

A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina:

múltiplos olhares

João Carlos Tedesco
Gisele Kleidermacher
Organizadores

EST EDIÇÕES

NEMEC
Núcleo de Estudos de Memória e Cultura
UPF PPGH

A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina:

múltiplos olhares

COLEÇÃO MEMÓRIA E CULTURA

Os estudos sobre Memória e Cultura (em suas variadas expressões materiais e imateriais) articulam várias abordagens, problemáticas e propostas de pesquisa desenvolvidas na área das Ciências Humanas. Coadunando perspectivas teórico-metodológicas com análises empíricas, suas repercussões incidem no perceber e compreender como as relações sociais e históricas se articulam, dinamizam, desenvolvem e se cristalizam na perspectiva de seus agentes e da sociedade ampla que integram. Neste sentido, as repercussões das pesquisas excedem o espectro específico das discussões historiográficas para abranger, também, análises sociológicas, filosóficas, institucionais, do cotidiano, das visões de mundo e das ações decorrentes de tais compreensões.

Coordenação:

João Carlos Tedesco, Gizele Zanotto, Gerson Luís Trombeta

Fundada em 31 de janeiro de 1974, pelo Frei Capuchinho Rovílio Costa, professor da UFRGS, integrante do Instituto Histórico de São Leopoldo, da Academia Rio-Grandense de Letras e da Academia Brasileira de Jornalismo, cidadão italiano e *Ufficiale dell'Ordine al Merito della Repubblica Italiana*, patrono da 51ª Feira do Livro de Porto Alegre e diretor da EST Edições durante 35 anos. Com mais de 43 anos, a marca EST Edições, está presente em mais de 2.800 títulos, que envolveram mais de três mil autores, cujas obras estão espalhadas no Brasil e no mundo. Sua linha editorial é priorizar estudos referentes à história, à política e às etnias, com foco no resgate da memória, cultura, genealogia e dialetos, relacionados às imigrações e colonizações judaica, polonesa, italiana, alemã, açoriana, portuguesa, africana, indígena, entre outras, que constituem a realidade do estado do Rio Grande do Sul, do Brasil e do exterior.

Conselho Editorial:

Marilene Dorneles (Diretora), Antônio Dalpicol, Emílio Franzina, Frei Moacir Pedro Molon, João Carlos Tedesco, Luis Alberto De Boni, Maria Estela Zonta, Véra Lucia Maciel Barroso.

João Carlos Tedesco
Gisele Kleidermacher
Organizadores

A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina:

múltiplos olhares

2017

EST EDIÇÕES
Porto Alegre

NEMEC
Núcleo de Estudos de Memória e Cultura
UPF Universidade de Passo Fundo | PPGH
Passo Fundo

© dos Autores, 2017

Capa:
Guilherme Antônio Segalin

4ª capa:
Kourel Khassida na Dahira Mouride, mesquita da rua Guianases.
Foto de Fanny Longa Romero.

Editoração:
Alex Antônio Vanin

Revisão:
Michele Palaoro

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

I32 A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. / Organizadores: João Carlos Tedesco ; Gisele Kleidermacher. – Porto Alegre: EST Edições, 2017.
368 p. : il. ; 16 x 23 cm. – (Nemec - Núcleo de Estudos sobre Memória e Cultura).

ISBN: 978-85-68569-36-8
Texto em francês, espanhol e português.

1. Imigração. 2. História agrária. 3. Movimentos sociais. 4. Senegal. 5. Brasil. 6. Argentina. I. Título. II. Tedesco, João Carlos. III. Kleidermacher, Gisele.

CDU 94:325.14

Bibliotecária responsável Kátia Rosi Possobon CRB10/1782

Contato com os Organizadores:
jctedesco@upf.br
kleidermacher@gmail.com

Editora & Livraria Frei Rovílio Ltda.
Rua Veríssimo Rosa, 311 – 90610-280
Porto Alegre, RS – (51) 3336.1166
www.esteditora.com.br – vendas@esteditora.com.br

Sumário

Introdução geral 9

João Carlos Tedesco
Gisele Kleidermacher

Primeira Parte:
O Senegal e a emigração senegalesa

Apresentação 20

Pape Sakho

Le bassin arachidier, du réceptacle de flux internes au foyer d'émigration interne et internationale 21

Pape Sakho
Abdoulaye Diagne
Pierre Corneille Sambou

Les stratégies d'investissement individuel des migrants internationaux sénégalais de France, d'Espagne et d'Italie dans la métropole Dakar (Sénégal) 41

Momar Diongue
Mamadou Bouna Timera
Souleymane Sow

Segunda Parte:
Migración senegalesa hacia la Argentina

Apresentação 70

Gisele Kleidermacher

Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia 79

Paula M. Reiter

Migración senegalesa, irregularidad y gobernabilidad migratoria en la Argentina 101

Bernarda Zubrzycki

Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico-laboral y vulneración de derechos 117

Dr. Alejandro Goldberg
Dr. Papa Sow

Dilemas y negociaciones en la representación de la alteridad. A propósito de migrantes senegaleses en Argentina 135

Ma. Luz Espiro

¿Casamancés, africano, negro? Negociación de identificaciones dentro de un grupo de mujeres migrantes en Buenos Aires..... 151

Franziska Reiffen

Terceira Parte: Imigração senegalesa no Brasil

Apresentação..... 178

João Carlos Tedesco

Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório "África-Sul do Brasil" 185

Roberto Rodolfo Georg Uebel

Deslocamentos populacionais no Sul do Brasil: o caso dos senegaleses 209

Vania Beatriz Merlotti Herédia
Maria do Carmo Santos Gonçalves

Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro..... 229

Tilmann Heil

Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo 255

Filipe Seefeldt de Césaro
Maria Catarina Chitolina Zanini

Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil 275

Fanny Longa Romero

Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS 297

Juliana Rossa

"Em nome de ...": religião, trabalho e mercado. Senegaleses em frigoríficos do centro-norte do Rio Grande do Sul.....311

João Carlos Tedesco

Deslocamentos e trabalho ambulante entre jovens senegaleses no Rio Grande do Sul 339

Maria Clara Mocellin

Sobre os autores.....359



Mesquita de Diourbel – Senegal.
Fonte: Juliana Rossa.



Introdução geral

O fenômeno migratório revela-se como um *fato social amplo, totalizante* do mundo atual e de experiências humanas de mudanças sociais, as quais refletem múltiplas relações de ambas as sociedades envolvidas (Ambrosini, 2008). É uma dinâmica que não possui um só vetor e nem um só espaço e tempo, alimenta-se, sim, por múltiplos processos do mundo que as absorve e as constitui.

As migrações internacionais, na história da humanidade, sempre assumiram graus de importância e complexidade. Não é marca da contemporaneidade. Suas características mais gerais se reproduzem no tempo, principalmente em torno da seleção dos destinos, identidades de grupos sociais, políticas públicas de controle e gerenciamento, causalidades, etc. Questões econômicas, culturais, políticas e religiosas sempre estiveram presentes (Bauman, 1997). As redes produzidas pelos sujeitos que se mobilizam no espaço marcam uma constituição de elasticidades amplas e variadas, ou seja, tecidas e vinculadas por territórios variados, sentidos e concepções de sujeitos com intencionalidades múltiplas. Nesse sentido, os fluxos de imigrantes

sempre estiveram envolvidos a múltiplos processos que produzem fronteiras deslizantes, sujeitos seletivizados e grupos identitários (Paviani, 2000).

Nesse horizonte das políticas públicas e seletivização está presente o estado-nação. Esse, em meio aos fenômenos da globalização, é que define quem é o imigrante desejado, quando, quanto tempo e como permanecer no país. No campo imigratório, essa esfera político-territorial possui uma grande força. Muros gigantes continuam sendo contruídos nas fronteiras nacionais, legislações variadas são definidas para normatizar os fluxos em razão dos interesses nacionais, horizontes de cidadania são concedidos a determinados grupos étnico-nacionais, enfim, aberturas e fechamentos de fronteiras obedecem a essa determinação da esfera pública e de seus grupos no poder.

Por mais que existam inúmeras formas de bloqueios físicos (muros), normativos (legislações e regramentos) e humanos (religião e etnias) em determinados espaços, grupos sociais, em razão de suas premências e urgências de sobrevivência econômica, fugas de processos repressivos, tregédias naturais e ambientais, dentre outras, encontram meios e estratégias de transpor fronteiras nacionais. Essas ações revelam a porosidade dos confins nacionais e desnaturalizam as convenções dos estados nacionais. Porém, essa realidade nem sempre é constituída sem grandes empecílhos, enfrentamentos, muita repressão e morte. Essa globalização dos *de baixo*, como diz Ambrosini (2008), lança mão de um conjunto de relações em forma de rede, de constituição de grupos, de famílias e territórios que se deslocam. A intensa midiatização do fenômeno migratório contemporâneo se dá, em grande parte, em razão disso, ou seja, do fato de que grupos sociais organizados fazem frente à macro-política imigratória de algumas nações ou macrorregiões.

Essa globalização dos *de baixo* está em correlação com a globalização *do alto* (Ambrosini, 2008). O mercado de trabalho é seu elo irradiador. A dinâmica dos fluxos financeiros, das remessas, dos espaços de origem e de destino também as compõe. A globalização *de baixo* muda a demografia da população, da força de trabalho, dos alunos nas escolas; altera, também, noções de pertencimentos e relações sócio-culturais; alimenta-se pelo campo dos negócios, das remessas financeiras, mas também pela esfera afetiva (em grande parte familiar, étnica, regional, nacional e religiosa). Assim sendo, os imigrantes também são atores e não simples vítimas dos processos de

globalização; eles lutam pela inclusão e inserção nos espaços migratórios em situação menos traumática; enfrentam legislações restritivas; encurtam distâncias, amenizam estigmas; desejam obter renda e emprego digno (Ambrosini, 2008).

Quando o tema das migrações internacionais vem à tona, como é o caso recente, fatores econômicos e demográficos preponderem, ou são mais fáceis de serem visualizados, porém, não devem ser desmerecidos os processos políticos e culturais de ambas as sociedades envolvidas. Os campos político e jurídico se esforçam para controlar, selecionar, disciplinar, priorizar, excluir e punir, ou melhor, lançam mão de uma série de ações que objetivam definir quem se enquadra ou não nos processos normativos que a sociedade de destino imprime (Palidda, 2008). Em termos culturais e sociais, fala-se muito, nos últimos tempos, em *tráfico de culturas*, ou seja, um mundo em movimento, espaço de interações e de trocas culturais (Giddens, 2000). As culturas se mesclam, os países de destino incorporam em seu interior culturas diferentes, vistas até como estranhas e por isso, difícil de serem entendidas, concebidas, intercambiadas e interculturalizadas.

Durante o Século XIX, os recém nascidos estados nacionais tentaram criar o que Anderson (1993) chamou de "comunidades imaginadas", no sentido de produção de narrativas que naturalizaram a existencia de *um* povo com origens comuns. Essa homogeneização fictícia da população teve maior relevância entre as independências lationoamericanas. No caso argentino, mediante a ideia de "encontro de raças", fazendo referência ao proceso de assimilação dos imigrantes na "sociedade Argentina", cujo resultado foi o nascimento de uma nova sociedade, mais moderna e civilizada. No caso brasileiro, esteve em evidência o mito da "democracia racial".

Na atualidade, persiste o temor da dissolução dessas "comunidades imaginadas", que são nossas nações, sendo a população imigrante a sua maior ameaça, e, mais ainda quando essa não cumpre com os parâmetros que referenciam e alimentam a hierarquia internacional das nações (Pottilli; Silberstein; Tavernelli, 2009). Por isso que, como forma de reação a esses fluxos e trocas culturais, desenvolvem-se, no interior de países de destino dos fluxos, ideais de separação, de segregação étnica e espacial, neo-racismos, estratégias de defesa de identidades e de culturas (Heller, 1998; Bauman, 2000).

No dizer do grande pensador social, Bauman – que há pouco nos deixou - as fronteiras do denominado *primeiro mundo* selecionam quem do *segundo mundo* tem permissão para transpô-las. Muros e residências ficam cada vez mais altas e protegidas, pontes tornam-se elevadiças em razão de conveniências e dos sujeitos que se quer ou não que as transpasse. Os empobrecidos precisam viajar às escondidas, muitas vezes, ilegalmente, às vezes pagando por uma terceira classe superlotada, ainda por cima são olhados com desaprovação, quando não presos e deportados ao chegarem (Bauman, 1997).

Nesse sentido, a imigração e a emigração são dois lados de uma mesma moeda, de um mesmo processo, tanto macro, quanto micro; são realidades vividas por sujeitos sociais em várias regiões do mundo, dimensionadas por realidades muitas vezes antagônicas entre os dois espaços, por mercados de trabalho e sujeitos que as corporificam e a otimizam a partir de seus interesses. Sabemos que, dependendo do espaço de referência, as noções se alteram e/ou são concebidas de forma diferenciada. Um imigrante estadunidense, ou australiano ou canadense na Itália não será visto como "extracomunitário" ou concebido como tal, diferentemente de um brasileiro e/ou argentino que possui a dupla cidadania. Identificações e simbologias de grupos sociais imigrantes são construções sociais e obedecem a um amplo processo relacional e de representações. Da mesma forma podemos falar sobre jovens italianos e espanhóis que estão emigrando para o Brasil e a Argentina em razão do reduzido mercado de trabalho em seus países nos últimos anos; ambos não são vistos e/ou simbolizados da mesma forma como o são os senegaleses, haitianos, bengalis e ganeses no interior das sociedades brasileira e Argentina.



Senegaleses recém-chegados no estado do Acre e aguardando para embarcar no ônibus que os levará para o sul do Brasil em busca de trabalho. Fonte: Foto de Daniel Santini.

Não há dúvidas, como, diz Sayad (2008), que a expansão econômica, em geral, tornar-se a grande consumidora de emigrantes. Diz o autor que um imigrante é substancialmente entendido como força de trabalho, força de trabalho provisória, em trânsito; é o trabalho que o faz ser; é o trabalho que condiciona sua existência. O imigrante só existe para o trabalho. Os filhos dos imigrantes podem estudar e fazer cursos, mas devem continuar o trabalho dos pais, sem também dar muito custo aos setores produtivos, à vida dos autóctones e à esfera pública. O imigrante, diz o autor, é alguém que é de um outro lugar e que, mais cedo ou mais tarde, deve retornar, portanto, em teoria, não se integra e nem se sente no país de destino; sua realidade de provisório o estigmatiza ainda mais.

Entendemos que os imigrantes não são um estorvo, como em muitos países centrais dos atuais fluxos querem fazer crer. As sociedades e/ou regiões enriquecidas dependem cada vez mais de imigrantes e as empobrecidas passam a ser os viveiros; ou seja, para fazer um trocadilho ao *economês*, há um grande *consumo* de imigrantes de um lado e uma grande *oferta* de outro (Ambrosini, 2008). Os imigrantes são força de trabalho, mas são também sujeitos de direitos como qualquer ser humano, porém, a realidade demonstra que os mesmos precisam ser construídos e/ou conquistados na organização, na pressão social e com mediação de instituições. Os

limites, nesse âmbito, para os imigrantes, são de toda a espécie. A situação de temporário, de exilado, de refugiado, de indocumentado faz parte desse horizonte e estão movimentando grupos sociais nesse sentido em múltiplas partes do mundo globalizado, em particular, no sul, onde o fenômeno migratório vem se apresentando nos últimos anos com mais intensidade e/ou de uma forma mais diversa, como é o caso do Brasil e da Argentina.

O mundo globalizado vem também apresentando novas configurações dos fluxos migratórios (Mbuyi, 2012). A migração para alguns países da América Latina, em particular, para o Brasil e a Argentina, está situada nessa nova dinâmica que não é apenas geográfica, mas movida por vários outros âmbitos e causalidades. Esse novo reordenamento dos fluxos tem muito a ver com legislações, controles, tensões e conflitos em países e regiões de maior presença dos fluxos de ante então. Estados Unidos e Europa continuam sendo espaços de referência, porém, em razão também da crise econômica e do atentado às torres gêmeas, em 11 de setembro de 2001, produziu-se uma maior intensificação da representação negativa em torno de alguns grupos imigrantes e da imigração enquanto tal. Grupos no poder, em alguns países, utilizam os imigrantes para justificar os males sociais que eles não têm condições de resolver. Esse processo vem se intensificando no século XXI e produzindo novos territórios migratórios. Imigrantes de vários países da Ásia e do centro-norte da África vêm constituindo a rota da América Latina de uma forma mais planejada, orientada por mediações, redes transnacionais que se constituem em múltiplos vínculos. Esse processo vem alimentando a já denominada migração sul-sul do mundo, com suas características específicas.

Brasil e Argentina estão entre os principais espaços desse processo. Ambas as nações possuem, na sua história, uma identidade imigratória, em geral, centrada em maior número pela Europa e África. Os dois países também possuem a marca da emigração; argentinos e brasileiros estão em grande número em vários países da Europa e Ásia e, de modo mais intenso, nos Estados Unidos. Portanto, são realidades múltiplas e ambíguas; são países de atração por estarem nos denominados "em vias de desenvolvimento", mas, ao mesmo tempo, produzem intensos fenômenos de emigração. Esse é uma das características e que dá certa especificidade ao fenômeno da imigração sul-sul.

Muitos dos macroaspectos que compõem a realidade migratória

contemporânea são comuns nos dois países, tanto para o cenário emigratório, quanto ao imigratório. Em suas histórias específicas, há elementos que se reproduzem, como é o caso da imigração africana e a estruturação de relação de escravidão negra a partir do século XVI, as estratégias para viabilizar uma imigração europeia para o branqueamento da população, a invisibilidade e a negação do negro e mesmo do branco empobrecido na constituição das sociedades e nas esferas de poder, fato esse que se revela problemático e que produz reflexos no cotidiano da atual imigração de africanos e o redimensionamento dos movimentos étnico-raciais no interior dos dois países. Não há dúvida de que, na esteira dos movimentos de grupos afro-descendentes, a imigração de negros, em particular, do Senegal, vem contribuindo para a ampliação e a problematização dessa realidade vivida nos dois países.

Sem poder entrar de uma forma mais aprofundada em outros horizontes, não há dúvida de que não dá para entender a imigração de senegaleses para o Brasil e a Argentina sem ter presente os macroprocessos que estão no centro da realidade migratória atual e do mundo globalizado, bem como não dá para perder de vista processos históricos que ligaram esses países com a África, as causalidades que induziram grandes contingentes humanos a emigrar e que constantemente se renovam e/ou redefinem na mesma proporção das rotas e dos espaços de destino, considerando as dificuldades que apresenta a entrada pelas rotas tradicionais da Europa e dos Estados Unidos.

Nosso estudo objetiva agrupar esforços de pesquisa de estudiosos do tema imigratório na Argentina e no Brasil, em particular, da imigração senegalesa. A intenção não é de fazer comparação entre um cenário e outro e, sim, de abrir um leque temático amplo que vai desde os horizontes do espaço de origem (Senegal), da dinâmica emigratória para os dois países, da estruturação nos espaços de destino, do mundo do trabalho e suas estratégias e alternativas lançadas pelos próprios imigrantes e pelos que os contratam para trabalhos identificados como formais, das crenças e rituais religiosos, da cultura e das múltiplas formas de expressão nos limites dos espaços de destino, da vinculação do mundo religioso com a dinâmica laboral e cotidiana, das estratégias adotadas para transformar o ato emigratório num empreendimento positivo e um cotidiano de relações harmônicas e

solidárias no interior dos grupos, bem como a tentativa de sistematização de dados sobre a sua presença nos referidos países.

A presente coletânea é um primeiro esforço de sistematização de alguns estudos entre pesquisadores do Brasil, da Argentina e do Senegal. Há muitos pesquisadores nos três países envolvidos na temática, fato esse que revela interesses e possibilidades de entendimento dos múltiplos processos que essa realidade produz e, o que é mais importante, numa perspectiva interdisciplinar. Quem sabe, em outro momento, teremos condições de definir grandes eixos temáticos em torno da especificidade dessa realidade imigratória e, com os recursos metodológicos de uma análise comparada entre os dois países - que era o que intencionávamos fazer e não tivemos condições - perceber os pontos de convergência e os específicos dos dois cenários,[1] incluindo, nesse âmbito, as reflexões provenientes dos pesquisadores senegaleses, feitas no próprio contexto de origem, dando-nos a possibilidade de análise mais complexa e mais totalizante.

Portanto, agradecemos os que colaboraram com seus escritos, os que também manifestaram interesse em participar, mas, por um motivo ou outro, não tiveram condições de realizar. Desejamos ampliar cada vez mais nossos contatos e intercâmbios, inclusive com pesquisadores do Senegal. Esperamos que a coletânea possa contribuir para auxiliar na compreensão de situações vividas pelos migrantes senegaleses nos dois países; crie condições para o interconhecimento dos estudos e de estudiosos do tema, tanto no Brasil, quanto na Argentina e no horizonte de origem dos fluxos, o Senegal.

João Carlos Tedesco
Gisele Kleidermacher

Referências

AMBROSINI, M. *Un'altra globalizzazione. La sfida delle migrazioni transnazionali*. Bologna: Il Mulino, 2008.

ANDERSON, B. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo.* México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

[1] São múltiplas mãos, olhares e padrões metodológicos presentes na obra. Além disso, há formatos diferenciados de constituição dos textos. Desse modo, optamos por deixá-los como os autores de cada país nos enviaram e que expressam suas normas e técnicas.

BAUMAN, A. *La solitudine del cittadino globale*. Milano: Feltrinelli, 2000.

BAUMAN, Z. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

GIDDENS, A. *Il mondo che cambia*. Bologna: Il Mulino, 2000.

HELLER, A. *Dove siamo a casa?* Milano: Franco Angeli, 1998.

MBUYI, K. B. (Coord.). África *en movimiento. Migraciones hacia latinoamérica*. Madrid: FCA-UAM, 2012.

PALIDDA, S. *Mobilità umane. Introduzione alla sociologia delle migrazioni*. Milano: Cortina Editore, 2008.

PAVIANI, J. *Globalização e humanismo latino*. Porto Alegre: Edipucrs, 2000.

POTTILLI, J.; SILBERSTEIN, Y.; TAVERNELLI, R. "De la jerarquización de las naciones a la clasificación de los sujetos: Representaciones que perpetúan um orden exclusor". In: COHEN, N. *Representaciones de la diversidad: trabajo, escuela y juventud*. Buenos Aires: Ediciones Cooperativas, 2009.

SAYAD, D. *L´immigrazione o i paradossi dell´alterità. L´illusione del provvisorio*. Verona: Ombre Corte, 2008.



Senegaleses rezam em uma mesquita em São Paulo. Fonte: Alex Silva – Estadão. Conteúdo. Disponível em: https://goo.gl/L43zhE



Crianças em escola corânica em Diourbel. Fonte: Juliana Rossa. Exposição Senegal, Cores e Cultura. Fotos selecionadas e editadas por Marcia Marchetto.

Primeira parte:

O Senegal e a emigração senegalesa



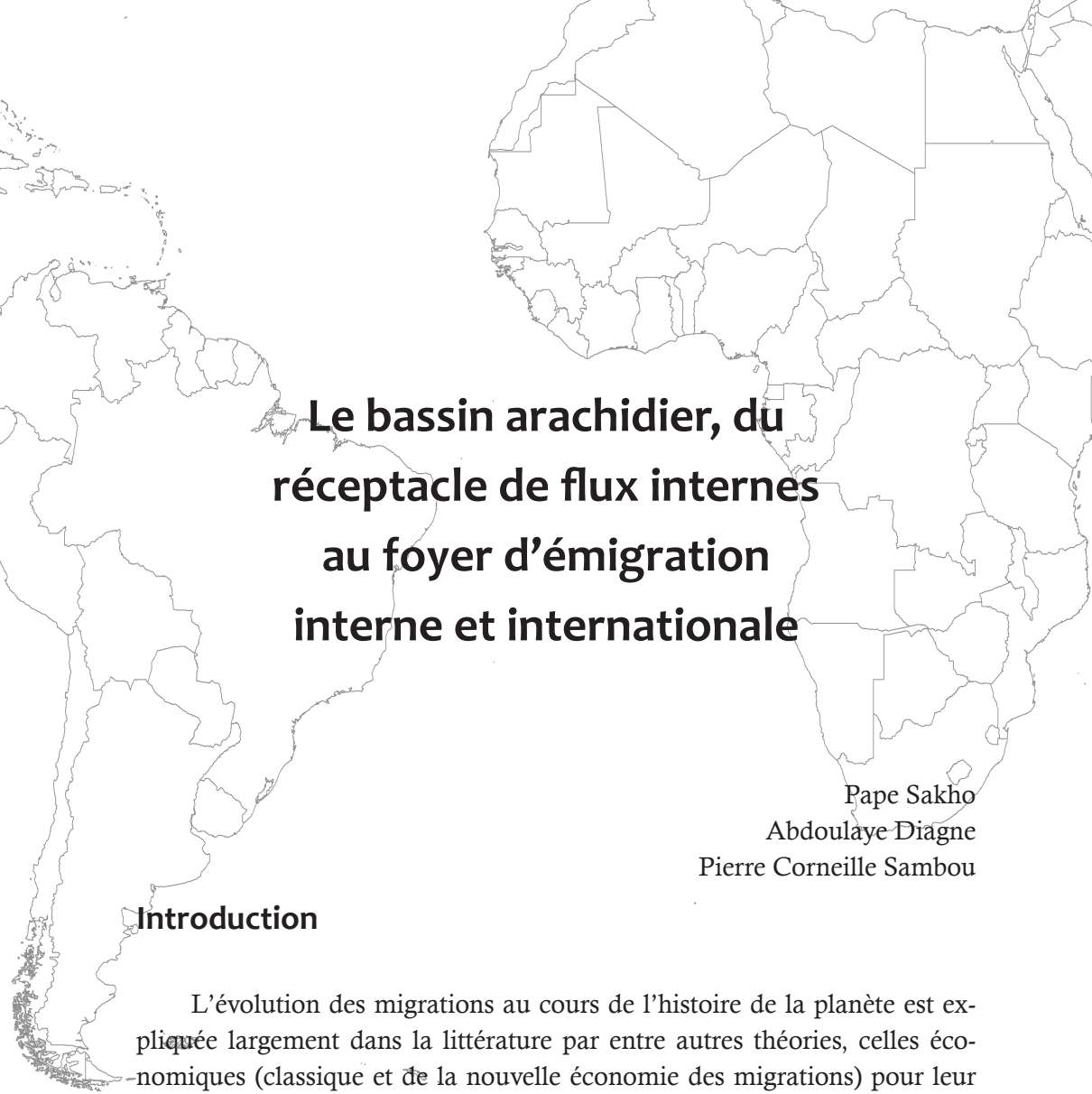
Meninas murides em dia de encontro com o líder Serigne Sidy Mokhtar Mbacke em Touba. Fonte: Juliana Rossa. Exposição Senegal, Cores e Cultura. Fotos selecionadas e editadas por Marcia Marchetto.

Introduction du contexte du pays des migrants internationaux sénégalais

L'équipe des chercheurs du laboratoire de géographie humaine de l'université cheikh Anta diop présente deux facettes des stratégies migrations internationales. D'un côté elle appréhende les migrations sous l'angle de la stratégie individuelle développée par les théories néoclassiques et structurelles des migrations internationales avec comme terrain d'observation les lieux d'investissements. De l'autre explore l'approche des stratégies collectives à partir du terrain des lieux des communautés d'origine des migrants. Dans les deux productions, les chercheurs mobilisent des données d'enquête robustes de 2 projets de recherche auxquels ils ont collaboré : le projet Migration entre l'Afrique et l'Europe (MAFE-UE) déroulé de 2008 à 2014 et le projet de recherche « Impacts des changements environnementaux sur les mobilités humaines au Sénégal commandité par l'UNESCO en 2015.

Les deux textes ouvrent des perspectives de recherche à propos de la migration vers l'Amérique latine : la ville est-elle un relais des migrations internes vers les migrations internationales ? Les migrants du bassin arachidier développent-ils des stratégies d'investissement individuel dans les grandes villes ? quelle est la place des villes dans les lieux du transnationalisme des migrants ruraux du Bassin Arachidier ?

Papa Sakho



Le bassin arachidier, du réceptacle de flux internes au foyer d'émigration interne et internationale

Pape Sakho
Abdoulaye Diagne
Pierre Corneille Sambou

Introduction

L'évolution des migrations au cours de l'histoire de la planète est expliquée largement dans la littérature par entre autres théories, celles économiques (classique et de la nouvelle économie des migrations) pour leur déclenchement et celles sociologiques des réseaux quant à leur pérennisation. Sur le plan géopolitique elle est aujourd'hui devenue un enjeu social et économique sur l'agenda international à double titre. D'une part, elle est considérée tant dans les pays d'origine que de destination, un levier de développement. D'autre part, elle est fortement contrainte par la crise économique mondiale prétexte de politiques de contingentement voire de fermeture de frontières des pays traditionnels de destination du Nord (Europe, Amérique du Nord) (Lessault et Beauchemin, 2009).

Au Sénégal, les migrations sénégalaises ont aussi évolué tant au fil de l'histoire du pays que dans l'espace, qu'il s'agisse des lieux de départ que des destinations. D'un côté, le pays est passé de foyer récepteur des flux à celui d'émetteur des flux migratoires en passant ces dernières années à celui de transit. De l'autre, les aires de départs localisés dans la vallée du fleuve Sénégal au Nord ont gagné le bassin arachidier au centre-ouest et même atteint depuis les années 2000 les villes littorales (Sakho P. et al, 2015). Parallèlement, les Amériques et l'Asie sont apparues dans la géographie des nouvelles destinations du migrant international sénégalais (Tall M., 2010 ; Heredia, 2016 ; Kleidermacher, 2016). Comment se sont produites ces mutations des migrations sénégalaises, tant sur le plan des échelles que des comportements ? L'hypothèse est que les facteurs économiques qui ont découlé des événements politiques et écologiques qui ont jalonné l'histoire du Sénégal seraient les catalyseurs de mouvements de migration de travail. Ainsi ces derniers se seraient pérennisés avec les développement des réseaux pour relever le défi des barrières de plus en plus fermées par les territoires de destination afin d'assurer la survie des communautés d'origine.

Pour vérifier cette hypothèse, nous avons choisi de porter notre regard sur les migrations sénégalaises dans une région économique emblématique de la trajectoire historique du Sénégal, le bassin arachidier. Cette aire de culture de l'arachide englobe, de nos jours, plus de la moitié du territoire sénégalais. D'ouest en est, elle s'étend sur ce qui est communément appelé le « Vieux Bassin » couvrant les régions administratives de Thiès, Diourbel, Kaolack, Fatick et le bassin oriental avec celles de Kaffrine et de Tambacounda. Au sud, les excroissances ont atteint celles de Kolda et de Sédhiou au sud.

En effet, l'arachide introduite en Sénégambie à partir du XVI siècle, allait devenir le premier produit d'exportation de la colonie (Roubaude, 1918) avant d'être le pivot du système économique du Sénégal indépendant (Mbodj et Becker , 1999). « L'adoption massive de cette culture de rente par les paysanneries sénégalaises a reposé sur ses faibles exigences culturales, son adaptation aux sols légers et surtout son intégration aux techniques de production préexistantes » (Pessis, 2013 : 130). Elle est aujourd'hui le domaine d'une agriculture familiale de subsistance, dominée par l'arachide et les céréales cultivées sous-pluies (mil, riz, sorgho) souvent associées au niébé et à la pastèque. Les paysans sont plutôt des agropasteurs, l'agriculture étant

fortement associée à l'élevage pour la fertilisation des sols et l'utilisation des animaux dans les opérations culturales. (Lo et al, 2015)

Pour vérifier notre hypothèse, les données mobilisées sont tirées de la littérature, de l'exploitation des rapports des recensements de la population, de 1976, 1988, 2002 et 2013 et des enquêtes réalisées en 2014. Ces dernières ont été menées dans des sites du vieux bassin arachidier situé au centre-ouest du Sénégal à savoir dans les régions de Thiès, Fatick et Diourbel[1]. L'enquête qualitative a comporté 7 focus-group et 24 entretiens individuels. L'enquête-ménage a porté sur un échantillon de 40 ménages dont 10 à Tok Ngol, 10 à Tocorack tous deux dans la région de Diourbel et 20 à Ndémène dans la région de Thiès sur une population mère de 144 ménages des trois villages.

L'idée centrale de l'article, en répondant au questionnement, est de contextualiser l'apparition des migrants du bassin arachidier dans les nouvelles destinations de la migration internationale sénégalaise. L'objet est de montrer que la présence sur ces terres lointaines repose sur un capital culturel et social acquis par une longue pratique de mobilité comme stratégie d'accès à des ressources économiques. Il est développé en trois points. Le premier point est axé sur la formation du bassin arachidier marqué par des flux migratoires centripètes internes du navétanat et de colonisation agricole. Le deuxième porte sur l'analyse des effets des crises écologiques et économiques postindépendance et les flux centrifuges d'exode rural et de migrations internationales. Enfin le dernier point est consacré aux fondements des contributions du migrant dans l'amélioration des conditions de vie des communautés d'origine tels que perçus par ceux qui sont restés.

1. Le bassin arachidier, un territoire façonné par un siècle de mobilités rurales impulsées par l'économie mondiale

Traitant du bassin arachidier, Ninot (2003) titrait son ouvrage « État, territoire et transport au service de l'économie arachidière » et Faye et al, (2007) concluaient le leur par « un pays bâti autour de la traite arachidière ».

[1] Les enquêtes ont été réalisées dans le cadre d'une étude menée par l'UCAD (ISE) commanditée par l'UNESCO sur les impacts des changements environnementaux sur les migrations au Sénégal

Ces auteurs avertis de la géographie et de l'économie du Sénégal montrent de manière explicite le rôle central que l'arachide a joué dans la construction et l'aménagement du territoire sénégalais et du bassin arachidier en particulier (Ndao, 2017). Il s'agit ici de montrer la place jouée par les migrations rurales de travail dans la construction de cet espace économique.

1.1. A la genèse du bassin arachidier, le navétanat

Aussi loin que l'on remonte dans l'histoire économique du Sénégal, les migrations saisonnières induites par l'attrait de la culture de la graine, connues sous le terme de navétanat[2], est constitutive de la formation du bassin arachidier. En effet, David P. (1980) signale la présence en Sénégambie, dès 1848, de migrants saisonniers. Ainsi écrivait-il, « *ils [les migrants saisonniers] sont si nombreux au Sine Saloum en 1920, que le commandant de cercle de Kaolack signale une "affluence inaccoutumée". En fait, ils viennent de partout, attirés par la prospérité des cultures au cœur de la zone arachidière, en majorité peut être des étrangers mais en forte proportion aussi, des gens descendus du Diolof et du nord Kadior dont les terres s'appauvrissent rapidement* ». Ces propos traduisent sans conteste le poids des flux centripètes mais annoncent l'extension du bassin avec l'amorce des flux centrifuges des paysans poussés par la dégradation des terres de l'aire septentrionale originelle vers de nouvelles terres plus fertiles à l'est du bassin de production.

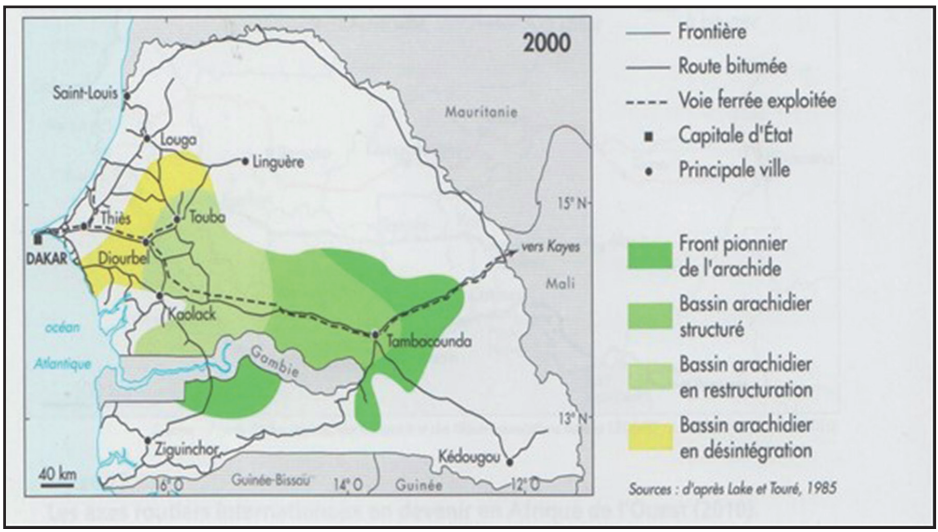
1.2. L'extension du bassin et les migrations de colonisation agricole

Limitée tout au début de la colonisation au Cayor, au Sine et à la partie ouest du Saloum (Kaolack et environs), l'expansion de la culture a suivi les deux branches du chemin de fer. Elle atteindra ensuite le Ndiambour (Louga) au Nord et puis le Baol (Diourbel) autour de la ville sainte des mourides à l'est[3].

[2] Terme dérivé de « nawet » la saison des pluies, en wolof. Il désigne la pratique du migrant saisonnier appelé « navétane » venant annuellement cultiver de l'arachide comme travailleur agricole.
[3] Sakho P. (2011), analysant les travaux de David P. (1980) et Louveau R. (1926) montre que le

A partir des années 1930, la nouvelle configuration de la zone de production est marquée par l'aménagement progressif des escales qui organisent la collecte des graines. Le front progresse en direction de Koungheul tout en s'élargissant vers le Nord de la ligne du Thiès-Kayes dans un contexte de crise économique des « années 30 » et politique de la Seconde Guerre mondiale remarquable par l'interventionnisme étatique (cf. Fig 1).

Figure 1 : Configurations du bassin arachidier



Source : Lake et Touré, 1985, cités par Lombard, 2015.

En effet, pour encourager la colonisation de nouvelles terres, l'administration nomme un chef de canton mouride et multiplie les puits et forages pour les colons spontanés wolofs avant d'initier en 1932 les « Terres Neuves » pour réinstaller les paysans sérères. Ainsi en faisant de la région de Diourbel celle du Sénégal « … qui fournit le plus de migrants à la zone [les Terres Neuves], soit 19% du total » (Roch, 1975 : 59), l'administration coloniale a participé à ce que Gueye C (2005) appelle « la territorialisation et la conquête du pays wolof » et « la colonisation systématique des Terres Neuves » par la confrérie mouride. Au total, la poursuite de la politique de

flux wolof mouride intéresse essentiellement les Cantons de Colobane et Ngahayes limitrophes du Baol. Celui spontané non mouride à partir du Njambour et du Kajor prend la direction des Cantons de Gossas et de Birkelane.

colonisation des terres neuves après l'indépendance jusqu'aux années 1970 avec l'introduction de la culture du coton a étendu la zone jusqu'au Sénégal Oriental.

Ainsi, au terme d'un processus de formation, l'espace de production dominé par l'arachide était devenu à la fin des années 1980 une aire de brassage multiculturel. Ce brassage procède de la convergence de flux venant de divers horizons du pays et de la sous-région. Aux courants de colonisation agricole coloniale de migrants ruraux durant les péjorations climatiques s'ajoutent ceux provenant des pays limitrophes (la Mauritanie, la Guinée et le Mali) suite à la sédentarisation après les indépendances des Bambaras arrivés à l'époque du Dakar-Niger, les Maures spécialisés dans le commerce de détail. Les Casamançais sont en partie constituée des fonctionnaires et des saisonniers sédentarisés, surtout originaires de la région de Kolda (Sakho, 2011 : 61).

2. Les crises économiques et écologiques des années 1990 et la diversification des flux et des stratégies migratoires

La péjoration climatique, les nouvelles politiques initiées sous la houlette des institutions de Breton Woods qui signent la fin de l'Etat Providence (fin des subventions sur les intrants et vérité des prix sur les produits de consommation courante) et la pression foncière sur les terres de cultures vont affecter les conditions de survie en milieu rural et en particulier dans le vieux bassin arachidier.

2.1. La crise des moyens de survie : partir de plus en plus loin à la recherche de nouvelles opportunités

Les rendements et en conséquence les productions connaissent des baisses remarquables. C'est ainsi que dans la région de Diourbel entre 2009 et 2013 les rendements des céréales, base de l'alimentation locale, vont chuter de près de 1/5 entrainant une baisse de près du 1/3 des productions agricoles aussi bien vivrières que commerciales.



Des terres dégradées du vieux bassin nord, le baobab, témoin d'une occupation humaine antérieure (Sakho, 2017).

Parallèlement, les baisses de rendement des arachides, principale source de numéraires, tombent de près d'un quart. Les stratégies de diversification en adoptant de nouvelles spéculations (bissap, niébé, pastèques) comme source d'appoint en revenus ne sont pas plus heureuses (Cf. tableau 1).

Tableau 1 : Variation des rendements et productions agricoles de la région de Diourbel entre 2009/2010 et 2013/2014 (%)

	Variations	
Spéculation	**Rendement (Kg/Ha)**	**Production (tonne)**
Mil	-18,9	-30,0
Sorgho	-18,1	-35,4
Maïs	-22,9	10,3
Total céréales	-	-29,8
Arachide huilerie	-24,5	-16,2
Niébé	-17,1	-16,5
Pastèque	-0,2	-36,7
Manioc	0	-63,8
Bissap	0	-39,8
Total	-	-27,0

Source : ANSD (2015).





Le maraîchage et le commerce à Ndémène et à Tock Ngol (Photo, EMR).

Les faibles performances enregistrées vont ébranler les fondements de l'économie rurale dans le vieux bassin arachidier comme en témoignent ces propos de paysans rencontrés dans les régions de Thiès et de Diourbel. « *Avant avec 100 kg de semence d'arachide, on produisait facilement 1,5 à 2 tonnes d'arachide (…) aujourd'hui avec 300 kg de semence, on produit moins d'une tonne d'arachide* **» révèle-t-on à Ndémène. «** *Avant la période de sécheresse, avec la récole tirée d'1 ha de terres, on pouvait nourrir la famille pratiquement toute l'année. La période de soudure était moins longue et moins pénible ; aujourd'hui, même avec 4 ha, vous ne couvrez les besoins que pour 7 à 8 mois ; et cela suppose que les autres conditions suivent (disponibilité de semences, d'engrais, de main-d'œuvre, entre autres*) » renchérit-t-on à Tokorack. (Lo et al, 2013)

Les activités de survie tournent au tour du petit commerce, la vente de bois mort, la confection de palissades, d'oreillers, de nattes, de matelas, de la fabrication de briques, du transport par charrette, etc.



Petit commerce dans un ancien magasin de « traitant » à Sakal dans le bassin arachidier septentrional (Sakho, 2017).

Sans réseau hydrographique pérenne ni bordure côtière, la région offre aux paysans frappés par la crise peu d'opportunités de diversification des sources de revenus. Ainsi face à l'occurrence des mauvais hivernages, la baisse des rendements et en conséquence celle des moyens de survie tant financiers que vivriers, le seul recours est de partir.

Les résultats des enquêtes réalisées en 2013 dans le vieux bassin arachidier sont assez évocateurs de l'importance des départs. Plus du quart des migrants (27,9%) enregistrés ont eu leur premier départ durant les sècheresses de 1984 et 1986 et plus de la moitié (56,4%) au cours les 15 dernières années marquées par des épisodes sévères comme le déficit pluviométrique de 2002 (Cf. Tableau 2).

Tableau 2 : Répartition des migrants partis des régions de Thiès et de Diourbel selon la période de la première migration

Période	Effectif	Part (%)
1955-1969	2	1,4
1970-1984	20	14,3
1985-1999	39	27,9
2000-2013	79	56,4
Total	140	100,0

Source : Lo et al, 2013

Les départs vont être de trois types de mouvements, des migrations internes, rurales-rurales à la conquête de nouvelles terres de cultures ou rurales-urbaines en direction des villes et la migration internationale.

La conquête spontanée de nouvelles terres a donné naissance à la dernière grande phase d'extension du bassin arachidier à partir de la fin des années 1970, qui prend deux directions sous la houlette de la communauté mouride. La première de proximité consiste à la colonisation des réserves sylvopastorales du Ferlo à la lisière orientale du vieux bassin obligeant l'Etat à les déclassifier. La deuxième plus massive et plus lointaine est celle des milliers de paysans qui vont quitter le Saloum, au plus fort des années de sécheresse, pour aller s'installer dans les nouvelles terres plus au sud, créant les appendices du Fouladou et de la forêt de Pata au sud de la Gambie (Lo H. et al, 2013).

Mais l'essentiel des flux de migrations internes vont vers l'exploration d'opportunités autres que la culture de l'arachide générant des flux orientés par les possibilités dont les villes.

3. Des migrations internes multidirectionnelles à la migration internationale

Si les résultats des enquêtes dans les régions de Thiès et Diourbel montrent justement le poids de la métropole dakaroise, qui à elle seule a attiré 6 migrants internes partis du vieux bassin arachidier sur 10. Le plus grand nombre va peupler les quartiers péricentraux et les vastes banlieues pour tirer profit des opportunités d'accès aux ressources de la ville (Fall A. S., 1993). Les autres se sont dirigés vers Thiès et Touba. Mais ils n'en révèlent pas moins les capacités à saisir les opportunités en choisissant d'autres destinations (maraichage et arboriculture dans les Niayes, cultures irriguées dans le delta et les retombées de la migration internationale dans la haute vallée du Sénégal) qui ont attiré le 1/10 des départs (cf tableau 3).

Tableau 3 : Répartition des migrants internes originaires des régions de Thiès et de Diourbel selon la région de destination

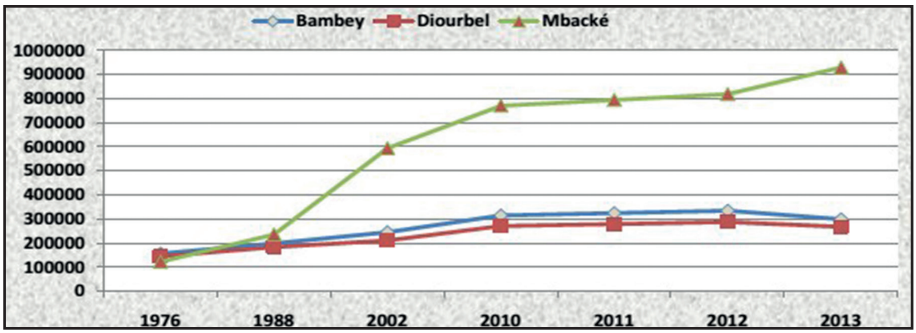
Destination	Effectif	Pourcentage
Dakar	87	61.7
Thiès	15	10.6
Diourbel	3	2.1
Touba	11	7.8
Autres Régions	15	10.6
Etranger	2	1.4
Total	135	100

Le second pôle est celui de Touba, la capitale religieuse des mourides. Quoique située au cœur du bassin arachidier, la localité fondée en 1857 qui

est restée une petite bourgade jusqu'aux années 1960, va attirer une migration de proximité de travail et de peuplement sans précédent. L'attraction est portée par la création du marché « Occasse » en 1956, l'ouverture de chantiers de grande envergure nationale voire internationale (Grande Mosquée, hôpital, université), l'appel au peuplement de la localité (octroi de permis d'occuper et accès aux services de base gratuits), l'importance religieuse du fait économique (doctrine travailliste mouride) et la concentration des investissements de la diaspora mouride (Volvey A. (dir) et al., 2005 : 214-216).

Les données démographiques des recensements de la population du Sénégal depuis 1976 montre le poids croissant de l'effet d'attraction que Touba exerce sur les autres localités de la région. Celui-ci est encore plus remarquable depuis 2010. L'analyse comparée de l'évolution démographique des trois départements de la région de Diourbel montre que la dynamique est portée par l'accroissement de la population de Mbacké (Cf. graphique 1).

Graphique 1 : Evolution de la population de Diourbel par Département de 1976 à 2013



Source : ANSD, 2015, p 19.

C'est ainsi qu'en 2013, sur une population régionale de 1 497 455 habitants, le seul Département de Mbacké sur les trois, contribue à lui seul pour 62% soit 929 762 dont plus de 50% résident dans communauté rurale de Touba Mosquée (ANSD, 2015). Si la population de la localité est considérée dans les statistiques officielles comme rurale, le géographe Gueye C. (2002) a démontré suite à l'analyse de ses attributs qu'elle est devenue la deuxième métropole urbaine du Sénégal après Dakar.

A Dakar, Touba ou autre ville investie pour saisir les opportunités et s'intégrer dans leur nouvel environnement, les migrants ruraux vont déployer deux stratégies tirées de leur capital culturel. D'un côté, ils investissent les secteurs d'activités à faible capital financier et de formation. Ainsi s'activent-ils, majoritairement dans ce qui est communément appelé secteur informel, dans l'artisanat (maçons, vulcanisateurs), le transport (charretiers, chauffeurs), les services domestiques (lingères, vendeuses de de jus locaux), le commerce (ambulants, tabliers, étalagistes), et autres (gardiens, dockers). De l'autre, ils mobilisent leurs réseaux de sociabilité bâtie sur les solidarités religieuse et communautaire. Ainsi parviennent-ils à se forger des comportements et pratiques leur permettant de prendre en charge leur propre destin et construire leur territoire en marge et dans la ville (Sakho P., 2001).



Panneau de signalisation à l'entrée de la ville Touba indiquant la direction de la capitale (Sakho, 2017).

Mais face à une crise des années 1990 qui gagne les villes sénégalaises, ils commencent à explorer d'autres destinations plus porteuses d'espoirs de lendemains meilleurs. L'expérience des migrations rurales-urbaines, aurait-elle servi de tremplin à la conquête du monde comme l'évoquent l'OIM (2009) et Lo et al. (2015) ?

Les départs à partir du bassin arachidier interviennent dans un contexte marqué par des mesures de plus en plus restrictives d'entrée et de séjour dans les destinations traditionnelles d'Afrique (Gabon, Côte d'Ivoire par exemple) et d'Europe Occidentale (France). Ainsi les destinations vont glisser vers l'Europe du sud (Italie et Espagne). Ces dernières particulièrement touchées par la récession des années 2000 vont devenir des foyers de départ de natifs mais aussi d'immigrés vers l'Amérique latine (Larramona G., 2013).

En effet, ces dernières années l'impact de la crise économique mondiale sur les migrants et leurs transferts de fonds retient davantage l'attention des spécialistes. L'Europe du Sud, et surtout l'Espagne, destination favorite des Sénégalais ces dernières années, est particulièrement touchée par la crise

économique. Le secteur du bâtiment, naguère en grande expansion et qui était en partie à l'origine de la croissance que l'Espagne a connue jusqu'en 2006, recevait une part importante de ces migrants sénégalais. La crise, voire la faillite, de ce secteur, a forcément un impact sur les migrants. Actuellement dans ce pays, tous les secteurs d'activités sont en crise et les migrants sont les premières victimes de cette situation. Mais dans ce contexte de crise économique mondiale, les transferts connaissent une baisse sensible. Les « enfants qui sont partis en Espagne n'envoient plus régulièrement à cause de la crise qui sévit partout dans le monde » note cette dame rencontrée à Ndiébène Gandiole. Les mouvements orientés vers cette destination par des éclaireurs natifs de la région et immigrés en Espagne, au Portugal et/ou en Italie prennent de plus en plus de l'ampleur. Ils touchent 5 % de la population immigrée en Espagne (Larramona, 2013).

Les migrants sénégalais du bassin arrivent en Amérique latine après avoir atteint les Etats-Unis et le Canada à la fin des années 1990. Leur présence est notée en Argentine et au Brésil à la fin de la première décennie du siècle. Au Brésil, entre 2012 et 2014, le nombre de requérants d'asile est passé de 161 à 1687. Et ils sont pour l'essentiel originaires de Diourbel, Thiès, Kaolack et Fatick, principales villes du vieux bassin arachidier (Rangel, 2015).

En conclusion, il apparait que la longue pratique des migrations internes a donné aux populations du bassin arachidier l'expérience culturelle d'aller vers l'inconnu pour saisir les opportunités, un atout essentiel face à la sélectivité de la migration. Ceci expliquerait le constat de Kleidermacher (2016) sur ces originaires du bassin arachidier du Sénégal en Argentine, deux pays « between whom historical, cultural and economic ties do not exist"

4. Partir pour améliorer le sort de ceux qui restent

Qu'ils soient migrants internes ou internationaux, les revenus tirés des mobilités jouent un rôle important, dans la survie des populations des communautés d'origine du vieux bassin arachidier. Ainsi selon la BCEAO cité par Amar (2017), « l'essentiel de la manne financière [950 milliards de f CFA par an de transfert] … finance à hauteur de 90% les dépenses de

consommation des ménages [des régions entre autres de] Diourbel, Kaolack … ». Les enquêtes de terrain auprès de ceux qui sont restés et les récits de vie des migrants de retour rencontrés révèlent la priorité accordée à la survie des ménages par les migrants, la migration comme stratégie familiale mais aussi l'apport à la communauté.

4.1. Assurer la survie de la famille d'abord

La priorité accordée à la survie de la famille ressort dans les témoignages de la régularité des transferts reçus, la part dans les dépenses de consommation des ménages et la nature des postes auxquels les ressources sont utilisées.

Ainsi, de l'avis des chefs de ménage interrogés, 44% des migrants envoient au moins une fois par mois, 17% régulièrement à périodicité plus espacée soit 61% contre 39% occasionnellement (Lo et al., 2015). Près de 61% d'eux les jugent indispensables à la suivie de leur ménage, soit plus précisémentplus du tiers (38%) qui les considèrent très importants pour la survie des ménages et près de 24% les jugent importants (Cf. Tableau 4).

Tableau 4: Répartition des chefs de ménage selon l'appréciation de la place des revenus tirés des mobilités dans la survie des ménages dans le vieux bassin arachidier

Effet sur la survie des ménages	Effectif	Pourcentage
Très important	47	37.9
Important	29	23.4
Peu important	34	27.4
Insignifiant	14	11.3
Total	124	100.0

Source : Lo et al. (2015).

Les envois sont utilisés essentiellement dans trois postes de dépense : la nourriture, l'éducation des enfants et la santé.

Ainsi confie ce père de famille de Tock Ngol « Mon fils est parti il y

a environ 10 ans et il revient régulièrement, parfois 2 fois dans le mois. Je reçois régulièrement des envois sous forme de nourriture (riz, huile, sucre) et je m'occupe du reste. Il contribue pour 2/3 aux dépenses car il a ses deux femmes et ses enfants ici. (…) Il est aussi informé des dettes contractées par le ménage qu'il rembourse » (Lo at al., 2015).Un autre chef de ménage de la région de Ndémène dans Thiès, parlant de son frère migrant, déclare « C'est lui qui entretient la maison à hauteur de 150 000 par mois car il s'agit d'une grande maison. Quand il manque quelque chose, on va voir un commerçant à Mékhé qui nous ravitaille et quand il revient, une fois par mois, il paie […] » (Lo at al., 2015).

Ces différents témoignages de chefs de ménage de la communauté d'origine sur la responsabilité du fils ou frère migrant quant à la prise en charge de la survie de ceux qui sont restés sont corroborés par les récits de vie de ces deux migrantes de retour. Selon la première rencontrée à Tocorack « Je suis restée près de 7 mois à Dakar, avec un salaire mensuel de 35 000 cfa répartis comme suit : 2500 pour le loyer ; 10 000 pour la nourriture et l'entretien de mon enfant ; 22 500 répartis en deux parts égales : l'une pour mon mari et les enfants restés au village, l'autre pour mes petits besoins de femme. (Lo et al., 2015) Au total les 2/3 de son salaire sont consacrés à entretenir son ménage car, dit-elle : « Je peux rester sourde à ma faim mais pas à celle de mon fils ». Quant à la seconde pendant les 10 ans de lingère passés à Dakar, sur les 50.000 f CFA qu'elle gagnait « elle envoyait entre 12 et 15 000 par mois qui servaient à acheter de la nourriture mais également compléter l'achat d'engrais et de semences pour son mari qui était resté au village et qui s'en sortait difficilement » soit le 1/3. Le reste lui permettait d'assurer son loyer et un dîner par jour. Les deux cas montrent le prix à payer en termes de sacrifice pour assurer la survie de ceux qui sont restés.

Les enquêtes montrent que les transferts qu'ils viennent du fils, du frère ou de l'épouse/ mère apparaissent comme un devoir du migrant envers les membres de la famille restés dans la communauté d'origine. Mais loin d'être un bouleversement des structures de la société qui s'individualise, la décision du chef de ménage reste souvent entière dans le départ ou le retour. A propos du départ en migration, d'après certains témoignages, la réduction progressive des envois des épouses justifie la réticence des maris à leur départ. En d'autres termes, la condition *sine qua non* pour obtenir l'autorisation de ces dernières d'aller travailler en ville est la régularité des envois.

Il en est de même du retour comme en témoigne, le chef de village de Tokorack relatant la migration d'un de ses fils « pendant ses 10 premières années « difficiles et incertaines », celui-ci avait envisagé à plusieurs reprises de revenir au village mais il l'en a dissuadé et finalement aujourd'hui « il gagne bien sa vie et parvient à faires des réalisations qui n'auraient jamais été possibles s'il était resté au village et dans l'activité agricole ».

L'un dans l'autre ces deux témoignages montrent que la migration d'un membre du ménage dans le bassin arachidier entre dans le cadre d'une stratégie familiale de survie. En respectant la décision paternelle, aujourd'hui, « c'est lui qui envoie chaque mois la ration alimentaire et jusqu'à 30 000 F cfa, quelques fois, de manière exceptionnelle et sur demande de ses parents. Ces envois sont complétés par ses autres 2 frères et 3 sœurs [également en migration], de sorte que la famille dispose de la ration durant tout le mois et en quantité suffisante. [Il] contribue aussi à l'investissement pour la production agricole, par l'envoi, à l'approche de chaque saison des pluies, de 50 kg d'engrais sur les 100 kg nécessaires. » (Lo et al., 2015)

Au-delà du rôle primordial du migrant dans l'allocation de ressources pour assurer la survie de la famille, il contribue à l'amélioration du confort du logement. En effet, selon ce père de famille de Tokorack, son fils migrant « a bâti une maison de 4 pièces au village d'un coût équivalent à 2 000 000 f cfa et a installé récemment l'énergie solaire. Il a même fait des émules car le fils de son voisin parti il y a quelques années, a lui aussi entamé la construction d'un bâtiment ». Le bâti moderne est devenu le caractère distinctif le plus visible des villages à forte prévalence migratoire du bassin arachidier mais de manière générale des territoires de départ des migrants ruraux sénégalais.

Le second caractère distinctif de ces villages est constitué par les effets de l'apport du migrant dans l'accès aux services sociaux de base à la communauté débordant le cadre familial. Grâce à des transferts directs individuels mais le souvent associatifs et la mobilisation du capital relationnel acquis à destination à travers la coopération décentralisée et le partenariat privé, ils parviennent à drainer des ressources qui permettent de réaliser des infrastructures communautaires. C'est le cas de l'action de ce migrant de Ndémène, émigré en Allemagne depuis 1958. Il est à l'origine de la construction du poste de santé inauguré en mars 2015, de l'école avec une cantine et du forage grâce à ses amis allemands » (Lo et al, 2014).

Pour toutes ces raisons, pourrions-nous conclure ce chapitre sur les retombées de la migration comme ce chef de ménage avec migrant, qui terminant une interview, déclare les « *mobilités ont du bon et … les tendances migratoires vont se maintenir pour lutter contre la pauvreté et améliorer de façon continue les conditions de vie* ».





Poste de santé et Forage de Ndémène (EMR).

Conclusion

Les conditions de l'histoire économique du Sénégal depuis la période coloniale ont forgé chez les paysans du bassin arachidier baignant dans la doctrine travailliste mouride une culture de mobilité de travail.

Aller chercher des opportunités ailleurs, situation qu'ils ont appris à vivre durant les périodes de sécheresses et d'application des nouvelles politiques économiques, suppose savoir trouver les moyens psychologiques capables de permettre de vivre chez l'autre et tirer parti de ses ressources.,

» ont acquis à l'expériences les capacités de cohabitation culturelle ici et ailleurs, des atouts pour répondre à la sélectivité de la migration. Face aux crises les possibilités étaient de deux types : l'acquisition de nouvelles terres de cultures ou des réponses aux besoins de consommation des villes. Quant aux nouvelles terres de culture, elles étaient soit terres de parcours de bétail des éleveurs peul, soit des terres de cultures soit des réserves naturelles protégées par l'Etat. Dans tous les cas ils ont pu établir les rapports de force à leur faveur leur permettant de s'en approprier. Ainsi s'explique le rôle de la confrérie mouride dans le développement de la culture de l'arachide au Sénégal en allant à la conquête de terres « inconnues » (foulbé, mandingue, diola).

Autant ils ont pu accéder aux terres autant ceux partis vers les villes ont su se faire une place dans le secteur dit informel en s'activant dans l'artisanat de service, secteur à faible investissement économique et qualification professionnelle en s'appuyant sur des réseaux de solidarité communautaire aussi bien sociale que religieuse (Sakho, 2003).

Dans les destinations conquises en campagne comme en ville, ils parviennent à se construire des territoires englobant les foyers de départ et leur lieu de destination. Cette expérience acquise en migrations de proximité est sans aucun doute un atout dans les destinations aussi éloignées et inhabituelles que l'Amérique latine, l'extrême orient, … Ceci fait dire à Volvey et al (2005 : 217) que « le territoire mouride fonctionne ainsi grâce au couple dispersion/concentration ». Cette territorialisation transnationale s'appuie sur « une diaspora organisée en « dahira » partout dans le monde ayant comme devoir d'investir à Touba. (Volvey et al., 2005 : 217)

Cette territorialisation transnationale répond à l'échelle des communautés d'origine répond également aux stratégies adoptées par les ménages du Bassin arachidier de réduction de la vulnérabilité des économies domestiques (Stark et Bloom, 1985) Elle corrobore les résultats d'autres travaux dans la même zone (Bignebat et al., 2013 : 95 ; Sall et al., 2011). Ainsi serait-on tenté de terminer par ce constat de Lalou et Delaunay (2015 : 298) : « ce système migratoire répond désormais à des logiques sociales et économiques – individuelles et de ménage – qui dépassent le seul déterminisme du climat et de l'environnement. À aucun moment, une bonne pluviosité et de bonnes récoltes ne parviennent à tarir les flux migratoires ».

Bibliographie

Agence Nationale de la Démographie et de la Statistique, 2014. *Recensement Général de Population, de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage* (RGPHAE) 2013, Dakar, MEF.

Amar M., 2017, Transfert d'argent des sénégalais de l'Extérieur. 956 milliards de FCfa envoyés au Sénégal par les émigrés. In *L'Observateur*, n°4073, vendredi 21 avril 2017, p.4.

Bignebat C. et Sakho-Jimbira M. S., 2013, Migrations et diversification des

activités économiques locales : étude du bassin arachidier du Sénégal, *Mondes en développement* 2013/4 (n° 164), pp. 93-114.

Fall A. S., 1992, Une réponse à la crise de l'agriculture, la migration des Sereer du Siin (Sénégal). In *Société, Espace, Temps*, 1, 1, n° sur "la crise de l'agriculture africaine", pp. 138-149.

Gueye C., 2005. *Touba la capitale des mourides*. Paris, ENDA/Karthala/IRD.

Initiative Prospective Agricole et Rurale (IPAR), 2015, Emploi des jeunes et migration en Afrique de l'Ouest (EJMAO). Projet de Recherche, Rapport final – Sénégal, CRDI, AFD, 108 p.

Lalou R.et Delaunay V., 2015, Migrations saisonnières et changement climatique en milieu rural sénégalais : Forme ou échec de l'adaptation ? *In* Sultan B. et *al., Les sociétés rurales face aux changements climatiques et environnementaux en Afrique de l'Ouest*, Paris, IRD, pp.287-313.

Larramona G., 2013, Espagne : l'émigration des immigrés, in *Population* 2013/2 (vol. 68), pp. 249-271.

Lombard J., 2015, *Le monde des transports sénégalais. Ancrage local et développement international*, Marseille, IRD, 276 p.

Lo H. M., Tandian-Coulibaly O. K. et Sakho P., 2014. Impacts des changements environnementaux sur les migrations humaines : cas du Sénégal. In Thiam M. T., Crowley J. (Eds), *Impacts des changements environnementaux sur les migrations humaines. Etude de cas :* Sénégal et Côte d'Ivoire, Dakar, UNESCO SHS, p 17-192.

Ndao, A., 2016, Vie de relations, mutations territoriales et disparités socioéconomiques et spatiales au Sénégal : l'exemple du bassin arachidier. Thèse de doctorat de géographie, UGB, Saint-Louis.

Pessis C., 2013, Les sols sénégalais malades de l'arachide, 1944-1952, *Monde(s)* 2013/2 (n° 4), pp. 127-144.

RANGEL G. L., 2015, *Where is Africa in Brazil? The recent Senegalese migration to the South and how the Brazilian press presents it.* Master thesis, MITRA, Université Lille 3.

SAKHO P., 2011, *Economie de traite, chemin de fer et urbanisation au Sénégal. Le devenir des Escales ferroviaires coloniales du bassin arachidier oriental à la fin des années 1980.* Editions Universitaires Européennes.

Service Régional de la Démographie et de la Statistique, 2015. *Situation Economique et Sociale-Diourbel 2013*, Dakar, ANSD.

Roch J., 1975, Les migrations économiques de saison sèche en bassin arachidier sénégalais. In *Cahiers ORSTOM*, sér. Sci. Hum, vol. XII, n° 1, 1975, pp.55-80.

Volvey A. (dir) et al., 2005. *Touba, in L'Afrique, Paris, Atlande, Clefs Concours.* Géographie des territoires, pp 214-2017.

Les stratégies d'investissement individuel des migrants internationaux sénégalais de France, d'Espagne et d'Italie dans la métropole Dakar (Sénégal)

Momar Diongue[1]
Mamadou Bouna Timera[2]
Souleymane Sow[3]

Introduction

Les migrants internationaux compte tenu de leur potentiel d'investissement et de leurs expériences migratoires sont devenus un acteur de développement de leur pays, de leur territoire voire leur localité d'origines. Le pays d'origine perçoit le potentiel d'investissement du migrant comme un levier de développement. La famille du migrant y voit l'espoir d'une amélioration de son bien-être et l'accompagnement vers la réussite de ses membres les plus jeunes. Enfin, le migrant cherche à tirer profit des opportunités d'inves-

[1] Département de Géographie de l'Université Cheikh Anta DIOP de Dakar (UCAD).
[2] Département de Géographie de l'Université Cheikh Anta DIOP de Dakar (UCAD).
[3] Statisticien du projet MAFE-Codev, Institut des Populations, Développement et Santé de la Reproduction (IPDSR) de l'UCAD.

tissement que lui offrent le pays d'origine et l'environnement familial pour mieux s'y insérer.

L'investissement du migrant est un enjeu parce qu'il nourrit des attentes pour le pays d'origine, la famille et le migrant lui-même. Pour ce dernier, l'investissement est une source de repositionnement social dans son milieu de départ en tant qu'élément de prestige, de pouvoir, qui peut contribuer à reconfigurer les rapports socio-spatiaux. Ainsi l'investissement du migrant peut être considéré comme un projet économique et social. Il s'agit alors de voir comment le migrant l'élabore, opère des choix d'investissement et essaie de valoriser au mieux son épargne en développant des stratégies économiques, spatiales et sociales. L'objectif est d'appréhender le comportement d'investissement du migrant international sénégalais et ses évolutions actuelles.

La recherche est centrée sur l'agglomération dakaroise et son périurbain. Cette région urbaine est devenue le principal pôle de départ, de retour et d'investissement du migrant international sénégalais. L'analyse combine les approches quantitatives et qualitatives pour saisir les facteurs qui favorisent l'investissement, les stratégies de diversification et les logiques qui le sous-tendent. Elle postule l'hypothèse d'une mutation du comportement d'investissement du migrant international sénégalais marquée par un passage d'investissement dans le secteur immobilier vers des investissements plus diversifiés. L'analyse a montré une diversité croissante des biens acquis dans le temps, qui se conjugue avec une orientation plus productive des investissements surtout chez les jeunes générations.

Eléments d'une problématique de l'investissement migratoire : le migrant international, un vecteur ou un obstacle de développement?

La théorie de la modernisation, dans la droite ligne de l'idéal développementaliste, perçoit le migrant en général et celui de retour en particulier comme des acteurs de changement et d'innovation. Ils apportent des ressources financières, des idées nouvelles et des attitudes entrepreneuriales acquises durant la migration qu'ils réinvestissent dans leur pays d'origine

contribuant ainsi à l'accélération du processus de diffusion spatiale de la modernisation (Haas, 2007). Tant au niveau mental que financier, les migrants ont un impact positif sur le développement de leur société d'origine. Dans cette théorie, la relation entre migration et développement est prisonnière de l'approche *bottom-up* du développement, du Nord vers le Sud, dans une trajectoire unique (Castles, 2008). Alors que pour Amin (1973) le système capitalisme mondial, loin d'homogénéiser le monde en proposant une seule trajectoire de développement possible, est responsable du développement du centre comme du sous-développement de la périphérie. Cette dernière, en ajustement permanent aux contraintes du système mondial, a une économie extravertie où prédominent les activités d'exportation, un secteur tertiaire hypertrophié et des branches de production légères (Hugon, 1974). La migration internationale, des rapports de domination entre centre et périphérie, encourage une attitude consumériste, non productive et de dépendance des non migrants vis-à-vis des transferts des migrants. Elle aura des effets négatifs sur le développement du « Tiers Monde » comme facteur aggravant à la fois des problèmes du sous-développement et de la dépendance de celui-ci. La migration, loin de favoriser le développement, n'est qu'une fuite devant la misère, le sous-développement des pays du Sud.

Entre l'optimiste de la théorie de la modernisation et le pessimisme de celle de l'inégalement développement, les positions sont plus nuancées à partir des années 1990 compte tenu de la complexité du phénomène migratoire liée à la diversification des catégories et des profils de migrants de même que des zones de départ et de destination. Haas (2008) critique le caractère simpliste et linéaire de la vision pessimiste des liens entre migration et développement, qui sont hétérogènes et variables dans le temps et dans l'espace. La relation migration et développement n'est plus circonscrite aux seuls pays de départ des migrants, mais concerne l'ensemble des zones géographiques en prise direct avec la migration internationale. L'un des apports de l'approche transnationale est d'avoir mis en relief la complémentarité entre l'intégration du migrant dans la société d'accueil et son engagement dans le pays d'origine. Loin de favoriser le relâchement des liens avec son pays d'origine, l'intégration du migrant dans la société d'accueil peut lui permettre de devenir un acteur de développement de sa société de départ. L'engagement du migrant dans le développement de son pays d'origine n'est donc pas conditionné par le retour.

La relation entre migration et développement est tout sauf causale, linéaire, automatique et déterminée. L'impact de la migration sur le développement à l'échelle mondiale surtout des pays d'accueil du Nord est indéniable. Mais, l'impact de la migration et des flux surtout financiers sur le développement des pays d'origine est par contre controversé tant les résultats sont contradictoires (Faini, 2007). Pour ce dernier, les transferts ne peuvent pas compenser les effets négatifs des pertes en ressources humaines qualifiées de la plupart des pays d'origine dans un contexte marqué par des politiques migratoires sélectives. Il pense qu'il y a un problème à connaître de manière empirique et fine les liens entre migration et développement à cause de l'indisponibilité de données harmonisées et appropriées et de la diversité des situations. Ce manque est plus marqué dans les pays d'Afrique subsaharienne. Il n'y a pas de relation inversement proportionnelle entre migration et développement (Monsutti, 2008). La complexité et l'ambivalence caractérisent les liens entre ces deux phénomènes malgré un nouvel optimisme institutionnel et politique.

Ces différentes théories privilégient chacune un niveau d'analyse : individuel pour l'approche optimiste néoclassique et de la modernisation, structurel pour l'approche pessimiste de la dépendance et de l'échange inégal, familial pour l'approche pluraliste du transnationalisme et la « *news economics of labour migration* ». Dans la problématique de la relation entre migration et développement, nous centrons l'analyse sur les investissements des migrants internationaux. L'investissement renvoie à l'ensemble des capitaux financiers, humains et sociaux mobilisés par toute personne, physique (le migrant) ou morale (entreprise du migrant), pour l'acquisition de biens immobiliers, matériels et immatériels pour répondre à une demande générant en retour des avantages économiques, sociaux et/ou symboliques. L'investissement est considéré comme une pratique dynamique et évolutive, qui répond à une finalité centrée sur le migrant, la famille et l'environnement local. Notre approche se veut transversale et dynamique en intégrant les niveaux individuel, structurel et familial dans l'analyse des investissements des migrants. Les stratégies d'investissement des migrants internationaux sénégalais à Dakar ainsi que ses effets sur le développement du pays d'origine constituent le cœur de notre problématique de recherche.

Les migrants internationaux sénégalais privilégient les canaux d'investissement les plus sécurisés et les plus faciles à gérer comme l'immobilier

au détriment des investissements productifs (Tall, 1994, 2009, Ndione et Lalou, 2005). Dans ses investissements immobiliers, le migrant est écartelé entre deux logiques, rentière et familiale. La première vise la sécurisation et la rentabilisation de son épargne tandis que la seconde répond aux obligations familiales en matière de logement et de satisfaction de ses besoins quotidiens (Tall, 1994). L'objectif principal consiste à étudier les relations entre investissements immobiliers et investissements productifs pour rendre compte de leur poids dans l'évolution du comportement d'investissement du migrant. L'analyse des stratégies de combinaison des différents types d'investissement vise à appréhender leurs relations ainsi que les logiques qui les sous-tendent. L'analyse s'appuie sur l'hypothèse d'une mutation du comportement d'investissement du migrant international sénégalais, marquée par le passage d'une stratégie d'investissement privilégiant le secteur immobilier à des pratiques plus diversifiées. La région de Dakar, à la fois pôle de transit et de départ de l'émigration internationale ancienne, région d'origine de l'émigration internationale récente et région privilégiée de retour et d'investissement des migrants internationaux, est un cas d'études intéressant.

La métropole Dakar : du pôle de transit au pôle d'émigration, de retour et d'investissement privilégié des migrants internationaux Sénégalais

Le système migratoire sénégalais se mondialise, renouvelle ses destinations privilégiées, s'intensifie et diversifie ses profils dans un contexte socio-économique et environnemental fragile (Flahaux, Beauchemin et Schoumaker, 2009). Sa géographie devient multipolaire en dépassant le cadre étroit des espaces d`affinités linguistiques et historiques comme la France et l'Afrique francophone au profit de nouvelles destinations telles que l'Italie, l'Espagne, les États-Unis et l'Amérique du Sud. L'Europe constitue depuis peu la première région d'émigration des Sénégalais[4].

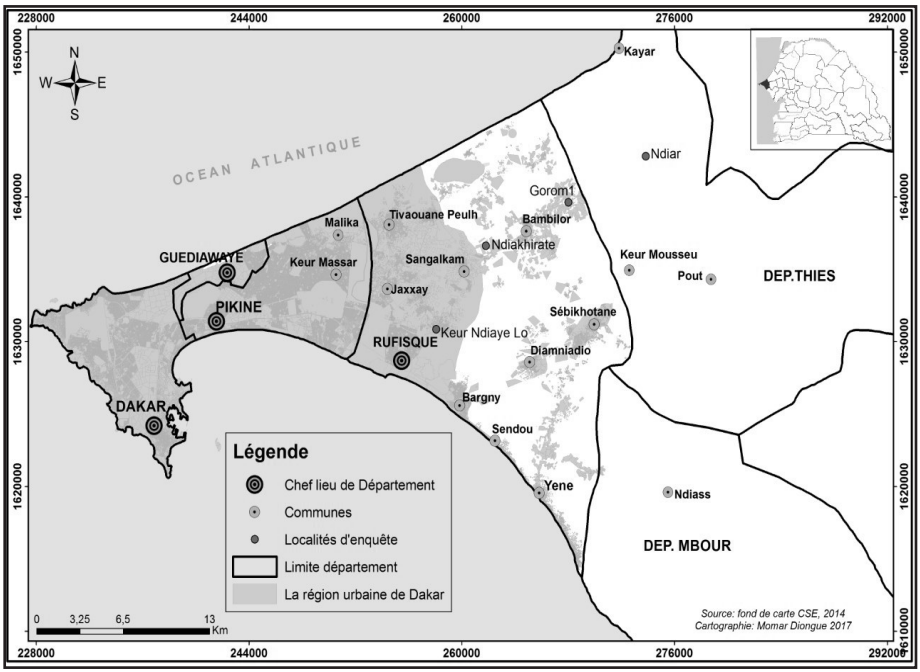
Cet élargissement de l'espace migratoire sénégalais s`accompagne d'une redistribution des flux entre les différentes régions émettrices au profit

[4] Selon le Recensement Général de la Population, de l'Habitat et de l'Agriculture du Sénégal de 2013, l`Europe totalise 46% des flux, devançant ainsi l'Afrique (44%).

des centres urbains. Dakar, naguère aire de transit et de connexion entre migrations interne et internationale, se positionne comme une zone de départ spécifique. Dakar et les régions de l`ancien bassin arachidier (Diourbel, Louga, Kaolack) sont devenues les principales zones de départ des migrants internationaux (Fall, 2010). Selon RGPHA de 2013, Dakar est le principal pôle d'émigration en fournissant 30.3 % des Sénégalais qui ont émigré au cours de ces cinq dernières années précédant le recensement soit 49 898 parmi 164 901 émigrants. Ces derniers partent le plus souvent entre 20 et 30 ans, et sont à 82.9 % de sexe masculin. La recherche du travail et les études et l'apprentissage constituent les deux principaux motifs migratoires des Sénégalais soit respectivement 73.4 % et 12.2 %. La banlieue dakaroise qui était d'un apport pratiquement nul à l'indépendance, égale les autres régions réunies avec près du quart des émigrants (Beauchemin et Lessault, 2009). Selon l'enquête ménage MAFE[5]-Sénégal de 2008, un ménage dakarois sur deux compte au moins un migrant de retour et/ou un migrant actuel (51%). Sur dix ménages dakarois, quatre à cinq d'entre eux (44%) sont en contact avec un migrant actuel. Plus du tiers (35%) des ménages comptent un migrant actuel, et un à deux ménages sur dix ont un migrant de retour (16 %). Le choix d'étudier les investissements non agricoles des migrants internationaux à Dakar et ses périphéries (figure 1) permet de se focaliser sur une région d'émigration internationale récente dont les migrants privilégient les nouvelles destinations européennes (Italie et Espagne) et l'Amérique du Nord et du Sud. L'analyse repose sur une méthode à la fois quantitative et qualitative.

[5] MAFE est le sigle du projet de recherche Migration entre l'Afrique et l'Europe.

Figure 1 : Carte de situation de l'agglomération dakaroise et de son périurbain



L'analyse quantitative des investissements des migrants internationaux

L'analyse quantitative exploite les données rétrospectives et transversales de l'enquête MAFE, qui ont été collectées en 2008 dans les pays de destination et d'origine des migrants. MAFE privilégie deux niveaux de collecte des données nécessitant la conduite de deux enquêtes : l'enquête ménage et l'enquête biographique ou individuel.

Notre analyse mobilise exclusivement les données de l'enquête biographique MAFE compte tenu de ses dimensions individuelles et longitudinales. L'enquête biographique[6] permet de suivre l'évolution de la situation des individus dans le temps, à chaque étape de leur vie en retraçant les

[6] L'enquête biographique est constitué de huit (8) modules centrés sur les unions; les enfants; le logement; les périodes d'activités et d'inactivités; l'historique des biens et des affaires possédés au Sénégal et ailleurs; les séjours courts ou longs hors du Sénégal; les retours au Sénégal; et les tentatives de migration.

parcours familiaux, professionnels, résidentiels et migratoires des individus interrogés ainsi que l'historique de leurs investissements. Au Sénégal, l'enquête biographique a concerné 1067 individus soit 720 non migrants, 152 conjoints de migrants et 195 migrants de retour. En Europe, 200 migrants ont été enquêtés aussi bien en France qu'en Italie, et 203 en Espagne.

L'analyse statistique repose sur la description et la modélisation. L'analyse descriptive porte sur les biens non hérités qui correspondent à des terrains à bâtir ou en cours de construction, à des constructions résidentielles en dur ou non, et à des commerces de type local d'activité ou sans mur. Compte tenu de la nature des données biographiques MAFE, l'analyse séquentielle et générationnelle est la méthode d'analyse la plus appropriée pour décrire les investissements des migrants ainsi que leur profil.

L'analyse séquentielle et générationnelle traite de manière séparée ou croisée les effets de contextes socio-économiques, de génération et d'âge sur les biens possédés (nombre de biens, types de biens, occupation des biens, possession du terrain avant la construction du logement) selon le statut migratoire, le pays d'émigration, le sexe, la taille de la famille, l'expérience migratoire de la famille. Elle étudie les différentes catégories d'investissement dans le temps en les reliant à des variables contextuelles et de statut (caractéristiques propres aux personnes propriétaires d'au moins un bien non agricole acquis hors héritage). Le contexte macroéconomique est découpé en trois variables contextuelles : le contexte d'avant Programme d'Ajustement Structurel (PAS) coïncidant avec les décennies 1960 et 1970 ; le contexte PAS va de 1980 à 1994 ; et enfin le contexte post dévaluation du F.CFA qui est postérieur à 1994. Le contexte PAS est considéré comme la période de référence dans ce découpage temporel compte tenu de son importance dans l'orientation des politiques macroéconomiques du Sénégal. Ce contexte correspond à une phase d'ajustement de l'économie sénégalaise à un contexte global de libéralisation à l'échelle mondiale, et de crises structurelles et conjoncturelles au niveau national. L'analyse séquentielle de l'investissement selon le contexte macroéconomique - avant PAS (1960-1970), PAS (1980–1994) et Post dévaluation du F. CFA (Après 1994) - permet de voir quel est le contexte le plus favorable à une catégorie d'investissement, et d'apprécier les types de comportement d'investissement dans le temps[7].

[7] L'enquête MAFE n'a pas précisé le caractère formel ou informel de l'utilisation des biens loués ou exploités. Elle n'a pas non plus pris en compte les occupations des biens dans le temps. Ce qui

Nous avons retenu cinq générations (1975-1983 ; 1965-1974 ; 1955-1964 ; 1932-1954) qui correspondent à des tranches d'âge respectives de 10 ans : 25-34 ; 35-44 ; 45-54 ; 55 et plus. Il s'agit de voir s'il existe ou non un effet de génération dans l'investissement. L'analyse descriptive s'intéresse aussi à l'effet d'âge sur le comportement d'investissement. Les tranches d'âge retenues sont les suivantes : 13-22 ; 23-32 ; 33-42 ; 43-52 ; 53 et plus.

L'analyse logistique binaire cherche à esquisser des modèles d'analyse des déterminants de l'investissement productif. La variable dépendante est le type d'investissement. Elle est construite à partir des biens non agricoles possédés au moment de l'enquête MAFE (2008). La variable investissement est scindé en deux. L'investissement productif, codé 1, correspond aux biens loués et exploités, c'est-à-dire ceux qui génèrent des revenus. L'investissement non productif, codé 0, renvoie aux biens à usage personnel et ceux non utilisés. L'investissement productif renvoie à l'investissement immobilier locatif et les activités économiques, les deux combinés ou non. La variable d'investissement est mise en relation avec des variables indépendantes pour mesurer leurs effets sur l'investissement. L'analyse descriptive a permis de choisir d'abord les variables de références à intégrer dans le modèle. Il s'agit de variables de statut et de contextes, notamment familiaux et temporels. Dans chaque variable nous avons ensuite sélectionné une modalité de référence qui va enfin servir de point de comparaison pour apprécier les effets des autres modalités de la même variable. Des données qualitatives complètes l'analyse quantitative.

L'analyse qualitative des choix investissements du migrant international

L'analyse qualitative mobilise des données collectées auprès des migrants actuels et de retour par l'intermédiaire d'un guide d'entretien. La collecte a lieu dans l'agglomération dakaroise et ses périphéries et repose sur la technique dite « boule de neige ». La première étape consiste à rencontrer les autorités coutumières (le chef du village et les délégués de quartier) de

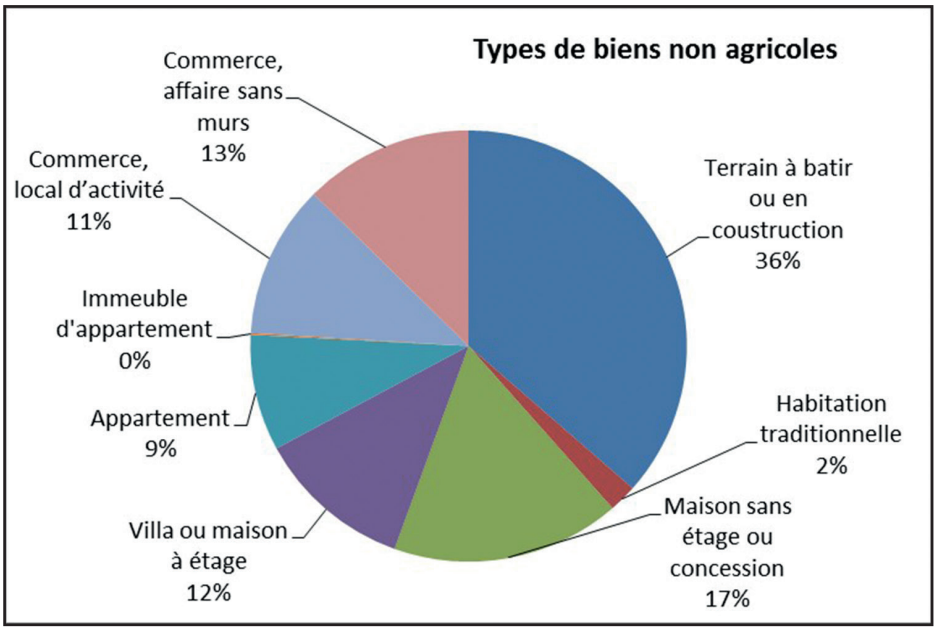
justifie la conduite d'une enquête qualitative en 2012 pour mieux comprendre les choix d'investissement du migrant.

chaque localité. Ces autorités nous fournissent les premiers contacts directs (les migrants) ou indirects (les ménages ayant un ou des migrants) ainsi que leur lieu de résidence. La deuxième étape nous demandons aux migrants enquêtés de nous indiquer d'autres migrants dans la localité. Cette démarche nous évite le risque de s'enfermer dans le réseau familier du migrant. Nous avons enquêté 36 migrants de retour et actuels présents au Sénégal au moment de l'enquête, entre avril et juin 2012. Les données qualitatives permettent d'approfondir l'analyse des investissements en mettant l'accent sur les représentations que le migrant international en a ainsi que l'environnement local, et ses expériences migratoires pour expliquer les stratégies développées par celui-ci. L'analyse qualitative offre un cadre explicatif aux résultats ci-après des analyses quantitatives des investissements des migrants internationaux.

Des investissements très ancrés dans l'immobilier résidentiel :

L'analyse des biens possédés montre l'existence d'une dépendance entre le type d'investissement et le statut migratoire. Les biens non agricoles possédés hors héritage, au nombre de 727, sont essentiellement de types immobiliers résidentiels (graphique 1). Les biens commerciaux ne représentent que le quart (24%). Il s'agit majoritairement d'une affaire sans mur. Les biens immobiliers sont constitués principalement de terrains à bâtir ou en cours de construction (36%), de maisons à étage ou concessions (17%) et de la villa ou maison à étage (12 %). L'appartement (9%) et l'immeuble d'appartement (0.14 %) sont les types de biens les moins possédés.

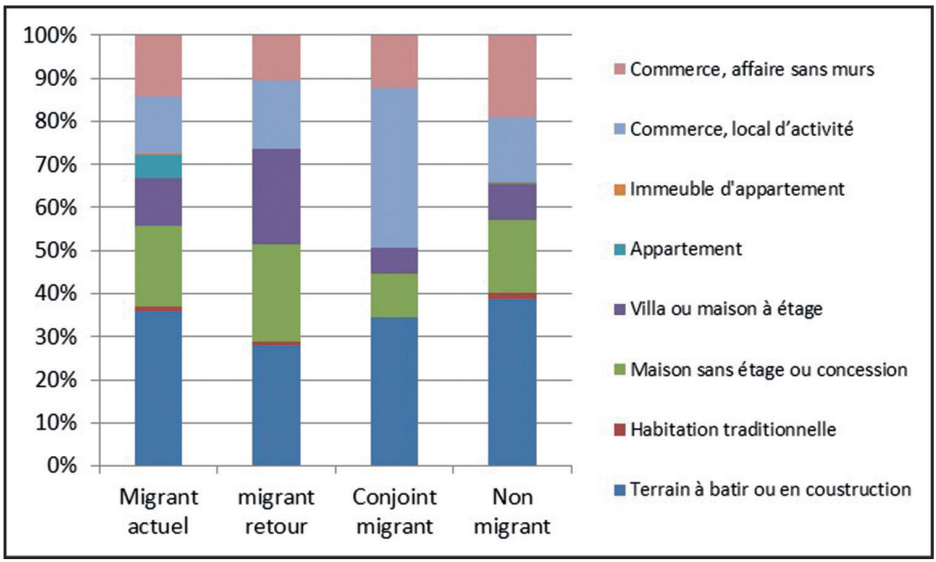
Graphique 1 : Les types de biens non agricoles possédés hors héritage[8] (N=724)



La diversification des acquisitions de biens non agricoles est réelle. Elle est cependant plus importante chez les migrants actuels qui ciblent de nouveaux types de biens immobiliers comme l'appartement qui n'intéresse presque pas les migrants de retour qui ont plutôt misé sur les biens commerciaux et la villa ou maison à étage. Cette diversité des biens immobiliers est en partie liée à des choix d'investissement différenciés (graphique 2). Les non migrants et les conjoints de migrants sont plus tentés par les biens de type commerce local d'activité là où les migrants actuels et les migrants de retour ciblent la maison sans étage et la villa ou maison à étage. Il y'a une différence des choix d'investissement immobilier entre ces deux groupes.

[8] Pour les type de biens, il y a peu de différence entre les valeurs pondérées et non pondérées. La pondération permet de réduire les biais sur la population de référence en corrigeant la surreprésentation des migrants actuels et de retour. Il s'agit d'affecter aux migrants actuels, migrants de retour, non migrants et conjoints de migrant leur poids réel dans la population de référence. La valeur pondérée correspond à la valeur réelle de ces différentes catégories dans la population de référence.

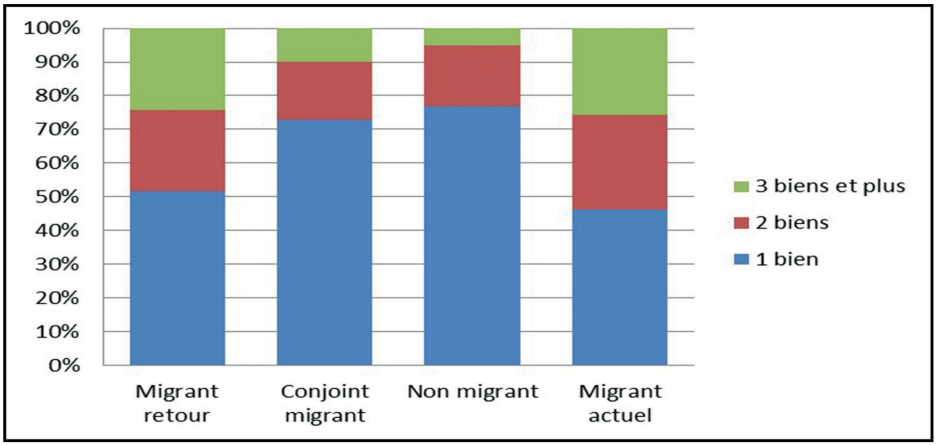
Graphique 2 : les types de biens selon le statut migratoire (N=724)



Pearson chi2(21) = 102.8705 p-valeur = 0.000 (très significatif)

L'acquisition de certains biens immobiliers (habitation traditionnelle, maison sans étage ou concession, villa ou maison à étage et appartement) rend compte de pratiques d'accumulation. Sur ces 274 biens immobiliers, 120 (44 %) sont construits sur un terrain acquis antérieurement. Cette accumulation concerne à 95 % deux catégories de biens : la maison sans étage ou concession dans 55 % des cas et la villa ou maison à étage totalise 40 %. L'accumulation intervient plutôt sur des biens immobiliers résidentiels d'un standing supérieur. Le terrain possédé antérieurement par le migrant actuel est à 59.7 % consacré à ces types d'investissement. L'expérience migratoire influe donc sur la stratégie d'accumulation. Les migrants actuels et les migrants de retour accumulent le plus de biens que les non migrants (graphique 3). La part des 3 biens et plus représente 25.8% des acquisitions hors héritage des migrants actuels et 24.2% chez les migrants de retour.

Graphique 3 : nombre de biens non hérités possédés selon le statut migratoire (Valeurs pondérées)



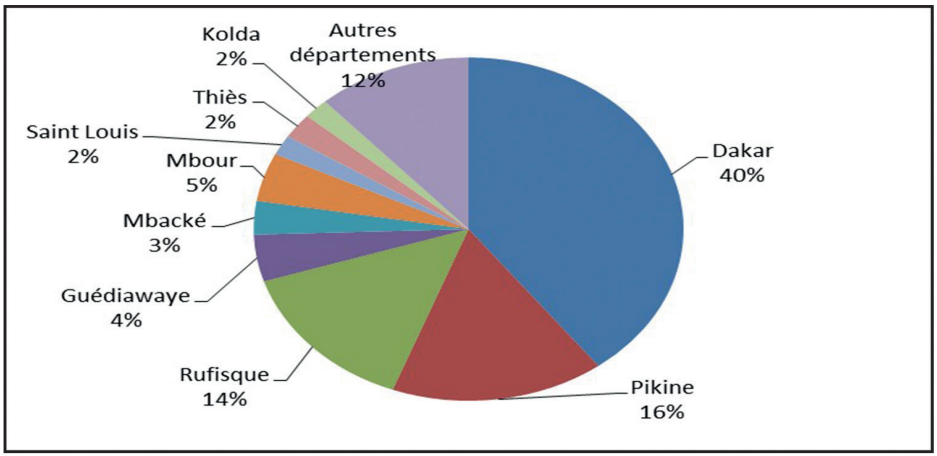
Pearson chi2(24) = 36.7244 p-valeur = 0.047 (significatif)

Des biens localisés principalement dans la région urbaine de Dakar[9] :

Parmi les 724 biens non agricoles acquis hors héritage, 635 sont localisés au Sénégal soit 87.7 %. Parmi les biens situés dans le pays d'origine (635), 40 % se concentrent dans le département de Dakar (graphique 4). La région urbaine de Dakar accueille 74 % des biens non agricoles acquis hors héritage.

[9] La région urbaine de Dakar correspond aux départements de Dakar, Pikine, Rufisque et Guédiawaye.

Graphique 4 : localisation des biens non hérités dans les départements[10] du Sénégal



Ces investissements immobiliers sont localités dans les zones les plus valorisées comme le centre-ville de Dakar. Outre les périphéries urbaines (Tall, 1994), les migrants investissent aussi le centre-ville de Dakar et sa zone péricentrale, qui présentent plus d'opportunités économiques et de possibilités de valorisation des biens. Ils sont les principaux acquéreurs du foncier dans le département de Dakar : 61 % pour les migrants actuels, 23 % (27.6 % valeur pondérée) pour les non migrants et le reste (12 %) pour les migrants de retour. De plus, les habitations traditionnelles sont acquises exclusivement par les migrants actuels et les migrants de retour, soit 50 % chacun. Le profil des migrants investisseurs dans l'immobilier montre le poids des émigrants de France.

Le profil des migrants investisseurs

Parmi les 606 migrants actuels de l'enquête biographique MAFE, 247 possèdent au moins un bien non hérité soit 40.75 %. Ils ont une moyenne d'âge de 43 ans soit 2 ans de plus que l'âge moyen des migrants actuels, propriétaires et non propriétaires. Alors que l'âge moyen des migrants de

[10] Dans « Autres départements » n'y figurent que les départements totalisant moins de 10 biens.

retour possédant au moins un bien est de 53 ans. Les migrants actuels et les migrants de retour sont majoritairement de sexe masculin, respectivement 77.4 % (191 sur 247) et 78.35 % (76 sur un effectif de 97).

La France est le principal pays d'émigration des migrants actuels investisseurs en totalisant 41 % de l'effectif, l'Espagne suit avec 35 % et enfin l'Italie compte 24 %. Seul un peu plus du tiers (36.6 %) des migrants actuels investisseurs sont originaires de la région de Dakar. Le reste vient des autres régions du Sénégal. Les migrants actuels ont un faible niveau d'instruction : 61.94 % n'ont pas le bac encore moins un diplôme du supérieur (tableau 1). Cette catégorie est plus importante chez les migrants de retour, 68,04 %.

Tableau 1 : niveau d'instruction des migrants possédants au moins un bien

Niveau d'études	Migrants actuels		Migrants de retour	
	Nombre	Pourcentage	Nombre	Pourcentage
Sans instruction	38	15.38 %	31	31.96 %
Primaire	55	22.27 %	18	18.56 %
Moyen secondaire	60	24.29 %	17	17.52 %
Secondaire	44	17.82 %	13	13.8 %
Licence 1 à 3	22	8.9 %	4	4.12 %
Master 1 à 2	20	8.1 %	9	9.28 %
Doctorat	8	3.24 %	5	5.15 %
Total	**247**	**100 %**	**97**	**100**

Source : enquête biographique MAFE 2008

Cette faible qualification professionnelle se traduit par l'occupation, dans le pays d'accueil, d'emploi de type ouvrier non qualifié (43.04 %) ou qualifié (34.55 %). L'emploi cadre représente 5.22 % de l'effectif des migrants actuels qui ont investi (tableau 2).

Tableau 2: Profession des migrants possédant au moins un bien non agricole

Type d'activité	Migrant actuel	
	Fréquences	**Pourcentage**
Cadre	12	5.22 %
Employé ou ouvrier qualifié	79	34.55 %
Employé, manœuvre, ouvrier non qualifié	99	43.04 %
Patron, employeur	5	2.17 %
A son compte (non salarié)	35	15.22 %
Total	**230**	**100** %

Source **:** enquête biographique MAFE 2008

L'analyse descriptive des investissements non agricoles montre une diversité des biens possédés par les migrants actuels et de retour. Ces investissements, essentiellement localisés dans la région urbaine de Dakar, sont pour la plus part possédés par des originaires du mode rural et de petites villes. Les migrants préfèrent localiser leurs investissements non agricoles dans les centres urbains quel que soit le statut de leur lieu d'origine. Les différences en termes de possession de types de biens selon le statut migratoire et leur utilisation sont-elles déterminées par des effets de génération, de contexte voire d'âge ? La modélisation permet d'y répondre.

L'investissement productif : les effets de génération, de contexte et de présence dans le milieu d'investissement

Le modèle logistique binaire analyse les déterminants du comportement d'investissement productif en estimant la probabilité des facteurs susceptibles d'influer sur ce type d'investissement.[11] Le modèle 1 concerne l'investissement productif qui correspond à l'ensemble des biens exploités et loués. Le modèle 2 porte exclusivement sur les biens exploités, le troisième sur ceux loués et le quatrième sur les biens à usage personnel. Le tableau 3 estime la probabilité de réaliser un investissement productif selon les ca-

[11] Ce modèle repose sur une analyse multivariée qui procède par une quantification du risque d'effectuer un investissement productif par une personne possédant au moins un bien non agricole acquis hors héritage au moment de l'enquête selon chacune des caractéristiques données en tenant compte de l'effet simultané des autres variables.

ractéristiques individuelles des personnes possédant au moins un bien. Le tableau 4 mesure la probabilité d'entreprendre un investissement productif selon l'environnement familial et son expérience migratoire.

L'effet de génération sur le comportement d'investissement productif est validé. La probabilité de réaliser un investissement productif croît de la génération la plus âgée (1932-1954) à la plus jeune (1975-1983). La génération 1955-1964 a 3 fois plus de chance de réaliser un investissement productif que celle de référence. Ce rapport de chance est de 5 pour la génération 1965-1974 et de l'ordre de 8.6 pour la plus jeune génération de 1975-1983.

En outre, l'effet de contexte sur l'investissement productif se vérifie dans le modèle 1. On a 5 fois plus de chance d'avoir un investissement productif dans le contexte PAS qu'avant cette période. Cette chance est doublée (10.2) dans le contexte post dévaluation du F.CFA de 1994.

Tableau 3 : probabilité de réaliser un investissement productif selon les caractéristiques individuelles des possédants d'au moins un bien non agricole acquis hors héritage

Variables explicatives	Modalités	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3	Modèle 4
		investissement productif	Exploitation	Usage locatif	Usage personnel
Statut migratoire	*Migrant actuel (réf)*	1	1	1	1
	Migrant de retour	1.674	3.92**	0.610	0.620
	Conjoint migrant	19.622**	30.449***	1.075	0.101
	Non migrant	2.824**	7.097***	0.436	0.403
Genre	*Homme (réf)*	1	1	1	1
	Femme	0.96	0.539	1.691	0.722
Génération	*1932-1954 (réf)*	1	1	1	1
	1955-1964	3.147**	3.878**	1.566	0.529
	1965-1974	5.097**	7.204***	0.744	0.392*
	1975-1983	8.614***	2.514	2.448	0.474

Variables explicatives	Modalités	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3	Modèle 4
		investissement productif	Exploitation	Usage locatif	Usage personnel
Contexte	Avant PAS *(réf)*	1	1	1	1
	PAS	5.819**	26.370***	1.840	0.861
	Post dévaluation de 1994	10.204***	37.337***	3.031	0.543
Age	*13-22 (réf)*	1	1	1	1
	23-32	0.407	1.014	0.295	1.843
	33-42	1.305	1.806	0.409	0.858
	43-52	2.473	1.489	0.519	1.371
	53 et plus	0.619	0.154	0.468	3.788
Type de biens	Habitation traditionnelle (*réf*)	1	1	1	1
	Maison sans étage	3.295	1178344***	2.426	8.041***
	Villa ou maison à étage	4	1840930***	4.059	12.191***
	Appartement	0.789	.	1.421	29.193***
	Commerce, local d'activité	64.8***	2.17e+08***	2.421	.
Diplôme le plus élevé	Diplôme du primaire *(réf.)*	1	1	1	1
	Diplôme du secondaire	0.490	0.158***	6.093**	3.306**
	Diplôme du supérieur	0.279	0.130***	3.382*	5.037***
	Autres diplômes	0.616**	.	17.342*	.
Pays d'enquête	Sénégal (*réf.*)	1	1	1	1
	Espagne	0.254**	0.096***	1.092	3.510***
	France	1.008	0.194***	4.234***	1.12
	Italie	0.240**	0.198***	0.614	5.853***

*significatif à 10% ; **significatif à 5% ; ***significatif à 1%

Par contre l'hypothèse selon laquelle l'expérience migratoire favorise l'investissement productif n'est pas validée par le modèle. Toutefois, l'hypothèse selon laquelle la présence dans le pays d'origine favorise l'investissement productif est confirmée. Les non migrants et les migrants de retour ont plus de chance de réaliser un investissement productif que les migrants actuels. L'environnement familial proche, notamment son expérience migratoire et sa taille, n'est pas très déterminant dans le comportement d'investissement productif quel que soit le statut migratoire. L'investissement productif est ainsi plus une question de choix individuel, de génération, de contexte et de présence dans le milieu d'investissement. L'expérience migratoire est par contre plus favorable au comportement d'investissement de type locatif. Elle a un fort un lien avec le comportement d'investissement locatif. Les migrants actuels de France au moment de l'enquête ont quatre fois plus de chance de louer leurs biens que les non migrants, les conjoints de migrants et les migrants de retour. Pendant la migration, les migrants misent sur la rente locative. Une fois de retour, ils combinent cette dernière à des activités génératrices de revenus. L'investissement productif est ainsi articulé aux spatialités et aux temporalités de la migration.

Tableau 4 : Probabilité d'entreprendre un investissement productif selon l'environnement familial et l'expérience migratoire

Variables explicatives	Modalités	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3	Modèle 4
		Investissement productif	Exploitation	Usage locatif	Usage personnel
Partenaire ayant au moins 1 expérience migratoire	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	0.559*	1.586	0.203***	2.205**
	Sans partenaire	24***	3.283	2.685	0.077**
Taille de la famille	0-4 (réf)	1	1	1	1
	5-9	0.352***	0.184***	1.137	3.333***
	Plus de 10	0.441	0.428	0.762	1.097
Aîné de la famille	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	0.879	1.534	0.514	0.807

Variables explicatives	Modalités	Modèle 1	Modèle 2	Modèle 3	Modèle 4
		Investissement productif	Exploitation	Usage locatif	Usage personnel
Nombre de	Moins de 6 (réf)	1	1	1	1
	6 à 8	1.074	1.367	0.658	0.592
frères	9 et Plus	1.334	0.322	3.410**	0.715
Nombre de	Moins de 6 (réf)	1	1	1	1
	6 à 8	1.816	1.561	1.464	0.786
sœurs	9 et plus	1.244	0.448	2.688	0.981
Enfant(s) à	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	1.080	1.892	0.402***	0.988
l'étranger	Sans enfant	3.064*	1.826	2.190	0.484
Ménage avec migrant	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	3.317**	0.350*	0.787	3.273**
Père ayant au moins 1 expérience migratoire	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	0.506	0.487	1.059	2.659*
Mère ayant au moins 1 expérience migratoire	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	0.180*	0.310	0.539	4.770*
Frère ayant au moins 1 expérience migratoire	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	1.313	1.676	0.466	1.008
Sœur ayant au moins 1 expérience migratoire	Oui (réf)	1	1	1	1
	Non	0.601*	0.487*	0.498*	2.085*

*significatif à 10% ; **significatif à 5% ; ***significatif à 1%

L'environnement familial, notamment la taille et la présence de migrants, a un lien avec l'usage personnel des biens. Les investisseurs appartenant à des ménages sans migrant sont 3.2 fois plus tentés par l'usage personnel de leurs biens que ceux issus d'un ménage avec migrant. Les propriétaires issus de familles de taille moyenne (5 à 9) ont un comportement d'investissement moins productif, 3.3 fois plus de chance d'utiliser leurs biens à des fins personnelles que les possédants issus d'une petite famille. L'environnement familial, la taille et l'absence de migrant, apparaît ici comme une contrainte à l'investissement productif en favorisant un usage personnel des biens immobilier. Les non migrants louent le moins leurs biens immobiliers. L'analyse qualitative éclaire ces choix d'investissement du migrant international en les mettant en relation avec l'environnement local d'investissement et l'expérience migratoire.

L'explication des choix d'investissement par l'analyse qualitative

La propension du migrant international à privilégier l'investissement immobilier et à diversifier ses biens est un choix raisonné. Il privilégie d'abord un investissement sûr, à moindre risque pour ensuite diversifier. La diversification de l'investissement permet de « maximiser les chances de réussite, de gérer les risques d'échec et de s'occuper en cas de retour définitif[12] ». L'investissement immobilier surtout locatif lui permet ensuite d'entreprendre des activités économiques plus porteuses. Le choix d'investissement d'un migrant de retour des États-Unis témoigne de ce type de comportement. Ce migrant de retour des États-Unis a d'abord construit un immeuble locatif, puis il a réalisé une maison pour loger sa famille grâce à l'argent de la location, ensuite il a ouvert une quincaillerie et enfin un commerce de grossiste spécialisé dans les denrées alimentaires en s'associant cette fois-ci avec son demi-frère migrant.

> « J'ai 46 ans. J'ai arrêté mes études au lycée en classe de première en 1988 à cause de l'année blanche. Après, j'ai commencé à tra-

[12] Propos d'un migrant actuel recueilli dans le cadre de l'enquête qualitative MAFE, 2012

> vailler à la Compagnie Sucrière. J'ai fait là-bas 10 ans puis j'ai eu l'opportunité de migrer aux États-Unis en 1998. Après deux ans d'activité aux États-Unis, j'ai construit un immeuble R+1 que j'ai loué. Avec l'argent de la location, j'ai acheté un terrain et construit cette maison. J'envoyais l'argent à mon grand frère pour la construction. Il n'y a eu aucun problème. Je n'ai jamais répertorié l'argent que je lui envoyais. Je lui disais que j'ai confiance en toi. Bon il y'a eu des influences mais moi je n'ai jamais rien dit, je lui disais que l'argent est là, tu es responsable de tout. J'ai choisi l'immobilier parce que ça représente plus de garanties. Pour tout immigré, la première des choses à faire, c'est de construire une maison. Quand tu arrives c'est le conseil que ceux qui sont là-bas te donnent. Ils te disent que la première des choses c'est de construire une maison, parce qu'avec l'argent de la location tu peux faire vivre ta famille et si tu as des problèmes tu peux le vendre pour investir dans autre chose. J'ai fait 10 ans là-bas. Bon après les 10 ans, j'ai contacté mon frère pour lui dire que je veux rentrer et investir au Sénégal, il m'a dit dans quoi tu veux investir, je lui ai dit que j'aurai préféré faire du commerce, il m'a dit que si c'est du commerce que tu veux faire, je sais que les quincailleries marchent bien ici de plus ce n'est pas un commerce saturé dans la zone, je lui ai dit d'accord je vais y investir quand je serai rentré. C'est ainsi que je suis rentré en 2009 pour investir dans le secteur du commerce. J'ai ouvert la quincaillerie sur fonds propre. Mon jeune demi-frère migrant en Italie et moi sommes associés dans le commerce alimentaire de grossiste… » (Enquête qualitative MAFE, 2012).

La famille s'implique ici dans le choix du type d'activité commerciale. L'investissement l'immobilier loin de concurrencer l'investissement productif, apparait ici comme un détour d'investissement, un moyen de rassembler davantage de fonds pour le réinvestir dans d'autres secteurs plus porteurs. Ce choix d'accumulation extensive n'est pas antinomique de l'investissement productif. Il montre également la difficulté du migrant à dépasser le cap de l'entrepreneuriat informel compte tenu de son faible niveau de qualification en général.

L'investissement sur la base de compétences acquises en migration est le fait de jeunes migrants ou d'un âge adulte partis pour faire des études et qui reviennent après avoir accumulé des années d'expérience dans le pays d'accueil. La difficulté à trouver un emploi, un salaire en deçà des attentes du migrant dans le pays d'origine et la volonté de valoriser les compétences

acquises en migration, favorisent ce comportement d'investissement entrepreneurial basé sur une stratégie d'insertion économique par la petite et moyenne entreprise formelle.

> « Je suis une migrante de retour de la France. J'ai 30 ans. Je suis mariée et mère d'un garçon. J'ai fait 10 ans en France, je suis partie juste après le baccalauréat. Après la maîtrise, j'ai fait un master 1 et 2 en ressources humaines (RH). À la fin de mes études, je suis rentrée au Sénégal. Alors au retour, j'ai pu trouver un travail au niveau du crédit mutuel. J'ai travaillé là-bas pendant deux ans et demi. Depuis la France, j'avais toujours envie de travailler pour moi-même, de faire ce qui me plait, et ayant des compétences en RH je me suis dit pourquoi pas. J'ai démissionné de mon travail pour me consacrer entièrement à ce projet (...) en ouvrant mon propre cabinet, RH Consulting » (enquête qualitative MAFE, 2012).

> « Après le bac, j'ai fait le centre de formation Sénégal-Japon où j'ai eu l'opportunité de poursuivre mes études à Paris. Donc j'ai fait là-bas cinq ans donc je suis sorti comme ingénieur expert en informatique. Je suis revenu au Sénégal donc pour essayer de revaloriser mes compétences en créant mon entreprise. C'était juste une entreprise personnelle au début. Donc après je l'ai changé en société anonyme à responsabilité limitée » (enquête qualitative MAFE, 2012).

Ces entrepreneurs migrants ont souligné l'importance de la maitrise de l'environnement local d'investissement en faisant un effort de réadaptation à la culture locale entrepreneuriale dans les relations avec les salariés, la clientèle et dans l'offre de services. Dans le fonctionnement de l'activité, les facteurs exogènes d'ordre social nécessitent, de l'avis de certains migrants, une gestion souple.

> « Au Sénégal ce n'est pas facile de fixer les prix parce qu'on a l'habitude de marchander. Le client vient soit il peut soit il ne peut pas et vous expose ses difficultés et quoi qu'on puisse dire on n'est que des humains (...) ça c'est quelque chose que je n'avais pas prévu dans mon business plan. Par exemple je n'avais pas prévu que les gens ne vont pas accepter de payer le prix normal. Donc on s'adapte en fonction du niveau de vie des personnes, même sur la manière de fonctionner on s'adapte finalement. J'essaie d'intégrer nos notions à nous, de prendre en compte les aspects locaux »

> Migrante de retour, Directrice d'une Crèche (Enquête qualitative MAFE, 2012).

L'enjeu consiste à maîtriser l'environnement local pour accroitre les chances de réussite entrepreneuriale tout en se démarquant de ses inconvénients. Les migrants font preuve d'un effort d'adaptation du système de gestion de leurs entreprises aux valeurs locales. C'est une autre façon de faire, de parler et d'agir qu'il faut de nouveau questionner dans le processus d'intégration. Pour marquer ses capacités à gérer la pression sociale, et d'intégration dans l'environnement local d'investissement, une migrante, jeune entrepreneur, affirme ceci : « je suis passée du « *Toubab*[13] » à la « *Baol-Baol* ». J'ai fait basculer l'étiquète. Donc j'ai réussi l'intégration en gérant surtout la pression sociale ».

Les analyses quantitatives et qualitatives ont permis d'esquisser une topologie des migrants selon le comportement d'investissement que nous évoquerons en premier lieu dans la discussion. Celle-ci mettra ensuite l'accent sur le rôle du migrant dans le renouvellement urbain et dans l'entrepreneuriat économique à Dakar. Ce qui nous permettra enfin de conclure sur la relation entre migration et développement.

Discussion: le migrant international, un acteur du renouvellement urbain et de l'entrepreneuriat économique à Dakar?

Nous avons observé trois profils du migrant investisseur. Le premier renvoie à l'investisseur immobilier. Tall a bien étudié (Tall (1994) ce profil qui considère l'immobilier comme son secteur d'investissement de prédilection, le premier test des opportunités et des risques d'investissement à cause de son accessibilité, de ses facilités de gestion, de la sécurité de l'investissement et de sa rentabilité. C'est un secteur refuge à forte valeur symbolique, mais aussi un pourvoyeur de rente locative. Le second profil est celui du migrant auto entrepreneur qui concilie l'immobilier avec des activités

[13] « Toubab » désigne le Blanc, les Occidentaux, le fait de se comporter comme le blanc. Alors que dans les affaires, le « Baol-Baol » c'est quelqu'un qui a le sens des affaires, qui est dur.

économiques informelles. Ce type opte pour une diversification des investissements et recourt à des aides familiaux voire à un nombre d'employés limités pour gérer ses activités économiques. C'est le comportement d'investissement intermédiaire entre le premier et le troisième profil. Ce dernier est celui du migrant entrepreneur qui crée une petite ou moyenne entreprise formelle. Ce comportement d'investissement s'écarte de la tendance d'investissement dominante centrée sur l'immobilier et/ou l'informel. Le migrant s'éloigne ici des pratiques de survie qui caractérisent une bonne part des activités économiques informelles. De manière régulière, le migrant fait ici appel à d'autres actifs dans un rapport salarial pour produire des biens et des services marchands et s'assurer de la gestion quotidienne de son entreprise. Ce profil peut également être l'aboutissement des deux premiers parcours, de l'immobilier, à l'informel et enfin à la PME.

Dans les rapports entre migrations internationales et habitat à Dakar, la percée des migrants dans ce secteur est corrélée à la dévaluation du francs CFA de 1994 (Tall, 2009). Cette dernière a repositionné les migrants dans les mécanismes d'acquisition foncière et immobilière à Dakar. Or, l'effet des migrants internationaux sur les conditions d'habitat dans à Dakar a été nuancé par l'analyse quantitative de l'enquête ménage MAFE (Lessault, Beauchemin et Sakho, 2011). D'après ces auteurs, la propriété serait un facteur favorisant la migration car les ménages propriétaires occupants sont plus tentés à envoyer leurs enfants hors du pays que les autres ménages. Les migrants ne sont pas les premiers acteurs du renouvellement urbain mais y participent : nos analyses de l'enquête biographique MAFE montrent une forte présence des migrants dans les acquisitions foncières et immobilières dans le département de Dakar.

Sur le plan de l'entrepreneuriat économique, notre travail empirique a révélé que les migrants internationaux actuels et de retour n'ont pas un comportement d'investissement plus productif que celui des non migrants. Les migrants internationaux d'un profil moins qualifié privilégient une diversification des avoirs en combinant l'immobilier à des activités économiques commerciales ou de services. La diversification est une stratégie d'optimisation l'investissement. Ce choix d'investissement du migrant est courant chez les entrepreneurs de l'informel. Il n'est pas une pratique novatrice, mais un choix rationnel. Ce choix s'explique, d'une part, par la prise de conscience, par l'entrepreneur, de ses propres limites à gérer un établissement de grande

taille, et par le contexte économique marqué par une demande insuffisante ou peu solvable. (Lootvoet et Oudin, 1995). Ces deux facteurs expliquent le fait que les entrepreneurs de l'informel raisonnent en termes de micro-marchés qu'ils polarisent au détriment d'une accumulation intensive. Les migrants ne se démarquent pas de cette pratique entrepreneuriale informelle. Certes ils se contentent de moins en moins des investissements immobiliers. Toutefois, ils n'ont pas encore réussi à imposer un référentiel entrepreneurial se démarquant des pratiques des entrepreneurs de l'informel en s'orientant vers des secteurs d'investissement à plus forte valeur ajoutée en créant des nouvelles connexions économiques et territoriales entre pays d'origine et pays d'émigration.

Les migrants investisseurs pour être de véritables acteurs de développement de leur pays d'origine, doivent être capables d'influer de manière décisive sur ces trois niveaux pour y faire valoir leurs visions, leur savoir-faire et leur choix économique. Il s'agit des sphères productive, décisionnelle et relationnelle. Dans l'espace productif dakarois, les migrants n'y ont pas encore un réel poids au point d'imposer un référentiel entrepreneurial novateur qui soit une alternative au comportement entrepreneurial informel ou semi informel dominant. Dans la sphère de décision des stratégies et des politiques d'orientations économiques au niveau national, le pouvoir d'influence des entrepreneurs migrants est encore relatif. Certes, il y a une volonté politique et institutionnelle de faire contribuer davantage les migrants dans le développement de leur pays d'origine en orientant leurs transferts vers des investissements productifs. Les migrants s'organisent à leur niveau, mais leur pouvoir d'influence est jusqu'ici plus orienté sur les champs politique (l'État de droit, la démocratie, la bonne gouvernance…) et social que celui économique. Dans l'espace relationnel, peu d'entrepreneurs migrants enquêtés ont fait preuve d'une capacité à inscrire leur environnement économique local dans un réseau de relations au niveau international. Leurs contraintes à intégrer le marché économique local[14] ne sont pas compensées par une stratégie d'ouverture à l'international. La dimension transnationale de l'entrepreneuriat migrant n'est pas jusqu'ici très prépondérante. Les migrants ne se sont pas encore constitués en un réseau d'entrepreneurs au niveau

[14] Les migrants enquêtés ont insisté sur la difficulté à accéder à des financements bancaires et à des marchés dans une société où les réseaux comptent beaucoup sans compter les lenteurs administratives et le faible accompagnement des pouvoirs publics.

de l'agglomération dakaroise pour développer des liens qui leur permettent d'influencer davantage les sphères de décisions économiques et élargir leur espace relationnel.

Bibliographie

Amin S, 1973, *Le développement inégal. Essai sur les formations sociales du capitalisme périphérique*, Paris, éd. De Minuit.

Castles St, 2008, Migration and Development – Development and Migration : what comes first ? *Social Science Research Council, Migration and development.* conference paper No. 2, 28 February – 1 March 2008, New York, pp.10-32.

Fall P D, 2010, *Le Sénégal*: migration, marché du travail et développement, Document de travail, Institut internationales d'études sociales, Genève.

Flahaux M-L, Beauchemin C et Schoumaker Br, 2009, Partir, revenir : Tendances et facteurs des migrations africaines intra et extra-continentales, in Beauchemin C, Labbanji L et Schoumaker Br. (dir.), *Entre parcours de vie des migrants et attentes politiques, quel co-développement en Afrique subsaharienne ?* Paris, Ined, Document de travail n° 166, pp. 39-60.

Mezger C et Beauchemin C, 2010, « The role of international migration experience for investment at home : The case of Senegal », in Beauchemin C, Kabbanji L, Schoumaker B (dir.), *Entre parcours de vie des migrants et attentes politiques, quel codéveloppement en Afrique subsaharienne ?* Paris, Ined, Document de travail n° 166, pp. 168-214.

Flahaux M-L, Mezger C et Sakho P, 2011, *Migration circulaire des Sénégalais*, CARIM AS, [2011/62], Robert Schuman Centre for Advanced Studies, Sam Domenico di Fiesole (FI), Institut universitaire européen, 2011.

Haas H D, 2007, *Migration and Development*: A Theoretical Perspective, Oxford, International Migration Institute, University of Oxford.

Hugon Ph, 1974, « À propos de l'ouvrage de Samir Amin, Le développement inégal », *Revue Tiers-Monde*, tome 15, n°58, pp. 421-434.

Lessault D, Beauchemin C et Sakho P, 2011, « Migration internationale et conditions d'habitat des ménages à Dakar », *Revue Population*, 2011/1, Vol.

66, pp. 197-228.

Lootvoet, B. et Oudin X., 1995, L'accumulation dans les petites entreprises : mécanismes, échelle et nature, in Ellis, St. Et Fauré, Y-A., *Entreprises et entrepreneurs africains*, éd. Karthala-ORSTOM, pp. 545-562.

Monsutti A, 2010, Migration et développement : une histoire de brouilles et de retrouvailles, Annuaire suisse de politique de développement [En ligne], Vol. 27, n°2 | 2008, mis en ligne le 01 avril 2010, Consulté le 24 mars 2012. URL : http://aspd.revues.org/162.

Ndione, B. & Lalou, R., 2005. *Transferts de revenus, investissements, obligation de dons? Les usages économiques et sociaux de l'argent de la migration au Sénégal* (Dakar, Touba, Kaolack) et au Mali (Bamako, Kayes), Population Conference, Tours, France, 18-23 July 2005.

Tall S M, 2009, *Investir dans la ville africaine - Les émigrés et l'habitat à Dakar*, Paris, Karthala.

Tall S M, 1994, « Les investissements immobiliers à Dakar des émigrants sénégalais », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 10, n°3, pp. 137-151.

Segunda parte:

Migración senegalesa hacia la Argentina

Mesquita de Touba. Fonte: https://goo.gl/XeD69h

Transporte urbano em Dakar. Fonte: Juliana Rossa. Exposição Senegal, Cores e Cultura.

Acerca de los procesos migratorios de senegaleses en Argentina. Reflexiones sobre el contexto de recepción

Las migraciones internacionales han sido parte de la historia de la humanidad, millones de seres se han trasladado de un lugar a otro en busca de alimentos, escapando de las sequías y las guerras y buscando mejores oportunidades de vida.

También el estudio de las migraciones tiene una larga trayectoria en disciplinas como la historia, la sociología, la demografía y la antropología, entre otras. Sea cual sea el abordaje disciplinar, consideramos que no puede obtenerse una aproximación cabal del fenómeno si no se comprende como un proceso total, esto es, un sistema completo de determinaciones que, habiendo actuando antes de la emigración, siguen actuando con una forma modificada, durante la inmigración, han llevado al emigrado a la situación actual (Sayad, 2010:57).

Asimismo, es necesario considerar que la visión construida sobre estos movimientos poblacionales ha ido cambiando a lo largo del tiempo. Si durante la colonización europea de América Latina, Asia y África se conformó una visión positiva, incitando y forzando en algunos casos migraciones masivas, el fin de la colonización y el auge de los nacionalismos produjeron nuevas visiones sobre ellas, vinculadas a la necesidad de consolidar diversos regímenes nacionales. Como planteara Anderson (1993), las naciones precisan la ilusión de ser homogéneas, de conformar lo que él denomina "comunidades imaginadas" y las migraciones vienen a plantear una ruptura en esa deseada homogeneidad. En este sentido es esclarecedor el concepto de etnicidad ficticia propuesto por Balibar (1991), para designar a la comunidad formada por el Estado nacional, en el sentido de efecto institucional de "fabricación". El autor propone que ninguna nación posee naturalmente una base étnica, pero a medida que las formaciones sociales se nacionalizan, las poblaciones que incluyen, que se reparten o que dominan quedan "etnificadas", es decir, quedan representadas en el pasado o en el futuro como si formaran una comunidad natural, que posee por sí misma una iden-

tidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende a los individuos y las condiciones sociales.

En este sentido, centrándonos en la Argentina, cabe recordar que uno de los primeros proyectos de la República una vez independizada de España, fue atraer inmigrantes europeos, promulgando leyes para impulsar la migración desde este continente. En general, según Pellegrino (2000, 2003) el proyecto migratorio se basó en los supuestos doctrinarios predominantes en Europa, que identificaban el crecimiento demográfico con el progreso económico y el poderío militar. Se creía que la población europea realizaría un gran aporte al desarrollo, ya que estos migrantes trasladarían su idiosincrasia de orden y trabajo necesarios para encauzar el progreso del naciente Estado.

Desde el llamado realizado por los fundadores de la patria para poblar un territorio considerado "desierto", han arribado hombres y mujeres de todo el mundo. Entre 1871 y 1914 llegaron alrededor de 5.900.000 de personas, de las cuales 3 millones permanecieron y se establecieron. La población del país creció cuatro veces y media, pasando de los 1.700.000 de habitantes contabilizados en el censo de 1869 a 7.800.000 en el censo de 1914 (Devoto, 1992). Quizás por ello ha sido popularizada la frase "los argentinos descendemos de los barcos", barcos llegados de Europa. Otro relato nacional indica que la población del país es el resultado de un crisol de razas, pero tal como observa Grimson (2006), mientras que en el imaginario brasilero las razas serían blancos, indígenas y africanos/afrodescendientes, en la Argentina se trataría de una mezcla de razas europeas.

Con el comienzo del nuevo siglo, la visión positiva dejó paso a sentimientos negativos ante el ascenso social de algunos contingentes europeos y las adscripciones políticas y sindicales de otros. La inmigración comienzó a ser vista entonces como un problema que debía ser resuelto mediante un "dispositivo nacionalizador por parte del estado" (Terán, 2015:120).

Entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, se construyó un ideario nacionalizador de las masas para incorporarlas de manera homogénea a la nación pero también, y de acuerdo al citado autor, para definir una posición de supremacía de los criollos viejos ante los extranjeros. Para ello fue, por un lado, sancionada la Ley de Residencia en 1899 y aprobada en 1902. La misma fue la primera ley migratoria restrictiva de la Argentina. Por otra parte, se estableció la enseñanza pública y gratuita, de forma que todos los

niños migrantes y descendientes de ellos fueran "adoctrinados" en la cultura, historia y amor a la República Argentina.

De esta forma, el mito de la "nación abierta" creado sobre la Argentina por la gran receptividad de migrantes europeos, fue complementado con el mito de la integración con un gran sesgo asimilacionista o como fue llamado por la antropóloga Rita Segato (2007), "aplanamiento cultural". La sociedad nacional fue el resultado del pánico a la diversidad, la vigilancia cultural pasó por mecanismos institucionales, oficiales, desde ir al colegio todos de blanco hasta prohibir el quechua y el guaraní (lenguas habladas por los pueblos originarios). También fueron muy importantes las estrategias informales de vigilancia: la burla del acento, apagar las huellas del origen como condición de acceso a la ciudadanía. Estas marcas aún permanecen en la sociedad, en sus ansias por lograr la homogeneidad blanca-europea, en su temor a la diversidad y en las clasificaciones raciales que operan en la vida cotidiana.

Aún si se acepta el mito de la Argentina que desciende de los barcos, conformada casi íntegramente por aquellos inmigrantes procedentes de Italia y España, y en menor medida, de Rusia, Polonia y otros estados de Europa del Este, cabe preguntarse de todas formas por la presencia de aquellos descendientes de esclavizados, ingresados durante la vigencia del virreinato del Río de la Plata y que fueron registrados en diversas investigaciones por antropólogos e historiadores.

De acuerdo a los estudios de Marta Goldberg (1995) y George Reid Andrews (1989), durante la primera mitad del siglo XIX la población negra de Buenos Aires representó el 30% de la población total, disminuyendo bruscamente hacia fines de dicho siglo debido a procesos de invisibilización que han sido profundamente analizados por Andrews, Goldberg (1995), Guzmán (2006), Geler (2010) y Frigerio (2006) entre otros.

Pero antes de su invisibilización, cabe recordar la percepción que sobre ellos se forjó durante la colonia, cuando fueron esclavizados, y tras su liberación, al no contar com los mismos derechos que los blancos. Más aún, y de acuerdo a Frigerio y Lamborghini (2011), en las últimas décadas del siglo XIX, ya como ciudadanos, siguieron ocupando los estratos más bajos de la sociedad y fueron víctimas del prejuicio y la discriminación.

Hacia la segunda mitad de la década de 1990, los invisibilizados afroargentinos comenzaron a reivindicar su pertenencia, poniendo en práctica

iniciativas para subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura nacional para lograr su promoción social y la eliminación del racismo (Frigerio y Lamborghini, 2011) compartiendo algunas de estas iniciativas con los recientemente llegados senegaleses.

Estas características del imaginario social argentino cobran forma en diversas situaciones a las que se enfrentan día a día los migrantes senegaleses, especialmente en las calles de Buenos Aires y otras grandes ciudades, mediante las miradas curiosas en algunos casos, exotizantes en otros y hasta abiertamente xenófobas en ciertas ocasiones. Respuestas de la sociedad a una presencia novedosa e hiper visible en un país que se auto percibe blanco.

Son diversas las estrategias que despliega la comunidad senegalesa para sortear los obstáculos que se le presentan, haciendo uso de sus recursos étnicos, sociales, religiosos, culturales, etc. Se trata en buena medida de respuestas basadas en la condición transnacional de la comunidad que se reafirma por el hecho de que su operación traspasa las fronteras políticas y culturales. Estas comunidades configuran, en buena medida, el ámbito de la reproducción social de los migrantes, ya que en ellas se materializan expresiones asociativas de diverso tipo y se produce una intensa difusión cultural que comprende danzas, formas plásticas, artesanías, gastronomía y festividades. Como mencionan Canales y Zlolniski, (2000) en relación a las comunidades transnacionales, su papel es bastante complejo, ya que potencian la generación de remesas colectivas y cumplen un papel central en la acción afirmativa de los propios migrantes frente a las prácticas de rechazo social que les afectan en las sociedades de destino.

Dentro de este panorama, es importante aclarar que los movimientos poblacionales de senegaleses no son nuevos, y que al igual que otras migraciones africanas, se producen mayoritariamente al interior del continente africano. De acuerdo a los datos publicados por el Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, en 2006 las migraciones intra-regionales en la zona del África Subsahariana Occidental supusieron el 90%, es decir, superaron en nueve veces a las extra-africanas que se dirigen hacia Europa o EEUU.

Sin embargo, y debido principalmente a las barreras que el continente europeo ha impuesto a su llegada, los países latino-americanos se han constituído en las dos últimas décadas em nuevos destinos hacia donde migrar, entre los que se destacan Brasil y Argentina. En relación la migración de

senegaleses hacia este último país y a modo de breve introducción, podemos mencionar que se trata de una migración reciente, que comienza a arribar hacia mediados de la década de 1990, intensificándose a partir del 2005. Se caracteriza por ser un proyecto familiar que envía a los hombres jóvenes, de 18 a 30 años de edad, solteros o casados, con el objetivo de diversificar la economía doméstica. De acuerdo a los datos brindados por la comunidad serían entre 2500 y 3000 los migrantes de dicha colectividad presentes en la Argentina aunque aún no existen datos oficiales que reflejen estos números (Kleidermacher, 2016).

Al tratarse la migración de un fenómeno complejo, y siendo relativamente reciente la presencia de migrantes senegaleses en el extremo sur de América Latina, este libro se propone brindar una primera aproximación desde diversos enfoques, logrando reunir investigaciones que analizan las migraciones senegalesas hacia la Argentina desde múltiples miradas. Como menciona Sayad en la introducción a su obra La doble ausencia: "no se puede hacer la sociología de la inmigración sin esbozar, al mismo tiempo y de una vez, una sociología de la emigración, pues son las dos caras indisociables de una misma realidad" (2010:19). De esta forma, inmigrar es inmigrar con su historia, con sus tradiciones, sus maneras de vivir, de sentir, de actuar y de pensar, con su lengua, su religión y demás estructuras sociales, políticas y mentales. Semejando un rompecabezas, al unir las diversas piezas, podemos hacernos de un panorama de los procesos y trayectorias migratorias.

En este sentido, Paula Reiter analiza el aspecto sociorreligioso de la migración senegalesa, siendo que la mayoría de ellos practican el Islam Sufí. La autora plantea que la cotidianidad de los sujetos en cuestión se encuentra atravesada por los valores, las prácticas y el habitus de la doctrina islámica y mouride; materializadas en la valorización del trabajo, las actividades laborales y en la construcción de los imaginarios (Appadurai, 2007) que se desarrollan sobre la migración y el desplazamiento. Para ello, realiza un análisis histórico del surgimiento y consolidación de la cofradía mouride, principio para comprender, por un lado, las diversas prácticas y representaciones que los migrantes senegaleses –de dicha cofradía– construyen cotidianamente en la actualidad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires frente al trabajo y al desplazamiento. Por otro lado, invita a reflexionar respecto a los modos

en que la doctrina mouride se encuentra vigente en el contexto del capitalismo global, un escenario muy distinto al de su surgimiento colonial.

Posteriormente, y ya en relación a las condiciones de recepción que ofrece la Argentina, Bernarda Zubrzycki analiza el desarrollo de la ley migratoria y las limitaciones que esta impone para la regularización de los migrantes senegaleses, con especial atención en el proceso de regularización migratorio llevado adelante entre enero y julio del año 2013. El caso senegalés, como muestra la autora a partir de diversos ejemplos de situaciones que atraviesan, señala las limitaciones de la ley de migraciones, más allá de sus avances en materia de derechos humanos, ya que la migración sigue siendo concebida como una contribución al país o como un problema, al no poder probarse como aporte o al volverla irregular. Concluye de esta forma que la irregularidad migratoria en el país es vista como un problema que debe ser solucionado.

Considerando la conformación del imaginario blanco europeo de la sociedad argentina como un ideal homogeneizante, y retomando las limitaciones que implica la falta de documentación, Alejandro Goldberg y Papa Sow analizan las problemáticas que enfrenta el colectivo senegalés en Buenos Aires, principalmente en relación a las fuerzas de seguridad a partir de entrevistas realizadas a Massar Ba, líder de la comunidad de senegalesa asesinado en Marzo de 2016 y en el marco de la gestión socio territorial de la diversidad en la Argentina y concepciones hegemónicas sobre la otredad.

Estos temas también son abordados em el artículo que presenta Luz Espiro, quien a partir de su trabajo, nos permite aproximarnos en mayor detalle a la vida de algunos jóvenes migrantes senegaleses. A partir de la pregunta que un interlocutor senegalés que le realiza "¿Por qué nosotros podemos decir los nombres de ustedes pero ustedes no pueden decir los nombres de nosotros?".

Para responder, la autora realiza un rastreo por diversos autores que analizan el establecimiento de categorías y posibilidades de significación y acción, a nivel general pero también local, en la construcción identitaria argentina. ¿por qué los senegaleses cambian sus nombres a otros más occidentales? Encuentra que el cambio de nombre remite a las condiciones sociales del contexto en el que se producen, signado por relaciones de poder que se remontan en muchos casos a la colonización de América Latina y también de África y a la consecuente construcción de "la otredad".

A través de diversos desarrollos teóricos vinculados a los estudios culturales, se sitúa la respuesta acerca de la conformación de identificaciones en la interdependencia con la cultura global, en los estudios subalternos la explicitación del mecanismo de la transformación del "otro" en espectáculo, y sobre todo del otro africano en la matriz argentina, tema que atraviesa todo el capítulo referente a la migración senegalesa hacia la Argentina y sin el cual parece imposible pensar el contexto al cual arriban los migrantes senegaleses y en el cual establecen relaciones sociales.

Finalmente, y a partir de un trabajo etnográfico que permite adentrarse en la heterogeneidad del colectivo senegalés que reside en Buenos Aires, Franczizka Reiffen analiza la negociación de identificaciones de un grupo de mujeres senegalesas procedentes de la región de Casamance, al sur de Senegal, asentadas en Buenos aires a partir de una aproximación etnográfica nucleadas en una asociación denominada Karambenor. En dicho trabajo, encuentra que a pesar de las muchas diferencias seañaladas, las mujeres destacaron identificaciones comunes por filiación étnica, precedencia regional, idioma, apoyo mutuo y encuentros regulares.

En esta breve introducción ha pretendido presentar un breve panorama de los elementos que pueden incidir en la mirada que sobre la migración senegalesa se construye y por lo tanto, el contexto con el cual deben lidiar día a día en su vida cotidiana como inmigrantes, africanos, musulmanes y vendedores ambulantes. Se trata de una primera aproximación, que, esperamos, continúe profundizándose con más estudios sobre la temática. Agradecemos la participación y el esfuerzo que los autores han realizado.

Gisele Kleidermacher

Referencias

Alvear Trenor, Beatriz (2008) "Los flujos migratorios actuales en África Subsahariana: el predominio de la migración intra-africana sobre la extra-africana" Documento de Trabajo Nº 50/2008. Real Instituto Elcano. http://www.realinstitutoelcano.org

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen*

y la difusión del nacionalismo. México: Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun (2007). *El rechazo de las minorías.* México: Tusquets editores.

Balibar, Étienne (1991) "La forma nación: historia e ideología" en Balibar y Wallerstein. *Raza, nación y clase.* Madrid: IEPALA. Pp. 135-168.

Canales, Alejandro y Zlolniski, Christian (2000). "Comunidades transnacionales y migración en la era de la globalización". *Notas de Población*, 29(73), 221-253.

Devoto, Fernando (1992) *Movimientos migratorios: historiografía y problemas*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

Frigerio, Alejandro (2006) "'Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales" en *Temas de Patrimonio Cultural Nº16*. Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2011). "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política" en *Aportes para el desarrollo humano en Argentina: Afrodescendientes y africanos en Argentina*, Buenos Aires, Programa Naciones Unidas para el Desarrollo-PNUD.

Geler, Lea (2010). *Andares negros, caminos blancos: afroporteños, Estado y nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Protohistoria Ediciones

Goldberg, Marta (1995) "Los negros de Buenos Aires" en Martínez Montiel, Luz (ed.), *Presencia africana en Sudamérica*, México: Conaculta.

Guzmán, Florencia (2006) "Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevenida", En *Revista Andes* Nº17, 2006.

Kleidermacher, Gisele (2016). "De la ilusión al desencanto". Senegaleses en Buenos Aires y la construcción de representaciones respecto a su proyecto migratorio". En Runa Vol. 37, N°1. Pp. 89-104

Lechini, Gladys (2008). Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro. Córdoba: Ferreyra Editor; Centro de Estudios Avanzados: Programa de Estudios Africanos; Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Lvovich, Daniel (2009). "Argentina: entre las puertas abiertas y el rechazo a los indeseables". Pablo Yankelevich (coord.) *Nación y extranjería: la exclusión*

racial en las políticas migratorias de Argentina, Brasil, Cuba y México. México: UNAM, p. 30

Pellegrino, Adela (2000). *Migrantes latinoamericanos, síntesis histórica y tendencias recientes*. Montevideo: Universidad de la República y CELADE (Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía)

Reid Andrews, George (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Sayad, Abdemalek (2010). La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado. Barcelona: Anthropos.

Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libro

Tamagno, Liliana y Maffia, Marta (2014). *Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina: convergencias, divergencias y desafíos*. Buenos Aires: Biblos.

Terrén, Oscar (2015). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales.* Buenos Aires: Siglo XXI Editores.



Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia

Paula M. Reiter[1]

Introducción

Los procesos migratorios contemporáneos, cuya particularidad más significativa es el escenario global en el que se desarrollan, ameritan un enfoque holístico a fin de comprender los diversos factores que intervienen en su formación. Para ello, es menester de considerar al migrante como sujeto histórico, portador de experiencias previas que se van reconfigurando a través del tiempo y del espacio (Contarino Sparta, 2010). En este sentido, el análisis de la cotidianidad de los migrantes senegaleses no puede abordarse ajeno a los procesos históricos anteriores, ya que *"la vida cotidiana no está fuera de la historia sino en el centro del acaecer histórico: es la verdadera esencia de la sustancia social"* (Heller, 1985:42). A su vez, Berger y Luckman (1968),

[1] Universidad de Buenos Aires - Fac. de Filosofía y Letras - Museo Etnográfico - Sección Interdisciplinaria de Estudios de Asia y África.

plantean que el saber cotidiano es producto del acontecer histórico, ya que los procesos de significación que objetivan la realidad social a través del lenguaje son producto de una acumulación (selectiva) histórica que desemboca en un "acopio social de conocimiento" (Berger y Luckman, 1968:58) transmitido generacionalmente, el cual proporciona esquemas tipificadores. Así, las dinámicas, prácticas, representaciones y actividades cotidianas no responden únicamente a elecciones propias de los sujetos, sino que son producto de un proceso histórico, de modo tal que *"[l]as actividades cotidianas 'reflejan y anticipan' la historia social."*(Rockwell y Ezpeleta, 1983:24)

Desde la década de los ochenta del siglo XX, la migración proveniente de Senegal hacia Europa (Buggenhagen, 2012; Guèye, 2009; Moreno Maestro, 2006; O' Brien, 1971; Riccio, 2001; Sinatti, 2014; entre otros) y dos décadas después hacia América Latina, particularmente Argentina (Agnelli y Zubrzycki, 2009; Zubrzycki, 2011; Espiro, 2012; Kleidermacher, 2012, 2013 y Traoré, 2009; entre otros), ha sido abordada desde diversas perspectivas. Sin embargo, a pesar de la variabilidad de escenarios y temporalidades, hay una serie de particularidades que se presentan constantemente: un colectivo mayoritariamente masculino cuyo medio de subsistencia son las actividades comerciales, en complejas redes de solidaridad. En relación a esta última, una de las particularidades más significativas de la comunidad senegalesa (que por cierto es un colectivo sumamente heterogéneo), en este caso, residente en la Ciudad de Buenos Aires es el aspecto sociorreligioso, dado que la mayoría de los migrantes profesan el Islam sufí. Al respecto, la cotidianidad de los sujetos en cuestión se encuentra atravesada por los valores, las prácticas y el *habitus* de la doctrina islámica y *mouride;* materializadas en la valorización del trabajo, las actividades laborales y en la construcción de los imaginarios (Appadurai, 2001) que se desarrollan sobre la migración y el desplazamiento. Es por ello que, en el presente capítulo se analizará el surgimiento, consolidación y la doctrina de la cofradía *mouride;* para una mejor comprensión de particularidades que ha adquirido dicha cofradía en el actual capitalismo global.

La colonización francesa y el asimilacionismo

En el proceso migratorio proveniente de Senegal hacia la Argentina, la religión[2] –en este caso el islam– es un aspecto que no puede ser menospreciado, ya que atraviesa no solo la espacialidad geográfica, sino también las temporalidades propias del proceso histórico. Para ello, es necesario retomar los diversos procesos históricos que se dieron en la región de Senegambia durante la colonización francesa.

La transición que implicó la decadencia y el fin de los antiguos reinos tradicionales y el avance de la conquista francesa –en la región de Senegambia– generó cambios en el ámbito económico, sobre todo con el fin de la trata esclavista atlántica y el consecuente desarrollo de la economía de cultivo de maní. De este modo, las antiguas estructuras de poder debilitadas debieron reacomodarse a nuevas formas de organización política y social.

Como veremos, no se trató de la victoria de uno y la derrota de otros, sino de un proceso de concesiones, luchas y enfrentamientos más complejo, que desembocó en la formación del Estado senegalés tras la independencia. Aquí, como se podrá observar, convivieron las cofradías islámicas con el estado colonial, representado por la elite local "creada" por Francia, denominada los *evolués*[3].

Las colonias francesas del África subsahariana se agruparon en dos federaciones, África Occidental Francesa (AOF) y África Ecuatorial Francesa (AEF)[4]. La doctrina asimilacionista no fue sino una de las herramientas ideológicas que Francia utilizó para justificar la dominación colonial en los territorios africanos. Se presentaba a sí misma como el modelo a seguir, con el objetivo de que diversas culturas locales se despojasen de sus costumbres tradicionales, para así alcanzar la cúspide de la modernidad y la civilización. De este modo, esta doctrina paternalista y tutelar, lejos de coincidir con el lema de la República Francesa, "Libertad, Igualdad, Fraternidad", consagraba la desigualdad cultural y calificaba de "retrasados" a los

[2] Aquí el uso de la categoría religión no hace referencia a su definición de religión, sino a lo que Ceriani (2013) propone como una categoría polisémica, con una diversidad de usos y significados que los sujetos le otorgan de acuerdo al contexto y al momento histórico en cuestión.

[3] "Literalmente, "evolucionados"; africanos muy afrancesados, que rechazaban la cultura tradicional y preferían hablar en francés [T.]." (Gentili, 2012:254)

[4] Para consultar la conformación de países y sus variaciones ver Gentili (2012:229)

territorios colonizados (Coquery-Vidrovitch, 1992; Crowder, 1967; Diouf, 1998; Gentili, 2012; Idowu, 1969; Suret-Canale, 1972; Thobie, Meynier, Coquery-Vidrovitch y Ageron, 1990).

De acuerdo con dicha lógica, bajo el espejismo de "formar" futuros ciudadanos, la doctrina asimilacionista francesa sometió a los súbditos coloniales al régimen del *indigénat*. Éste no era más que un estatus legal inferior. En contraposición a los *indigènes*, se encontraban los évolués, población que tuvo acceso a altos niveles educativos y laborales. Es interesante ver cómo en esta denominación se ve plasmada no solo la doctrina asimilacionista, sino también la teoría evolucionista, ya que se consideraba "evolucionados" a aquellos africanos que tomaban la cultura francesa como propia y como modelo a seguir, negando las raíces tradicionales y considerándolas como un impedimento para la "civilización". Los dirigentes como Senghor, Mamadou Dia, Blaise Diagne y Lamine Guèye, formaron parte de la élite de los évolués y tuvieron un rol decisivo en la transición de la colonia a la independencia y a la conformación del Estado-nación (Gentili, 2012; Samb, 2010).

El Islam Sufí en Senegambia: hacia una comprensión del *mouridisme*.

Según Gentili (2012), hacia fines del siglo XIX ya se había islamizado la mayor parte del territorio que comprendía la región de Senegambia, incluyendo el área meridional de Casamance. La particularidad de este proceso estribó en una estructura diferente a la del islam tradicional de Medio Oriente. El islamismo negro[5] fue considerado un islam corrompido por las formas de sincretismo que presentaba entre la cultura tradicional africana y las creencias ortodoxas islámicas. Esto generó una mayor aceptación y seguimiento por parte de la población, particularmente en el ámbito rural.

Siguiendo a Top of FormBurckhardt (1995) Bottom of Formuna de las particularidades que se dio en la expansión del islam en el África Subsahariana fue el desarrollo del sufismo. Dicha doctrina y práctica (*tassawwuf* en

[5] Término popularizado por Paul Marty y que ha sido el eje central en la construcción de identidades de los musulmanes subsaharianos (Babou 2007).

árabe) se caracteriza por ser esotérica e introspectiva y su objetivo es el acercamiento a Dios a través de la educación del alma y la transformación del ego. El sufismo se diferencia de las prácticas exotéricas o externas (*zãhir*) que se centran en la búsqueda del bienestar y la felicidad después de la muerte.

A fin de comprender el desarrollo y la transformación del sufismo[6], es menester considerar la división en tres etapas propuestas por Trimingham (1962)[7]. La primera, *khanaqah*, se caracterizó por la escasa diferenciación entre maestros y discípulos y la difusión de ideas y valores. A partir del siglo XII, el sufismo se estructuró a través de las *tariqa,* vías o caminos para alcanzar la salvación. Cada una tiene su propia doctrina, métodos y prácticas, y son lideradas por un *marabout*[8] que es legitimado como tal por su *baraka*, don divino que le otorga entidad religiosa[9], y por el hecho de pertenecer al linaje del fundador de la cofradía. En la última etapa, *taifa*, se fortaleció la autoridad del *marabout*, que fue el actor principal en el proceso de islamización en la región de Senegambia (Babou, 2007).

Siguiendo a Lucy Behrman (1968), las cofradías, órdenes o *tariqa* que surgieron a fines del siglo XIX en Senegambia –particularmente en los territorios de los reinos *wolof*– fueron parte del proceso de islamización que comenzó a desarrollarse en el periodo precolonial. Sin embargo, tanto la autora citada como Gentili (2012) hacen referencia a circunstancias particulares que estimularon el surgimiento de las hermandades en la región de Senegambia. Las *tariqa* fueron un espacio donde los fieles se resistieron al proceso de opresión colonial y constituyeron también un marco de contención frente a los grandes cambios que se dieron en el contexto de la disolución de las antiguas dinastías *wolof*.

[6] Babou (2007) define al sufismo como un sistema de creencias con un método particular para el aprendizaje y entendimiento para el control del ego y el alma.

[7] Trimingham, J.S. (1962) *A History of Islam in West Africa*. London: Oxford University Press. Citado en Babou (2007:6)

[8] De acuerdo con Monteil (1962:78) el *marabout* en África es "(…) un "hombre de Dios", un "Santo", que llama la atención de los fieles por su piedad, su ciencia, y sus obras. Este personaje fue clave en el desarrollo, expansión y la conservación en las esferas del poder, de las órdenes Tidyian y Mouride, inicialmente en el ámbito rural. Asociado con la vida rural, desempeñó funciones religiosas –maestro espiritual, jefe religioso- como sociales –mediador de conflictos, educador y referente.

[9] Dicho término hace referencia al Don divino de la gracia. Este Don se transmite a través de todo lo que está en contacto con el cuerpo, hasta en los sepulcros después de su muerte. En este sentido, según Babou (2007:8), la baraka fue esencial en tanto elemento principal de santidad y en la capacidad de realizar milagros."

Procurando comprender el papel desempeñado por las cofradías sufíes en el devenir histórico de la región de Senegambia y el posterior surgimiento de la República Democrática de Senegal, por un lado, describiremos brevemente a la cofradía *tidjan,* ya que es la más numerosa en la República de Senegal[10]. Sin embargo, el fin de este capítulo es analizar los procesos históricos que impulsaron el surgimiento y consolidación de la cofradía *mouride*[11]*,* así como su doctrina.

La *Tijaniyya*

La cofradía *tidjan* fue fundada hacia fines del siglo XVII por Ahmed al-Tijani en Argelia. Se expandió hacia el sur y se estableció en la región de Senegambia a través del accionar de la *yihad*[12] de El Haj Omar Tall a mediados del siglo XIX. Educado por los líderes religiosos de su natal Futa Toro recibió el *wird* –el conjunto de oraciones y versos del Corán, que los discípulos de una cofradía deben aprender para alcanzar la perfección espiritual– de esta orden, transformándose en el gran califa, cuya misión era lograr la total islamización en África. Siguiendo a López Samudio (2012) y Gentili (2012), en los comienzos, el objetivo de Omar Tall era dominar los territorios hostiles al islam y aquellos que no respetaban la ortodoxia en su totalidad –particularmente los reinos bambara y masina[13] (Gentili, 2012:

[10] Para más información ver el gráfico disponible en: http://www.diploweb.com/Geopolitique--du-Senegal-une.html

[11] Aquí no podemos dejar de nombrar dos hermandades sufíes que han desempeñado un rol primordial tanto en el pasado como en el presente de la sociedad senegalesa. Una de ellas, la cofradía Layenne, agrupa principalmente a los *lebous* –pescadores de la región de Dakar– cuyo fundador Mouhamadou Seydina Limamou Laye fue considerado por sus discípulos y seguidores como un profeta. Este líder combatió en contra de las prácticas sincréticas que estaban muy arraigadas en su región. Resistió pacíficamente con la administración colonial, sin embargo, fue obligado a exiliarse ya que los franceses veían a dicha cofradía como una amenaza al orden instaurado. La segunda, es la orden sufí más antigua. Fundada en el siglo XII, la cofradía Qadiyr –lleva el nombre de su fundador el Cheikh Abd al- Qadir al-Jilani. Según Gentili (2012), la Qadiyriyya se expandió por África Occidental en el siglo XV, a través del accionar de los *marabouts* itinerantes. Es menester considerar, que tanto la orden Layenne como la Murid son originarias de Senegal, a diferencia de las cofradías Tidjan y Qadiyr que son de origen árabe, particularmente de la región del Magreb.

[12] La palabra *yihad* es comúnmente asociada a la idea de "guerra santa". Lejos de esta visión estereotipada del concepto, etimológicamente, refiere a esfuerzo. Fundamentalmente yihad significa el esfuerzo en tanto obligaciones –colectivas– que la comunidad musulmana debe cumplir para hacer efectiva las leyes de Dios en el mundo.

[13] Los reinos Bambara y Masina ocupaban el actual territorio de la República de Mali, más preci-

104). A partir de la avanzada francesa en la región de Senegambia, la empresa revolucionaria de El Haj Omar Tall dio un giro, y se enfrentó a la dominación política y cultural francesa. Según Lopez Samudio (2012), el accionar de la *yihad tidjian* fue una de las resistencias armadas más importantes del periodo colonial, siendo el modelo de resistencia de diversos islamistas del siglo XIX que también se opusieron a la administración colonial[14]. Por otra parte, la orden *tidjan* a la cual Omar Tall pertenecía y su adscripción étnica –*tukulour*– se convirtieron en estereotipos negativos para los franceses. En este sentido, *"[l]a yihad tukulor contribuyó a la expansión del islam entre los no musulmanes y ha arraigarlo mediante la institución de numerosas escuelas coránicas"* (Gentili, 2012:111).

De acuerdo con Villalón (2006), en la actualidad son diversos los *marabouts* que tienen ascendencia directa en El Haj Omar Tall, y por ende son herederos de su *baraka*. Sin embargo, actualmente en Senegal hay dos familias originadas en la *yihad tijaniyya*. Una se establece en Kaolack, la familia Niasse. La otra, en Tivaounane, que es la familia Sy[15]. La familia Sy ha continuado con el legado de El Haj Omar Tall y la difusión de la doctrina *tidjan* entre los wolof. Si bien, la cofradía *mouride* es más llamativa por su organización y el impacto que genera tanto en el interior de su país como en el exterior, la cofradía *tidjan* es la más numerosa en Senegal.

samente en la región centro sur del país. Ambos reinos fueron dominados por la *yihad* de El Haj Omar Tall a mediados del siglo XIX.

[14] Siguiendo los planteos de Gentili (2012) y Lopez Samudio (2012), uno de los líderes más representativos de la resistencia a la administración colonial fue Lat Dior del reino de Cayor, cuya formación islámica fue provista por Momar Anta Sali Mbacke, el padre de Amadou Bamba. Por su parte, el representante de la resistencia en la región de Saloum, fue otro integrante de la cofradía *tidjan*: Ma Diakhou Ba. Al igual que todos los líderes de la resistencia, formaron estados islámicos con el fin de convertir los reinos tradicionales e impedir la invasión y dominación francesa. Por lo tanto, la pertenencia étnica (*tukulor)* y religiosa (miembros de la cofradía *tidjan)* de ambos líderes, fue estereotipada por la administración colonial francesa, particularmente el General Faidherbe, ya que devinieron en sinónimos de ser islamistas violentos, predicadores de la guerra santa y por ende, enemigos de la administración colonial.

[15] La región de Kaolack se ubica en el centro oeste de Senegal, mientras que Tivaounane, pertenece a la región occidental de Thiés.

La *Mouridiyya*[16]

> *"Mouride: buscador de Dios, discípulo que aspira a llegar más cerca del Señor bajo la guía de un maestro espiritual (Shaykh o Sheikh); comúnmente los seguidores del jeque Ahmadou Bamba.[17]"*
> (Abdoul Aziz Mbacke, 2009)

A mediados del siglo XIX, en el África Occidental, nuevos líderes islámicos cuestionaron la prédica religiosa de sus contemporáneos, buscando revalorizar la fe islámica y lograr una mayor influencia sobre los *taalibe* (discípulos)[18]. Babou (2007) asocia la aparición de estos nuevos actores en Senegal con la conjunción del cambio de poder de las aristocracias tradicionales a los campesinos enriquecidos por el comercio del maní, con una mayor difusión y acceso a la literatura religiosa.

El líder fundador del *mouridisme* –el Cheikh Amadou Bamba– fue contemporáneo de los líderes de las *yihads de la espada* –Omar Tall y Lat Dior– cuyas experiencias lo llevaron a nuevos métodos de difusión de la prédica religiosa a través de un accionar pacifista.

[16] Dentro de la literatura académica sobre del *mouridisme*, hay diversas propuestas que focalizan las causas de su surgimiento. Babou (2007) las clasifica en tres ejes. Por un lado, están las tendencias que consideran al *mouridisme* como un instrumento utilizado por el grupo étnico Wolof para la adaptación a la situación colonial, en el contexto de transición de las antiguas dinastías precoloniales. También están aquellas perspectivas economicistas, que analizaron el rol de dicha cofradía en la explotación colonial del maní. En este sentido, esta tendencia hace énfasis en cómo la ética y los valores *murides* en torno al trabajo generaron gradualmente un cambio en los discípulos rurales desde la agricultura, pasando por el comercio hasta la migración internacional. En tercer lugar, se destacan aquellos estudios que abordan el plano religioso, especialmente las creencias *mourides* y la habilidad de esta cofradía para adaptar conceptos y valores islámicos en la cultura local. Ampliando la perspectiva, el citado autor propone un cuarto eje para analizar la génesis del *mouridismo* desde su interior, enfatizando el plano religioso y cultural, particularmente la educación como herramienta de difusión de los valores y creencias islámicas planteadas por su ideólogo y fundador, el Cheikh Amadou Bamba.

[17] Definición realizada por Abdoul Aziz Mbacke en el glosario de la obra de Amadou Bamba *Masalik al Jinan*. Senegal, 2009. www.majalis.org

18 En ese entonces, la educación religiosa islámica se basaba en la lectura y el recitado de las sagradas escrituras del Corán, sin un profundo proceso interno quedando, de este modo, relegada a cierto grupo de eruditos.

La doctrina *mouride*

> *"Para los mourides, las oraciones, el ayuno y otras formas de adoración son deberes comunes a todos los musulmanes; khidma constituye su manera particular de expresar el amor y la fidelidad a su jeque."*
> (Babou, 2007:93)

En las últimas décadas del siglo XIX, el *mouridisme* se expandió gradualmente desde su epicentro en la región de Bawol. Comprendiendo al sufismo como *"[e]l misticismo dirigido a la educación del corazón"* (Babou, 2007:78), el Cheikh Amadou Bamba elaboró un método pedagógico *sui generis* que implicaba una serie de pasos: *"[l]a educación exotérica –taalim–, que tenía por objeto la transmisión de conocimientos a través del estudio del Corán y las ciencias islámicas; educación esotérica –tarbiyya–, que se refiere al alma, y la ascensión o tarqiyya*[19]" (Babou, op. cit., 81). Este nuevo método implicaba la práctica y el compromiso del aprendiz, a fin de que pudiera llegar el amor a Dios a través de la educación. Fue en este contexto donde surgió la característica más distintiva de la cofradía *mouride:* la relación entre el *taalibe* y su *marabout.*

De acuerdo con O´Brien (1970) y Babou (2007), la relación entre *taalibe–marabout* se funda en un rito iniciático –característico del *mouridisme-* y constituye la condición *sine qua non* para ser miembro de la cofradía. Por este rito el discípulo se compromete a la total sumisión *–njebel–* y lealtad *–jebelu–* a su *marabout*, donándole por primera vez la *hadiyya* –regalos piadosos–, que es la prueba material de amor *–hubb–*y sumisión. De este modo, el *taalibe* busca obtener contención espiritual y material tanto en el plano terrenal como en el Más Allá[20], que será brindada por el obrar de su maestro. El *taalibe* mediante la educación sufí es guiado por su *marabout* quien es legitimado como tal por su *baraka* y su conexión con el Cheikh Amadou Bamba, y es, a su vez, el intermediario entre Dios y sus fieles (O´Brien, 1970; Babou, 2007). La relación entre ambos no culmina en el plano educativo, sino que encierra

[19] Siguiendo al citado autor, aquellos alumnos que alcanzaban este tercer estadio eran quienes habían podido elevarse más allá del mundo material y con ello gozaban una posición de liderazgo.
[20] Según el Sagrado Corán, luego del deceso, el alma de la persona es juzgada por Dios en el Juicio final y de acuerdo a sus buenas o malas acciones, es recompensado en el Paraíso o en el Infierno.

una tríada de principios que se transforman en deberes-obligaciones entre ambos actores, configurándose de este modo una organización verticalista, jerárquica y piramidal. Así fue como el *mouridisme* se fue consolidando como una de las órdenes sufíes –*tariqa*– (con su particular organización, su propio sistema educativo y su doctrina) más influyentes.

En suma, los pilares de la doctrina mouride son: amor –*hubb*– sumisión al servicio del marabout –*khidma*– y la entrega de regalos de los discípulos hacia el maestro –*hadiyya*. Esta última, si bien se enmascara como un regalo piadoso de carácter voluntario, constituye una obligación moral y religiosa, que funda la relación de sumisión entre *marabout* y *taalibe* y es la principal vía de ingreso a la orden.

Otro de los elementos que le dio el carácter de cofradía al *mouridisme* fue la *baraka* –la santidad y el don divino– que heredó el Cheikh Amadou Bamba producto de su obrar y sus milagros. Asimismo, *"[e]l poder y la autoridad de los morabitos (…) dependía de su dinamismo personal, así como de sus relaciones familiares y su posición en la jerarquía de los líderes de la hermandad"* (Behrman, 1968:63)



Tomo original de las *qassaïdes* (poemas) escritos por el Cheikh Amadou Bamba. Biblioteca de la Mezquita de Touba. (Foto: Paula Reiter).

El surgimiento del *mouridisme*: tensiones con el poder tradicional y la administración francesa

En el proceso de su desarrollo, el *mouridisme* representó una doble amenaza tanto para las dinastías locales en decadencia como para la autoridad

que representaba la administración colonial francesa. De acuerdo con Babou (2007), la aristocracia tradicional había generado alianzas con los administradores franceses y asumió el rol de mediadora entre estos y la población local. A su vez, los *taalibe* reconocían únicamente la autoridad de sus *marabouts*, lo que provocó tensión con los jefes tradicionales, quienes alegaban que los mourides *"[i]ntentaban crear un estado dentro de otro estado"* (Babou, 2007:117). Como los administradores coloniales no tenían contacto con el *mouridisme* ni conocimientos acerca de este movimiento, se fue gestando una imagen a través de los prejuicios ajenos. En este sentido, la administración francesa comprendió al proyecto *mouride* como la propagación de una *yihad*, es decir una amenaza al orden y a la estabilidad del régimen colonial.

A partir de las representaciones que la administración colonial francesa fue creando en torno a la cofradía *mouride* y a su líder, las relaciones entre ambos se fueron deteriorando hacia la última década del siglo XIX. Como solución al problema que representaban tanto el líder sufí como su cofradía, los administradores franceses buscaron desarticularlos, deportando al Cheikh Amadou Bamba a Gabón[21] y expulsando a los discípulos y seguidores a otras provincias.

Es interesante la lectura de Babou (2007) del exilio del Cheikh Amadou Bamba a Gabón a través de dos perspectivas opuestas: de la administración colonial y del fundador de la cofradía *mouride*[22]. Para los franceses, el exilio no significó otra cosa más que una herramienta para instaurar el orden. Desde la óptica del Cheikh Amadou Bamba, el exilio fue considerado de una manera totalmente diferente ya que tenía un profundo significado religioso. Este desarraigo implicó para el Cheikh Amadou Bamba, un periodo de sufrimiento y adversidades. Pero lejos de comprender al sufrimiento como una categoría occidental, asociada a connotaciones negativas, desde

[21] Es deportado a la República de Gabón en 1895.Si bien fue llevado a juicio, fue declarado culpable antes de su arresto.

[22] Aquí el autor realiza un extenso análisis de fuentes de la administración francesa, documentos escritos por los discípulos directos del Cheikh Amadou Bamba, y los mitos y leyendas populares que se crearon en torno a los exilios de dicho líder, a Gabón y Mauritania. Es interesante el trabajo de Babou (2007), en tanto el autor revista, analiza y propone una diversidad de fuentes, así como se puede ver dos puntos de vista del exilio, recurre a las fuentes *mourides* a fin de lograr una mejor comprensión del significado del exilio en la "épica popular". Tomando de la tradición sufí hagiográfica, los hagiógrafos mourides y los poetas construyeron una épica comprensiva de la resistencia de su líder a la opresión francesa, es una narrativa heroica de Bamba escrito en wolofal (Wolofal es una derivación de la escritura árabe para la escritura de la lengua wolof).

la perspectiva sufí se trata de *"[u]na de las formas por las cuales los humanos pueden tomar conciencia y acercarse a su creador"* (Babou, 2007:134). Por eso para el Cheikh Amadou Bamba el exilio fue un elemento purificador. A los ojos de los discípulos, la ausencia de su líder y el desconocimiento total de su paradero generaron un halo de misterio que derivó en la difusión de una serie de mitos y leyendas que glorificaron a su persona.

El exilio en Gabón culminó en 1902, con el regreso del Cheikh Amadou Bamba a Senegal y el reencuentro con sus discípulos en la ciudad sagrada de Touba. De acuerdo con Robinson (1991), una de las pruebas de la santidad del líder *mouride* fue la reaparición con su *"carisma intacto"*. En el exilio escribió la mayor parte de sus obras y recibió el conjunto de oraciones –y los nombres secretos de Dios– que le permitieron acceder a una perfección espiritual (*wird).* De acuerdo con Babou (2007) la recepción del *wird* fue un punto de inflexión en el desarrollo espiritual de Amadou Bamba y del islam en Senegal, ya que por primera vez en la historia del Islam del África subsahariana un hombre negro se había desprendido de las *tariqa* sufíes de Oriente Medio para reclamar el status de un fundador. Finalmente, la administración francesa comprendió que el exilio en Gabón, lejos de desestructurar a la cofradía y limitar el poder de su líder, había incrementado su prestigio y el de su doctrina. Fue por ello que a principios del siglo XX se dio un giro en la política colonial, el cual implicó la intensificación del dominio mediante una reforma económica y administrativa.

La postura ambigua y neutral –principios sufíes más importantes– del Cheikh Amadou Bamba frente a la política incomodó a la administración colonial, que la consideró un acto de rebeldía. Fue por ello que por cuatro años –de 1903 a 1907– el Cheikh Amadou Bamba fue nuevamente exiliado, esta vez a Mauritania[23](Babou 2007).

De regreso a su Bawol natal, particularmente a la ciudad colonial de Diourbel[24]–luego de cumplir arresto domiciliario y con mejores relaciones con la administración colonial– Babou (2007) planteó que el líder de la cofradía buscaba crear un espacio sagrado *mouride*[25] *–daar al Mourid–* donde se

[23] Babou (2007) plantea una diferencia entre ambos exilios. En este sentido el exilio hacia Mauritania lo llevó a reencontrarse con eruditos de la cofradía Qadir, que había conocido en su juventud.
[24] Esta ciudad es una de las más importantes de la cuenca de maní. Asimismo, es la urbe principal de donde proviene la gran mayoría de los migrantes senegaleses hacia la República Argentina.
[25] Según la cosmovisión y el derecho Islámico el mundo se encuentra escindido en: el *daar al-Islam*, que es la tierra de los creyentes y *daar al-kurf*, la región de los infieles o no creyentes. (Babou, 2007)

pudiera propagar su doctrina a través de la práctica religiosa, la educación y el trabajo agrícola. Si bien este espacio sagrado implicaba una autonomía cultural y administrativa respecto de la dominación francesa, el desafío era generarlo dentro del *daar al-kufr*, es decir, *"[e]n una tierra y entorno contaminados por la presencia y control francés"* (Babou, 2007:163). Para ello debía crear una ocupación física y simbólica mediante la práctica ritual de las fiestas musulmanas, la construcción de mezquitas y el asentamiento tanto de *marabouts* como de discípulos en Bawol oriental.

En este aspecto, es menester tomar en cuenta la observación de Babou (2007) sobre los primeros discípulos que migraron hacia Bawol oriental, que consideraron su desplazamiento como *gaaddaay* o *"exilio voluntario con el fin de adquirir baraka"* (Babou 2007:168). Los *mourides* reinterpretaron la doctrina islámica de *hijra*[26] (emigración), ya que esta idea de exiliarse en busca de la *baraka* remite a la santidad adquirida por el Cheikh Amadou Bamba durante sus exilios. En suma, la creación de este espacio fue una estrategia –no planificada– a través de la cual los miembros de esta orden sufí pudieron preservar sus prácticas en el contexto de la colonización y reproducir la identidad *mouride* en a su propio territorio.

En la segunda década del siglo XX, la metrópoli francesa buscaba nuevas relaciones económicas con su colonia. Lejos de considerar a este espacio sagrado como una amenaza al orden colonial, comenzó a generar lazos de cooperación con las diversas cofradías, fundamentalmente con el *mouridisme*, ya que sus representantes eran los principales contribuyentes en el cultivo comercial del maní.

El rol del *mouridisme* en la economía colonial

> "Hay que considerar que Bamba y actualmente los Kalifas generales de la orden colocan al trabajo como uno de los tres pilares fundamentales, junto con el rezo y la educación religiosa."
> (O´Brien, 1970:571)

[26] De acuerdo con Fierro (1991) la doctrina *hijra* cambió su significado a través de los siglos. Si bien remite a la emigración del profeta Mahoma y sus discípulos, también fue comprendida como la emigración de territorios no creyentes –*daar al-kufr*– hacia los territorios del islam –*daar al-Islam*– concepto fuertemente relacionado con la identidad musulmana.

De acuerdo con Boone (1992), el modelo económico colonial se basó en la producción de cultivos de exportación, particularmente en el monocultivo de maní. Fue a partir de las últimas décadas del siglo XIX cuando la administración colonial francesa generó alianzas con las cofradías *mouride* y *tidjan*, puesto que tenían el control de los recursos en el ámbito rural. Estas órdenes sufíes –particularmente el *mouridisme*– jugaron un rol preponderante en la economía colonial.

La introducción de esta economía de mercado reconfiguró el territorio en dos zonas distintivas: la cuenca del maní *–le bassin arachidier–,* que fue un polo de atracción de mano de obra para los trabajadores rurales y se encontraba bajo el control de los *marabouts mourides,* y la zona del interior y del sur de Senegal, desde la que se produjeron grandes desplazamientos demográficos hacia la cuenca del maní. A través de la construcción de una extensa red ferroviaria implementada por la administración francesa, se logró unificar las zonas rurales con los centros administrativos costeros.

En las inmediaciones del tendido ferroviario surgieron las *daaras mourides*[27]. Puntualmente, se trataba de espacios colectivos de trabajo agrícola donde los discípulos desarrollaban actividades laborales sin ningún tipo de remuneración en las tierras de los jeques, quienes después de un tiempo les otorgaban una porción de ellas (Boone 1992).

A su vez, la *daara* fue la institución más representativa de la cofradía, donde se materializaron dos aspectos fundamentales de la doctrina*:* la educación espiritual del discípulo[28] y la ética del trabajo *mouride. "[E]n la daara, el trabajo también tuvo una virtud pedagógica. Era el instrumento para proteger el alma de los discípulos contra enfermedades tales como el orgullo, el miedo y la atracción por los placeres mundanos, y una protección contra la ociosidad que Bamba vio como la madre de todos los pecados"* (Babou, 2007: 93). En concordancia con la cita anterior, tanto este autor como Agüero (1978) plantean que las

[27] Esta institución es comúnmente confundida con otra institución de la cofradía: la *dahira.* Esta comprende a las células de la cofradía que van a surgir en los ámbitos urbanos producto de los flujos migratorios hacia las grandes urbes. Las *dahiras* surgieron con el fin de mantener la cohesión y la jerarquía entre los jeques y discípulos más allá del ámbito rural. Veremos cómo la *dahira* es una de las instituciones fundamentales en el marco de las migraciones internacionales provenientes de Senegal desde las últimas décadas del siglo XX y principios del siglo XXI. Para mayor información sobre investigaciones de las *dahiras mourides* ver: Cruise O'Brien, 1971; Coumba Diop 1981 y Copans 1980.

[28] En el ámbito educativo, también se los conoce como *daara tarbiyah* o escuela coránica, en donde se formaban los discípulos que buscaban pertenecer a la cofradía.

daaras fueron un espacio de resistencia y desarrollo del islam frente a la "modernización" que implicaba la colonización francesa. Al respecto, la autora resalta la contradicción ínsita en los análisis referidos a la cofradía *mouride* en el desarrollo de la economía colonial, ya que era percibida como resistencia a los valores modernizadores de la colonización francesa y *"[c]omo el vehículo esencial de la introducción del cacahuete y de la economía de mercado"* (Agüero, 1978:363). En este sentido, observa la autora que el trabajo *mouride* en el marco de la relación *marabout–taalibe* ha sido definido desde el estructuralismo como *"[l]a situación de dinamismo económico con la que se caracteriza a la hermandad en su adecuación al sistema colonial como agente intermediario de la explotación campesina"* (Agüero, 1978:364). Tanto Agüero como Babou (2007) critican las desacertadas interpretaciones que analizaron a la ética del trabajo *mouride* desde una perspectiva weberiana considerando a la cofradía como la vía de instalación del capitalismo

Estas críticas se basan en que el concepto de trabajo de la doctrina *mouride* fue considerado desde una perspectiva eurocéntrica occidental. Lo que hay que resaltar es que el trabajo, en tanto actividad lucrativa individual, no tenía anclaje religioso. Por el contrario, el Cheikh Amadou Bamba en sus escritos[29] concebía al trabajo dentro de tres lógicas: *amal, kasb y khidma.* De acuerdo con Babou (2007), las dos primeras refieren a actividades relacionadas con un plano mundano, entendiéndose *amal* como "acción" o "trabajo" y *kasb* como "ganancia" o "beneficio". El Cheikh Amadou Bamba comprendía a estas dos lógicas vinculadas a la tercera, *khidma* –ligada a un plano espiritual– como una *"[p]restación del servicio por el bien de las recompensas divinas en el Más Allá*" (Babou, 2007:93)

En suma, la famosa frase atribuida al Cheikh Amadou Bamba, *"trabaja como si nunca fueras a morir y reza como si fueras a morir mañana"*[30], debe ser entendida a través del valor atribuido al *khidma*, esto es, como actividad estructurante de la relación jeque-discípulo y la consecuente ética del *trabajo*: como *servicio* al *marabout*. Babou (2007) aclara que el trabajo –tanto físico como espiritual– no solo era una responsabilidad exclusiva de los *taalibes*; los *marabouts* también tenían la obligación de hacer *khidma.* Así, el *khidma*

[29] Cheikh Amadou Bamba *Masalik-al-Jinan* (Los Caminos del Paraíso)

[30] Si bien esta frase le es comúnmente atribuida, Monteil (1970) plantea –en un análisis entorno a la ética del trabajo en el mouridisme como en islamismo– que dicha frase corresponde a un hadiz –narraciones, dichos o relatos– del Profeta Mahoma.

de Amadou Bamba, *"[c]onsistía en escribir libros y la enseñanza de los discípulos"* (Babou, 2007: 92). De este modo se creaba un engranaje entre la administración colonial, que brindaba tierra, capital y recursos a las cofradías Islámicas, y los *marabouts*, que generaban lazos reciprocitarios religiosos con sus discípulos (Boone 1992).

Fue en el marco de la dominación colonial cuando las cofradías crecieron y se expandieron ampliamente. Su rol en la consolidación de la economía de mercado fue primordial, ya que *"las cofradías lograron lo que ni los franceses ni las casas comerciales pudieron lograr: organizar la rápida extensión de un sistema de producción de mercancías basada en el campesinado. En este sentido, las cofradías y la administración colonial sirvieron como los homólogos políticos del capital mercantil francés"* (Boone, 1992: 43).

Como consecuencia, en este período se da una clara escisión entre el campo y la ciudad, el primero caracterizado por la influencia de los *marabouts*, mientras que las grandes urbes –como Dakar o Saint Louis– quedaron bajo la órbita del poder de las élites dominadas por la cultura francesa (Gentili 2012). Esta escisión se vio aún más acentuada debido a la asociación del mundo urbano con la modernidad, mientras que el ámbito rural representaba la tradición y el atraso (Sy, Ba y Ndiaye, 1992). De acuerdo con los autores citados, estas representaciones en torno a lo urbano y lo rural fueron producto de una política eurocéntrica implementada por la administración colonial francesa.

Las tensiones y acuerdos entre la *Mouridiyya* y la administración colonial francesa

A partir de la tercera década del siglo XX –que coincide con el deceso del Cheikh Amadou Bamba– la cofradía *mouride* se estableció como la orden sufí más significativa de Senegal. En ese entonces la sucesión como califa general recayó en la descendencia[31] del fundador, por el prestigio y

[31] El primer descendiente en ocupar el cargo de califa general fue su primogénito Cheikh Mouhammadou Moustapha Mbacké. De acuerdo con lo conversado con los jóvenes senegaleses, la sucesión del cargo no recae únicamente en los primogénitos, como acostumbra suceder en las monarquías occidentales. La línea sucesoria de la cofradía *mouride* comienza por el primogénito pasando por todos los hijos varones, hasta el menor. Así se repite con los hijos de cada de cada

particularmente por la portación de la *baraka.* La consolidación del poder no se dio repentinamente, sino a través de un proceso que implicó un acercamiento de intereses del *mouridisme* con la administración colonial francesa. Los *marabouts* movilizaban los recursos en torno a la producción del maní y las autoridades coloniales colaboraban en los proyectos de construcción de mezquitas, particularmente, la Gran Mezquita de Touba[32]. (Boone 1992).

Esta alianza suele prestar a confusión ya que, en sus inicios, el *mouridisme* se erigió en oposición y resistencia a la doctrina, los valores y la política de la dominación colonial. En este sentido, Villalón (2006:203) propone ver las relaciones entre las cofradías islámicas y la administración colonial francesa no desde un binomio de resistencia y colaboración sino a través de un proceso en el que *"se han adaptado y moldeado por las nuevas y recientes instituciones del estado colonial"*. Al respecto, (Babou, 2007:141) aplica el término *acuerdo*[33] *"[c]omo una dinámica envolvente de mutuos ajustes en la que tanto el dominador como el dominado luchan para minimizar conflictos e identificar áreas de interés convergentes"*. Así, el autor explora los caminos del acuerdo, focalizando en las transformaciones dentro y fuera del *mouridisme* que facilitaron su ajuste a la dominación colonial como un proceso no planificado.

En suma, es interesante ver a la cofradía *mouride* como una institución que no pudo ser asimilada al ideal francés de la civilización. Los colonizadores no tuvieron otra alternativa más que amoldarse a una compleja yuxtaposición de intereses comunes, siendo el principal el cultivo de exportación de maní.

hermano, descendientes del Cheikh Amadou Bamba.

[32] Esta ciudad fue el escenario escogido por el Cheikh Amadou Bamba para el desarrollo de la doctrina *mouride*, particularmente para la difusión y educación de los *taalibes.* Su ubicación geográfica significó no solo la contención de los discípulos de las distracciones que otras grandes ciudades pudieran ocasionar, sino también una autonomía administrativa respecto de la dominación colonial. Asimismo, su fundación trajo consigo una nueva imagen del khalifa *mouride,* en tanto autoridad máxima y líder espiritual de la cofradía (Babou 2007).

[33] En su trabajo lo plantea como *accomodation*, que se puede traducir tanto como acuerdo o conciliación. Dada la definición propuesta por el autor, optamos por traducir el término como un proceso donde la administración colonial francesa y la cofradía *mouride* acordaron sus intereses en común.



Mezquita de la ciudad de Touba (Foto: Paula Reiter).

Desplazamientos en el contexto colonial de Senegambia

No podemos comprender a las complejas relaciones de poder que se desarrollaron en este periodo como el simple "triunfo" de los dominadores sobre los dominados o viceversa. Por eso es interesante el mencionado concepto de *acuerdo* planteado por Babou (2007), que nos permite ver las relaciones entre la administración colonial francesa y las cofradías sufíes –particularmente el *mouridisme*– desde una óptica más amplia que el clásico binomio de colaboración y resistencia. Álvarez Acosta (2010) amplía el concepto de resistencia, extendiéndolo más allá de una lucha entre el colonizador y el colonizado. En este sentido, propone una *cultura de la resistencia*, en tanto readaptación a nuevas estructuras económicas, políticas y socioculturales, con el objetivo de preservar y defender lo propio. Paralelamente, Gentili (2012:242) plantea que las sociedades colonizadas resistieron también a partir de la *"creación y reformulación de identidades culturales y políticas"*.

En relación con lo anterior, es fundamental comprender la génesis y el rol de las cofradías sufíes –la orden *mouride* en particular– ya que a través de su accionar y su doctrina se generaron estructuras de contención en un periodo transicional político y económico, lo que le permitió erigir una identidad basada en los principios sufíes que se mantuvo a través del tiempo. En

este sentido, el *mouridisme* –y la figura del Cheikh Amadou Bamba– es una institución omnipresente en la sociedad senegalesa, así como su doctrina, y su análisis es clave para comprender las migraciones internacionales del siglo XXI.

Por otra parte, es interesante ver que la doctrina asimilacionista impulsada por Francia a través de su gobierno directo no pudo lograr la asimilación efectiva de las cofradías islámicas y finalmente cedió ante ellas en las complejas relaciones de poder. De este modo, y siguiendo a Babou (2007), el *mouridisme* y las otras cofradías sufíes no surgieron como producto de las innovaciones políticas y económicas implementadas por la dominación colonial. Por el contrario, tuvieron una génesis independiente de estas medidas y fueron capaces de dar respuesta por sí mismas a los cambios que se estaban dando a partir de la mitad del siglo XIX.

Además de considerar a las cofradías como espacios donde se gestó "la cultura de la resistencia", también las migraciones son consideradas tanto por Álvarez Acosta (2010) como por Gentili (2012) como un método de resistencia a la dominación colonial. En el marco de la relación de los estados islámicos y los estados coloniales, Fierro (1991:23) observa que en el contexto de la colonización *"los movimientos anticoloniales cuyo objetivo era el establecimiento de un estado islámico recurrieron a la doctrina de la hijra para inducir a los musulmanes que vivían bajo dominio colonial a emigrar a los territorios donde el nuevo estado estaba siendo establecido".* En suma, los desplazamientos en este contexto, considerados como una práctica que cuestionaba al orden hegemónico colonial, pueden comprenderse como un "discurso oculto de la resistencia" (Scott, 2000), ante la dominación francesa.

Este análisis histórico del surgimiento y consolidación de la cofradía *mouride,* es el principio para comprender, por un lado, las diversas prácticas y representaciones que los migrantes senegaleses –de dicha cofradía– construyen cotidianamente en la actualidad en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires frente al trabajo y al desplazamiento. Por otro lado, invita a reflexionar cómo la doctrina *mouride* se encuentra vigente en el contexto del capitalismo global, un escenario muy distinto al de su surgimiento colonial.

Bibliografía

Álvarez Acosta, C. M. E., & E-libro, Corp. (2011). *Africa Subsahariana: Sistema capitalista y relaciones internacionales*. Buenos Aires, Argentina: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO.

Agüero, C. (1978). Campesinado e Islam: algunas reflexiones sobre el caso de Senegal. *Estudios de Asia y África*, *13*(3 (38), 361-374.

Babou, C. A. M. (2007). *Fighting the greater jihad: Amadu Bamba and the founding of the Muridiyya of Senegal, 1853-1913*. Athens: Ohio University Press.

Behrman, L. (1968). The political significance of the Wolof adherence to Muslim brotherhoods in the nineteenth century. *African Historical Studies*, 60-78.

Berger, P. L., y Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Boone, C. (1992). *Merchant capital and the roots of state power in Senegal: 1930-1985*. Cambridge University Press.

Buggenhagen, B. A. (2012). *Muslim families in global Senegal: Money takes care of shame*. Bloomington, Ind: Indiana University Press.

Burckhardt, T. (1995). *An introduction to Sufism*. London: Thorsons.

Contarino, S. L. L. (2011). *Mitos Históricos Cruzados: Las migraciones caboverdianas a la Argentina y su largo recorrido identitario*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Coquery-Vidrovitch, C. ed. (1992). *L'Afrique occidentale au temps des Français: colonisateurs & colonisés,(c. 1860-1960)*. Éd. La Découverte.

Crowder, M. (1967). *Senegal: a study of French assimilation policy*. No. 1. London: Methuen.

Diop, A. B. (2012). *La famille Wolof: Tradition et changement*. Paris: Éditions Karthala.

Diouf, M. (1998). The French colonial policy of assimilation and the civility of the originaires of the four communes (Senegal): A nineteenth century globalization project. *Development and Change*, *29*(4), 671-696.

Espiro, M. L. (2012) Representaciones de los africanos entre los habitantes de la ciudad de La Plata a partir de la circulación de los "vendedores de

bijouterie". En *Revista Kula N° 7.* P. 53-66. Disponible en: http://www.revistakula.com.ar

Fierro Bello, M.I. (2009). *La emigración en el Islam: conceptos antiguos, nuevos problemas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España.

Gentili, A. M. (2012). *El león y el cazador*. CLACSO, Buenos Aires.

Guèye, Ch. (2009). "Del lugar común a los "lugares momentos", la cofradía muride y sus nuevas fonteras." En *El Islam del África Negra.* Iniesta Vermet, F. (ed.). Barcelona Bellaterra. P 91-114.

Heller, A. (1985). *Historia y vida cotidiana: Aportación a la sociología socialista*. México: Grijalbo.

Idowu, H. O. (1969). "Assimilation in 19th century Senegal." *Cahiers d'études africaines*. P. 194-218.

Kleidermacher, G. (2012). Migraciones subsharianas a Argentina: interacción, integración o exclusión. *Ánfora: Revista Científica de la Universidad Autónoma de Manizales*, *19*(32), 91-116.

Kleidermacher, G. (2013). Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de antropología social*, (38), 109-130.

López de Mesa Samudio, J. (2012). "Faidherbe el Orientalista y Mohammed el Profeta. La construcción del discurso colonial en Senegal (1854-1889)". *Memoria y sociedad* 16, no. 33. P. 136-152.

Monteil, V. (1964) *L'Islam Noir.* Editions du Seuil, Paris

Moreno Maestro, S. (2006). *Aquí y allí, viviendo en los dos lados: los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Consejería de Gobernación.

O'Brien, D. C. (1970). Le talibé mouride : la soumission dans une confrérie religieuse sénégalaise. *Cahiers d'études africaines*, *10*(Cahier 40), 562-578.

Riccio, B. (2005). Talkin'about migration-some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, *8*(5), 99-118.

Robinson, D. (1999). The Murids: surveillance and collaboration. *The Journal of African History*, 40 (02), 193-213.

Rockwell, E. y Ezpeleta J. (1983). La Escuela: Relato de un proceso de construcción teórica. Ponencia presentada en seminario CLACSO sobre edu-

cación, Sao Paulo, Brasil. Recuperado de http://www.pedagogica.edu.co/storage/rce/articulos/12_05ens.pdf

Scott, J. (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, Era Ediciones.

Trimingham, J.S. (1962) *A History of Islam in West Africa.* London: Oxford University Press.

Sinatti, G. (2014). Masculinities and Intersectionality in Migration: Transnational Wolof Migrants Negotiating Manhood and Gendered Family Roles. *Migration, gender and social justice*, 215-226.

Suret-Canale, J. (1972). *Afrique noire occidentale et centrale: Crise du système colonial et capitalisme monopoliste d'Etat*. Vol. 3. Éditions sociales.

Thobie, J., Meynier, G., Coquery-Vidrovitch, C., & Ageron, C. R. (1990). *Histoire de la France coloniale 1914-1990*. Armand Colin.

Traoré, B. (2009). Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, supervivencia o participación? Un primer esbozo. *M. Maffia y G. Lechini,(comps.) Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social. La Plata: Ediciones IRI-UNLP*, 151-158.

Villalón, L. A. (2006). *Islamic society and state power in Senegal: Disciples and citizens in Fatick*. Cambridge Univ. Press.

Zubrzycki, B., & Agnelli, S. (2009). Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje". La migración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de antropología social*, (29), 135-152.

Zubrzycki, B. (2011). Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, 29. (81), 49-64.



Migración senegalesa, irregularidad y gobernabilidad migratoria en la Argentina

Bernarda Zubrzycki[1]

Introducción

En América del Sur en los últimos quince años los discursos sobre inmigración se han vuelto cada vez más liberales, con un claro énfasis en la universalidad de los derechos de los migrantes, independientemente de su origen y estatus legal y la promoción de la libre movilidad humana, expresan Acosta Arcarazo y Freier (2015) al comparar las políticas migratorias y discursos gubernamentales de Argentina, Brasil y Ecuador.

Argentina ha tomado la delantera en este camino. La ley de migraciones del año 2003[2] no sólo consagra el derecho universal sin precedentes para migrar, sino también obliga al Estado a regularizar la situación de los migrantes en situación irregular.

[1] División Etnografía, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata (Argentina)-CONICET. bernazub@gmail.com

[2] La Ley fue sancionada en diciembre de 2003 y promulgada en enero de 2004, por esta razón en algunos trabajos sobre el tema se habla de la ley del año 2003 y otros se refieren a la ley del año 2004. La Ley recién fue reglamentada en el año 2010 a través del Decreto 616.

Pero en su investigación Acosta Arcarazo y Freier concluyen que, si bien los discursos gubernamentales sobre inmigración se han vuelto más liberales, no lo son sus políticas y leyes. En el caso argentino los mecanismos disponibles para la regularización dejan afuera a la mayoría de los migrantes sur-sur extra-regionales[3].

La lista de países cuyos ciudadanos necesitan un visado para ingresar a Argentina muestra poca diferencia con la lista de visa de los Estados Unidos y la Unión Europea: los nacionales de todos los países africanos (salvo Sudáfrica) necesitan un visado para entrar legalmente y, como veremos a lo largo de este texto con el caso senegalés, afrontan numerosos obstáculos para regularizar su situación en caso de haber ingresado al país sin autorización.

A lo largo de la historia de Argentina como nación y paralelamente a la llegada de diversos contingentes migratorios, se han desarrollado variadas normativas para regular dichos contingentes. Pero es desde la última mitad del siglo XX que la irregularidad migratoria ha pasado a ser el centro de las políticas y los migrantes irregulares objeto de control.

La migración ordenada, fundada en la legalidad, es una de las premisas medulares de la gobernabilidad migratoria. Y una de las medidas para lograr una migración ordenada y predecible son los programas de regularización migratoria.

Sin embargo, tal como señala Domenech (2013), a través de los procesos de regularización migratoria el Estado pretende solucionar un problema que él mismo ha creado, a través de la ley. La nueva ley migratoria garantiza que la irregularidad no obstaculice el acceso a derechos como la salud y la educación, pero no evita la generación de nuevos migrantes irregulares (Courtis y Pacceca, 2007).

Teniendo presente estas premisas, el objetivo de este trabajo es analizar el Régimen Especial de Regularización Migratoria de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa realizado en el año 2013 en el contexto de

[3] Por migrantes regionales se entiende a los nacionales de Estados Miembros del Mercosur (Brasil, Bolivia, Paraguay, Uruguay y Venezuela) y Asociados (Chile, Ecuador, Perú, Colombia, Guyana y Surinam); el resto son considerados migrantes extra-regionales.
En relación a la migración sur-sur, los conceptos "Norte" y "Sur" no hacen referencia a divisiones espaciales y geográficas del mundo, sino que reflejan la actual situación mundial con respecto a una determinada dimensión del desarrollo. En términos generales por Norte se entienden los países de ingresos altos y por Sur los países de ingresos medios y bajos, de acuerdo a la clasificación del Banco Mundial (OIM, 2013)

la nueva ley migratoria argentina, ley enmarcada en la perspectiva de la gobernabilidad migratoria y a la que haremos referencia en el apartado siguiente.

Las ideas que exponemos brevemente aquí son algunos resultados preliminares de una investigación en curso enfocada en analizar el impacto que tuvo el programa regulatorio en el colectivo senegalés.

La irregularidad migratoria en el contexto argentino

En su análisis de la nueva legislación migratoria argentina Domenech (2011, 2013) deja en claro que la perspectiva de la gobernabilidad migratoria constituye la visión de Estado que rige la política migratoria en el país luego de aprobada en 2003 la Ley de Migraciones 25.871.

Esta perspectiva tiene como idea basal convertir la migración en un proceso ordenado, predecible y manejable, haciéndola provechosa para todos los actores involucrados. Y de ahí la importancia, señala el referido autor, de controlar las migraciones irregulares.

Para Domenech la perspectiva de la gobernabilidad migratoria no supone una vía alternativa a la securitización de la migración, sino que ambas actúan de manera complementaria en el actual régimen global de control de las migraciones.

Bajo esta perspectiva se desarrolla lo que el autor llama una "política de control con rostro humano", es decir, que bajo el discurso de los derechos humanos el control sobre la migración irregular desplaza (no elimina) formas restrictivas o coercitivas, pero no con el propósito de hacer efectivos los derechos humanos de los migrantes, sino para obtener mayores resultados en la administración eficaz de los flujos migratorios (Domenech, 2013, p. 2).

Y una forma de administrar la migración es la implementación de programas regulatorios. Apenas sancionada la nueva ley se realizó un plan regulatorio para migrantes extra-Mercosur que entró en vigencia en octubre de 2004 y duró 180 días.

En abril de 2006 comenzó otro plan regulatorio, esta vez para migrantes provenientes del Mercosur y Estados Asociados, conocido con el nombre "Patria Grande". Este plan permitía regularizar a los migrantes que estaban

en el país con anterioridad a la fecha de entrada en vigencia (17 de abril de 2006); para los que tuvieran ingreso con posterioridad a esa fecha comenzaba a regir el criterio de nacionalidad para migrantes del Mercosur que estaba previsto en la ley: se considerarán residentes temporarios a los ciudadanos nativos de Estados Parte del Mercosur, Chile y Bolivia, con autorización para permanecer en el país por dos años, prorrogables con entradas y salidas múltiples (art. 23, inc. l)[4].

Varios investigadores han analizado los resultados[5] y señalado los problemas que tuvieron estos programas, particularmente la dificultad de muchos migrantes para completar los requisitos exigidos para obtener la residencia. Para agosto de 2010 había poco más de 423 mil personas inscriptas en el programa, de las cuales casi 99 mil habían obtenido la residencia permanente, 126 mil la radicación temporaria y unos 188 mil migrantes no habían podido completar la documentación requerida para lograr la regularización (Ceriani Cernadas y Morales 2011).

Domenech también llama la atención sobre el hecho de que el reconocimiento de algunos derechos a los migrantes más allá de su condición de regulares o irregulares es neutralizado en la puesta en práctica de programas de regularización, al supeditar el goce de los derechos a la regularidad migratoria, esto es, a la estadía o permanencia autorizada por el Estado (Domenech, 2011, p. 69).

[4] En la Reglamentación de la ley en 2010 se amplía a todos los Estados Parte y Asociados del Mercosur.

[5] Un interesante trabajo sobre los resultados del "Patria Grande" es el de Nejamkis y Rivero Sierra: "Desde el punto de vista del Estado, el programa tiene luces y sombras. Aunque se presentó como la puesta en acto de la Ley de migraciones, en la práctica terminó siendo un programa de regularización documentaria que lejos estuvo de lograr las aspiraciones integracionistas proclamadas en la Ley. El programa se mostró más coherente, en cambio, con los discursos oficiales que pusieron énfasis en terminar con el trabajo en negro de los inmigrantes y con el de convertir a los inmigrantes en potenciales sujetos contribuyentes, regularización mediante. En resumen, la lógica que pareció predominar fue, un inmigrante documentado aporta al Estado, un indocumentado no lo hace y favorece, incluso, la evasión de los aportes patronales, etc. (…) Desde el punto de vista de los sujetos de derechos aludidos con estas políticas la evaluación del programa puede ser vista desde dos perspectivas. Si se tiene en cuenta a los que finalmente lograron acogerse al programa, la mayoría de éstos evaluó el programa de forma positiva. Desde el punto de vista de aquellas organizaciones como la "coordinadora" que, sin depender oficialmente de ninguna institución, se propuso acompañar solidariamente el programa, se dejaron oír severas críticas en materia de insumos, capacitación, viáticos, etc. Finalmente, la evaluación es mucho menos positiva, si se tiene en cuenta que, precisamente aquellos quizás más necesitados de acogerse al programa, como los pertenecientes a familias numerosas pobres, quedaron fuera por razones económicas" (Nejamkis y Rivero Sierra, 2007, p. 22-23).

En una línea argumentativa similar, Courtis y Pacceca (2007) señalan que si bien la nueva ley aparece como una alternativa ejemplar a las políticas migratorias de hegemonía global, persisten continuidades con la gestión migratoria inspirada en el discurso de la seguridad.

Además, y a pesar de que la migración sea considerada un derecho humano, la ley utiliza categorías restrictivas de admisión y permanencia, enuncian las autoras. Así, como ya fue mencionado, el criterio de nacionalidad incorporado a la ley sólo permite la obtención de residencia a migrantes provenientes de Estados miembros del Mercosur y Asociados. Por otro lado, la actual ley de migraciones prevé el otorgamiento de la residencia temporaria a trabajadores migrantes empleados en relación de dependencia, sin tomar en referencia a los trabajadores migrantes por cuenta propia o sin contratos de trabajo.

De esta manera, se crea una barrera para potenciales migrantes que genera residentes irregulares y define implícitamente a los migrantes "no deseados". Como señala Domenech, la inmigración persiste concebida como problema a partir de la "irregularidad" que se le adscribe y la solución que se le antepone (la regularización postulada como instrumento de "integración"), dirimiéndose la legitimidad de la presencia del inmigrante entre los costos y beneficios de una "inmigración ordenada" (Domenech, 2013, p. 11).

Pero además, si bien la nueva ley de migraciones establece derechos y garantías para los migrantes que residen de manera irregular, la cancelación de la permanencia y la consecuente expulsión, aunque no siempre se efectivice, siempre está latente (Domenech, 2011).

En conclusión: la ley de migraciones enuncia que el derecho a la migración es esencial e inalienable de la persona y la República Argentina lo garantiza sobre la base de los principios de igualdad y universalidad (art. 4), pero sujeto a condiciones específicas de ingreso y permanencia (art. 5). Algunas de estas condiciones implican la obtención de visa y un empleo en relación de dependencia.

Ambas situaciones son un problema en el caso de los migrantes senegaleses, particularmente cuando Argentina exige visa de ingreso a nacionales de países donde no tiene representación diplomática. La visa es una autorización para entrar y permanecer temporalmente en un país del cual no se es ciudadano, es decir, Argentina considera la migración como un derecho,

pero a través del requerimiento o no de visa de ingreso decide quienes deben ser previamente autorizados y quienes pueden migrar libremente.

Breve reseña de la migración senegalesa en Argentina

En Argentina la inmigración de origen africano se ha mantenido en un lugar marginal frente al imponente flujo europeo, formado principalmente por italianos y españoles, que se produjo hasta la década de 1950, momento a partir del cual adquiere relevancia y visibilidad la constante y sostenida inmigración procedente de los países limítrofes[6].

Durante gran parte de la segunda mitad del siglo XX la llegada de migrantes africanos, y particularmente subsaharianos, fue prácticamente imperceptible, siendo recién a partir de la década de 1990 cuando empezamos a advertir un leve incremento en el volumen de este flujo, junto con cierta diversificación en cuanto a los países de procedencia.

Los senegaleses son el grupo migratorio más numeroso entre estos nuevos migrantes africanos subsaharianos.

La migración senegalesa a nivel mundial ha atraído la atención de numerosos investigadores, quienes la han caracterizado como un caso paradigmático de transnacionalismo (Castagnone, 2010).

La constante movilidad entre los países de origen y destino, la alta tasa de retorno, el mantenimiento de fuertes lazos emocionales, económicos y culturales con el lugar de origen y el envío constante de remesas posicionan a la migración senegalesa como el modelo de migración transnacional. Pero, señala Castagnone (2010), todos estos componentes en mayor o menor grado pueden ser encontrados en otros grupos migratorios.

Sin embargo, continúa la autora, hay tres elementos que son específicos para el colectivo migratorio senegalés y que son analizados en numerosos trabajos científicos.

Primero, la migración basada predominantemente en flujos laborales temporales masculinos. Si bien hay evidencia de que cada vez más mujeres

[6] La cual se mantiene entre el 2 y el 3% del total de la población argentina desde el registro censal de 1869, exceptuando el último censo del año 2010 cuando sobrepasa por primera vez ese umbral registrando un 3,10% (1.245.054 personas, en su mayoría, paraguayas). Para profundizar sobre el tema, véase Benencia (2003), Pacceca (2009).

migran solas y que muchas otras lo hacen por reunificación familiar, la mayoría de las mujeres casadas y los niños permanecen en Senegal, resultando una fuerte motivación para retornar.

Otro elemento que caracteriza la migración senegalesa es la importancia del rol jugado por la cofradía mouride como estructura de soporte de la migración y de la actividad comercial en destino. Finalmente, el valor simbólico de la migración relacionada con la aventura y como rito de pasaje, y que implica retornar como persona exitosa.

En Argentina si bien la gran mayoría del colectivo senegalés responde a este modelo, con un análisis más detallado podemos dar cuenta de la heterogeneidad de esta migración, de las diferentes pertenencias étnicas, religiosas y diferentes proyectos migratorios.

En un trabajo anterior centrado en el análisis de diferentes redes migratorias senegalesas, señalábamos cómo los proyectos difieren, por ejemplo, entre la sedentarización en destino y la vida transnacional (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015). En dicho trabajo analizamos unas redes donde aparece la reagrupación familiar en destino como proyecto, donde el origen está presente y se anhela el retorno, pero el arraigo es una constante. En otras redes se aspira a una existencia transnacional que permita trabajar en Argentina y viajar cada año por algunos meses a Senegal, teniendo familia "aquí" y "allí". Finalmente, hay redes donde el proyecto es viajar, trabajar, enviar remesas a la familia y ahorrar para volver a poner un negocio en Senegal. Aquí el retorno es primordial.

Pero cualquiera sea el proyecto migratorio, la regularidad migratoria es un requisito indispensable para poder llevarlo adelante, ya sea para realizar la reagrupación familiar en destino, ya sea para viajar a Senegal y volver.

El régimen de regularización migratoria para senegaleses

En Argentina, la irregularidad migratoria en el colectivo senegalés está dada por dos motivos: porque ingresan sin visa evitando controles fronterizos (y por lo tanto no tienen la documentación probatoria de ingreso al país); o, en mucha menor medida, porque ingresan con visa turística pero pasan a ser irregulares cuando continúan en territorio argentino luego de vencida la visa.

Para obtener el visado los potenciales migrantes senegaleses deben dirigirse a las embajadas de Argentina en Nigeria o Marruecos, ya que Senegal no cuenta con dependencia diplomática argentina[7]. Obtener la visa significa entonces movilizarse a otro país, lo que implica tiempo y bastante dinero. Además la visa no siempre se obtiene.

Pero en Dakar existe embajada brasilera, por lo cual muchos los migrantes solicitan visa para ingresar a Brasil y luego se desplazan hasta Argentina cruzando, como ya señalamos, por pasos fronterizos no habilitados o evadiendo los controles.

Otra alternativa es ingresar al continente por Ecuador ya que el país no solicita visa a los senegaleses. Luego del ingreso los migrantes se desplazan por vía terrestre hasta Argentina cruzando diferentes pasos fronterizos. Este viaje es mucho más largo y más riesgoso e implica conocer y pagar a distintas personas que se encargan de facilitar los cruces.

Una vez en Argentina la posibilidad de obtener la residencia temporaria y eventualmente la permanente es nula.

El carecer de documentación probatoria de ingreso al país impide iniciar cualquier tipo de trámite vinculado a la obtención de la residencia (art. 29, inciso i), aún cuando se cumpla con algunos de los requisitos exigidos por la ley, por ejemplo, tener hijos argentinos o contraer matrimonio con una persona de nacionalidad argentina.

Pero aún teniendo un ingreso legal, en el caso senegalés se suma otro impedimento para obtener la residencia: como ya fue enunciado más arriba, la ley de migraciones no prevé el otorgamiento de la residencia temporaria a trabajadores migrantes por cuenta propia o sin contratos de trabajo, situación de la mayoría de los senegaleses en Argentina. La situación es bastante contradictoria si pensamos que para obtener un trabajo en relación de dependencia el migrante debe estar en condición regular (los extranjeros que residan irregularmente en el país no podrán trabajar o realizar tareas remuneradas o lucrativas, ya sea por cuenta propia o ajena, con o sin relación de dependencia, art. 53. Además la ley prevé sanciones para quienes empleen migrantes en situación irregular), y al mismo tiempo, para poder obtener una residencia temporaria uno de los mecanismos es tener trabajo en relación de dependencia (art. 23, inciso a).

[7] Argentina cerró varias embajadas luego de la crisis del año 2001, entre ellas la de Senegal en 2002.

El trabajo es la espina dorsal del proyecto migratorio senegalés, señala Moreno Maestro (2006), y los senegaleses pueden concretar el proyecto laboral en Argentina a través de la venta callejera, pero es la misma situación del comercio informal lo que constituye un problema para muchos de los migrantes -tanto senegaleses como de otros africanos en Argentina- al momento de querer iniciar los trámites para regularizar su permanencia en el país[8].

La venta callejera es una actividad de fácil acceso en un país como Argentina. Y así como los senegaleses estudiados por Kane (2011) en New York o Moreno Maestro (2006) en Sevilla, en Argentina estos migrantes prefieren la venta ambulante por similares razones: la mayoría no habla la lengua local con fluidez, muchos ya eran comerciantes o vendedores en Senegal y además es una actividad muy flexible en cuanto a los tiempos, horas y lugares donde trabajar. Pero fundamentalmente la venta en la calle es una opción válida ante el hecho de estar indocumentados.

Este escenario particular -ingresos no registrados y empleo informal- motivó la movilización de la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina (ARSA) que, junto a otras organizaciones de la sociedad civil y luego de varios años de trabajo, lograron que la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) lanzara en 2013 el Régimen Especial de Regularización Migratoria de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa. El mismo tuvo un plazo de 180 días a partir de su entrada en vigencia el 14 de enero de ese año[9].

La disposición señalaba que los senegaleses debían demostrar "medios de vida lícitos y útiles"; esto ejemplifica claramente lo que numerosos autores han señalado respecto a la perspectiva de la gobernabilidad migratoria que continúa pensando la migración en términos de costo/beneficio.

[8] La venta ambulante no es un empleo en relación de dependencia y además en muchas ciudades del país es una actividad no permitida. Para más datos ver Espiro y Zubrzycki (2013).

[9] Disposición DNM N° 000002/13. Junto con el plan regulatorio de senegaleses se implementó la regulación de migrantes de República Dominicana. Éstos también tenían numerosos problemas para poder iniciar los trámites de residencia y participaron junto a los senegaleses de las discusiones tendientes a implementar el plan regulatorio. Junto a las asociaciones de migrantes participaron organizaciones como la Comisión para la Asistencia Integral y Protección al Refugiado y Peticionante de Refugio y la Comisión del Migrante del Ministerio Público de la Defensa, la Comisión Argentina para los Refugiados (CAREF), el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), Cine y Formación en Derechos Humanos de las Personas Migrantes (CineMigrante), el Centro de Derechos Humanos de la Universidad Nacional de Lanús (UNLa), la Fundación Comisión Católica Argentina de Migraciones y el Colectivo para la Diversidad (COPADI), entre otras.

La reglamentación de la ley de migraciones señala en uno de sus artículos que con el fin de regularizar la situación migratoria de los extranjeros la DNM podrá, entre otras cosas, dictar disposiciones que simplifiquen y agilicen los trámites administrativos respectivos. Esto sin embargo no parece haber sido aplicado en el programa regulatorio: dicho programa constó con tres etapas las cuales implicaron una larga serie de trámites, algunos bastante complicados de llevar adelante debido a la falta de representación diplomática de Senegal en Argentina.

En la primera etapa el migrante debía solicitar turno para iniciar los trámites en la DNM; acreditar identidad con documento, pasaporte o certificado de nacionalidad válido y vigente; presentar constancia de su último ingreso al país estampado en el pasaporte o en la tarjeta migratoria y en caso de no contar con constancia de ingreso legal (caso de la mayoría de los senegaleses) realizar una declaración jurada acreditando residencia de hecho en el país antes de la fecha en que entró en vigencia el programa regulatorio.

También debieron presentar certificado de antecedentes penales argentinos, declaración jurada de carencia de antecedentes penales internacionales, certificado de domicilio y pago de la Tasa Migratoria.

Una vez concluida la primera etapa al solicitante se le otorgaba una residencia precaria y tenía 30 días para cumplir con la etapa siguiente. Casi 1700 senegaleses iniciaron los trámites.

La segunda etapa tuvo como punto fundamental la inscripción ante la Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP) en carácter de monotributista, obteniendo primero el CUIL (Código Único de Identificación Laboral)[10]. Es decir, la disposición de la DNM permitió que durante los 180 días que duró la regularización los senegaleses se incorporaran como trabajadores migrantes por cuenta propia.

En esta etapa también debían presentar certificado de antecedentes penales del país de origen o del país donde el solicitante había residido por un plazo mayor a un año, durante los últimos tres años. Si hacía más de tres años que estaba residiendo de forma estable en Argentina y presentaba documentación que lo acreditara, no era necesario tramitarlos.

La tercera etapa consistió en presentar ante la DNM la constancia de inscripción otorgada por AFIP y el certificado de antecedentes penales del

[10] El monotributo es el impuesto para trabajadores autónomos que incluye el componente previsional (aportes de jubilación y obra social) y el impositivo (según categorías)

país de origen o del país en el que residió por un plazo mayor a un año durante los últimos tres años.

Luego de realizadas las tres etapas del trámite y presentada toda la documentación al solicitante se le otorgaba una residencia temporaria válida por un año.

Esta residencia debía renovarse dos veces y al cabo de tres años el solicitante podría pedir cambio de categoría a residencia permanente. Cada renovación implicó la presentación de los comprobantes de pago de los 12 meses de monotributo, certificado de domicilio, nuevos antecedentes penales en Argentina y constancia de pago de la tasa de renovación de residencia temporaria.

ARSA realizó un acompañamiento exhaustivo de los senegaleses que iniciaron los trámites y participó activamente durante todo el proceso regulatorio, señalando en diversas ocasiones las dificultades que estaban teniendo los migrantes para obtener toda la documentación requerida. Por ejemplo, en el trámite de adhesión al monotributo la mayoría no podía presentar un servicio a su nombre (luz, agua, gas) para acreditar domicilio en el caso de estar alquilando. La alternativa que tuvieron fue elaborar actas notariales ante escribanos públicos y pagar por ellas.

Otra situación tuvo que ver con que al solicitante que no pudiera presentar la totalidad de las constancias requeridas dentro de 90 días a contar de la fecha del inicio de su trámite, le denegarían su solicitud e intimarían a expulsar del territorio nacional. No se tuvo en cuenta cuan complejo era el trámite en Senegal y el envío hacia Argentina de los antecedentes penales. Los migrantes debieron solicitar a sus familiares en origen la tramitación del certificado y luego legalizarlos en el Ministerio de Asuntos Exteriores ubicada en Dakar, lo que implicó la movilidad de los familiares que no vivían en la capital senegalesa y después enviarlos por correo a Argentina.

Frente a la necesidad de los senegaleses de actualizar sus pasaportes y legalizar sus antecedentes penales, el gobierno de Senegal, luego de un pedido formulado por ARSA, autorizó a su Embajada en Brasilia a enviar en febrero de 2013 una comitiva consular a Buenos Aires que trabajó durante diez días renovando pasaportes vencidos por un año, emitiendo comprobantes de nacionalidad a los migrantes que habían perdido sus pasaportes y legalizando antecedentes penales de Senegal.

También en marzo de ese año el Ministerio del Interior de Senegal

envió una comitiva a los fines de registrar y luego emitir pasaportes nuevos con una validez de 5 años.

Como señalamos más arriba, toda esta cantidad de trámites y legalizaciones no respondió a uno de los considerandos de la disposición de la DNM para la regularización, que señalaba que una de las medidas de protección de derechos es la simplificación de los trámites de acceso a la residencia y a la documentación.

Según los últimos datos publicados por la DNM en relación a los senegaleses, durante 2013 hubo 1579 radicaciones temporarias, en 2014 hubo 1497 y durante 2015 se totalizaron 1170[11]. Durante el primer semestre de 2016 comenzaron a tramitarse las primeras residencias permanentes como resultado de la regularización. En el periodo enero-abril ya se habían entregado 820 residencias permanentes a senegaleses[12]. La residencia permanente, sin embargo, no es de por vida.

El Estado, según estipula la ley de migraciones, puede cancelar la residencia permanente si el extranjero permanece fuera del país por más de dos años, o por la mitad del tiempo estipulado para cada caso en la residencia temporal (en el caso de la regulación senegalesa la residencia temporal duraba un año). Con esto se pone de manifiesto, señala Domenech, el carácter provisorio de la presencia el inmigrante en la sociedad receptora, que instala su provisoriedad, más allá de que haya sido admitido formalmente en calidad de residente permanente (Domenech, 2011, p. 69).

La ley migratoria en su artículo 62 menciona otras causas por la cual puede revocarse la residencia[13], pero nos interesa la anteriormente citada

[11] http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/estadisticas/radicaciones_2011-2015.pdf. El cuadro publicado por la DNM debe leerse con cuidado. En el mismo se muestran las radicaciones temporarias entre 2011 y 2015 con los siguientes datos para los senegaleses: en 2011 hubo 9 radicaciones temporarias, en 2012 hubo 4, en 2013 hubo 1579 (claramente el aumento en este año es reflejo de la puesta en práctica del programa regulatorio), en 2014 hubo 1497 y en 2015 hubo 1170. Ahora bien, en el cuadro al que hacemos referencia se contabilizan todas las radicaciones para senegaleses durante los 5 años sumando un total de 4259 radicaciones. Pero este número final no aclara que las radicaciones temporarias obtenidas a través del programa regulatorio debían renovarse anualmente, por lo tanto no hubo 4259 senegaleses que recibieron una residencia temporaria, sino que fueron los que lograron adherirse al plan regulatorio y que debieron renovarla año a año. En los números se evidencia que cada vez menos senegaleses pudieron renovar la residencia. Recordemos que en el programa regulatorio se inscribieron unos 1700 migrantes.

[12] http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/estadisticas/radicaciones_permanentes_PC2016.pdf

[13] Haber presentado documentación falsa, haber sido condenado por un delito con una pena de arresto mayor a cinco años, cuando se hubieran desnaturalizado las razones que motivaron la

porque afecta o podría afectar a los residentes senegaleses. En este causal de cancelación de la residencia la ley no contempla las actuales lógicas de movilidad de numerosos colectivos migratorios, y particularmente el senegalés. Una de las características de la migración senegalesa a nivel mundial es su alto grado de movilidad y proyectos migratorios que están más cerca de la vida transnacional y la circulación constante antes que el arraigo o asentamiento definitivo en destino.

De hecho, una de las primeras cosas que hicieron muchos de los senegaleses que obtuvieron la residencia temporaria fue viajar y permanecer en Senegal por varios meses, visitando familia y supervisando proyectos en origen como la construcción de una casa propia o para la familia extensa. Estas visitas pueden ser pensadas como "visitas de retorno" (Duval, 2002), es decir, viajes con base en experiencias anteriores que no son turísticas, sino sociales y culturales. Los migrantes, a través del contacto físico con sus lugares de origen, renuevan, reiteran y consolidan las redes familiares y sociales. El traslado físico permite mantener la visibilidad de los lazos sociales y culturales, lo que es importante para aquellos que planean el retorno definitivo a futuro (Hirai, 2013).

Esta movilidad constante se contrapone con la idea rectora de la ley: conceptualizar la migración como un momento particular y acotado de movilidad entre dos sedentarismos, antes en origen y ahora en destino.

A modo de cierre

El caso senegalés vuelve a mostrar las limitaciones de la ley de migraciones, más allá de sus avances en materia de derechos para los migrantes. La inmigración persiste concebida como problema a partir de la irregularidad y donde los migrantes sólo pueden ser aceptados cuando su presencia lo amerita: siempre y cuando constituyan una contribución, un aporte o una ventaja para las sociedades en las cuales decidieron desarrollar sus vidas (Domenech, 2013, p.6), o como ya señalamos, cuando demuestren medios de vida "lícitos y útiles".

concesión de la residencia, o cuando se hubiera incurrido o participado en actos de gobierno o de otro tipo, que constituyan genocidio, crímenes de guerra, actos de terrorismo o delitos de lesa humanidad y de todo otro acto susceptible de ser juzgado por el Tribunal Penal Internacional.

La migración es un derecho pero ejercido de manera discrecional hacia ciertos grupos[14] a través de la exigencia o no de visados y donde el Estado tiene siempre la potestad de expulsar al migrante en situación irregular y de revocar la residencia permanente de un extranjero.

Todo el tiempo el migrante tiene que demostrar que no es delincuente. A diferencia de la ley para cualquier ciudadano argentino, donde frente a un delito se debe probar la culpabilidad, el migrante siempre tiene que probar su "inocencia", ya sea probando su entrada de manera "legal", presentando antecedentes penales, etc.

En febrero de 2013, apenas comenzado el proceso regulatorio, una nota publicada por el periódico Migraciones editado por la DNM con el sugerente título "Solución para senegaleses y dominicanos", concluía diciendo que "la norma se adecuó a la realidad, y ahora sí, para los dominicanos y senegaleses que residen en la Argentina, su presente migratorio quedó amparado por la norma, con lo que se convierten en sujetos de derechos y obligaciones"[15].

Claramente la nota postula que la irregularidad era un "problema" que fue solucionado. Pero la solución fue temporal y acotada a aquellos que habían ingresado al país antes de 14 de enero de 2013. Los senegaleses que comenzaron a llegar a Argentina luego de esa fecha están teniendo exactamente las mismas dificultades que tuvieron sus compatriotas para regularizar su situación migratoria.

Bibliografía

Acosta Arcarazo, D. y Freier, L. F. (2015) "Turning the Immigration Policy Paradox Upside Down Populist Liberalism and Discursive Gaps in South America". *International Migration Review* 49: 659-96.

Benencia, R. (2003) La inmigración limítrofe (apéndice). En Devoto, F. *Historia de la inmigración en Argentina.* Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

[14] Esto sucede también en otros países, como por ejemplo Ecuador: en 2008 eliminó las visas de entrada pero las reintrodujo para ciertos países de Asia y África dos años después. Para un análisis amplio de las políticas migratorias a nivel regional latinoamericano ver Ceriani Cernadas y Freier (2015).

[15] Periódico Migraciones Año 5, nro. 55, febrero 2013. http://www.migraciones.gov.ar/pdf_varios/periodico/periodico_201302.pdf

Castagnone, E. (2010) *Building a comprehensive framework of African migration patterns: the case of migration between Senegal and Europe.* Tesis Doctoral, Graduate School in Social, Economic and Political Sciences, Universita degli Studi di Milano, Italia.

Ceriani Cernadas, P. y Morales, D. (2011) *Argentina. Avances y asignaturas pendientes en la consolidación de una política migratoria basada en los derechos humanos.* FIDH-CELS

Ceriani Cernadas, P. y Freier, L. F. (2015) Migration policies and policy-making in LatinAmerica and the Caribbean: Lights and shadows in a region in transition. En Cantor, D; Freier, L. F. y Gauci, J. (eds.) *A Liberal Tide: immigration and asylum lawand policy in Latin America.* London: Institute of Latin American Studies, School of AdvancedStudies, University of London.

Courtis, C. y Pacceca, M. I.(2007) "Migración y derechos humanos. Una aproximación crítica al "nuevo paradigma" para el tratamiento de la cuestión migratoria en la Argentina". *Revista Jurídica de Buenos Aires*, Número especial sobre Derechos Humanos.

Domenech, E. (2013) "Las migraciones son como el agua: Hacia la instauración de políticas de control con rostro humano. La gobernabilidad migratoria en la Argentina". *Polis. Revista Latinoamericana* 35: 1-17.

Domenech, E. (2011) Crónica de una amenaza anunciada. Inmigración e ilegalidad: visiones de Estado en la Argentina contemporánea. En Feldman Bianco, B; Villa, M; Rivera L. y Stefoni, C. (Comps.) *La construcción social del sujeto migrante en América Latina: prácticas, representaciones y categorías*. Quito: CLACSO / FLACSO-Ecuador / UAH.

Duval, D. (2002) The Return Visit- Return Migration Connection. En Hall, M. and Williams, A. (Eds.) *Tourism and Migration: new relationships between production and consumption.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Espiro, M. L. y Zubrzycki, B. (2013) "Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal. El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata". *Question* 39, 109-121.

Hirai, S. (2013) "Formas de regresar al terruño en el transnacionalismo. Apuntes teóricos sobre la migración de retorno". *Alteridades* 23 (45), 95-105.

Kane, O. (2011) *The homeland is the arena. Religion, transnationalism, and the integration of Senegalese immigrants in America".* New York: Oxford University Press.

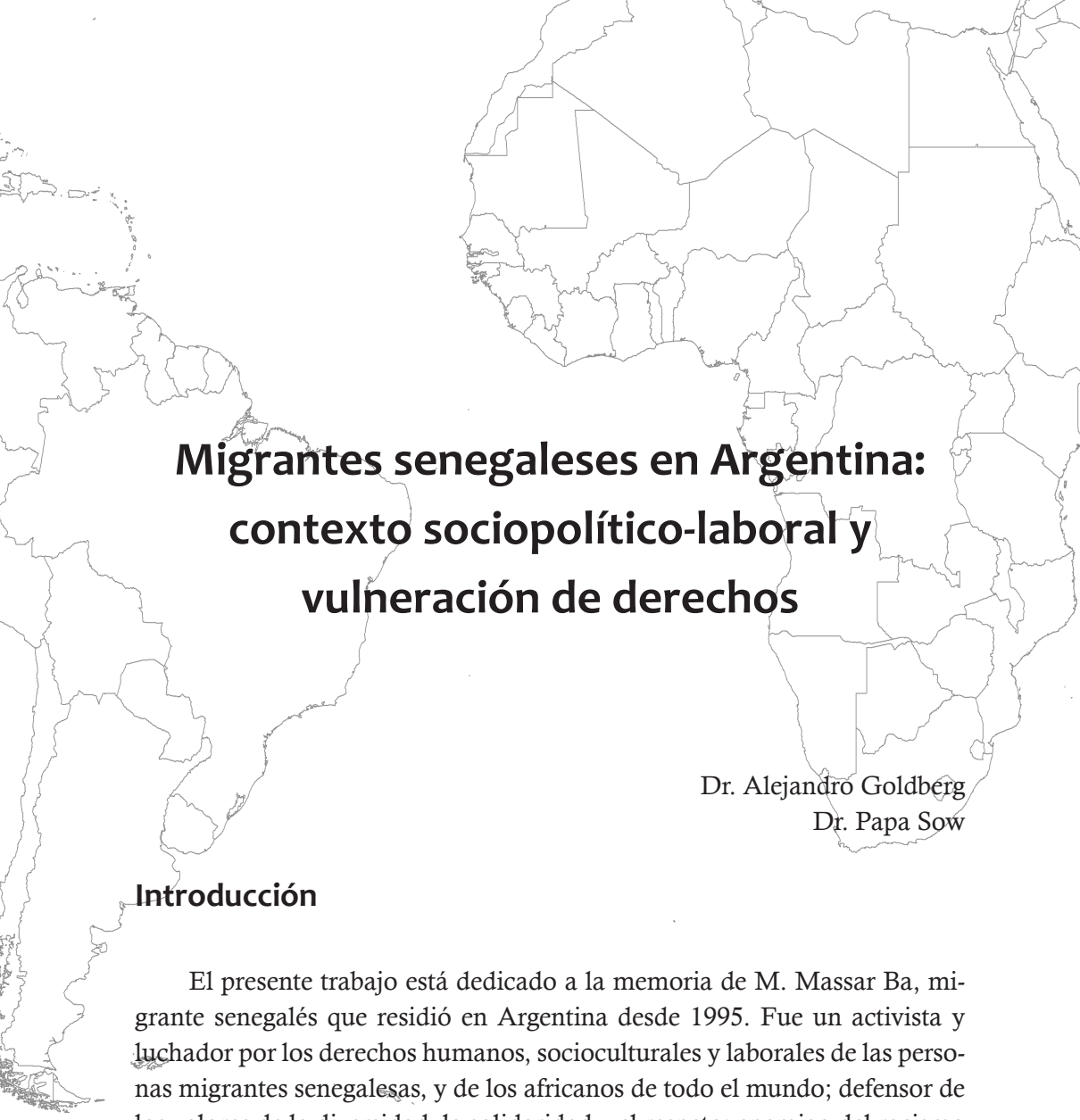
Moreno Maestro, S. (2006) *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía.

Nejamkis, L. y Rivero Sierra, F. (2007) "Patria Grande: consonancias ¿y disonancias? entre políticas públicas, prácticas políticas y discursos". *IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población*. Huerta Grande, Córdoba.

Organización Internacional para las Migraciones. (2013) *Informe sobre las migraciones en el mundo. El bienestar de los migrantes y el desarrollo*. España: OIM.

Pacecca, M. I. (2009) "La migración boliviana, peruana y paraguaya a la Argentina (1980-2005)". Paper presentado en el Congress of the Latin American Studies Association (LASA), Río de Janeiro, Brasil.

Zubrzycki, B. y Sánchez Alvarado, L. F. (2015) "Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina". *Cadernos CERU 26* (1): 69-84.



Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico-laboral y vulneración de derechos

Dr. Alejandro Goldberg
Dr. Papa Sow

Introducción

El presente trabajo está dedicado a la memoria de M. Massar Ba, migrante senegalés que residió en Argentina desde 1995. Fue un activista y luchador por los derechos humanos, socioculturales y laborales de las personas migrantes senegalesas, y de los africanos de todo el mundo; defensor de los valores de la diversidad, la solidaridad y el respeto; enemigo del racismo y la intolerancia en cualquiera de sus vertientes. M. Massar Ba fue director ejecutivo de Casa de África; luego miembro y portavoz de la Dahira Miftahu Nazri; integró la Mesa de Diálogo del Senado Argentino, ámbito institucional que promueve los derechos de los afrodescendientes argentinos, así como de los inmigrantes de todas las nacionalidades que residen en el país; co-dirigió la asociación pan africana Todos con Mandela y formó parte de la agrupación Xangó. En el último tiempo, había concentrado sus esfuerzos en

la reivindicación del derecho al trabajo digno para los migrantes senegaleses vendedores ambulantes de la ciudad de Buenos Aires, y, por ende, también para todos los migrantes y "nativos" que trabajan en ese ámbito. Fue cobarde y brutalmente asesinado el 8 de marzo del corriente año.

A través del análisis de una serie de entrevistas efectuadas a M. Massar Ba, nos proponemos en este capítulo explorar las tramas de violencia institucional y para-institucional (Marmer y Sow, 2015) que, cada vez en mayor cantidad e intensidad, se ejecutan en el actual contexto sociopolítico nacional contra diferentes grupos que conforman los sectores subalternos de la sociedad argentina. Para abordar la problemática apuntada, nos centramos particularmente en los migrantes senegaleses. En primer término, indagaremos en la genealogía de algunas de las concepciones hegemónicas sobre la otredad, la integración diferencial de los inmigrantes y la gestión socioterritorial de la diversidad en Argentina por parte de las élites gobernantes, focalizando en la ciudad de Buenos Aires. En segundo lugar, repasamos de forma breve el proceso migratorio senegalés en Argentina, desde sus antecedentes en el siglo XIX hasta las características del flujo migratorio actual, que comienza a manifestarse, principalmente, en la primera década de este milenio y continúa hasta la actualidad. Seguidamente, presentamos un análisis de los resultados de nuestras investigaciones priorizando dos aspectos interrelacionados: el ámbito laboral mayoritario de los migrantes senegaleses, esto es, la venta ambulante y el asociacionismo transnacional senegalés. Cerramos el capítulo con unas consideraciones finales.

Los argentinos de origen "blanco-europeo" y su concepción de la diferenciación étnico-cultural en Buenos Aires

Al igual que cualquier otro estado-nación, la historia de la sociedad argentina en relación a los distintos grupos étnico-socioculturales que la componen no ha estado exenta de conflictos. A pesar de contar con importantes minorías étnicas, los "europeos blancos" y sus descendientes, desde la invasión colonial española en adelante, han detentado el poder económico y político del país. A través de diferentes tipos de "purgas", intentaron diezmar, primeramente, a la población indígena y negra del territorio. Más tarde, los referentes ideológicos argentinos de esos "europeos blancos"

fueron desde Roca, el mayor genocida de los pueblos originarios, primeros habitantes de estas tierras, hasta los genocidas de la última dictadura militar y sus cómplices civiles. Estos poseían en común una concepción del mundo que se instrumentalizó en la construcción de lo que Zubrzycki y Agnelli (2009: 137) denominan "una nación étnicamente homogénea y blanca" (a la cual debería identificarse el "ser nacional"). El planteamiento de las mencionadas autoras se basa, por un lado, en el análisis de Segato (2007), quien subraya que "la ausencia de pluralidad en la sociedad se vincula con la idea de uniformidad como requisito para fundamentar la ciudadanía en supuestos universales, sumado a un pánico a la diversidad, lo cual generó una voluntad política deliberada para eliminar cualquier rasgo étnico, presionando a las personas étnicamente marcadas para que se desplacen de sus categorías de origen a través de mecanismos formales e informales de persuasión, distorsión y hasta exterminio" (Zubrzycki y Agnelli, ibid). Por otro lado, recuperan el análisis de Frigerio (2006), quien "destaca junto a la existencia de una narrativa dominante de nación que enfatiza la blanquedad, un sistema de clasificación racial que invisibiliza cotidianamente a los negros" (Zubrzycki y Agnelli, ob cit.: 138). La referida perspectiva de estado-nación, replicada en tantos otros países del continente americano, recoge así lo blanco-europeo, devenido, primeramente, de la colonia española, luego de la dominación comercial capitalista anglosajona y, posteriormente, en el caso argentino, se reafirma en la gran inmigración de masas europea de finales del siglo XIX y principios del XX; todo ello en detrimento de lo "oscuro-originario/mestizo/extranjero" (Goldberg, 2007a).

Este esencialismo étnico-racial-cultural se sostiene sobre la base de un fundamentalismo irracional que representa concepciones del mundo limitadas, estáticas, conservadoras y reaccionaras, basadas en el temor a lo desconocido y el rechazo vehemente hacia lo diferente de lo propio (que para ellos es "lo único posible"). Todo lo cual choca anacrónicamente con una de las pocas realidades objetivas creíbles y corroborables que existen desde la génesis de los tiempos: la esencia de la vida, en cualquiera de sus formas manifiestas, es el movimiento, el cambio, la transformación, la mutación constante. De modo que asimismo la cultura se modifica en el tiempo como consecuencia de las interacciones humanas, simbólicas y materiales (mestizaje, fusión, sincretismo que supone la migración y otros procesos de contacto humano).

En el caso de la ciudad de Buenos Aires, por ejemplo, fue concebida por la mencionada élite, desde su misma creación hasta la actualidad, claramente como una ciudad "blanca-europea". Ni indios, ni negros, ni gauchos, en un primer momento; ni "cabecitas negras" -migrantes internos del norte del país- ni inmigrantes de países limítrofes y de Perú, posteriormente (Goldberg, 2007a). Sobre todo en tiempos de contienda electoral, los partidos de, aquí y en otras tantas partes de occidente, han utilizado discursos xenófobos contra los inmigrantes, reciclando la idea de "invasión", la teoría del chivo expiatorio y el miedo a la "inseguridad". Con el sustento de medios de comunicación afines, se ha intentado construir e instalar en la opinión pública la figura del inmigrante "ilegal". Así, se califico al inmigrante de delincuente, criminalizándolo para justificar la represión, fortalecer el control social y garantizar una cierta "higiene social" contra la amenaza de incluir social y culturalmente a cualquiera de estos "otros", de rasgos fenotípicos oscuros no europeos. Los inmigrantes son a menudo sometidos a procesos de estigmatización bajo estereotipos como los de "villeros", "bolitas" (bolivianos), "paraguas" (paraguayos), "perucas" (peruanos), y, últimamente también, "negros" (africanos, mayoritariamente migrantes senegaleses). Uno de los referidos medios de comunicación, el cual desde su nacimiento representa a los sectores más conservadores de la sociedad argentina, sobre todo de Buenos Aires, que apoyó públicamente -justificándolos de forma impunemente abierta- todos y cada uno de los golpes militares sucedidos en el país, es el diario La Nación .

De modo que, con posterioridad a la citada inmigración de fines del siglo XIX y principios del XX, fundamentalmente blanca-europea (mayoritariamente italiana y española), y hasta nuestros días, las migraciones laborales, tanto internas como internacionales que se vienen produciendo en Buenos Aires se han desarrollado en un contexto distinto al anterior. Un contexto ya no favorable a la integración, sino más bien tendiente a la exclusión de estos inmigrantes, sobresaliendo situaciones de explotación laboral, segregación y precariedad residencial-habitacional, así como dificultades de acceso a los servicios públicos sociales. En tal sentido, en opinión de Bauman (1998), la segregación socio espacial resulta un eficaz método para tratar con los sectores "no asimilables de la población", lo que constituye una forma de perpetuar y exacerbar la diferenciación étnico-cultural (es decir, que los otros sigan siendo lo más "otros" que se pueda) (Sala, 2008; Mar-

cuse y van Kempen; 2000; Takeyuki, 2003; Reynolds & Turner, 2001). En el caso de los migrantes senegaleses, además, se produce una segregación socio laboral vinculada con las características y el status jurídico del trabajo que realizan en el espacio público. Todo lo anterior, refuerza las desigualdades sociales que garantizan la dominación de un grupo sobre aquellos pertenecientes a los sectores subalternos de la sociedad (Breilh, 2010).

Es en este marco referencial de análisis en el cual hay que abordar la migración senegalesa en Buenos Aires; específicamente, focalizando en aquellos migrantes (que son la mayoría) cuyos modos de vida y de trabajo giran en torno a la venta ambulante, ocupando diferentes espacios de la ciudad. Es justamente a raíz de este último contexto situacional conflictivo, que se produjo el asesinato de M. Massar Ba.

Proceso migratorio de senegaleses a la Argentina/Buenos Aires

Para 1778, en pleno Virreinato del Río de la Plata, negros, mulatos y sambos representaban el 40 % de la población total. Un siglo después, de acuerdo al censo de población de 1887, ese porcentaje se redujo al 1,8 % (López, 2006). En lo que respecta específicamente a los senegaleses, el primer registro historiográfico sobre la migración de ese país hacia la Argentina data de 1897, momento en el cual cuatro trabajadores de ese país llegaron a Buenos Aires con destino final a la provincia de Tucumán, para trabajar en los ingenios azucareros.

Posteriormente, entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, se produjo la llegada de inmigrantes provenientes de Sudáfrica y Cabo Verde. Estos últimos, representaron desde principios del siglo pasado y hasta la década de 1990, el mayor colectivo migratorio del África subsahariana en el país (Maffia y Ceirano, 2007). Comenzado el nuevo milenio, enmarcados en el fenómeno de multipolarización de la migración africana que supone una diversificación de las rutas migratorias de africanos hacia Sudamérica (migración sur-sur), se constata un incremento en el flujo de senegaleses y otros negro africanos hacia la Argentina (al igual que hacia Brasil), con presencia en aumento fundamentalmente en la ciudad de Buenos Aires (Sow y Goldberg, 2012).

El caso de M. Massar Ba resulta especial en diversos aspectos, comenzando por el hecho de no haber formado parte de este último grupo de migrantes, anteriormente descrito. Nació el 23 de agosto de 1971 en el barrio Médina-Abattoir de Dakar. Obtuvo su título de bachiller en el Lycée Seydi Nourou Tall de esa ciudad. A los 23 años falleció su padre, momento en que decidió emprender la migración hacia la Argentina (1995), como tránsito en su destino a USA. Al llegar al país le gustó, quiso quedarse y se inscribió en la carrera de Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Buenos Aires, obteniendo posteriormente su título de Licenciado en Cs. de la Comunicación. En una entrevista concedida al programa radial "Voix/Voie des Jeunes" , el 24 de agosto de 2015, M. Massar Ba señaló en este sentido que él fue uno de los primeros inmigrantes senegaleses y negro africanos en el país, y que cuando llegó en el año 1995, sólo conocía a siete senegaleses. Las causas, motivos, razones por las cuales en el transcurso de los veinte años en que M. Massar Ba llegó a la Argentina, y el momento de realización de la citada entrevista, los inmigrantes senegaleses pasaron de 7 a 2.500 (de acuerdo a Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina, ARSA), y tanto Brasil como -sobre todo- Argentina se convirtieron en nuevos destinos de la migración "sur-sur" senegalesa, fueron abordados en distintos trabajos previos. Además del citado de Sow y Goldberg (2012), pueden mencionarse Kleidermacher (2015; 2014; 2013; 2012); Zubrzycki y Agnelli (2009); Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2016); y Maffía (2010), entre otros.

Vale señalar respecto a las estadísticas que resulta difícil contar con estimaciones fehacientes acerca de la cantidad de senegaleses -entre migrantes contabilizados y refugiados con estatuto- que se hallan en Argentina. Las estadísticas oficiales disponibles, tanto en el último Censo (Indec, 2010), donde no se discriminaba entre nacionalidades de los países africanos, así como en la base de datos de la Dirección Nacional de Migraciones, no permiten realizar una estimación rigurosa, más allá de aquellas proporcionadas por las propias organizaciones del colectivo senegalés en Argentina, que considera también a los senegaleses que se encuentran en situación migratoria-administrativa irregular (y que son la mayoría).

A través de la ejecución de dos proyectos de extensión universitaria (2009), llevados a cabo por el Grupo de Investigación e Intervención Sociocultural con Población Inmigrante (GIISPI), efectuamos un seguimiento sistemático de ARSA durante el período de un año, promoviendo, acom-

pañando y desarrollando distintas acciones de intervención y dinamización cultural en conjunto, de acuerdo a las necesidades e intereses planteados por la propia asociación. Entre ellas, se destacaron las siguientes: a) elecciones de la Comisión Directiva de la Asociación de Residentes de Senegal en Argentina (ARSA); b) Celebración del "Gran Magal"; c) acompañamiento y registro de campo de la temporada estival de venta ambulante de miembros de ARSA en Pinamar, ciudad balnearia de la costa Argentina; c) celebración del Cincuentenario de la Independencia de la República Democrática de Senegal; y d) festejo del Bicentenario de la República Argentina.

De acuerdo a la información de campo relevada en nuestros proyectos, la mayoría de los senegaleses que se encuentran en el país no tienen regularizada su situación administrativa-migratoria, habiendo ingresado al territorio argentino de forma clandestina. Lo anterior se explica, en parte, por el hecho de que desde el año 2002 y hasta setiembre de 2015, Argentina no tuvo representación diplomática en la capital de Senegal.

Por su parte, de acuerdo a la información proporcionada por ARSA, el 99% de los senegaleses que llegan al país lo hacen de manera clandestina. No concurren directamente a la Dirección Nacional de Migraciones para resolver su estatus migratorio, pero sí optan por comenzar la tramitación para solicitar el estatus de refugiado. Muchos senegaleses se encuentran con el obstáculo de querer regularizar su estatus migratorio en Argentina pero no pueden hacerlo porque su pasaporte caducó. Para renovarlo, debido a la inexistencia de representación consular en Buenos Aires, deberían viajar a Brasil, lo cual supone un costo altísimo. ARSA intenta resolver esta situación, en parte, a través del envío de pasaportes y solicitudes de lotes por intermedio de la Embajada de Brasil, pero la mayoría de los pasaportes son devueltos después de casi dos años. Vale apuntar, por último, que en el marco del Régimen Especial de Regularización Migratoria de Extranjeros de Nacionalidad Senegalesa del año 2013, pudieron regularizar su situación en el país alrededor de 1700 senegaleses.

La situación planteada motivó a los migrantes senegaleses a desarrollar distintos tipos de estrategias en sus itinerarios hasta llegar al país: en un primer momento, la modalidad radicó en obtener un visado en origen para Brasil, por lo que tomaban un vuelo o un barco hasta algún punto de ese país, y allí se quedaban trabajando por un período en São Paulo u otra ciudad brasileña, descendían hasta Buenos Aires, siempre con el soporte de las

redes de cooperación y ayuda mutua que el colectivo senegalés posee en todos los rincones del mundo adonde migraron. En los últimos años, por causa del aumento de los controles, en función del creciente flujo de senegaleses detectado, Brasil endureció el otorgamiento de visados y el nuevo puerto de entrada al subcontinente sudamericano utilizado fue Ecuador, ya que este no requiere visado de entrada a los ciudadanos senegaleses. M. Massar Ba, en el transcurso de la mencionada entrevista, denunció la complicidad de los distintos actores implicados en el engaño al que muchas veces son sometidos los migrantes no sólo senegaleses, sino africanos (y de otras tantas nacionalidades) en origen, en tránsito y en destino: desde las autoridades migratorias y las fuerzas de seguridad senegalesas, pasando por los coyotes en Ecuador, hasta las autoridades migratorias y las fuerzas de seguridad argentinas:

> "(…) los senegaleses a menudo se sorprenden de aterrizar en Ecuador cuando su destino inicial era Buenos Aires. Son engañados por los traficantes de Senegal y en Ecuador se dan cuenta que no están en Argentina. Estos migrantes que son engañados desde origen, ya que no han obtenido una información veraz y consistente antes de emprender el viaje, realizan su itinerario a través del llamado sistema Kambb gui, que en wolof significa literalmente "el agujero" o "la trampa". Algunos han experimentado un viaje extremadamente difícil para llegar hasta Argentina, sufriendo distintas situaciones y pasando por varios obstáculos (cruce de montañas, ríos, selvas, etc.)". (Entrevista a M. Massar Ba, programa radial "Voix/Voie des Jeunes", Sunuker FM Radio, Los Angeles, CA, 24/8/2015. La traducción del original en francés al castellano es nuestra).

Partiendo de la heterogeneidad en cuanto a lugares de origen, proyectos migratorios y dinámicas de los mismos, en general una vez que los migrantes senegaleses llegan a Buenos Aires cuentan con el soporte de las redes y cadenas migratorias de distinto tipo, dependiendo de su composición (parientes, conocidos, comunidad territorial, religiosas) y articulación (más horizontal o vertical) (Zubrzycki y Alvarado, 2016), en todos los casos para amortiguar sus procesos de inserción sociolaboral-habitacional. Parte del trabajo de la ONG Casa de África, en la que participó M. Massar Ba, consiste en recibir a estos migrantes, proporcionarles desde un alojamiento, pasando por la alimentación, hasta vestimenta mientras comienzan a trabajar en la venta am-

bulante y tramitan su documentación para regularizar su estatus migratorio en el país. Durante su proceso de inserción al nuevo contexto, es probable que estos migrantes se encuentren con situaciones de recelos y rechazos provenientes de determinados sectores de la sociedad porteña, incluyendo, como parte de estos, a las autoridades del gobierno nacional actual como autonómico-local y medios masivos de comunicación afines.

Inserción laboral de los senegaleses: la venta ambulante, el control del espacio en la ciudad de Buenos Aires y el fortalecimiento del tejido social de los migrantes

Como parte de los resultados arrojados por nuestros estudios realizados, y tal como se ha documentado en otras ciudades del mundo, también en Buenos Aires la mayoría de los migrantes senegaleses hombres se insertan en el comercio informal de venta ambulante. Lo anterior, considerando varias cuestiones, a saber:

1) El porcentaje mayor entre los migrantes senegaleses en Argentina/Buenos Aires, pertenece a la etnia wolof, siendo conocidos como los Móodu-Móodu, fieles a la cofradía musulmana murid. Ya abordado en trabajos anteriores (Goldberg, 2003; 2007a; 2007b; Sow, 2004; Sow y Goldberg, 2012; Kleidermacher, 2012; Zubrzycki, 2013; 2011; Zubrzycki y Agnelli, 2009) desarrollan sus procesos migratorios a través de las redes y cadenas de base parental, étnico-comunitarias y religiosas (dahiras) vinculadas al comercio.

2) Si bien es posible encontrar migrantes africanos ciudadanos de otros países, la mayor parte de los negroafricanos que trabajan en el comercio informal de venta ambulante, sean estos especializados en bijouterie, productos diversificados o de temporada, son Móodu-Móodu.

3) Para los sujetos pertenecientes al citado grupo, la venta ambulante no sólo constituye el trabajo que está más al alcance en función de las modalidades de sus procesos migratorios y su situación de irregularidad administrativa-migratoria (como los talleres textiles clandestinos para una parte de los bolivianos); sino que forma parte de su estilo de vida, constituye una

actividad (el comercio) que muchos de ellos realizaban en origen y les permite cierta flexibilidad, independencia y libertad en cuanto a prácticas socioculturales como la religiosidad murid (Goldberg, 2003; 2007a; 2007b; Sow, 2004; Reiter, 2010; Zubrzycki, 2011). En este sentido, vale recordar que "la venta ambulante es el eje principal, vertebrador de la migración; y es a través de ella donde se tejen complejas redes sociales, comerciales y religiosas, mismas que a su vez se encuentran intrínsecamente relacionadas con las configuraciones de identidad de este colectivo. Identidad que varía, muta, se transforma, se resignifica según la sociedad de destino, los vínculos con la sociedad de origen, los contextos sociopolíticos y culturales en los que se desenvuelve, las múltiples y variadas experiencias vividas por los sujetos". (Reiter, 2010: 20). En la misma línea, Sow (2004: 5-13) apunta que la venta ambulante, como actividad central del modo de vida de los migrantes senegaleses "(…) engloba un conjunto de grupos y sub-grupos sociales abiertos a variados campos de concurrencia, de competitividad y de innovaciones individuales y colectivas. A través del comercio y la venta ambulante se insertan diversos grupos de Móodu-Móodu compuestos por elementos diferentes o campos de acción (…) Los Móodu continúan fabricando, quizás sin ser totalmente conscientes, un nuevo ethos económico. Van creando nuevos modelos a emplear como canales de difusión de una moral religiosa entrelazada con lo económico".

M. Massar Ba se refería a lo expuesto en la citada entrevista, remarcando la independencia, el ingenio y la inventiva (en wolof taaba-taaba) de los senegaleses para desarrollar su actividad de venta ambulante en las calles de Buenos Aires (como en cualquier otra parte del mundo donde funcione el comercio), comprando distintos tipos de productos (vestimenta, relojes, bisutería, etc.) a los mayoristas chinos y argentinos del barrio porteño de Once ("la pequeña Dakar"), y re vendiéndolos luego en las calles situadas en diferentes puntos estratégicos de la ciudad, así como en ferias y mercados. Justamente en relación a lo anterior, es que M. Massar Ba consideraba que el principal problema o conflicto con el que se enfrentan los senegaleses en Argentina es la ocupación del espacio público durante su actividad laboral de venta ambulante (otra dificultad que remarcó fue el idioma y las barreras lingüísticas que genera).

En tal sentido, vale señalar que mediante la ley 4121 sobre el "Funcionamiento de las actividades feriales", sancionada el 7/12/2011, se habili-

taban las ferias para comerciar legalmente en la ciudad de Buenos Aires, las cuales incluyen los puestos autorizados en espacios públicos como plazas, paseos, y parques. Sin embargo, esta ley excluyó, desde un principio, a un sector de envergadura en el comercio de la ciudad: la reventa en calles, que incluye a los llamados manteros, entre los cuales -entre otros colectivos de inmigrantes extranjeros de diversos países y continentes, además de nativos argentinos- se encuentran los migrantes senegaleses que residen en la ciudad. Amparados en la mencionada ley, el gobierno de la ciudad de Buenos Aires, a través de su órgano de seguridad autónomo, la Policía Metropolitana, no ha cesado desde entonces sus prácticas de persecución, hostigamiento y represión directa contra los vendedores ambulantes senegaleses.

Los abusos ilegales por parte de esta fuerza policial van desde el cobro de coimas, pasando por chantajes, robo de mercadería in situ, detenciones arbitrarias, actitudes racistas y allanamientos por requisamientos de mercadería en las viviendas de los senegaleses , hasta las sospechas del asesinato de M. Massar Ba, quien en los últimos tiempos se convirtió en una de las figuras públicas más visibles en defensa de los derechos de los trabajadores migrantes senegaleses y de otros países negro africanos, frente al constante asedio y el múltiple accionar represivo de la Policía Metropolitana. Al respecto, Carlos Álvarez Nazareno, afrodescendiente y dirigente de la Agrupación afro Xangó, en la que también participaba M. Massar Ba, sostuvo: "No sabemos todavía qué pasó, pero sí sabemos que Massar venía denunciando la violencia institucional, los abusos y el robo de mercadería en los allanamientos de la Policía Metropolitana. Por la crudeza y la enorme cantidad de golpes que tenía, hubo claramente un ensañamiento o por cuestiones raciales o por violencia institucional, es decir, la policía". (Diario Z, 21/3/2016: http://www.diarioz.com.ar/#!/nota/aceptarian-como-querellante-a-la-asociacion-de-residentes-senegaleses-en-la-argentina-50375/)

Para finalizar este apartado y conforme a su protagonismo dentro del proceso migratorio de los senegaleses en todo el mundo (Sow, 2004; Sow y Tete, 2007; Sow y Goldberg, 2012; Goldberg, 2003; Zubrzycki, 2011), vale resaltar el fortalecimiento del variado tejido asociativo senegalés en Argentina, desarrollado a la par de su inserción como migrantes al país durante la última década. Ya mencionado con anterioridad, en 2009 comenzamos como GIISPI a trabajar con ARSA (entidad definida por la variable nacional, siendo multireligiosa y multiétnica; a diferencia de la Dahira que es

mourid, mayoritariamente wolof) a través de dos proyectos de extensión universitaria (Ubanex y Voluntariado) dirigidos a fortalecer, capacitar y favorecer la inserción sociocultural y política de asociaciones de inmigrantes de las zonas sur de la Ciudad de Buenos Aires y el Área Metropolitana. Los objetivos específicos de dichos proyectos fueron:

1) Promover, acompañar y desarrollar acciones de intervención y dinamización cultural con asociaciones de inmigrantes de las zonas sur de la Ciudad de Buenos Aires y el Área Metropolitana

2) Gestionar y articular conjuntamente con las asociaciones de inmigrantes espacios sociopolíticos e institucionales de participación, organización de demandas específicas y difusión de sus particularidades como colectivos.

3) Aportar a la obtención de recursos humanos y materiales para las asociaciones, fomentando la incorporación de nuevos miembros en su seno y generando actividades de acopio financiero.

En aquel entonces, dos años habían transcurrido desde su fundación, y la asociación no contaba aún con personería legal, sede física ni equipamientos. Sólo se mantenía al mínimo por el esfuerzo y las cotizaciones de sus socios migrantes senegaleses. Justamente, nuestro trabajo de apoyo se concentró en resolver estas demandas básicas de ARSA, además de contribuir a darle visibilidad, recaudar fondos y ayudarla en su vinculación con interlocutores políticos y otros sectores de la sociedad civil.

En 2012, tanto ARSA como la Dahira, tuvieron un destacado papel en el proceso de regularización extraordinaria llevado a cabo por la Dirección Nacional de Migraciones, lo cual posibilitó que aproximadamente unos 1700 migrantes senegaleses resolvieran su situación administrativa-migratoria. Por último, resulta fundamental señalar que este año ARSA se organizó para presentarse como querellante ante la justicia en la causa que se sigue por el asesinato de M. Massar Ba, lo cual fue denegado por el juez a cargo de la investigación, en una muestra más del racismo institucional que impera en el país, como otra de las facetas de la violencia institucional abordada en este trabajo.

Consideraciones finales

De manera semejante a lo que sucede en Europa y USA, los discursos que tienden a vincular delincuencia e inseguridad con inmigración "ilegal" utilizan a los inmigrantes como "chivos expiatorios" de los males de la propia sociedad. Ya señalado con anterioridad, para el caso argentino, estos sectores elitistas, que tras doce años de permanecer en las sombras, agazapados, con el actual gobierno nacional vuelven a convertirse en los sectores históricamente privilegiados de la sociedad argentina, con un extenso historial en su haber de persecución al "distinto/diferente", son los que promueven representaciones y prácticas xenófobas violentas en la actualidad contra este último grupo. Lo anterior, teniendo en cuenta que la antigua ley Nº 22.439 de política migratoria, sancionada en 1981 durante la última dictadura militar, y conocida como "Ley Videla", tenía un carácter sumamente represivo y discriminatorio desde su concepción, considerando al inmigrante irregular como un "peligro para la seguridad nacional y el orden público". Así, la ley establecía mecanismos de control para negarles el acceso a aquellos derechos fundamentales garantizados por la Constitución Nacional, a la vez que establecía que todo funcionario público que tuviera contacto con inmigrantes en situación "ilegal" tenía la obligación de denunciarlos. La "Ley Videla" fue derogada a finales de diciembre de 2003 por el Congreso Nacional, aprobándose en su lugar la Nueva Ley de Política Migratoria Nº 25.871 que entró en vigencia en 2010. En este sentido, es importante insistir en el cambio de paradigma garantista e inclusivo que supone la misma, la cual propugna el reconocimiento de la migración -independientemente del estatus jurídico migratorio de la persona- como un derecho humano "esencial e inalienable de la persona", que debe ser garantizado sobre la base de "los principios de igualdad e universalidad". (Art. 4) (Goldberg, 2014: 74-75).

La coalición de derecha que actualmente gobierna el país, sin embargo, como parte de su concepción del mundo, de la sociedad y de la política descriptas, en poco tiempo ha mostrado un enfoque que, como el resto de sus políticas de estado, se asemejan más a la última dictadura militar genocida argentina que a un régimen democrático. En ese marco, retoma la derogada "Ley Videla" al abordar las migraciones como un "problema" de seguri-

dad nacional y de orden público. Algunos indicios de este "revival" hasta el momento, desde su asunción en diciembre de 2015, han sido, entre otras, las siguientes: a) la manifiesta voluntad de reformar la Ley 25.871 para "facilitar" las expulsiones; b) una percepción de las fronteras nacionales como espacios de "tráfico ilegal" y no como espacios transfronterizos de vida, de integración social y circulación de las personas; c) la no aplicación de criterios favorables, anteriormente en vigencia, para el otorgamiento de estatuto de refugio (por ejemplo, por razones humanitarias; d) la ampliación del poder discrecional en la Dirección Nacional de Migraciones en función de una nueva mirada del fenómeno migratorio como hecho meramente policial, asociándoselo al terrorismo, al narcotráfico, al trafico de personas, etc.; e) el incremento de denegaciones de ingreso, de residencia, etc. (extraído del manifiesto: "No a la creación de centros de detención de personas migrantes en Argentina")

El citado manifiesto denuncia, asimismo, y como parte de este nuevo/viejo paradigma criminalizador, la inminente inauguración en setiembre de este año de un centro de detención -una cárcel- para inmigrantes irregulares, como espacio de encerramiento anterior a su expulsión del país . En trabajos anteriores hemos analizado el papel que en la realidad tienen los centros de internamiento para extranjeros (CIEs) en España, funcionando ilegalmente como verdaderos campos de concentración en los cuales se violan constantemente los derechos humanos fundamentales de las personas allí ingresadas (Goldberg, 2003; Goldberg, 2007a).

He aquí el contexto sociopolítico actual con el que se encuentran buena parte de los migrantes senegaleses (y de otras nacionalidades) que residen en Argentina. Un marco en el cual, en la disyuntiva "libertad y reconocimiento de derechos vs. seguridad, control social, represión y vulneración de derechos", prima claramente lo segundo.

> "Hasta sus últimos días aquel genio había sabido guardar el don precioso de la indignación moral y por eso lanzaba contra la autocracia su grito de "No puedo callarme!" (Leonardo Padura: El hombre que amaba a los perros. Buenos Aires, Tusquets, 2012)

¡JUICIO Y CASTIGO PARA LOS ASESINOS DE M. MASSAR BA!

Referencias bibliográficas

Bauman, Z. (1998) Globalization: The Human Consequences. New York: Columbia University Press.

Breilh, S. (2010) "La epidemiología crítica: una nueva forma de mirar la salud en el espacio urbano". Salud Colectiva, 6 (1): 83-101.

Frigerio, A. (2006) "De la "desaparición" de los negros a la "reaparición" de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina". Ponencia presentada en el Seminario Internacional "Los Estudios Africanos en América Latina: Herencia, Presencia y Visiones del Otro", Brasil.

Goldberg, A. (2003) Ser inmigrante no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona. Tesis Doctoral en Antropología de la Medicina. Tarragona: Departamento de Antropología, Filosofía y Trabajo Social Facultad de Letras, Universidad Rovira y Virgili.

Goldberg, A. (2007a) "Tú Sudaca..." Las dimensiones histórico-geográficas, sociopolíticas y culturales alrededor del significado de ser inmigrante (y argentino) en España. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Goldberg, A. (2007b) "Dinámicas y estrategias socioculturales de inserción económica de los migrantes senegaleses: una indagación etnográfica". En: J. Beltrán, L. Oso y N. Ribas (eds.) Empresariado étnico en España, pp. 263-286. Madrid: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales.

Goldberg, A. (2014) "Inmigración, políticas de salud pública y tuberculosis en clave antropológica comparativa: los casos de España/Barcelona y Argentina/Buenos Aires". Mundi Migratios, 2 (1) 57-88.

Kleidermacher, G. (2012) "Migración senegalesa y venta ambulante: un análisis desde la exclusión social". Controversias y concurrencias Latinoamericanas, 4: 167 – 186.

Kleidermacher, G. (2013) "Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires". Cuadernos de Antropología Social, 38:109 – 130.

Kleidermacher, G. (2014) "Algunos elementos para analizar la migración de senegaleses en Buenos Aires". Unidad Sociológica, 1: 27 – 34.

Kleidermacher, G. (2015) "Movilidad e inserción de inmigrantes senegaleses recientes en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires". Revista Internacional de Estudios Migratorios (RIEM), 5 (1): 93-118.

López, L. (2006). "De transnacionalización y censos. Los "afrodescendientes" en Argentina". Revista de Antropología Iberoamericana, 1 (2): 265-286.

Maffía, M. (2010) "Una contribución al estudio de la nueva migración africana subsahariana en la Argentina". Cuadernos de Antropología Social, 31: 7-32.

Maffia, M., Ceirano, V. (2007) "Estrategias políticas y de reconocimiento en la comunidad caboverdeana de Argentina". Contra Relatos desde el Sur. Apuntes sobre África y Medio Oriente, 3 (4): 81-107.

Marcuse, P., Van Kempen, R. (eds.) 2000 Globalizing Cities. A new spacial order?. Oxford: Blackwell Publishers.

Marmer and Sow (2015) Wie Rassismus aus Schulbüchern spricht. Kritische Auseinandersetzung mit "Afrika"-Bildern und Schwarz-Weiß-Konstruktionen in der Schule – Ursachen, Auswirkungen und Handlungsansätze für die pädagogische Praxis, Beltz-Juventa.

Reiter, P. (2010) "Una aproximación etnográfica a las estrategias de inserción sociolaboral de migrantes senegaleses en Argentina". Ponencia presentada en las Primeras Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, 29 y 30 de setiembre de 2010, GEALA, FfyL-UBA.

Reynolds, K., & Turner, J. (2001). Prejudice as a group process: The role of social identity. In M. Augoustinos & K. Reynolds (2001). Understanding prejudice, racism, and social conflict, pp. 159-178. London: Sage.

Sala, G. (2008) Segregación laboral de los migrantes limítrofes en provincias argentinas. Una propuesta de medición. Cuadernos del IDES. No 14. Buenos Aires: IDES.

Segato, R. (2007) La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo.

Sow, P. (2004) "Prácticas transnacionales y espacios de acción (wáar) de los Senegaleses en España". En Á. Escrivá y N. Ribas (eds.) Migración y Desarrollo, pp. 235-254. Madrid: CSIC-Politeya.

Sow, P. y Tete, K. (2007) "Ahorros populares de los Africanos en Cataluña.

Tipos y formas sumergidas de prácticas financieras de los inmigrantes", Informe Final, Fundacion Jaume Bofill, Barcelona.

Sow, P. y Goldberg, A. (2012) "Las migraciones de africanos hacia Brasil y Argentina: nuevas dinámicas y espacios territoriales en transformación", en M. Pineau (ed.) Huellas y legados de la esclavitud en las Américas. Proyecto Unesco La Ruta del Esclavo, pp. 149-164. Sáenz Peña: Editorial de la Universidad Nacional de Tres de Febrero.

Takeyuki, T. (2003) Stranger in the ethnic homeland. Columbia: Columbia University Press.

Zubrzycki, B. (2011) "Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas". Boletín Antropológico, 29 (81) 49 – 64.

Zubrzycki, B. (2013) "Nuevos destinos de la migración africana reciente: los senegaleses en Argentina". Travessia. Revista do Migrante, 72: 31-40.

Zubrzycki, B. y Agnelli, S. (2009) "Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje". La migración senegalesa en Buenos Aires". Cuadernos de Antropología Social, Nº 29: 135–152.

Zubrzycki, B. y Sánchez Alvarado, L. (2015) "Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina". Cadernos CERU, 26 (1): 69-84.



Duas vistas do comércio de rua na cidade de Dakar, Senegal. Fonte: João Carlos Tedesco.



Dilemas y negociaciones en la representación de la alteridad. A propósito de migrantes senegaleses en Argentina

Ma. Luz Espiro[1]

Introducción

Diversos estudios demuestran que la movilidad de los pueblos africanos tiene una profundidad temporal que supera por mucho a los análisis históricos (Maffia, 2011), y cuya orientación es más intracontinental que extracontinental. Tal como señala la Organización Internacional para las Migraciones: "a pesar de una percepción generalizada en los medios de comunicación en el sentido de que Europa corre el riesgo de ser invadida por una corriente de migrantes de África, el porcentaje de africanos que emigra fuera del continente sigue siendo relativamente modesto" (OIM, 2011, p. 68 en Morales, 2014, p. 79).

Sin embargo, hoy en día cada vez más africanos se dirigen fuera del

[1] Licenciada en Antropología y doctoranda por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, con lugar de trabajo en la División Etnografía (FCNyM, UNLP). mluzespiro@gmail.com.

continente. Primero siguiendo rutas que se orientaban hacia las que fueran metrópolis coloniales u otros países centrales, y posteriormente hacia los países en desarrollo, delineando las rutas migratorias Sur-Sur. Emerge entonces América del Sur como nuevo destino de estos migrantes, principalmente Brasil y Argentina. Para el caso de este último país, se viene registrando un aumento en la llegada de migrantes africanos[2] desde década de 1990 (Maffia, 2011).

Según el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas en el año 2010 se contabilizaron para este país un total de 2738 africanos (INDEC, 2010). En este artículo tratamos puntualmente el caso de la migración senegalesa[3] para la cual aún no hay cifras oficiales desagregadas, pero se sabe que fueron alrededor de 1700 quienes iniciaron el trámite de regularización implementado por la Dirección Nacional de Inmigraciones en 2013 (Sánchez Alvarado y Zubrzycki, 2015), aunque desde la Asociación de Senegaleses Residentes en Argentina se estima que el número llega a 4000.

Estas cifras esbozan la emergencia y consolidación incipiente de estos nuevos patrones de migración, que de la mano de la proliferación de economías informales, forman parte del proceso de reestructuración del capitalismo global. Por esta razón, debemos situar a los migrantes senegaleses en esta región como la consecuencia local de un fenómeno global, como parte de procesos macroestructurales tendientes a crear un orden social neoliberal, que asume su valor en el consumo. Proceso auspiciado por la internacionalización de la producción, la concentración del capital, nuevas formas de acumulación flexible y un declive en la importancia de los estados-nación en la gestión y planificación económica y política. La economía global ha marginalizado a millones de personas, y mientras que en África subsahariana el número de pobres aumentaba de 85 a 265 millones en el año 2000, el porcentaje de pobres de esa zona sobre el total de pobres mundial se duplicaba de 16% a 32% (Stoller, 2002).

Siguiendo a Suárez Navas (2007, p. 13) "la vigilancia epistemológica nos exige hacer el esfuerzo de considerar nuestro objeto de estudio como configurado por un proyecto neoliberal dominante, que busca reproducir las

[2] Desde países de África Occidental como Senegal, Guinea, Costa de Marfil, Nigeria, Ghana, Togo, Camerún, Malí, Liberia, Gambia y Sierra Leona.

[3] Los párrafos anteriores buscaron enmarcar la migración senegalesa dentro de los flujos africanos mayores. Sin embargo, me atendré específicamente a analizar la migración proveniente de Senegal, objeto de mi investigación doctoral.

ecuaciones de poder que han generado estas migraciones internacionales". Sin embargo, para comprender la especificidad del proceso migratorio senegalés en Argentina debemos superar las generalizaciones y profundizar en las variaciones que presenta, asumiendo que los sujetos actúan y desean dentro de ciertas condiciones de posibilidad -históricas, culturales y políticas- que configuran una matriz de subjetividad particular (Ortner, 2005).

Este artículo propone entonces una reflexión acerca de ciertos sentidos de identidad y pertenencia senegalesa en Argentina, vinculados a la elección de los nombres personales, partiendo de datos etnográficos y considerando las múltiples localizaciones y posiciones que manifiestan estos migrantes de una manera contextual y situada (Anthias, 2006). Para ello, recuperamos una situación etnográfica específica ocurrida con uno de mis interlocutores senegaleses en la ciudad de La Plata, capital de la Provincia de Buenos Aires, en el año 2015.

Breves consideraciones acerca del estudio con migrantes senegaleses

Como parte de mi investigación doctoral en antropología vengo realizando una etnografía visual con migrantes senegaleses en la Región Metropolitana de Buenos Aires (centrada en las ciudades de La Plata y alrededores) y en la Región Patagónica Central (centrada en las ciudades de Puerto Madryn, Rawson y Trelew).

En su mayoría son varones entre los 20 y 45 años de edad, y aunque se registra una tendencia en aumento de la llegada de mujeres, se trata de una migración principalmente masculina, lo que responde en parte a una estructura social de origen en la que la migración es una estrategia familiar para acumular recursos materiales (remesas, bienes) y simbólicos (prestigio) que posibiliten cambios en las condiciones de reproducción de los hogares, siendo los hijos varones quienes tradicionalmente cumplen este rol. De esta manera, se va configurando una representación del migrante como "salvador de la familia" y "migrante exitoso" a sus ojos y los de su entorno (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2016).

De los 53 interlocutores senegaleses entrevistados hasta el momen-

to, todos adscriben al grupo étnico wolof y algunos también comparten adscripción con otros grupos como serer, pheul y toucouleur. Todos se reconocen musulmanes, y si bien la mayoría pertenece a la cofradía Mouride, en menor medida otros pertenecen a la Tidjane, así como un caso a la Layenne. Siguiendo a Massó Guijarro se trata de una "estructura básica patriarcal, tanto del mouridismo como de las diferentes culturas senegalesas" (Massó Guijarro, 2013, p.127), entre la cual se pueden identificar "vetas" que ofrecen pistas para explicar el creciente protagonismo femenino dentro de este proceso migratorio.



Figura 1. Visita de Serigne Mame Mor Mbacke. Fotografía de Luz Espiro, Buenos Aires, 2016.

La pregunta por los nombres

Promediaba el mes de octubre de 2015, era mediodía de un jueves cuando pasé por el puesto de venta de bijouterie y accesorios de Nelson[4] ubicado en la vereda de la Legislatura provincial, en la ciudad de La Plata. Al estar ubicado en un punto tan céntrico de la ciudad, para mí –como residente- era

[4] Los nombres originales fueron modificados.

muy usual pasar por esa vereda, saludarlo y seguir de largo, a diferencia de otras instancias de campo planificadas. Pero esa vez, lo que pensaba como un saludo de pasada se extendió en una de esas conversaciones sin guion de entrevista, en las cuales se alternan los roles investigador-interlocutor y son nuestros sujetos en el campo quienes nos demandan las respuestas.

El puesto de Nelson estaba[5] localizado en una esquina sobre las rejas de la Legislatura y de cara a la calle. Vereda por medio, de cara a su puesto, estaba sentado él en una banqueta de plástico apoyada contra un árbol, casi sobre el cordón de la vereda. Al verme venir de lejos alzó los brazos en un gesto de saludo. Permanecimos parados cerca del árbol la mayor parte de nuestra conversación, mientras la gente pasaba por la vereda y algunos se detenían a mirar los productos de su puesto (gorras con visera, anteojos, relojes, cadenitas, pulseras, anillos, billeteras, entre otros accesorios de bijouterie y artículos que cambian según la estación del año). De vez en cuando se acercaba a asesorar o vender algún producto a algún potencial cliente.

Por ser mediodía esta zona de la ciudad estaba muy transitada, tanto por vehículos como por peatones. La gente iba y venía. Chicos y chicas con guardapolvos o uniformes escolares, otros vendedores ambulantes que pasaban y saludaban, hombres y mujeres con portafolio, otras hablando por celular, solas, en grupo. Algunos pasaban de largo sin mirar el puesto, otros miraban de reojo, otros esperaban el colectivo; algunos pasaban y se detenían a mirar la mercadería a cierta distancia del puesto, o preguntar el precio de algo, otros directamente levantaban, movían, tocaban los productos, preguntaban el precio de uno, de otro, de muchos.

Mientras estábamos conversando, una clienta se acercó a cambiar un reloj que había comprado y que tenía un desperfecto, Nelson le dijo que se lo había comprado "*al otro chico*" (señalando a Alex, en el puesto de mitad de cuadra) y la señora le dijo que no, que era un chico alto como él, a lo que Nelson le respondió, que sí, efectivamente, la había atendido él, pero en el puesto del otro chico, a lo que la señora respondió "*bueno es que yo no los distingo*".

Así es como después de la resolución del malentendido Nelson me presentó a Alex, quien había llegado hacía dos años a la ciudad. "Alex"… era la primera vez que escuchaba este nombre entre los migrantes senegaleses

[5] Me refiero al puesto de Nelson en tiempo pasado porque actualmente él se mudó de provincia.

que conozco aquí, tampoco me sonaba "muy senegalés", lo cual despertó mi duda respecto a las motivaciones que tienen para cambiarse sus nombres de origen en contextos de interacción con la población nativa. En el transcurso de mi trabajo con estos migrantes, conocí varios de ellos que optan por esto, por eso aproveché a preguntarle a Nelson -quien también lo hizo- qué pensaba al respecto. Y si bien su respuesta fue clara y sencilla -"*no todos se cambian, algunos tienen un nombre difícil, el que tiene ganas, piensa un nombre que le gusta y se llama así*"[6]- contenía el germen de algún problema, porque desencadenó en la siguiente pregunta que él mismo me formuló:

"¿Por qué nosotros podemos decir los nombres de ustedes pero ustedes no pueden decir los nombres de nosotros? te pregunto", enfatizó.

En aquel momento se me vinieron a la cabeza varias ideas, todas desordenadas e insuficientes. Me di cuenta que esa pregunta me desbordaba y cualquier respuesta coherente que quisiera darle en ese momento me exigía una reflexión ulterior, así que simplemente hice un gesto de no saber, un tanto avergonzada por la cuestión que él estaba colocando y por mi lugar en el diálogo. Pero la pregunta ya estaba lanzada y seguiría rondando en mi cabeza…

A lo largo de las páginas siguientes voy a proponer un recorrido teórico por ciertas conceptualizaciones relevantes desde la óptica de los estudios culturales, con miras a rastrear pistas que permitan elucidar una respuesta tentativa. De seguro es una reflexión posible entre tantas otras y tal vez la forma no coincida con la que le brindaría a mi interlocutor, pero se trata de una aproximación intelectual organizada en pos de cumplir con mi parte del contrato implícito que conlleva el "juego etnográfico"[7].

De alguna manera, ese interrogante coloca la cuestión que anuncia Elías (1998, p.116): "el problema es cómo y por qué unos hombres se perciben como partes de un mismo grupo y se incluyen unos a otros dentro de los límites grupales que ellos mismos establecen al hablar de 'nosotros', mien-

[6] Retomaré este argumento de la elección de los nombres al final del trabajo.

[7] Me refiero a la existencia de un contrato implícito en todo trabajo de campo etnográfico entre investigador/a e interlocutores en el mundo contemporáneo, en tanto que los sujetos con los que investigamos son agentes activos en la configuración de la modernidad global, reciben y crean sus referencias y participan de las negociaciones sobre sus representaciones, también con los investigadores. Estas discusiones se enmarcan en las corrientes reflexivas de la antropología, consolidadas luego del giro disciplinar de los años 80'-90'. Para una profundización al respecto ver Abéles (2008).

tras excluyen a otros como pertenecientes a otro grupo, al que se refieren colectivamente en términos de 'ellos'". Si bien en los términos enunciados por mi interlocutor yo pertenezco al grupo de "ellos", en el desarrollo argumental que sigue me tomaré la licencia para ir de uno a otro de estos términos para revisar críticamente cómo se produjo cada uno de los mismos, puntualizando en la dinámica de exclusión.

Alteridades dislocadas: pistas para una posible respuesta

El recorrido teórico comienza por explicitar las condiciones sociohistóricas específicas en las que este discurso produce su sentido, es decir, situando el enunciado desde las consideraciones de autores como Appadurai (2001), Gupta y Ferguson (2008) -y en menor medida Hall (2010) - quienes problematizan acerca de las intersecciones, disyunciones e interdependencias globales. En un segundo momento, abordaré los dilemas en la representación de la alteridad, desde las nociones propuestas por Hall (Ibíd.), Said (2004) y Todorov (2014); para finalizar el desarrollo de esta respuesta analizando la productividad de los límites categoriales y los marcos de interlocución en los abordajes de la identidad, para lo cual baso en las propuestas de Elías (1998), y Segato (2007) para el caso argentino. Ya en las reflexiones finales cierro el análisis retomando las consideraciones de Ortner (1999 y 2005) y Anthias (2006) sobre la práctica social –migrante- dentro de un mundo de relaciones de poder desiguales, necesariamente concebibles desde la intersección clase, género y raza.

En primer lugar, debemos reponer la coyuntura que hizo posible el encuentro en el cual emerge la pregunta en cuestión. Me refiero a las condiciones de posibilidad de percepción, significación y acción, estructuradas a partir de las transformaciones neoliberales mencionadas al inicio de este artículo.

El escenario globalizado en el que se producen las subjetividades modernas, signado por la implosión del espacio y el tiempo, propicia circulaciones múltiples, de personas, capital e ideas en todas direcciones, aunque desigualmente dirigidas. Sucede que la velocidad y la escala en la que se dan los flujos actualmente, ejerce impactos diferenciales en las maneras de negociar -la tensión- entre aspectos particulares y universales de las identidades

culturales (Hall, 2010). En este sentido, la llegada de migrantes senegaleses a Argentina desde la década de 1990 en adelante, ha conformado un sector de población -minoritario- que sin dudas contribuye a cuestionar las certezas sobre la identidad nacional.

En un mundo que siempre ha permanecido jerárquicamente interconectado e interdependiente (Gupta y Ferguson, 2008) hoy los flujos globales son complejos, se muestran fracturados y yuxtapuestos, esto propicia procesos identitarios y culturales cuya dislocación es lo que diversos autores señalan como condición de la modernidad.

Entre las múltiples circulaciones que se ensamblan en esta realidad global, Arjun Appadurai (2001) delimita dos que considero oportunas para reflexionar en torno al caso que nos ocupa. Este autor identifica, por un lado, los movimientos migratorios y, por otro, los medios de comunicación electrónicos, y plantea que es en el cruce de ambos -en el encuentro entre las imágenes puestas a circular por los medios y las personas moviéndose- cuando se actualiza la imaginación afectando las subjetividades. Considero que en esto encuentro una primera pista que me permite reponer parte del proceso que lleva a mi interlocutor senegalés y a otros de sus connacionales a elegir cambiarse sus nombres.

Estos señalamientos sobre el trabajo de la imaginación en la subjetividad moderna, nos ayudan a entender mejor los términos del diálogo acontecido si tenemos en cuenta que "el tiempo y el espacio son también las coordenadas básicas de todos los sistemas de representación" (Hall, 2010, p.388). Así, tal vez la situación de tener que cambiarse el nombre a un joven senegalés no le suceda normalmente en su propio barrio, país, y me animo a decir que ni siquiera en África occidental islámica[8]. Pero esta persona se encuentra transitoriamente en un lugar nuevo, en un momento particular de la identidad nacional de la población receptora y participando de una esfera pública transnacional (Gupta y Ferguson, 2008) al recibir referencias constantes de todas partes del mundo (por Skype, Facebook, televisión, WhatsApp, YouTube y una cantidad más de otros medios de comunicación) que eclosionan y reinventan la imagen de sí mismo y de los otros.

Pero Appadurai (Ibid., p.9) bien nos advierte que "el trabajo de la imaginación no es ni puramente emancipatorio, ni enteramente disciplinado,

[8] Y con esto no estoy abogando por un isomorfismo entre espacio, lugar y cultura (Gupta y Ferguson, 2008)

sino que en definitiva es un espacio de disputas y negociaciones simbólicas mediante el que los individuos y los grupos buscan anexar lo global a sus propias prácticas de lo moderno". Y en esta búsqueda, la variación del peso del poder en la balanza condiciona las posibilidades de imaginación y contestación.

En última instancia, lo que hay que rastrear aquí es la diferencia cultural que pudiera existir entre investigadora e interlocutor, no como realidad dada ni presupuesto de partida, sino como política de la alteridad sobre la que llaman la atención Gupta y Ferguson (2008) y que el propio Nelson coloca al interpelarme como miembro del grupo opuesto[9].

En este punto se precipita deconstruir la fijeza de este "nosotros" / "otros", es decir, adentrarnos en los dilemas relativos a la representación de la alteridad sobre los que Said nos ha advertido. Y en este sentido, el punto de partida es reconocer la eficacia del vínculo entre conocimiento y poder, con sus mecanismos de identificación y homogeneización, que los imperios europeos y luego las demás potencias mundiales, han sabido aceitar como estrategias de intervención y dominio en el resto del mundo (Said, 2004).

La producción de significado es central a la cuestión del poder y sus efectos (Ortner, 1999), tesis central sobre la que se basa el modelo que Said propone para el estudio del orientalismo. De modo semejante, pero con las debidas precauciones del caso (formaciones históricas diferentes), tomamos prestado ese modelo para explicar el caso africano, porque "las declaraciones que en un principio se formularon dentro de la disciplina orientalista (...) más tarde proliferaron en el interior de la cultura general" (Said, 2004, p. 25).

África también ocupó un lugar "especial" como "Lo Otro" en la experiencia de Europa occidental y América, alcanzado por el trabajo de construcción de un conocimiento político, producido desde diversos puntos de vista -"político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario" (Ibíd., p. 21)- que estableció una posición superior, imprimió una fuerza comparativamente mayor de occidente en detrimento de África, posibilitando cristalizar ciertas representaciones asociadas y acciones derivadas.

[9] Inclusive en reiteradas oportunidades cierra sus intervenciones en nuestros diálogos con la afirmación "tenemos culturas diferentes".



Figura 2. Mapa político de África, ubicación de Senegal. Fotografía de Luz Espiro, La Plata, 2013.

En este mecanismo representacional de la otredad, las imágenes de la diferencia racial avaladas por la autoridad de la ciencia fueron cruciales para la exploración y colonización de África, permeando el discurso público y de la vida doméstica. La naturalización de estas diferencias se objetivó en el cuerpo. La identificación y homogeneización fue fácil y efectiva: "el 'primitivismo' (Cultura) y la 'negritud' (Naturaleza) se hicieron intercambiables" (Hall, 2001, p. 428). De este modo, los negros pasaron a ser portadores de un estereotipo reduccionista, naturalizante y escencializante que sin dudas proliferó en el sentido común, *en el interior de la cultura general.* Si volvemos a la situación etnográfica relatada en el apartado anterior, y recordamos en el puesto de bijouterie de Nelson a la señora que le reclamó el cambio de su reloj al vendedor equivocado con un argumento que connotaba la idea de "los negros son todos iguales", podemos entender cómo opera este mecanismo representacional estereotipante.

En "El espectáculo del Otro", Stuart Hall coincide en los presupuestos con Said, pero viene a aportarnos un aspecto más del poder simbólico que nos permite comprender en su complejidad la práctica del cambio de nombres identificada entre algunos migrantes senegaleses en Argentina, en tanto remite a las posiciones sociales del contexto en el que surge el interrogante que guía estas reflexiones. Aquel autor plantea, siguiendo a Foucault, que el poder se encuentra en todas partes "ni sus víctimas aparentes ni sus agentes, pueden permanecer por fuera de su campo de operaciones por completo" (Ibíd., p. 433), y a su vez, también señala que las representaciones estereotipadas suelen ser ambivalentes, trabajan a dos niveles al mismo tiempo: uno, consciente y abierto, y el otro, inconsciente y suprimido. Esto provoca que "las 'víctimas' puedan quedar atrapadas en su estereotipo, inconscientemente confirmándolo por medio de los mismos términos por los que trata de oponerse y resistir" (Ibíd., p. 434).

De este modo, algunos migrantes senegaleses se encuentran con la si-

tuación de que sus nombres personales, aquellos que por años les posibilitaron *ser nombrados*[10], por los cuales *se identifican* normalmente en ciertos ámbitos, aquí en Argentina -al menos en La Plata, pero me atrevo a sugerir que en otras ciudades también, ya que algunos mantienen el mismo nombre "nuevo" en las diferentes ciudades por las que transitan- resultan "difíciles" para la población nativa y acceden a cambiarlos por otros cuya sonoridad es acorde al régimen de representación hegemónico, confirmando la exclusión que el límite simbólico precipita sobre lo que no pertenece (Ibíd.). Como menciona Todorov (2014, p. 228) para la experiencia evangelizadora de Las Casas con los indígenas en América: "cada quién es el bárbaro del otro, para serlo basta con hablar una lengua que ese otro desconoce; no será más que un borborigmo para sus oídos".

Pero ¿Cómo se llega a establecer en La Plata, en Argentina, un régimen de representación hegemónico que excluye a los inmigrantes africanos?

Podemos entender la productividad de los límites categoriales desde las propuestas de Norbert Elias -quien ofrece un modelo para comprender el tipo de relaciones que se establecen entre grupos sociales cuando la migración aparece como amenaza a la comunidad nativa y al modo de vida tradicional- y por otro lado, de Rita Segato -quien identifica la matriz de alteridad, el marco de interlocución e inteligibilidad de la diferencia étnica, que construyó Argentina en su formación como estado-nación.

Por un lado, esta matriz de producción de la diferencia se trató de un modelo que impulsó una particular "formación nacional de alteridad" organizada mediante la gramática del "terror étnico" (Segato, 2007), estrategia que fue complementada con la del blanqueamiento, resultando en un proceso por el cual todos aquellos grupos marcados étnicamente debieron correrse de sus respectivas categorías identificatorias para poder ajustarse a este modelo de sociedad argentina que se gestaba desde las elites portuarias con orientación eurocéntrica, basada en una idiosincrasia nacional signada por la emulación y alianza con Europa -civilizada, blanca y cristiana-,

[10] Según me informó otro de mis interlocutores senegaleses, es costumbre que sea el abuelo paterno quien elija y comunique al futuro padre el nombre que ha elegido para el niño o niña por nacer, y la madre muestre consenso. Pero también y aún más actualmente, pueden ser madre y padre quienes decidan el nombre que le darán a su hijo/a. Pero cualquiera sea la vía, el nombre será comunicado al resto de la familia y vecinos cuando se cumpla una semana del nacimiento, en una celebración que reúne a todos en la casa del recién nacido, donde comparten una comida, generalmente una cabra, y reciben regalos para el bebé.

cuyos miembros serían los únicos ciudadanos del país, con pleno goce de derechos. Como explicita Segato (Ibíd., p. 23): "El no blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica".

El "terror étnico" implicó la vigilancia desde las instituciones y desde la élite para controlar una nación que amenazaba con su multiplicidad de culturas y orígenes, en favor de la construcción de una nación ficticia uniformizada, una "neutralidad étnica"; efectivizándola desde un discurso oficial que imaginaba una Argentina blanca y originaba clasificaciones raciales que contribuyeron a la continua invisibilización de la presencia africana, tanto a nivel de las interacciones cotidianas como de la historia oficial (Ibíd.). Es así como se borró simbólicamente a África como el origen de una gran parte de la población de la época, y, por lo tanto a los africanos como agentes de esa complicada identidad cultural.

Como consecuencia de este proceso, a lo largo de la historia se instaló y reactualizó sucesivamente en el imaginario colectivo la idea que sostiene que "en Argentina no hay negros" y se consolidó todo un sistema de representaciones acerca de "lo negro", basado en estigmas y estereotipos, que retoman y alimentan esos discursos que ya habían sido puestos a circular desde las potencias imperiales, como indicó Said. Sucede que "la identidad de un lugar emerge a través de la intersección de su participación específica en un sistema de espacios jerárquicamente organizados con su construcción cultural como una comunidad o localidad" (Gupta y Ferguson, 2008, p. 4).

Estas fantasías colectivas están en la base de un proceso de estructuración y conformación de las características específicas de la comunidad imaginada argentina, si tomamos el modelo de figuración entre establecidos y marginados que plantea Elias (1998). En la interdependencia entre la sociedad nacional como grupo de establecidos y los migrantes africanos llegados al país -sobre todo desde la década de 1990[11]- como grupo de marginados, la sociodinámica de la estigmatización mediante la cual los primeros detentan poder sobre los segundos conjuga el color, la clase social, el tiempo de llegada y se reactiva la huella de la subordinación histórica.

[11] La presencia de africanos en lo que hoy es Argentina se remonta a finales del siglo XVI. Vale aclarar que grupos inmigratorios africanos posteriores adoptaron estrategias de autoinvisibilización para acceder a la ciudadanía, sobre todo los caboverdeanos. No es el caso de los migrantes senegaleses sobre los que tratamos aquí.

De esta manera se activan las barreras grupales que protegen la cohesión e integración y el modo de vida tradicional de la comunidad argentina imaginada, frente a la amenaza que supone la migración senegalesa. Como parte de la defensa ideológica, los establecidos atribuyen comportamientos anómicos a los marginados, que en nuestro caso se traduce en la incomprensión de su idioma, en la imposibilidad de nombrarlos y en la decisión que estos mismos migrantes toman de cambiárselos. Elías (Ibíd., p. 99) nos dice que "donde el diferencial de poder es muy grande, los grupos en posiciones marginadas se suelen medir con la medida de sus opresores. Constatan que no cumplen las normas de aquellos y se sienten ellos mismos inferiores".

Sin embargo, este autor también nos advierte que hay que considerar la balanza del poder como algo cambiante y que los grupos marginados siempre empujan hacia la reducción de los diferenciales de poder (Ibíd.).

Reflexiones finales

Este artículo buscó problematizar una de las múltiples dimensiones desde las cuales la antropología puede interpretar la pertenencia de migrantes senegaleses en Argentina, que tiene que ver con las representaciones que las poblaciones nativas construyen acerca de estos grupos sociales, las formas en las que son percibidas por los propios sujetos y procesadas en constituciones identitarias contextualizadas.

Partiendo de un interrogante que me hiciera uno de los interlocutores senegaleses con quienes trabajo: *"¿Por qué nosotros podemos decir los nombres de ustedes pero ustedes no pueden decir los nombres de nosotros?*" -que desde su formulación se había convertido para mí en un una pregunta de investigación como parte del pacto etnográfico- intenté ordenar ciertas ideas para una posible respuesta.

A través de diversos desarrollos teóricos vinculados a la órbita de los estudios culturales, situé la respuesta acerca de la conformación de identificaciones en el contexto de la interdependencia de las conexiones en la cultura global, rastreando en los estudios subalternos la explicitación del mecanismo mediante el cual el *otro* se produce como un *espectáculo*, profundizando en la particularidad de la producción del *otro africano* en la matriz argentina,

que media en la sociodinámica entre la comunidad nacional imaginada y los migrantes senegaleses.

Reservé este espacio de reflexiones finales para retomar una dimensión del proceso que fue esbozada anteriormente y que pone el acento en el otro lado de la balanza del poder, la de los sujetos subordinados, guiada en parte por la idea de que "el poder no sólo constriñe y evita; también es productivo" (Hall, 2010, p. 433).

Esto implica reconocer que, en el dominio de la cultura, los actores están posicionados y es desde sus situaciones diferenciales respecto del poder y sus intencionalidades que producen significados. O sea que la pertenencia no sólo trata sobre el hecho de ser miembro de una comunidad, de los derechos y deberes que la atraviesan, sino también con una serie de procesos experienciales prácticos ideológicos y políticos mediante los cuales se produce socialmente. La pertenencia se genera interseccionalmente, en parte mediante experiencias de exclusión, en parte a través de reivindicaciones sobre los recursos sociales (Anthias, 2006).

Cuando nos preguntamos qué ocurre con la cultura de los migrantes, cuál es su sentido de pertenencia, Floya Anthias (Ibíd.) sostiene que no debemos sobrevalorar la importancia de la cultura porque ésta no existe en un vacío social, en realidad existe en términos de estructuras, procesos como los de la clase o el género. Por lo tanto, no nos podemos centrar exclusivamente en las diferencias culturales, sino en los entrecruzamientos que tienen lugar en la situación de la persona migrante localizándolos como parte de procesos estructurales.

Al tener en cuenta esto, la pregunta de Nelson y el contexto en el que emerge cobran otro sentido, o más bien se dispone de otra faceta para completar su sentido, que tiene que ver con la subjetividad de los actores, en tanto migrantes, varones, negros, que practican el comercio informal. Lo cual hace estallar la complejidad del proceso cultural ya que en el contexto específico de poder, desigualdad y mercantilización en el que se encuentra Nelson y los demás migrantes senegaleses en Argentina, por muy dominados o marginados que estén son mucho más que meros ocupantes de posiciones específicas en una matriz social, económica o religiosa o simples poseedores de determinadas identidades, puesto que procuran llevar una vida significativa para sí mismos (Ortner, 2005).

Estas contracorrientes de subjetividad y de cultura nos hablan de mi-

grantes senegaleses en Argentina que no se definen sólo por su posición marginada, sino por una compleja serie de sentimientos y temores que en el caso de Nelson presuponen una subjetividad mediante la cual internaliza una serie de circunstancias en las que se encuentra, reflexiona sobre ellas y finalmente reacciona contra ellas, ya sea interrogando este orden instituido o eligiendo cómo ser nombrado, aunque esto no sólo tenga que ver con la capacidad de agencia de los sujetos, sino también con las políticas y estructuras que nos rodean. El desafío reside en intentar pensar a través del complejo entrecruzamiento y de las contradicciones que están implicadas, es decir las múltiples líneas divisorias que constituyen diferencias identitarias de género, clase, raza, nacional, entrelazadas en la experiencia vivida todas al mismo tiempo (Anthias, 2006).

Bibliografía

Abéles, M. (2008) "El campo y el Subcampo". En Ghasarian, C. et al. *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas.* Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Anthias, F. (2006). "Género, etnicidad, clase y migración: interseccionalidad y pertenencia translocalizacional", Rodríguez, P. (ed.) Feminismos periféricos, Granada: Editorial Alhulia (4968).

Appadurai, A. (2001). "La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización". México, Ediciones Trilce-FCE.

Elias, N. (1998). "Ensayo teórico sobre las relaciones entre establecidos y marginados", en: *La civilización de los padres y otros ensayos.* Bogotá, Norma, 1998.

Gupta, A. y Ferguson, J. (2008). "Más allá de la 'cultura'. Espacio, identidad y las políticas de la diferencia", en *Antípoda*. Nº 7.

Hall, S. (2010). "Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales". Envión Editores.

INDEC. (2010). "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010". Buenos Aires: Instituto Nacional de Estadística y Censos. Recuperado de: http://www.censo2010.indec.gov.ar/index.asp

Maffia, M. (2011). "La migración subsahariana hacia Argentina: desde los

caboverdeanos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI". En Mercado, R. y Caterberg, G. (coords.) *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina / 2011: Afrodescendientes y africanos en Argentina.* Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Pp. 53-89.

Massó Guijarro, E. 2013. "La Dahira de Mame Diarra en la diáspora: ¿un desafío al patriarcado murid?". *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LXVIII, No 1, Pp. 125-144.

Morales, O. G. (2014). "'En cada pueblo un nombre'. Trayectorias, prácticas y saberes de migrantes africanos de la región subsahariana en Argentina". *Chasqui*, No. 126, Pp. 78-86.

Ortner, S. (ed.), (1999). "The Fate of 'Culture'. Geertz and Beyond". Los Angeles: University of California Press.

---------- (2005). "Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna", en *Etnografías contemporáneas.* Nº 1. Buenos Aires: UNSAM.

Said, E. (2004). "Orientalismo", Buenos Aires: Ed. Libertarias.

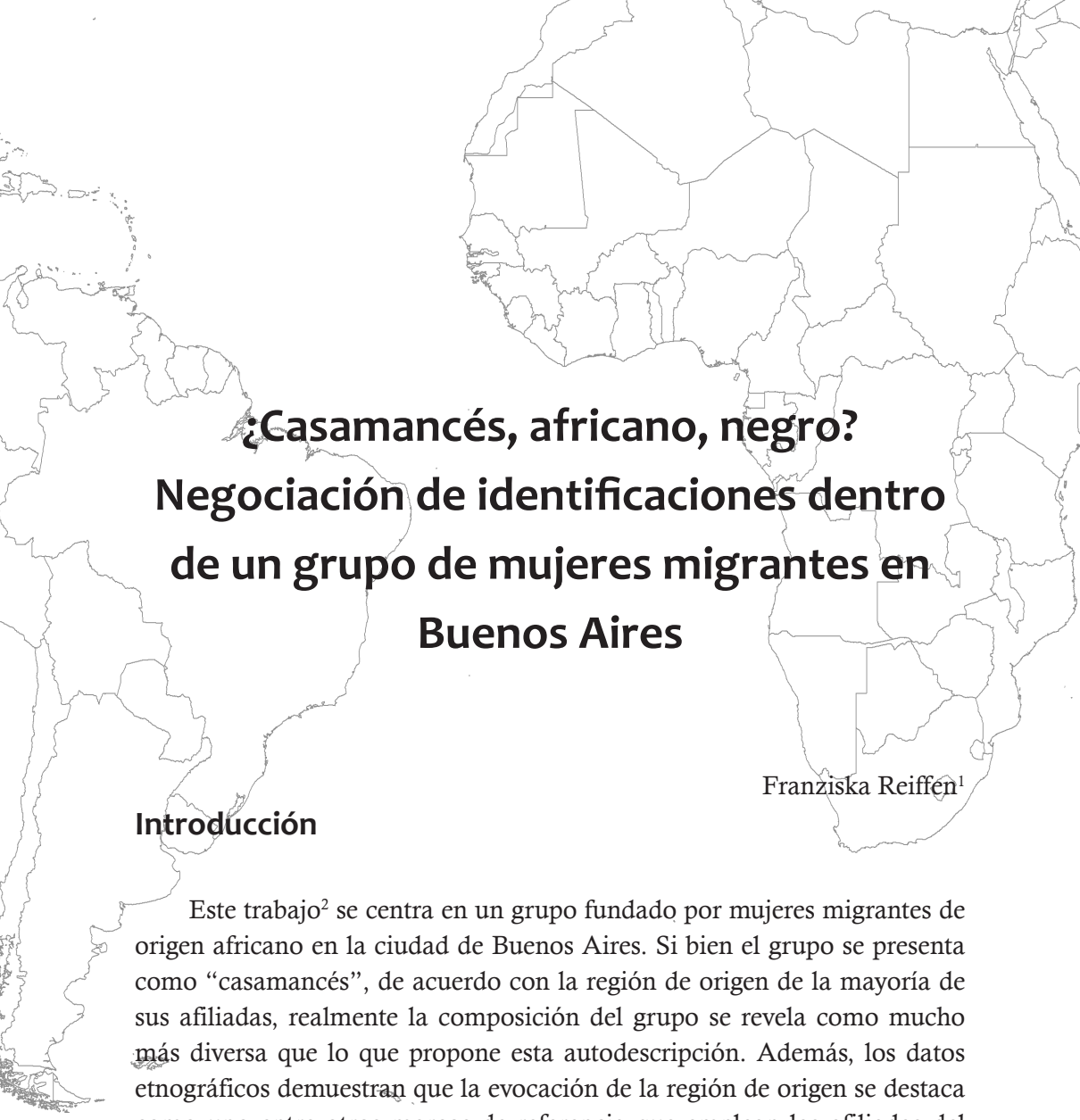
Segato, R. (2007). "La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Política de la Identidad". Buenos Aires: Prometeo.

Stoller P. (2002). "Money has no smell: The Africanization of New York City". Chicago: University of Chicago Press.

Suárez Navas, L. (2007). "La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos", Ponencia V Congreso sobre la Inmigración en España. Migraciones y Desarrollo Humano Universitat de Valencia-CEIM: Valencia.

Todorov, T. (2014). "La conquista de América. El problema del otro". 1era ed. Buenos Aires: Siglo XXI.

Zubrzycki, B. y Sánchez Alvarado, L. (2016). "Redes y proyectos migratorios de los senegaleses en Argentina. *Cadernos Ceru*, No 1. v. 26, Pp. 69-84.



¿Casamancés, africano, negro? Negociación de identificaciones dentro de un grupo de mujeres migrantes en Buenos Aires

Franziska Reiffen[1]

Introducción

Este trabajo[2] se centra en un grupo fundado por mujeres migrantes de origen africano en la ciudad de Buenos Aires. Si bien el grupo se presenta como "casamancés", de acuerdo con la región de origen de la mayoría de sus afiliadas, realmente la composición del grupo se revela como mucho más diversa que lo que propone esta autodescripción. Además, los datos etnográficos demuestran que la evocación de la región de origen se destaca como uno entre otros marcos de referencia que emplean las afiliadas del grupo. Considerando cada identificación como inscrita en procesos continuos de negociación, se trata aquí de señalar y de analizar las diferentes identificaciones mencionadas y negociadas dentro del grupo de mujeres.

[1] Colaboradora científica y doctoranda en el instituto de antropología y de estudios africanos de la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia. Contacto: reiffen@uni-mainz.de.

[2] El mismo forma parte del trabajo de tesis de maestria: "Practices of Identification and Care: A Casamançais Women`s Organization in Buenos Aires", 2016.

En noviembre del 2014, en su local en una de las galerías del centro de la ciudad de Buenos Aires, Awa Sambou[3] me entregó un folleto de un amarillo estridente. En letras mayúsculas de color verde, la hojita anunciaba el "gran evento cultural de 'Karambenor' agrupación de mujeres senegalesas oriundas de Casamance". Awa había formado un grupo con otras mujeres, en su mayoría provenientes de la región de Casamance en el sur de Senegal, así como de Guinea-Bissau y de Guinea. Dicho grupo se reunía regularmente en la capital argentina y Awa ejercía el papel de presidente. Las mujeres dieron forma de una tontina a sus encuentros. Una tontina se define como: "una asociación formada por un núcleo de participantes que hacen contribuciones regulares a un fondo que está dado enteramente o en parte a cada participante en turno"[4] (Ardener, 1996 [1995], p. 1, traducción de la autora). En el año 2012, las mismas mujeres migrantes decidieron fundar la asociación "Karambenor", un nombre que ellas mismas traducían del diola como "ayuda mutua" o "ayudamos" (del verbo diola *karamben* = ayudar). La asociación Karambenor se basaba en un segundo principio de acumulación de fondos, destinados a un involucramiento transnacional, pensado para brindar apoyo a proyectos de mujeres y niños en Casamance. Durante mi investigación, entre los años 2014 y 2015, la asociación no había realizado transferencia alguna de ayuda financiera o de otro tipo hacia Senegal. No obstante, las participantes, en nombre de Karambenor, ya habían entrado en el mundo de las actividades socioculturales de Buenos Aires, entre otras con la organización del "gran evento cultural" al que me invitaba el folleto amarillo.[5]

A la par de otras organizaciones que los migrantes senegaleses fundaron en la ciudad de Buenos Aires, como la Asociación de Residentes Senegaleses (ARSA, 2016) y las asociaciones religiosas de las *dahiras* mourides (Zubrzycki, 2009, 2011; Traore, 2007), este grupo de mujeres constituye otra forma de organización no-religiosa. Aunque la autodescripción del grupo

[3] Todos los nombres y apellidos están modificados. Donde es posible, los nombres se refieren a la filiación religiosa de la persona, mientras que los apellidos evocan el grupo étnico.

[4] Original: *"an association formed upon a core of participants who make regular contributions to a fund which is given in whole or in part to each contributor in turn"*. Se trata de una forma de encuentro muy común en África y Asia, así como en las respectivas comunidades de migrantes en el mundo entero. En Argentina, la existencia de tontinas de migrantes senegaleses ya fue asentada por Agnelli y Kleidermacher (2009, p. 11).

[5] Entretanto, Karambenor organizó dos otros eventos culturales en Buenos Aires, en julio y noviembre del 2016 (Karambenor, 2016).

como "agrupación de mujeres senegalesas oriundas de Casamance" parece claramente justificar la existencia del grupo con un origen compartido de sus afiliadas, no todas las participantes de los encuentros regulares son originarias de Casamance, como ya fue expresado. Una misma observación es revelada en un análisis realizado por Zubrzycki y Sanchez Alvarado (2015). Sirviéndose del concepto de redes migratorias, las autoras plantean que la "red Casamance" es definida "por pertenencia territorial" (Zubrzycki y Sánchez Alvarado, 2015, p. 72) y que el ser originario de la misma región tiene un papel importante para generar cohesión. Sin embargo, ellas también remiten al hecho que no todas las personas que cuentan como miembros de la red son originarias de Casamance (íbid.).

A partir de un abordaje etnográfico y tomando al grupo de mujeres como punto de partida, la observación y el análisis de las prácticas de sus afiliadas ofrece la posibilidad de observar en detalle la forma en que las participantes de los encuentros definían su grupo. Mi análisis se basa en una investigación de campo realizada entre los años 2014 y 2015 en Buenos Aires, incluyendo observaciones participativas, charlas informales, y un total de 15 entrevistas con afiliadas del grupo y otras personas en relación estrecha con ellas. En particular, se destacó una negociación de diferentes identificaciones. Suponiendo que cualquier identificación puede ser conceptualizada como un proceso continuo, voy a analizar en este trabajo, la manera en que las mujeres han planteado los distintos marcos de referencia para justificar la composición del grupo como tal. También se trata de señalar cómo estas descripciones del grupo se revelaron influenciadas por los contextos de origen de las mujeres, así como por el contexto migratorio y las experiencias vividas en Argentina.

Después de introducir brevemente las teorías sobre prácticas de identificación que constituyen el marco teórico de este artículo, voy a plantear algunos datos breves sobre Casamance y la migración casamancesa que facilitarán el entendimiento del análisis. A continuación, se enfocará la composición del grupo de mujeres en más detalle, antes de concentrarme en ejemplos concretos de identificaciones empleadas por mis interlocutoras.

Hacia una concepción procesual de identidad e identificación

A diferencia de autores como Brubaker y Cooper que se pronunciaron a favor de una abolición de identidad como concepto analítico (Brubaker y Cooper, 2000, p. 34), voy a sostener aquí el punto de vista de Donahoe et al. (2009), quienes postulan que identificación no se puede entender sin la noción de identidad. Considerando identidades como productos de procesos sociales, culturales e históricos, en Donahoe et al. se define a la identidad colectiva como "una representación que contiene – o que parece contener – un llamado normativo para los respondientes potenciales"[6] (Donahoe et al., 2009, p. 2, traducción de la autora), otorgando a estos últimos, un recurso para entenderse como parte de un grupo más grande (íbid). Los autores distinguen múltiples dimensiones de identidad colectiva, como "nacionalidad, etnicidad, raza, parentesco, idioma, religión, orígenes u orientaciones locales o regionales, experiencia histórica, clase social, género, generación, y participación en movimientos sociales"[7] (Donahoe et al., 2009, p. 12, traducción de la autora).

Para este análisis resulta fundamental que las personas activamente manejen identidades colectivas. Por ejemplo, cuando responden a dichas identidades y tienen una capacidad de reconocer y/o de elegir entre diferentes estímulos (Melucci, 2015 [1997], p. 65). Entonces, existe un vínculo entre identidades colectivas y agencia (Gingrich, 2006 [2004], p. 6). El manejo de identidades colectivas por un agente es lo que en el trabajo de Donahoe et al. (2009, p. 2) se denomina "identificación", mientras que al resultado de estos manejos de, o respuestas a, identidades colectivas es llamado "procesos de identificación". Un proceso de identificación sería la asignación de una identidad colectiva a un grupo, así como la aceptación o el rechazo de dicha identidad asignada, o la movilización de agentes en nombre de una asumida identidad compartida (Donahoe et al., 2009, p. 3).[8]

[6] Original: *"a representation containing – or seeming to contain – a normative appeal to potential respondents"*.

[7] Original: *"nationality, ethnicity, race, kinship, language, religion, local or regional origins or orientations, historical experience, social class, gender, generation, and participation in social movements"*.

[8] Una identidad colectiva puede ser asignada a un grupo por sus propios miembros, o por otras personas. Según Brubaker y Cooper (2000, p. 15), la autoadscripción y la adscripción por otras representan dos formas distintas, dialécticas, pero no necesariamente convergentes, de identificación.

Una parte de este manejo de identidades son prácticas de diferenciación. Según Barth (1969), una identificación implica "*boundaries*"[9], un término enseguida aplicado por Wimmer (2013). Señalando las dimensiones sociales y de conducta de estas *boundaries*, los dos autores indican que la creación de relaciones sociales se ve afectada por la decisión de un individuo de conectarse o diferenciarse respecto de otro (Barth, 1969, p. 15; Wimmer, 2013, p. 9).

La percepción de identidades colectivas como no determinadas, pero en flujo (Hall, 1992, p. 288) resulta de un manejo de estas últimas que cambia constantemente. Las identificaciones se inscriben en, y son modificadas por, procesos de negociación. Esta afirmación es un punto subrayado por Baumann (1996, 1997, 1999) en su análisis de prácticas de identificación cultural. El autor distingue discursos dominantes de discursos demóticos de cultura, definiendo al discurso dominante como un discurso esencialista que considera congruentes las diferencias culturales, étnicas y de comunidad (Baumann, 1996, p. 16). Por otro lado, el discurso demótico "cuestiona y disuelve esta ecuación de 'cultura', etnos, y 'comunidad'"[10] (Baumann, 1997, p. 209, traducción de la autora). Con el ejemplo etnográfico del barrio londinense Southall, Baumann describe las maneras en que los habitantes del barrio emplean discursos dominantes y discursos alternativos a la vez para referirse a su propia cultura o a diferencias culturales. Esta dialéctica de los dos tipos de discursos conduce a una negociación permanente y, en consecuencia, a un proceso de formación de cultura entre los habitantes de Southall (Baumann, 1997). Según Baumann, los individuos no solamente eligen con quién se identifican, sino también cuándo y cómo se refieren a concepciones reificadas de cultura y cuándo se sirven de discursos alternativos (Baumann, 1999, p. 139).

Tomando esto en cuenta, se trata ahora de enfocarse en el grupo de mujeres en Buenos Aires. Previo a referirme a las identificaciones concretas que mis interlocutoras plantearon y negociaron, parece adecuado para el entendimiento de sus marcos de referencia dar unas breves informaciones sobre Casamance, la región de origen de la mayoría de las afiliadas del grupo, así como sobre las mujeres mismas y sus encuentros.

[9] En la versión española, "boundaries" se traduce a veces con "fronteras" (en el título de la obra) o con "límites". Por esta confusión parece preferible, en este caso, de guardar el término inglés.
[10] Original: *"questions and dissolves this equation between 'culture', ethnos and 'community'"*.

De Casamance a Argentina

Casamance es la zona más sureña de Senegal y se compone actualmente de las tres zonas administrativas de Ziguinchor (Baja Casamance, origen de la mayoría de los migrantes casamanceses en Argentina), Sédhiou (Media Casamance) y Kolda (Alta Casamance [ANSD, 2015]). Limitada por las fronteras con Gambia al norte y con Guinea-Bissau al sur, y entonces geográficamente separada del norte del país, se trata de una zona particular en muchos aspectos. Es "vista como un lugar privilegiado, rico de mitología y de tierra fértil, pero al mismo tiempo considerado como aislado y desprotegido"[11], según Venables (2009, p. 60, traducción de la autora). Además de las diferencias climáticas en comparación con las regiones mayoritariamente semiáridas en el norte (Evans, 2003, p. 4), históricamente, Casamance ha conocido la colonización portuguesa y francesa, permaneciendo relativamente autónoma hasta los años '20. Su inclusión en el territorio nacional senegalés se discute desde la independencia del país, lo que se manifestó particularmente en un conflicto armado separatista durante el cual se enfrentaron el Movimiento de las Fuerzas Democráticas de Casamance (MFDC) y el estado senegalés. Comenzado en la década del '80, el conflicto, que todavía no está resuelto, conoció su momento más sangriento al final de los años '90 (Marut, 2002, p. 426).

Durante el siglo XX, los movimientos migratorios entre las zonas rurales casamancesas y los centros urbanos del país entero han llevado a un intercambio de personas y de bienes y han influenciado significativamente la Casamance.[12] Aún así, la región no deja de ser considerada como desprotegida en comparación con el norte del país. Marut se refiere a una cierta "animosidad" (Marut, 2005, p. 317) de los habitantes del sur, llamados "*sudistes*", hacia los habitantes del norte, los "*nordistes*". Dicha animosidad se basa, por una parte, en el hecho de que los "*nordistes*" representan la mayoría de los empleados en la administración del estado y dominan a nivel nacional, el área del comercio (Marut, 2010, p.68). No obstante, la medida

[11] Original: *"it is seen as a privileged place, rich in mythology and fertile land, but at the same time is considered isolated and neglected".*

[12] La migración de poblaciones diola de áreas rurales casamancesas hacia los centros urbanos, empezando ya en los años 1920 y amplificándose desde los años 1940 y que involucró hombres así que mujeres, fue analizado en profundidad en la literatura científica (cf. Lambert, 2002; Linares, 2003; Mark, 1978; Foucher, 2002).

en la que los habitantes de las zonas sureñas plantean las diferencias o similitudes entre el norte y el sur no puede ser generalizada. Siempre depende de la persona a la que se preguntó y de sus opiniones sobre cuestiones, por ejemplo, de la difusión de la lengua wolof en Casamance (Marut, 2005) o del conflicto separatista (Heil, 2013, p. 66).

Casamance presenta una población muy diversa. Mientras que una mayoría de la población senegalesa pertenece al grupo étnico wolof (Evans, 2004, p. 3), los diola forman una mayoría en la Baja Casamance y hay por lo menos otros siete grupos étnicos presentes en la región (ANSD, 2015, p. 12).[13] Asimismo, referirse a los diola como un grupo homogéneo significaría ignorar la heterogeneidad dentro de la población. De hecho, las poblaciones diola forman varios subgrupos (Thomas, 1959, pp. 12–13), hablando diferentes dialectos que aun constituyen cuatro lenguas distintas (Linares, 2007 [1992], pp. 5–6). Finalmente, en un país en el que el 94% de la población son musulmanes, Baja Casamance representa nuevamente una excepción con un 18% de su población cristiana y un número importante de adeptos a religiones tradicionales (ANSD, 2015, p. 12).

En relación con la migración internacional, la mayoría de la literatura científica reciente se concentra en la migración partiendo del norte de Senegal, principalmente mouride y wolof. No obstante, la participación de poblaciones casamancesas en movimientos de migración internacional hacia distintos países europeos, como hacia Argentina, han sido documentados (cf. de Jong, 1999; Heil, 2013; Traore, 2007). Argentina y especialmente su capital Buenos Aires se han transformado, desde los años 1990, sucesivamente en un destino para migrantes provenientes del Senegal, así como de otros países del África Subsahariana. Mientras que una mayoría de los migrantes senegaleses son jóvenes varones, se destaca un número pequeño, aunque creciendo constantemente, de mujeres que siguen a sus maridos viviendo en Argentina, o que migran solas. En comparación con estas tendencias generales, Zubrzycki y Sánchez Alvarado (2015, p. 72) subrayan el número importante que representan las mujeres en la red de migrantes casamanceses en Buenos Aires.

[13] Según la Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie (ANSD), el censo de 2002 reveló que la población de la zona de Ziguinchor estaba compuesto por 57,8% de diola, 11,10% de mandinga, 10,5% de fulani, 3,9% de wolof, 3,5% de mandjak 2,9% de balanta, 2,7% de serer y 2,4% de mancanya (ANSD, 2015, p. 12).

De las afiliadas al grupo, algunas ya habían pasado unos años en Argentina, a veces con migración previa a otros países africanos o europeos, mientras que otras habían llegado recién. Dos afiliadas del grupo eran argentinas, casadas con varones casamanceses. La mayoría de las participantes de los encuentros trabajaba durante el día en locales de venta, en la venta ambulante o callejera y algunas además se dedicaban a actividades de peluquería.

A continuación brindaré más detalles sobre la diversidad de las afiliadas del grupo, ilustrado con ejemplos de sus conocimientos lingüísticos. Después, me analizaré las consecuencias concretas que tenía esta diversidad para las prácticas durante los encuentros regulares del grupo.

Las afiliadas del grupo

Como fue explicado anteriormente, los encuentros regulares del grupo de mujeres se basaban en un principio de tontina y seguían una lógica de invitaciones por turnos. Se realizaron cada vez en la casa de la participante que iba a recibir el fondo de la tontina. Durante un encuentro en el que participé en septiembre del 2015, estaban presentes las afiliadas, así como sus niños y algunos de sus maridos. Estos últimos permanecieron separados de las mujeres durante la mayoría del tiempo, incluso durante la comida que constituía una parte importante de los encuentros.[14] En ausencia de los hombres se realizó la colecta de las contribuciones, cuyo monto era de 500 pesos argentinos por persona para la tontina y de 20 pesos argentinos por persona para el fondo de la asociación. Las reuniones eran también el momento en el que se podían planificar las actividades pendientes de la asociación Karambenor, y, obviamente, representaban una ocasión para simplemente encontrarse, asegurarse del bienestar del otro, escuchar música senegalesa y compartir momentos alegres.

[14] En Senegal, la creación de espacios sociales divididos por género ha sido observado, entre otros, en la división del trabajo y en la formación de grupos de edad (*age groups*, Sarr, 1998, pp. 40–44). Con respecto a las comunidades diola en la Casamance, ha sido señalado la particular importancia de división de espacios religiosos por género (cf. de Jong, 2007; Linares, 2007 [1992]). Una división de grupos por género se refleja también, según Jettinger (2011, p. 37), en la formación de asociaciones de migrantes senegaleses.

Durante mi último periodo de investigación de campo en septiembre y octubre del 2015, 15 mujeres participaban en las reuniones mensuales del grupo. La mayoría de estas participantes eran senegalesas. Ellas o sus familias proceden de la región administrativa de Ziguinchor en Casamance,[15] y pertenecen al grupo étnico diola. Dichas mujeres hablaban el diola y el wolof con fluidez, mientras que sus conocimientos del español y del francés variaban. Particularmente dos de ellas, que recién habían llegado a Argentina, hablaban el francés fluido pero no dominaban la lengua española. Otras que ya habían pasado un tiempo significativo en Buenos Aires expresaron que preferían comunicarse conmigo en español. Adiouma Traore era la única participante proveniente de la región administrativa de Sédhiou, también en Casamance, pero perteneciente al grupo étnico mandinga. Ella declaró que sus conocimientos de la lengua diola eran limitados y entonces conversaba con las otras participantes principalmente en wolof. Eva Djiba, igualmente diola, era proveniente de Guinea-Bissau, de la región cerca de la frontera con Casamance. En esta región, los movimientos transfronterizos no representan para nada una excepción, y Eva, por su parte, había pasado la mayoría de su infancia en Casamance. Allá, había aprendido a hablar el wolof, mientras que también hablaba el creole y un dialecto del diola que otras mujeres como Awa Sambou, la presidente del grupo, no podían entender. No obstante, Eva era capaz de entender y de hablar el dialecto diola de Awa.

En el transcurso de mi investigación de campo, las dos mujeres argentinas asistieron a su primer ciclo de tontina. No hablaban diola o wolof y se comunicaban solo en español con las otras participantes. Finalmente, dos mujeres, Fatoumata Cissoko y Mamina Camara, eran suso, venidas de Guinea. Entre ellas, se comunicaban en suso y en francés, aunque también hablaban wolof. Sin embargo, Fatoumata, que había vivido y trabajado en Dakar, dominaba aquella lengua a un nivel más elevado que Mamina. Ambas hablaban también el español fluidamente.

Considerando que todas las participantes hablaban distintas lenguas, no resulta sorprendente que las prácticas de traducción tuviera un papel

[15] No todas las mujeres vivieron en Casamance antes de llegar en Argentina. Muchas, siendo hijas de migrantes urbanos casamanceses, nacieron en la capital Dakar y otras migraron a Dakar por sí mismas, buscando trabajo en la ciudad. Sin embargo, en las entrevistas, hicieron entender que se consideraban provenientes de Casamance.

importante en los encuentros regulares del grupo. Durante un encuentro en el que participé en septiembre del 2015, gran parte de las discusiones sobre la colecta de fondos era sostenida en wolof y diola. Esta discusión resultó incomprensible para mí y para las otras dos participantes argentinas. Por momentos, perdíamos el sentido de la conversación y debíamos recurrir frecuentemente a las personas sentadas al lado nuestro para preguntar sobre el contenido del debate.

En general, hablar en diola representa también la exclusión de las dos participantes guineenses. Como Fatoumata comentó una vez: "Sí, siempre diola, siempre hablan diola, todas. Yo siempre les digo: Ahora cambiamos, ¡ahora español!" (Fatoumata Cissoko, 09/2015, Buenos Aires). La mayoría de las participantes utilizaba y combinaba diferentes lenguas con una cierta facilidad. No obstante, durante el encuentro observado, Awa, como presidente del grupo, era la única que frecuentemente recordaba a las otras de hablar en español. Al mismo tiempo, una conversación en español conducía a la exclusión de las dos mujeres recién llegadas. De esta forma, el uso de la lengua se podía tornar en un factor de exclusión, ya que una traducción continua no se generaba espontáneamente pero tenía que ser reclamada.

Describir este grupo como simplemente casamancés sin elaborar la cuestión de cómo, en el fondo, sus afiliadas atribuían su cohesión, parece disimular los orígenes, itinerarios y las variadas experiencias de las mujeres. Un hecho remarcable es que, a pesar de las diferencias descritas arriba, las afiliadas destacaron un número de identificaciones comunes, que voy a analizar ahora con más profundidad.

"Nosotros del sur" y "los del norte": un grupo casamancés y diola

Mis interlocutoras se servían de diferentes términos para describir cómo ellas se identificaban con el grupo de mujeres, dependiendo del contenido de la conversación, así como de la persona que se expresó. Cuando les pedí dar una descripción general del grupo, la mayoría de ellas se refirió a "un grupo casamancés", un concepto amalgamado con el término de "grupo

diola". Aissatou Sambou describía las similitudes entre ella y las otras mujeres como resultado de la misma filiación étnica y de la procedencia de un mismo lugar de origen: "Cuando llegué [a Argentina], he visto el grupo así. Hay diolas como yo, ah, diolas de Casamance. Estaba muy contenta, muy orgullosa, incluso, orgullosa"[16] (Aissatou Sambou, 09/2015, Buenos Aires). El hecho de ser diola era un marco de referencia que mis interlocutoras citaron en diferentes ocasiones, particularmente cuando ellas justificaban el apoyo mutuo y el hecho de encontrarse regularmente. Eva y su marido José, los dos de Guinea-Bissau, por ejemplo, subrayaron frecuentemente que ellos compartían la misma filiación étnica con los otros migrantes de Casamance, y que Guinea-Bissau y la Casamance eran de hecho "lo mismo".

Mientras refiriéndose a sus relaciones con otros migrantes senegaleses en Buenos Aires, mis interlocutoras enfatizaron su procedencia regional y su filiación étnica como un factor de diferenciación. Como fuera observado por Barth (1969) y Wimmer (2013), la referencia a identificaciones y diferenciaciones regionales pueden tener un impacto social importante. En la vida cotidiana, particularmente las afiliadas del grupo que trabajaban en locales de venta en las galerías de Buenos Aires o en la venta ambulante interactuaban frecuentemente con otros migrantes senegaleses procedentes del norte del país, que en su mayoría eran wolof. Algunas interlocutoras me informaban que unas mujeres wolof estaban organizando su propia tontina, pero que las dos tontinas permanecieron separadas la una de la otra. A pesar del contacto regular que ellas tenían con otros migrantes senegaleses, mis interlocutoras justificaban la existencia de su grupo por las diferencias entre ellas y "los otros". Cuando pregunté a Binta Sambou, la hermana de Awa, y a Eva si ellas estaban en contacto con otros senegaleses, ellas respondieron:

> Binta: Estamos en contacto, sí. Pero lo que pasa es que- Nosotros, los [sic] … tradiciones son diferentes, por eso, ¿viste? Nosotros del sur, cuando estamos en un lugar, nosotros somos más, así-
>
> Eva: Más unidos.
>
> Binta: Más unidos. Nosotros no … hacemos así, dispersado, así, no. … Viste, cuando hacen la fiesta, nosotros vamos. Pero nada

[16] Original: *"Dès que j'ai venu [en Argentine], j'ai vu le groupe comme ça. Il y a des Jola comme moi, ah, des Jolas de Casamance. J'étais très contente, très fière quand même, fière."*

> más que- Este agrupación es para las mujeres de Casamance, nada más. (Binta Sambou y Eva Djiba, 11/2014, Buenos Aires)

En esta conversación, Eva y Binta se referían a la diferenciación común en Senegal entre "*sudistes*" y "*nordistes*". Ellas tradujeron el concepto del *sudiste* en "nosotros del sur", y más adelante en la conversación lo contrastaron con "los del norte". Mis interlocutoras dieron pocos ejemplos concretos con respecto a las "tradiciones" planteadas aquí como un marcador de diferencia entre ellas y los otros por un lado y de la percepción de tener cosas en común por el otro.

Como Binta y Eva, otras mujeres también contrastaron una tendencia de los *nordistes* de dispersar y su propia cohesión social que ellas evaluaron como más fuerte. No obstante, este contraste permaneció poco específico y resultó difícil entender lo que mis interlocutoras querían decir cuando hacían esta distinción. Agnès Bassène representó una excepción cuando ella, en relación al contraste *nordiste – sudiste,* expresó una crítica concreta visando otros migrantes senegaleses que las mujeres habían invitado a su evento cultural en diciembre del 2014. Ninguno había venido porque, según Agnès, ellos habían preferido ganar dinero: "Ellos están aquí para hacerse dinero. Para vender. Porque si vas al evento, … no vas a vender [para] quinientos … pesos, para mandar a tu familia." (Agnès Bassène, 02/2015, Buenos Aires). Aunque Agnès no especificó si su crítica se dirigía hacia migrantes senegaleses que no eran diolas o que no vinieron de Casamance, los que no habían asistido al evento cultural no procedían, de hecho, de Casamance. Manifiestamente, asistir al evento no era particularmente barato; el precio en la boletería se elevaba a unos 250 pesos argentinos. Cabe aclarar que durante el mes de diciembre, muchos senegaleses dedicándose a la venta ya se habían desplazado probablemente a la costa atlántica, donde suelen trabajar durante la temporada veraniega. Sin embargo, lo que Agnès criticó era una actitud individualista que, desde su punto de vista, habían demostrado otros migrantes senegaleses cuando habían priorizado su beneficio económico al apoyo del proyecto del grupo de mujeres. La ausencia de otros migrantes senegaleses a la hora del evento se podría también interpretar en términos de un cierto desprecio cultural para un evento percibido como casamancés, ya que sí asistían a otras fiestas. Según las observaciones de Zubrzycki (2009, p. 58), muchos senegaleses se habían desplazado de la costa hacia Buenos

Aires en el pasado para asistir a las celebraciones religiosas organizadas por las *dahiras* mourides durante el verano. Por consiguiente, las prácticas de diferenciación eran importantes tanto para mis interlocutoras así como, directa- o indirectamente, para otros migrantes senegaleses.

Más frecuentemente que otras interlocutoras, Aissatou destacó diferencias entre personas wolof y diola. Ella había pasado muy pocos meses en Argentina cuando llegué a conocerla. Ella formuló repetidamente sus declaraciones como lo hubiera hecho en Senegal, donde la diferenciación entre los distintos grupos étnicos era más importante que en Buenos Aires, ya que allí los migrantes senegaleses constituían un grupo más bien pequeño. Refiriéndose también a la cohesión social, Aissatou comentó:

> Si estamos nosotros, los diola, no hay ningún problema. Pero si ustedes están mezclados con los wolof, muchas discusiones, muchas discusiones. Es por eso que no me gusta. Por eso no me gusta. Lo que hacemos aquí, así, en Karambenor, los otros senegaleses lo hacen [también], los wolof. Pero, sabes- Podemos ir asistir con los wolof, pero los wolof quieren hablar mucho. Ellos hablan demasiado. Y después nosotros, los diola, no nos gusta eso. Nosotros, cuando ... estamos juntos, estamos juntos.[17] (Aissatou Sambou, 10/2015, Buenos Aires)

Interpretado en términos de prácticas de comunicación o de un contraste entre actitudes individualistas versus actitudes colectivistas, el "estar juntos" o el "ser unidos" se destacó como una cualidad específica que mis interlocutoras diola, procedentes de Casamance, frecuentemente emplearon para explicar la configuración de su grupo y las diferencias percibidas con otros migrantes senegaleses.

Mientras que diferenciaciones se veían muchas veces expresadas en términos étnicos (diola versus wolof) o a través del contraste *sudiste – nordiste*, la región de Casamance en sí tenía una connotación muy positiva y la autodescripción como "grupo casamancés" incluía mucho más que un efecto alterizante hacia "el otro". Mis interlocutoras casamancesas, incluso las personas

[17] Original: *"Si c'est nous, les Jola, il y a aucun problème. Mais si vous êtes mélangés avec les Wolofs, beaucoup de discutes [discussions], beaucoup de discutes [discussions]. C'est pour cela [que] j'aime pas. Pour cela j'aime pas. Ce qu'on fait ici, comme ça, en Karambenor, des autres Sénégalais font ça [aussi], les Wolof, mais, tu sais- On peut aller assister avec les Wolof, mais les Wolof veulent beaucoup parler. Ils parlent trop. Et puis, nous, les Jola, on aime pas ça. Nous, quand … on est ensembles, on est ensembles."*

que habían nacido y crecido en Dakar, describieron la región como un lugar paradisiaco. Particularmente subrayaron la hermosura de la naturaleza, la riqueza y diversidad de las culturas y así dibujaron una imagen idealizada de aquella vida rural contrastada con la vida urbana.

Awa, que había crecido en Dakar, había visitado Casamance pocas veces en su vida. Cuando ella hablaba de la región, particularmente contó de su último viaje en el 2012. Lo que parecía haberla impresionado era sobre todo cuando ella había visitado a su hermano que, en este momento, estaba empleado como un profesor en una isla. Awa no especificó exactamente dónde la isla estaba ubicada, pero yo interpreté su relato más bien como una sinécdoque a través de la cual ella ilustró la hermosura natural de la región entera, como un tipo particular de vida rural que había permanecido libre de la influencia tecnológica:

> [La isla] es un paraíso... Entonces, tenés que tomar … la lancha para cruzar, y ir al otro lado … a la isla. Es pequeño lo que tenés que cruzar. Pero cuando salís de la lancha, lo que tenés que caminar hasta llegar donde está la gente- ¡Uh! Son kilómetros. Pero a mí me encantó caminar todo[s] est[os] kilómetros hasta llegar … allá. Hermosa, es una maravilla.
> ¿Sabés lo que es caminar dentro del bosque? ¿Y escuchar solamente pájaros cantándole, por allá? … En la isla, … ¡no hay nada! Autos, no, solo hay bicicleta. El único que tiene moto es mi hermano. (Awa Sambou, 09/2015, Buenos Aires)

Durante unas de mis visitas a la casa de Awa en Avellaneda, me había sentado al lado de su marido Alassane Dieme, con el objetivo de hablar sobre su propio trayecto migratorio. En lugar de discutir eso, él primeramente sacó su ordenador portátil y me mostró un video en YouTube en el que un hombre, con el pecho desnudo, estaba de pie en un campo, cantando y tocando un laúd diola, denominado *akonting*. En lugar de hablar, Alassane y yo, nos quedamos en silencio, mirando el video por un rato. Parecía que Alassane había elegido preceder nuestra conversación con una introducción solemne. "Mirá como suena eso", comentó. "Sin tener micrófono, nada, ¿eh?" Él utilizó el *akonting* para introducir una explicación sobre lo que él llamó las "tradiciones diola" del tiempo antes de la llegada del Islam en Casamance, destacando en qué medida los diola eran pueblos ancianos y "tradicionales". Su voz tomó un tono melancólico cuando me explicó que

los habitantes actuales de Casamance recordaban muy poco en relación con el conocimiento ancestral que nadie había conservado de manera escrita (en esta conversación, se refirió al ejemplo de la medicina naturista). Finalmente, concluyó su introducción con una descripción de las tendencias de modernización en Casamance: Según él, los habitantes de su pueblo natal disponían todos de luz eléctrica y se movían en sus propios coches (Buenos Aires, 10/2015).

Estas descripciones positivas de Casamance, combinadas con relatos sentimentales de un mundo perdido, se inscribieron en la figuración de una cierta "originalidad" casamancesa que, no obstante, permanecía una imaginación, como el mismo Alassane revelaba cuando contó la forma en la que él había experimentado los cambios de estilo de vida en su propio pueblo. Al mismo momento, las prácticas de los migrantes casamanceses evocaron intensamente la descripción de Casamance enunciada por Venables (2009, p. 60) como simultáneamente de una riqueza natural y cultural, así que remota y desprotegida. A través de muchas de sus actividades, estos migrantes expresaron percibir la necesidad de fomentar el desarrollo económico en la región. Junto con migrantes casamanceses viviendo en distintos países, Alassane, por ejemplo, se comprometía en un foro de desarrollo para Casamance. Respecto al grupo de mujeres, el objetivo de procurar ayuda financiera para mujeres y niños en la región era la idea central de la asociación de Karambenor. Esta idealización de "Casamance rural" en términos de una "reconstrucción nostálgica del pasado"[18] (Lambert 2002, p. 121, traducción de la autora), es una tendencia que Lambert también constató en relación con migrantes casamanceses en Dakar. Este caso representaba entonces una cara de la moneda, mientras que la percepción de la falta de desarrollo y el deseo de apoyar al progreso económico y social de la región representaban la otra.

En el compromiso para el desarrollo regional, o en el deseo de establecer un compromiso tal, también se manifestaron esfuerzos de recrear un sentimiento de pertenencia. Esto fue destacado por Lambert (2002, pp. 97–118) y de Jong (2007, pp. 54–58) con respecto a migrantes casamanceses a un nivel nacional e internacional. Awa y Alassane, por su lado, escuchaban frecuentemente una radio online llamada "Radio Tendouck". La cual tomó

[18] Original: *"nostalgically reconstructed past"*.

su nombre del pueblo Tendouck situado en Bignona en Baja Casamance. El programa "Afro-diaspora" les interesaba particularmente, grabado por un migrante casamancés en Finlandia. En la página web de la radio, este programa dice dirigir la palabra concretamente a los "*Casamançais de la diaspora*" (Tendouck, 2015). Según mis interlocutoras, durante los encuentros del grupo, las participantes también escuchaban frecuentemente este programa, que se distinguía por su carácter participativo: Desde el mundo entero, los oyentes podían llamar durante la hora de la emisión por Skype para comunicar sus opiniones o presentar sus proyectos y, de esta manera, conectarse con migrantes casamanceses en una variedad de países. A través de esta radio, Awa, por ejemplo, había entrado en contacto con mujeres casamancesas presidentes de asociaciones de migrantes en los Estados Unidos y en Francia. La radio se destacaba entonces como una herramienta importante para insertarse en una comunidad más grande de migrantes casamanceses a un nivel internacional, una comunidad a la que mis interlocutoras llamaron la "diáspora casamancesa"[19].

Más que un grupo casamancés: La negociación de otros marcos de referencia

Cuando pregunté a Fatoumata, una de las dos mujeres de Guinea, por qué ella se había unido al grupo, me contó que había ido también unas veces a la tontina de las mujeres wolof. Para Fatoumata, la razón principal por la que ella estaba en el grupo de las mujeres casamancesas eran las relaciones sociales estrechas que ella mantenía con algunas de las otras participantes,

[19] Mis interlocutoras se describían como parte de la "diáspora casamancesa" y por eso mantengo la expresión "diáspora" como un término emic aquí, sin, por lo tanto, querer utilizarlo como concepto analítico. Sostengo la crítica de Brubaker (2005), que se expresó en contra del uso excesivo de "diáspora" para calificar a numerosas comunidades de migrantes en el mundo entero. Este uso resulta en que el término tiende a perder su utilidad analítica. El concepto "diáspora" promete ser beneficioso cuando se trata de analizar la sedimentación que afecta poblaciones que han permanecido separadas de su tierra de origen para un período muy largo de tiempo, incluyendo frecuentemente a varias generaciones, pero que han seguido manteniendo y transmitiendo su memoria (Bruneau 2010, pp. 47-49). A pesar de la identificación con su país y región de origen, los migrantes casamanceses no parecen constituir una "diáspora" en el sentido analítico. No obstante, el concepto puede muy bien hacerse relevante en el futuro, sobre todo cuando se trata de analizar el crecimiento de una segunda generación.

particularmente con Awa. Las dos mujeres se habían vuelto amigas prácticamente desde que Fatoumata llegó a la Argentina. Ante todo, Fatoumata destacó, ella quería estar con "mujeres africanas" porque:

> Fatoumata: Me encanta encontrar… con las mujeres africanas. Encima, con ell[as], nadie tiene mala onda. … Porque también a veces extrañamos también cosas que no hay acá. Hay cosas en [el] otro país que tampoco no hay acá.
>
> Franziska: ¿Qué?
>
> Fatoumata: La forma de hablar,… la comunicación. Ahí tenemos- No sé. Allá, tenemos otro vida… Entonces cuando estás, hablás con la gente pero es diferente cuando estás con un grupo africano. Te sientes otra energía. … A uno que habla de broma, cada uno entiende de broma. Pero alguna broma de África es fuerte. Si habla cada uno, [los argentinos] piensan que se están peleando. (Fatoumata Cissoko, 01/2015, Buenos Aires)

De manera explícita, Fatoumata describió al grupo de mujeres como "africano", refiriéndose al compartir formas de vivir africanas y un sentido de humor africano que contrastaba claramente con el argentino. Ella era consciente que otras afiliadas del grupo definían este último como "casamancés", pero su primera referencia permanecía el punto en común que ella compartía con las otras: El hecho de venir de África. Más tarde en la misma conversación, Fatoumata también anunció que ella soñaba con volver a África. Me dijo que se podía imaginar vivir en cualquier país africano, no solamente en Guinea.

Resulta sorprendente que Fatoumata mencionara más bien el origen africano en lugar de referirse a Casamance. Sin embargo, ella no era la única de las afiliadas del grupo que frecuentemente evocaba una identificación con África en su totalidad. Muchas de mis interlocutoras se auto-describieron como africanas, así que ocasionalmente llamaron al grupo de mujeres un "grupo africano" y evocaron que compartían una "cultura africana". Por ejemplo, Awa subrayó que en su casa se vivía una "vida africana", lo que ella conectaba con el hecho de comer de un mismo plato (Awa Sambou, 11/2014, Buenos Aires). Como Awa, Eva también describió esta manera particular de compartir comida como siendo algo muy común en África

en general. En relación con su entorno inmediato en Buenos Aires, mis interlocutoras compararon particularmente un estilo de vida que concebían como generalmente diferente en África, por un lado, y en Argentina por el otro. Ellas recurrían entonces a generalizaciones con respecto a África sin, por lo tanto, tematizar (o quizás conocer) la diversidad de formas de vida en el continente.

En este contexto, la cuestión de ser negro también entró en juego, porque, según mis interlocutoras, el ser negro las diferenciaba de los argentinos. De acuerdo con sus experiencias diarias, ellas no cuestionaron la descripción de Argentina como país blanco.[20] Según mis interlocutoras, las personas que ellas enfrentaban en su vida cotidiana reaccionaban diferentemente ante una persona negra. Mientras que algunas emitían comentarios racistas, otras mostraban un interés exotizante, sobre todo hacia los niños negros. Mis interlocutoras desaprobaron que desconocidos hayan tratado de sacar fotos de sus niños o de tocar su pelo, sin haber pedido el permiso de los padres. Las personas negras parecían atraer una atención particular. Respecto a esto, Eva, quien había pasado una vez dos semanas en Brasil, comentó de la manera siguiente:

> Yo puedo decir, … por ejemplo, como yo, mi piel no tiene así tantas problemas allá en Brasil como acá. ¿Eso sabés? Porque en Brasil hay mucha gente negra. … Bueno, en Brasil, nada [nadie] no te pregunta de dónde son, de dónde viene, qué hacés acá. (Eva Djiba, 09/2015, Buenos Aires)

Esta visión podría dejar de representar lo que viven migrantes africanos en diferentes lugares en Brasil. Efectivamente esta idealización de la vida en Brasil puede ser influenciada por el hecho de que Eva pasó poco tiempo en el país y, además, hablaba el portugués. De esta manera, Eva expresó su inquietud de ser continuamente marcada como "diferente" en Argentina por cuestiones de su color de piel.

Lo que significaba el ser negro se volvía una pregunta particularmente interesante cuando en las conversaciones tematizamos otras poblaciones

[20] Por lo tanto, se hacen entender cada vez más voces, por ejemplo desde el movimiento afrodescendiente, que cuestionan y tratan de revisar el imaginario nacional argentino de país blanco, "casi europeo y 'venido de los barcos'" (Tamagno y Maffia, 2014, p. 10; ver también: Monkevicius, 2014; Frigerio y Lamborghini, 2011).

negras viviendo en Argentina. Al conversar con Eva sobre la posible población negra en Argentina, ella me contradijo en un primer momento. Pero después de haber reflexionado, ella relató el ejemplo de una amiga de la familia, descendiente de migrantes caboverdianos, contando que había nacido en Argentina pero que, sin embargo, "su origen es africano" (Eva Djiba, 09/2015, Buenos Aires). A esta mujer, entonces, Eva la contó más bien como africana y menos como argentina, lo que nuevamente conectó el ser negro con el ser africano.

Como último ejemplo, una reflexión interesante de Khadi Tamba merece ser mencionado aquí. Con respecto a los migrantes negros de la República Dominicana, ella me dijo:

> El dominicano, no es la misma cultura. Está aparte. El dominicano parece el blanco pero no es blanco, es negro. Pero no es lo mismo, ¿viste? Con el dominicano. Nosotros en la África, como nosotros vivemos, y con el dominicano, no es lo mismo, es diferente. (Khadi Tamba, 10/2015, Buenos Aires)

En vez de referirse a un color de piel, como Eva lo había hecho respecto a la posibilidad de pasar desapercibida en Brasil, Khadi hizo del ser negro o blanco unas categorías sociales mucho más complejas. No solamente las relacionó con un color, sino con una manera de comportarse en su totalidad. No obstante, al final era el "estilo de vida africano" que ella subrayó como distinto del estilo de vida sudamericano (y que ella equiparó aquí con el ser blanco), y, en este caso, particularmente el estilo de vida dominicano.[21]

Retornando a la composición del grupo de mujeres, estas diferentes identificaciones tenían un papel importante para las prácticas concretas del grupo. La participación en la tontina regular no se mostró problemática, porque esta recaudación de fondos no estaba relacionada con identificaciones conflictivas. Las participantes debían ser personas de confianza, lo

[21] Algunas de mis interlocutoras criticaron a mujeres migrantes dominicanas por su supuesto trabajo en el área de la prostitución. Efectivamente, un número importante de mujeres migrantes de la Republica Dominicana ha sido víctima de traficantes (OIM, 2003, pp. 30–32). No obstante, eso está lejos de representar la situación de todas las mujeres migrantes dominicanas en Buenos Aires: Muchas de ellas trabajan en las mismas galerías que las mujeres senegalesas, en la venta ambulante o callejera, o realizan otras actividades. Parece llamativo que muchas de mis interlocutoras africanas estaban en contacto regular con las mujeres migrantes dominicanas, particularmente porque las que trabajaron como peluqueras recibieron a las mujeres dominicanas como clientes. Estas relaciones meriten, sin duda, un análisis en más profundidad.

que significó que no había una razón por la cual buenas amigas como Fatoumata y Mamina podrían haber sido excluidas. En este caso, el vínculo de la amistad era lo más importante.

Por otro lado, el fondo de Karambenor representó un caso distinto, porque estaba directamente ligado al interés de las mujeres de comprometerse para una región geográfica particular. Por eso, Fatoumata y Mamina no eran miembros oficiales de Karambenor y tampoco participaron en las recaudaciones mensuales para el fondo de la asociación. Awa argumentó que, si la asociación iba a financiar un proyecto, este proyecto seguramente no iba a estar en Guinea. En este caso, separar la contribución para la tontina de una afiliación a la organización representó una estrategia para evitar que surgieran conflictos entre los participantes con intereses distintos. Dichos intereses que Awa conectó a los diferentes orígenes de las participantes de la tontina.

Las dos mujeres argentinas pagaban la contribución para el fondo de la asociación, porque, según Awa: "Como están casadas con chicos de allá, ell[as] conocen. … De este lado, no lo veo como mal, está bien. Ell[as] tienen hijos que son parte de Argentina, parte de Casamance. … Algo de Casamance son." (Awa Sambou, 10/2015, Buenos Aires). La última frase resulta ambigua porque Awa no especificó si la frase "algo de Casamance son" se refería a las mujeres o a sus hijos. Sin embargo, las dos interpretaciones posibles relativizaron de cierto modo la identificación con la región: El hecho de ser casamancés no requirió necesariamente haber nacido en la región, como tampoco era el caso de todas las otras mujeres. Relacionar esta frase ambigua a los hijos hubiera significado la referencia a una noción primordialista del "ser casamancés", como algo transmitido de padres a hijos. Por el contrario, relacionar la frase a las mismas mujeres hubiera significado que ellas hubieran tenido acceso al estatus de "ser casamancés" por casamiento y maternidad. Esto hubiera implicado que Awa reconoció el carácter procesual de la identidad casamancesa. Independientemente de estas reflexiones, Awa no veía ningún conflicto de intereses en este caso porque ella suponía que las mujeres argentinas estaban interesadas en comprometerse para el desarrollo de Casamance.

A modo de conclusión

En resumen, este ser "mujeres oriundas de Casamance", la descripción que ofrecía el folleto que invitaba al evento cultural de Karambenor, y que hacía hincapié en un lugar de origen común, evocó una autodescripción del grupo que muchas de las mujeres empleaban, pero que se reveló no siendo ni homogénea ni la única identificación mencionada por ellas. De hecho, ellas asignaron distintas identidades colectivas a su grupo, así como a personas que no eran parte del grupo. Dichas identidades se referían a dimensiones como el grupo étnico, el ser negro, así como el origen compartido no solamente regional, sino continental. La manera en la que ellas configuraron los procesos de identificación dependía cada vez del contexto y, particularmente, de la relación que estaban describiendo y de la persona que daba la descripción. Además, se manifestaron claramente las influencias de los distintos contextos en los que se movían las mujeres, sus experiencias y las prácticas que ellas conocían de sus lugares de origen, así como de su entorno bonaerense. Dichas influencias se hacían evidente en la manera de la que se organizaba el grupo y en proyectos como el evento cultural, dos puntos que no se han podido tratar en detalle en este lugar, así como en la manera de la que se adscribieron similitudes y diferencias con los demás.

Los ejemplos dados en este trabajo han tratado algunos posibles marcos de referencia que tenían un papel importante para la cohesión del grupo, aún quedan otros aspectos llamativos, como el hecho de ser un grupo exclusivamente de mujeres. Este punto requiere un análisis más profundo. Mientras que empecé a abordar dicho aspecto en otro lugar (Reiffen 2016), resulta importante enfocarse también en la presencia de los hijos durante los encuentros. Esta presencia genera una serie de interrogantes sobre las funciones transgeneracionales del grupo, una reflexión sobre la inclusión de una segunda generación criada en Argentina, pero inserta en una estructura con clara relación al origen de sus padres y a las experiencias de migración de estos últimos en los procesos de identificación.

Bibliografía

Agnelli, S. y G. Kleidermacher. 2009. Migración estacional de senegaleses en Mar del Plata. Ponencia presentada en: VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Buenos Aires, Argentina.

ANSD, Agence Nationale de la Statistique et de la Démographie. 2015. Situation Économique et Sociale Régionale 2013 (Service Régional de la Statistique et de la Démographie de Ziguinchor). Ziguinchor. Recuperado de http://www.ansd.sn/index.php?option= com_regions&view=regions&Itemid=213 [27.10.2016].

Ardener, S. 1996 [1995]. Women Making Money Go Round: ROSCAs Revisited. En S. Ardener y S. Burman (eds.): *Money-Go-Rounds. The Importance of Rotating Savings and Credit Associations for Women.* Oxford: Berg, pp. 1-19.

ARSA, Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina. 2016. Página de presentación. En: *Facebook*. Recuperado de https://www.facebook.com/Asociaci%C3%B3n-De-Residentes-Senegaleses-En-Argentina-476471835855248/ [27.10.2016].

Barth, F. 1969. Introduction. En F. Barth (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries*: *The Social Organization of Cultural Difference*. Boston: Little, Brown and Company, pp. 9–38.

Baumann, G. 1996. *Contesting Culture: Discourses of identity in multi-ethnic London*. Cambridge: Cambridge University Press.

Baumann, G. 1997. Dominant and demotic discourses of culture: Their relevance to multi-ethnic alliances. En P. Werbner y T. Modood (eds.): *Post-colonial encounters. Debating cultural hybridity. Multi-cultural identities and the politics of anti-racism.* London: Zed Books, pp. 209–225.

Baumann, G. 1999. *The multicultural riddle: Rethinking national ethnic and religious identities*. New York: Routledge.

Brubaker, R. 2005. The 'diaspora' diaspora. *Ethnic and Racial Studies* 28, pp. 1–19.

Brubaker, R., y F. Cooper. 2000. Beyond "identity". *Theory and Society* 29, pp. 1–47.

Bruneau, M. 2010. Diasporas, transnational spaces and communities. En R. Bauböck y T. Faist (eds.): *Diaspora and transnationalism*: *Concepts theories and*

methods. Amsterdam: Amsterdam University Press, pp. 35–49.

de Jong, F. 1999. The production of translocality: initiation in the sacred grove in southern Senegal. En R. Fardon (ed.): *Modernity on a shoestring. Dimensions of globalization consumption and development in Africa and beyond.* Leiden, London: EIDOS, pp. 315-340.

de Jong, F. 2007. *Masquerades of modernity: Power and secrecy in Casamance, Senegal*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Donahoe, B., J. Eidson, D. Feyissa, V. Fuest, M. V. Hoehne, B. Nieswand, G. Schlee y O. Zenker. 2009. The Formation and Mobilization of Collective Identities in Situations of Conflict and Integration. Working Paper 116. Halle/Saale: Max Planck Institute for Social Anthropology.

Evans, M. 2003. Ni Paix Ni Guerre: The Political Economy of Low-Level Conflict in the Casamance. HPG Background Paper, Report 13. London: King's College, Department of Geography.

Evans, M. 2004. Senegal: Mouvement des Forces Démocratiques de la Casamance (MFDC). Briefing Paper BP 04/02. London: Chatham House, Africa Programme.

Foucher, V. 2002. Les "évolues", la migration, l'école: pour une nouvelle interprétation de la naissance du nationalisme casamançais. En M.-C. Diop (Ed.): *Collection Hommes et sociétés. Le Sénégal contemporain.* Paris: Karthala, pp. 375-424.

Frigerio, A. y E. Lamborghini. 2011. Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina* 5, pp. 2–51.

Gingrich, A. 2006 [2004]. Conceptualising Identities: Anthropological Alternatives to Essentialising Difference and Moralizing about Othering. En G. Baumann y A. Gingrich (eds.): *Grammars of Identity/Alterity*: *A Structural Approach*. New York, Oxford: Berghahn Books, pp. 3–17.

Hall, S. 1992. The Question of Cultural Identity. En S. Hall, D. Held y T. McGrew (eds.): *Modernity and its futures*. Cambridge: Polity Press, pp. 273–316.

Heil, T. 2013. *Cohabitation and Convivencia. Comparing Conviviality in Casamance and Catalonia* (tesis de doctorado no publicada). Oxford: University of Oxford.

Jettinger, G. B. 2011. Social Change and Female involvement: Sinthiane's Associations at Home and Abroad. *Diversities* 13, pp. 35–48.

Karambenor. 2016. Eventos. En: *Facebook*. Recuperado de https://www.facebook.com/karambenorargentina/events/ [30.11.2016].

Lambert, M. C. 2002. *Longing for exile: Migration and the making of a translocal community in Senegal, West Africa*. Portmouth: Heinemann.

Linares, O. F. 2003. Going to the City... and Coming Back?: Turnaround Migration among the Jola of Senegal. *Africa: Journal of the International African Institute* 73(1), pp. 113–132.

Linares, O. F. 2007 [1992]. *Power, prayer and production: The Jola of Casamance Senegal.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mark, P. 1978. Urban Migration, Cash Cropping, and Calamity: The Spread of Islam among the Diola of Boulouf (Senegal), 1900-1940. *African Studies Review* 21(2), pp. 1–14.

Marut, J.-C. 2002. Le problème casamançais est-il soluble dans l'État-nation? En M.-C. Diop (ed.): *Le Sénégal contemporain.* Paris: Karthala, pp. 425-458.

Marut, J.-C. 2005. Les racines mondiales du particularisme casamançais. *Canadian Journal of African Studies* 39(2), pp. 315–339.

Marut, J.-C. 2010. *Le conflit de Casamance: Ce que disent les armes*. Paris: Karthala.

Melucci, A. 2015 [1997]. Identity and Difference in a Globalised World. En P. Werbner y T. Modood (eds.): *Debating Cultural Hybridity. Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism.* London: Zed Books, pp. 58-69.

Monkevicius, P. 2014. Es necesario conocer nuestra historia: Reflexiones sobre memorias y comunalización entre afrodescendientes y africanos. En L. E. Tamagno y M. M. Maffia (eds.): *Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina*: *Convergencias, divergencias y desafíos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 111–127.

OIM, Organización Internacional para las Migraciones. 2003. Migración, Prostitución y Trata de Mujeres Dominicanas en la Argentina. Recuperado de http://www.argentina.iom.int/no/ images/Migraci%C3%B3n%20prostituci%C3%B3n%20y%20trata%20de%20mujeres%20dominicanas%20

en%20la%20Argentina.pdf [27.10.2016].

Reiffen, F. 2016. *Practices of Identification and Care: A Casamançais Women`s Organization in Buenos Aires* (tesis de maestría no publicada). Konstanz: Universität Konstanz.

Sarr, F. 1998. *L'entrepreneuriat féminin au Sénégal: La transformation des rapports de pouvoirs*. Paris: L'Harmattan.

Tamagno, L. E. y M. M. Maffia. 2014. Introducción. En L. E. Tamagno y M. M. Maffia (eds.): *Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina*: *Convergencias, divergencias y desafíos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 9–16.

Tendouck. 2015. Radio Tendouck: un an déjà! En *www.tendouck.net*. Recuperado de http://www.tendouck.net/ [27.10.2016].

Thomas, L.-V. 1959. *Les Diolas: Essai d'analyse foctionnelle sur une population de Basse-Casamance* (Vol. 1). Dakar: Ifan.

Traore, B. 2007. Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, Supervivencia o Participación? Ponencia presentada en: IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población. Asociación de Estudios de Población de la Argentina. Huerta Grande, Córdoba. Recuperada de: http://www.aacademica.org/000-028/94 [27.10.2016].

Venables, E. 2009. *Imagining Migration. Cyber-cafés, sex and clandestine departures in the Casamance, Senegal* (tesis de doctorado no publicada). Edinburgh: University of Edinburgh, Centre of African Studies.

Wimmer, A. 2013. *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*. Oxford: Oxford University Press.

Zubrzycki, B. 2009. La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina. Ponencia presentada en: VIII Reunión de Antropología del Mercosur. Grupo de Trabajo: Diásporas, Prácticas Transnacionales y Formaciones Identitarias. Buenos Aires, Argentina. Recuperada de: https://www.academia.edu/1313717/La_migraci%C3% B3n_senegalesa_y_la_di%C3%A1spora_mouride_en_Argentina [27.10.2016].

Zubrzycki, B. 2011. Senegaleses en Argentina: Un análisis de la mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico* 29(81), pp. 49–64.

Zubrzycki, B., y L. F. Sánchez Alvarado. 2015. Redes y proyectos migratorios de los Senegaleses en Argentina. *Cadernos Ceru* 26(1), pp. 69-84.



Reunião de trabalho na UCAD - Universidade Cheikh Anta-Diop - com professores colaboradores do projeto de pesquisa sobre imigração senegalesa. Fonte: João Carlos Tedesco.



Vista parcial do campus da UCAD - Dakar. Fonte: João Carlos Tedesco.

Terceira parte:

Imigração senegalesa no Brasil



Mãe e bebê em dia de encontro de dahiras femininas com o líder Serigne Sidy Mokhtar Mbacke em Touba. Fonte: Juliana Rossa. Exposição Senegal, Cores e Cultura. Fotos selecionadas e editadas por Marcia Marchetto.

Apresentação

Como já mencionamos na Introdução Geral, o Brasil sempre foi um país de imigrantes por excelência, sua constituição e desenvolvimento possui essa marca. Nas últimas duas décadas, em razão de acordos diplomáticos, crescimento econômico, maior visibilidade do país em razão da Copa do Mundo, dentre outras questões, o país apresenta fluxos de imigrantes de regiões variadas da América Latina e da África, mas de outras partes do mundo também como é o caso da Ásia e da Europa; são imigrantes que estão distribuídos nas regiões, alguns mais concentrados em São Paulo como é o caso dos bolivianos, equatorianos e algumas nacionalidades africanas, porém, tendo o Rio Grande do Sul e Santa Catarina como cenários de grande inserção e de grande presença para eles.

A imigração de senegaleses para o Brasil é identificada como laboral (*laboral migration*), ou seja, com a intenção de trabalhar e enviar dinheiro para a família que ficou no local de origem; em geral, é uma imigração de indivíduos, muito raramente de famílias. Ainda que a família não migre, ela está constituída nos múltiplos atos que a emigração envolve (decisões de quem e quando partir, do envio de dinheiro, obrigações morais, retorno, identificação social dos imigrantes, etc.).

A mobilidade geográfica, para os senegaleses, constitui-se como um *modo de vida*, faz parte de múltiplas estratégias racionalizadas e decididas no interior da família e provocadas por situações limites vividas no interior do país, fatos esse que foram analisados no primeiro eixo da presente coletânea.

Como já sinteticamente falamos, a emigração de senegaleses precisa ser correlacionada com os novos e velhos processos do mundo do trabalho no mundo globalizado, da intensa leva de imigrantes africanos de outras nacionalidades distribuídas por várias regiões do mundo, em particular, na Europa, produto do empobrecimento econômico, das secas, das perseguições e conflitos em múltiplos âmbitos, os quais possuem uma história longa e estão estreitamente correlacionados com a ação colonizadora, a qual durou até 1960, e seus desdobramentos no interior do país e em suas relações com a França.

Os senegaleses possuem uma ampla experiência emigratória para países como a Guiné-Bissau, Costa do Marfim, Nigéria, Gana, Mali, Mau-

ritânia, dentre outros; entre esses países, as fronteiras demonstram ser relativamente abertas, soma-se o fato de que a população jovem é que emigra e, como demonstrado pela literatura que aborda a emigração do Senegal, não são os mais pobres que o fazem, assim como o fato de que há no país uma tradição de migrações sazonais principalmente para cidades de maior porte (Talli, 2002).

As secas e suas conseqüências diretamente na agricultura e, por conseqüência, nos outros setores da economia urbana, a hegemonia de mercados de produtos de países europeus, americanos e asiáticos em toda a África, as desvalorizações de suas moedas (Some, 2009), como é o caso do franco CFA (moeda do Senegal) que, em 1994, reduziu pela metade o poder de compra nas antigas colônias francesas cujas moedas tinham no franco-francês sua correlação monetária. Isso fez com que a emigração se intensificasse por duas razões: uma pela perda do poder de compra e outra pela possibilidade de ganhar em francos franceses que, em tempo curto, acabou valendo o dobro do que o CFA, e que permitiu um câmbio vantajoso aos imigrantes e a sua gente no Senegal através de remessas externas. Isso também está correlacionado com a moeda brasileira ou com o dólar que, para o senegalês, é altamente vantajoso.

Em termos de causalidades estruturais na atualidade no Senegal, como já vimos, estudos demonstram que as transformações na agricultura e, em particular, na região de grande produção de amendoim, como é o caso do Bassin Arachidier, a intensificação da erosão costeira e salinização dos solos, a baixa atividade da pesca, fruto da destruição da infraestrutura e da alta pesca industrial de grupos industriais, a renda decrescente dos produtos agrícolas, o desaparecimento de cobertura vegetal, que expõe o solo a um processo maior de erosão (Thiam; Croweley, 2014); as secas e a baixa rentabilidade da produção agrícola também são alguns dos processos internos que fazem com que muitos pequenos agricultores migrem temporariamente ou toda a família para cidades (Ndione, 2015).

Desse modo, muitos países da África tiveram compensações financeiras pelas remessas de imigrantes. Em 2013, as remessas dos imigrantes atingiram 17% do PIB do país (em torno de U$ 2 bilhões) e 19% em 2015. Segundo analistas, isso provoca uma grande dependência do país em relação ao dinheiro enviado pelos imigrantes e, o que é mais agravante, não necessariamente promove o desenvolvimento interno, ou seu uso produtivo,

em razão de que não é investido em setores que mais necessitam e que sejam germinadores de uma melhor qualidade de vida para a população em geral (Ndione, 2015).

Em correspondência com esses processos, redefinem-se inúmeras questões de ordem econômica, territorial e de papéis de gênero na família. A emigração passa a ser uma estratégia para permitir o equilíbrio entre a população e as possibilidades do meio em fazer face às dificuldades socioeconômicas. Ela exerce um amplo processo de mudança nas microrrelações familiares, sociais, culturais, além de ser um grande recurso econômico, demográfico e religioso.

Assim com o espaço de origem precisa ser referenciado e entendido, o de destino também. No caso do Brasil, não dá para perder de vista o crescimento econômico do país, a propaganda desenvolvida pelas agências de viagens e pelo próprio governo brasileiro na África, a legislação brasileira em torno da questão de refúgio, etc. É necessário situar também as leis anti-imigração de vários países da Europa e dos Estados Unidos, dentre outros aspectos (Feldman-Bianco, 1997). Desse modo, há um somatório de fatores que contribuíram para que o Brasil fosse visto como possibilidade emigratória num ritmo maior ao que já vinha historicamente se processando para muitos grupos africanos.

A situação de senegaleses em algumas regiões e cidades do país será analisada a seguir por alguns especialistas, numa perspectiva interdisciplinar.

O texto do professor Roberto Rodolfo Georg Uebel aborda o perfil da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul a partir da segunda década do século XXI, apontando as rotas destes imigrantes do Senegal até o estado, sua distribuição espacial no território sul-rio-grandense, o perfil demográfico-social e suas relações com o mercado de trabalho – distinto de acordo com as regiões em que se concentraram. A pesquisa contou com visitas de campo. Por ser geógrafo, a pesquisa contou o uso dos instrumentais da cartografia temática e foi amparada na literatura de Geografia Humana e Geografia da População. O autor concluiu que este fluxo imigratório específico desponta como um dos principais atores do novo perfil imigratório sul-rio-grandense e brasileiro, contribuindo para a nova configuração dos espaços sociais e urbanos que lhes acolheram. Trata-se, portanto, de um panorama novo da imigração no Brasil e, por conseguinte, no Rio Grande

do Sul, inseridos agora, definitivamente, na agenda global das migrações internacionais.

A professora e pesquisadora Vania Beatriz Merlotti Herédia, juntamente com a coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante, do município de Caxias do Sul, no Nordeste do Rio Grande do Sul, Maria do Carmo Santos Gonçalves, ambas traçam alguns aspectos do perfil dos imigrantes senegaleses no município; demonstram as dificuldades de inserção na comunidade regional, ao mesmo tempo, a riqueza dessa experiência migratória, marcada pelas diferenças de culturas. A pesquisa realizada entre 2013-2015 revela que a imigração senegalesa é constituída, em grande parte, por homens, jovens, solteiros, falam o *wolof*, estavam desempregados quando emigraram e sua viagem é financiada por toda a família. A pesquisa demonstra também as contradições sociais que os imigrantes enfrentam na cidade, provocadas por preconceitos sociais.

A reflexão produzida pelo professor Tilmann Heil em torno da categoria da *perda* é também muito interessante, pois é fundamentada pela ação mercantil informal dos senegaleses durante os jogos olímpicos do Rio de Janeiro, em 2016. O autor demonstra que a dimensão da perda se manifesta em vários níveis: localmente, tanto durante as competições oficiais, quanto no encontro com os agentes da ordem pública nas praias; e globalmente, por causa da localidade de vários senegaleses na base das hierarquias socioeconômicas que estruturam as suas migrações. A análise demonstra como os jogos olímpicos constituem um evento crítico que permite oferecer uma introdução geral sobre as condições e vidas dos camelôs senegaleses na área metropolitana do Rio de Janeiro para abarcá-los numa posição específica nas múltiplas hierarquias sociais em funcionamento nessa cidade.

Na linha dos horizontes culturais e religiosos, a análise dos professores Filipe Seefeldt de Césaro e Maria Catarina Chitolina Zanini, produto de pesquisas etnográficas, faz um grande esforço de compreensão do fenômeno religioso, expresso pela confraria Muride, a partir das bases teóricas da sociologia das religiões de Weber. Os autores conduzem sua reflexão partindo do questionamento em torno de como a sociologia da religião de Weber poderia contribuir para a pesquisa em ciências sociais da imigração senegalesa ao Rio Grande do Sul? A questão é respondida pelos elementos resultantes de reflexão em torno dos eixos tipológicos da racionalidade laboral e da coesão comunitária em condição de pária.

Nessa mesma dimensão, a professora e pesquisadora sobre cultura e rituais de irmandades religiosas senegalesas, Fanny Longa Romero, aborda eventos e rituais da irmandade religiosa Mouridiyya, sua formação social e histórica que nasceu no Senegal em meados do século XIX, mas que se recriou na diáspora de imigrantes senegaleses muçulmanos no mundo contemporâneo. A partir de diversos olhares analíticos, o estudo procura se aproximar, pela via do ritual e do simbolismo, à estrutura e agência do islã sufi mouride, uma categoria de análise para destacar a diversidade de configurações socioculturais do islã, como fenômeno social. O objeto de atenção analítica é o ritual *kourel*, regido por um grupo de cantores mourides, que cantam juntos uma estrutura rítmica de textos religiosos, escritos pelo seu principal guia religioso, o Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. O objetivo da análise é procurar capturar os significados do kourel como uma estrutura hermenêutica, no marco da diáspora de africanos da região oeste do Continente. A autora entende a diáspora de africanos senegaleses mourides como uma potência de 'transfiguração' identitária e política.

Nesse campo da ritualidade religiosa, o texto da professora Juliana adentra para a análise da poética vocal presente nos cantos religiosos da confraria muride, especialmente pelo viés da recitação cantada e a audição de poemas místicos compostos pelo líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké; trata-se de poemas que exigem técnicas vocais de modulação de timbres, que podem ser compreendidas como práticas de vocalidade e que suscitam na audiência reações emocionais que envolvem também a corporeidade, constituindo uma performance coletiva. A autora demonstra que a poética vocal mouride transcende a palavra, envolve o corpo, as sensações e o espaço cênico. Por meio da performance dos cantos religiosos, os imigrantes senegaleses têm a possibilidade de realizar uma viagem simbólica à terra natal, o que possibilita a manutenção da memória coletiva religiosa.

Já vimos que o mundo do trabalho é central na legitimação e nos sentidos da emigração senegalesa. Nesse campo, a esfera religiosa também está presente. Nesse sentido, o professor João Carlos Tedesco, contribui com uma reflexão em torno da importância dos imigrantes num setor que é muito dinâmico no sul do Brasil e, em particular, no centro-norte do estado do Rio Grande do Sul, que são os frigoríficos de carnes de aves. Grandes empresas do setor adentraram nas últimas décadas no setor de abate Halal para otimizar seus rendimentos junto a um mercado mundial altamente

promissor. A presença de imigrantes muçulmanos favoreceu e intensificou esse processo. Os senegaleses adentraram com grande expressão nesse nicho do mercado de trabalho. O texto busca compreender alguns elementos dessa relação de trabalho e de mercado, as empresas envolvidas, bem como a dinâmica da tradição religiosa na maximização de fatores mercantis do mundo econômico globalizado.

Ainda referindo-se às várias estratégias de trabalho que os senegaleses lançam mão, o texto da professora Maria Clara aborda os imigrantes senegaleses que adotam estratégias de venda no comércio ambulante. A autora demonstra que o comércio na rua é uma adaptação às formas de comércio informal que os senegaleses estão habituados a realizar no seu país de origem. Entre eles há cooperação, solidariedade e obrigações. Em meio à esfera mercantil, os imigrantes trabalham, trocam informações, conhecem pessoas, deslocam-se por diferentes cidades brasileiras e de países vizinhos ao Brasil como é o caso da Argentina. O comércio ambulante está diretamente ligado ao que buscam no projeto migratório, ou seja, sustentarem a si e suas famílias, viajar e conhecer lugares e pessoas. Desse modo, adquirem experiências de vida que os tornam homens de maior prestígio nos seus países de origem.

Enfim, com mãos multiplicadas, desejamos dar uma singela contribuição para o entendimento de alguns dos processos que envolvem a imigração senegalesa no Brasil.

João Carlos Tedesco

Referências

FELDMAN-BIANCO, B. *Globalização, nação e diáspora:* incorporação de transmigrantes na criação de nações desterritorializadas. Trabalho apresentado no Simpósio Internacional sobre Emigração Brasileira, CEMI-UNICAMP, Casa do Brasil de Lisboa, 1997.

NDIONE, B. (Ed.). *Les Statistiques des travailleurs migrants en Afrique de l'Ouest: Synthèse sous-regionale. Projet: Migration de main-d'oeuvre pour l'integration et le developpement en Afrique*, Dakar, ILO, 2015.

SOME, A. N. *Migration au Sénégal. Profil National-2009*. Belgian Developpement Cooperation: OIM, 2009.

TALLI, S. M. L'Émigration internationale sénégalaise d'hier à demain. In: DIOP, M. C. (Ed.). *La Société sénégalaise entre le local et le global*. Paris, 2002, p. 549-578.

THIAM, M. T.; CROWLEY, J. *Impact des changements environnementaux sur les migrations humanie.* Études de cas: Sénégal et Côte d´Ivoire. Unesco: Jerin, 2014.



Senegaleses no Rio Grande do Sul: panorama e perfil do novo fluxo migratório "África-Sul do Brasil"

Roberto Rodolfo Georg Uebel[1]

Introdução

Ao contrário do que Uebel (2015) verificou sobre a imigração haitiana e ganesa com direção ao estado do Rio Grande do Sul em estudo recente e comparado com o caso dos senegaleses, observar-se-á que a concentração e características dos imigrantes senegaleses são distintas, apesar da percepção destes por parte do senso comum ser confundida com a dos haitianos, provavelmente por questões étnico-raciais, conforme apontado por Heredia (2015).

Esta relação e processo de comparação com os haitianos e ganeses está amparada igualmente na fundamentação metodológica do presente artigo.

[1] Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Geografia (UFRGS) e Bacharel em Ciências Econômicas (UFSM). Pesquisador do Laboratório Estado e Território (LABETER/UFRGS) e do Laboratório de Estudos Internacionais (LEIn/UFSM). E-mail: roberto.uebel@ufrgs.br.

Posto que a imigração senegalesa é extremamente recente ao Rio Grande do Sul e ao próprio Brasil, ela embasa-se em fluxos semelhantes no que se refere à origem (ganeses, África) e às reproduções de rotas e redes (haitianos), que são igualmente contemporâneos, porém, mais estudados e com produção acadêmica e oficial já relevante sobre o tema como a de Faria (2015).

Assim, além da utilização destes estudos como base comparativa a referencial, o presente artigo usará como abordagem metodológica as escalas geográficas como em Uebel (2014), construção de redes migratórias no e para o Brasil (Baeninger, 2012; Póvoa Neto, FERREIRA, 2005) e o instrumental analítico e descritivo da cartografia temática[2] para os estudos migratórios do Réseau Migreurop (2012).

Trata-se, portanto, de uma metodologia de análise dos fluxos migratórios com base nos dados estatísticos e qualitativos além dos instrumentais supracitados. Esta metodologia ampara-se, por fim, nos referenciais teóricos de Piore (1979), Rocha-Trindade (1995) e Sayad (2006), que mesclam a mobilidade e migração internacional com os fatores econômicos, demográficos e laborais vis-à-vis a explicação das migrações globais e surgimento de novos fenômenos, justamente como estes vislumbrados no Brasil e Rio Grande do Sul nas primeiras décadas do século XXI.

Apesar de terem ganhado um notório destaque na mídia e nos debates acadêmico-governamentais a partir de 2013, o que inclusive motivou a discussão deste artigo, o grupo imigratório senegalês está apenas na 22ª posição do ranking de maiores concentrações imigratórios no Rio Grande do Sul no estoque que vai de 2007 até 2014. Se considerarmos apenas os valores de 2013 a 2015, os senegaleses sobem algumas posições e ficam na 16ª posição, a frente de fluxos imigratórios que já foram consideráveis, como os dos paraguaios, bolivianos e libaneses.

Posto isto, conforme os dados combinados do Ministério do Trabalho e Emprego, Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística e Polícia Federal, encontravam-se no Rio Grande do Sul, até dezembro de 2015, 1044

[2] A cartografia temática deste artigo e pesquisas de campo realizadas com a finalidade de entrevistar alguns imigrantes foram financiadas com recursos do projeto Pró-Defesa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior e Ministério da Defesa, além de recursos da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio Grande do Sul, ambos amparados nos projetos coordenados pelo professor Dr. Aldomar Arnaldo Rückert no âmbito do Laboratório Estado e Território (UFRGS), a quem o autor agradece pelas valiosas contribuições e comentários, este responsabilizando-se integralmente pelo conteúdo do texto e eventuais críticas.

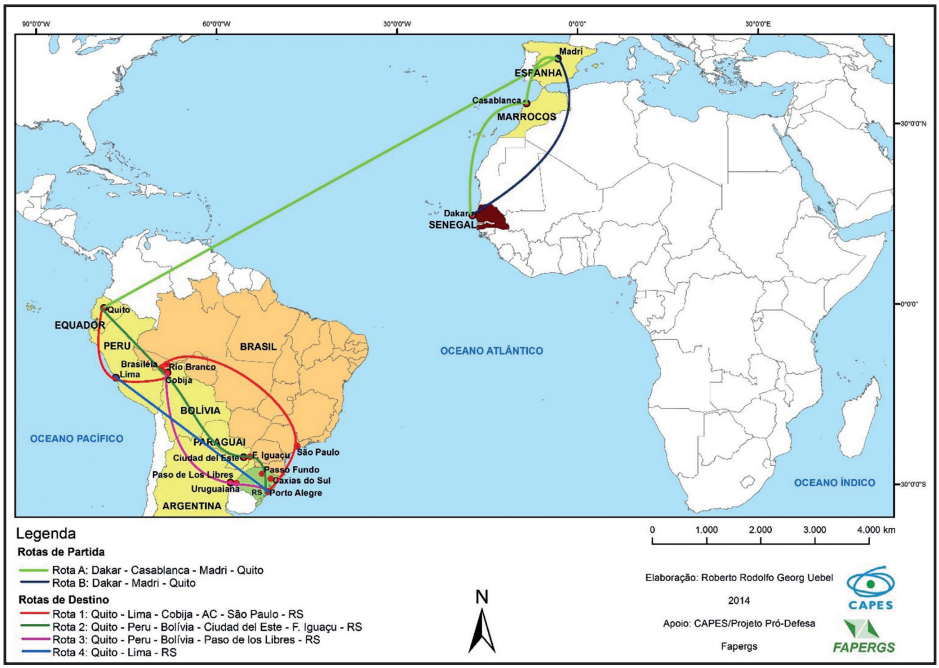
imigrantes de origem senegalesa, chegados após o ano de 2013 – apesar de apresentarem um baixíssimo número até 2010, por meio de uma extensa rota imigratória e deslocamentos internos dentro do Brasil, após tentativas frustradas de inserção destes em outros estados, como Acre, São Paulo e Santa Catarina, além da facilidade para a obtenção de documentos e postos de trabalho no Rio Grande do Sul.

Vale ressaltar que este baixo número até 2010 justificava-se na ainda relativa facilidade de migrar para os países de União Europeia – pré-crise migratória de 2011 – a partir do continente africano e pelos custos muito elevados da travessia do Atlântico. Até 2010, o Brasil ainda apresentava um perfil de imigração voltado aos países vizinhos da América Latina e as tradicionais migrações europeias e de descendentes de japoneses e chineses. Parte-se do pressuposto de Uebel (2015) que apenas a partir de 2010 o país enfrentou os dois booms imigratórios, onde aí inseriram-se novos grupos, como os próprios senegaleses, objeto de estudo deste artigo.

Nesse sentido, com base nos relatos obtidos com a Pastoral dos Imigrantes em Caxias do Sul, bem como os *surveys*[3] realizados em São Paulo – durante a realização da 1ª Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (COMIGRAR) e Rio Grande do Sul – e com base no mapeamento realizado pelo governo acreano, o mapa da Figura1 mostra as rotas destes imigrantes senegaleses até a sua fixação no estado do Rio Grande do Sul.

[3] Essas entrevistas tipo surveys são úteis para a análise de dados qualitativos e para a percepção dos fenômenos migratórios como partícipes de um fenômeno maior, seja inserido numa crise financeira, seja inserido numa nova rede de imigrantes e refugiados. Para maiores informações sobre o seu uso e metodologia – que serviu de aporte para este artigo – sugere-se a consulta ao trabalho de Castro, Raninchesk i e Capistrano (2015).

Figura 1: Rota dos imigrantes senegaleses em direção ao Rio Grande do Sul.



Fonte: Elaborado pelo autor.[4]

Muito mais complexa que a rota dos haitianos e exigindo que os cidadãos senegaleses portem um visto de entrada no Brasil – há apenas um acordo de isenção de vistos entre os dois países para portadores de passaportes diplomáticos, oficiais ou de serviço –, estes imigrantes percorrem rotas de mais de dez mil quilômetros para chegarem ao destino final, ou seja, um trajeto muito além das principais rotas migratórias internacionais (latino-americanos > Estados Unidos; norte-africanos > União Europeia; sudeste-asiáticos > Austrália e Nova Zelândia).

Do ponto de partida, Dakar, capital do Senegal, até o ponto intermediário de partida, Madri, capital da Espanha, há duas rotas: Rota A, onde

[4] Todos os mapas deste artigo foram realizados com base nos relatos obtidos junto aos imigrantes senegaleses e com base nos trabalhos de Uebel (2015) e Tedesco e Mello (2015). Os dados quantitativos utilizados na elaboração dos mapas foram obtidos por meio da Lei de Acesso à Informação com a Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego e Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística; após a devida limpeza metodológica, os mesmos foram tabulados pelo autor e estão disponíveis para livre consulta neste link: https://www.dropbox.com/sh/fg7dq7xq6gj2049/AACObhS-eurv0vpTHSeBfjIta?dl=0.As imagens coloridas e em alta resolução deste capítulo podem ser consultadas e baixadas nesta página: http://migre.me/vuIzA.

estes imigrantes fazem uma conexão em Casablanca, no Marrocos, e a Rota B, que é uma ligação direta entre Dakar e Madri, porém, mais cara e com menor frequência do que a conexão em Casablanca.

O fato curioso que se apresenta é a partir do ponto intermediário e do ponto de conexão: tanto Casablanca como Madri possuem voos diretos e regulares para o Brasil, contudo, sequer entram nas redes de possibilidades dos imigrantes em virtude do seu alto custo e por não portarem visto de entrada, o que dificultaria seu ingresso no Brasil e causando, provavelmente, sua deportação.

Por este motivo, assim como para os haitianos e demais grupos imigratórios que não possuem visto de entrada, Quito, no Equador, torna-se o principal ponto de recepção dos senegaleses, dada a sua conexão direta aérea com Madri e pelo caráter – já citado anteriormente – de facilidade de ingresso no Equador, que não exige visto de entrada nos seus procedimentos imigratórios, além de que os imigrantes senegaleses se apresentam como refugiados5, perseguidos da guerra e etc.

Semelhantemente à rota dos haitianos, a partir de Quito observaram-se quatro rotas distintas: Rota 1, que foi a mais frequente, perigosa, longa e barata, segundo os relatos dos próprios imigrantes, compreendendo um trajeto aéreo ou terrestre até Lima, no Peru, e de lá um trajeto todo terrestre até Cobija, Bolívia, ingressando por Brasileia, Acre e depois do reassentamento destes imigrantes, até São Paulo e por fim o Rio Grande do Sul.

A escolha do ingresso por Brasiléia, Acre, dá-se pelo fato que lá estes imigrantes ou ingressavam de forma clandestina, indocumentados, ou solicitavam refúgio, alegando perseguições políticas no Senegal em virtude de uma "guerra" lá existente. Contudo, segundo informes periódicos do Banco Mundial, o país é:

[5] Nesta pesquisa entende-se que refugiados são: "aquelas pessoas que são forçadas a fugirem de seus países, individualmente ou parte de evasão em massa, devido a questões políticas, religiosas, militares ou quaisquer outros problemas. A definição de refugiado pode variar de acordo o tempo e o lugar, mas a crescente preocupação internacional com a difícil situação dos refugiados levou a um consenso geral sobre o termo. Como definido na Convenção Relativa ao Estatuto dos Refugiados das Nações Unidas - 1951 (A Convenção dos Refugiados), um refugiado é toda pessoa que: "devido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raça, religião, nacionalidade, por pertencer a determinado grupo social e por suas opiniões políticas, se encontre fora do país de sua nacionalidade e não possa ou, por causa dos ditos temores, não queira recorrer a proteção de tal país; ou que, carecendo de nacionalidade e estando, em consequência de tais acontecimentos, fora do país onde tivera sua residência habitual, não possa ou, por causa dos ditos temores, não queira a ele regressar." (HUMAN RIGHTS EDUCATION ASSOCIATES, 2001).

> "[...] um dos países mais estáveis da África, e tem fortalecido consideravelmente as suas instituições democráticas desde a sua independência em 1960. O Senegal já teve quatro presidentes: o primeiro, Leopold Sedar Senghor, que governou entre 1960-1980 e entregou o poder pacificamente a Abdou Diouf. Em 2000, o Senegal testemunhou a sua primeira transição democrática que resultou em uma votação vitoriosa para o Partido Democrático Senegalês (PDS) e seu candidato Abdoulaye Wade. Nas eleições de 2012, o ex-primeiro-ministro do Senegal, MackySall, enfrentou nas urnas o atual presidente Abdoulaye Wade e venceu o segundo turno com 65,8% dos votos. As eleições de 2012 foram as primeiras a apresentar duas candidatas do sexo feminino, e foram caracterizadas por um elevado grau de transparência e aceitação universal dos resultados." (tradução nossa).[6]

Assim sendo, como o status de refugiado não é concedido imediatamente, apenas um protocolo é fornecido até o julgamento pelo CONARE, estes podem ingressar no país até receberem a definição da sua permanência.[7]

Todavia, como a maioria dos pedidos foram indeferidos (até dezembro de 2015 havia cerca de dez mil pedidos de refúgio ainda em tramitação no CONARE, sendo 3.173 do Senegal), estes imigrantes procuraram legalizar-se nos postos da Polícia Federal, solicitando a autorização para permanência bem como as autorizações de trabalho junto ao MTE, sempre intermediados por ONGs e Pastorais de atenção ao imigrante.

[6] No original em inglês: "[…] one of the most stable countries in Africa, and has considerably strengthened its democratic institutions since its independence in 1960. Senegal has had four presidents: the first, Leopold Sedar Senghor, governed from 1960 to 1980 and handed over power peacefully to Abdou Diouf. In 2000, Senegal witnessed its first democratic transition which resulted in a victorious vote for the Senegalese Democratic Party (PDS) and their candidate Abdoulaye Wade. In the 2012 elections, former prime minister of Senegal Macky Sall challenged the incumbent President Abdoulaye Wade and won the run-off election with 65.8% of the vote. The 2012 elections were the first to feature two female candidates, and were characterized by a high degree of transparency and universal acceptance of the results."(WORLD BANK, 2014)

[7] Para um estrangeiro obter refúgio no país, ele precisa demonstrar "fundados temores" de perseguição por motivos de cor, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas. O solicitante ao benefício também pode alegar generalizada violação de diretos humanos em seu país de origem, como, por exemplo, guerras. Uma vez concedido o refúgio, o estrangeiro pode viver em definitivo e trabalhar legalmente no Brasil. Os direitos se estendem a cônjuges, filhos, pais e outros integrantes da família que dependam economicamente do refugiado. Enquanto o pedido não é analisado, o solicitante recebe um protocolo e, de posse desse documento, consegue até trabalhar regularmente no Brasil.

Já as rotas 2 e 3, que foram realizadas em menor frequência, segundo os relatos, consistia num trajeto terrestre de Cobija até o Rio Grande do Sul, mas por caminhos e portas de ingresso diferentes: a rota 2 previa o ingresso na Bolívia e Paraguai, entrando no Brasil pela Ponte da Amizade em Foz do Iguaçu, fronteiriça à cidade paraguaia de Ciudad del Este, e de lá partindo até as cidades de Passo Fundo, Caxias do Sul e Porto Alegre. Já a rota 3 previa um ingresso ao contrário da Bolívia, mas sim em território argentino, prosseguindo estes imigrantes até a cidade de Paso de Los Libres, fronteira com a gaúcha Uruguaiana, tradicional porta de entrada para os fluxos imigratórios de bengaleses, chineses e nepaleses.

Por fim, a rota menos frequente encontrada foi a rota 4, percebendo um trajeto aéreo direto entre Lima e Porto Alegre, realizada por senegaleses de maior poder aquisitivo e numa fase mais recente deste fluxo imigratório. Outro ponto diferencial entre os fluxos de haitianos e senegaleses, é que não foi possível encontrar uma geração de imigrantes, isto é, divididas em espaços de tempo e fluxos diferentes, mas sim apenas um fluxo contínuo com tendência à estabilização e futuro declínio, já que muitos se deslocaram para outros estados ou países após uma pequena permanência no Rio Grande do Sul. Portanto, os senegaleses possuem apenas uma geração única de imigrantes, conforme observar-se-á na próxima seção.

Ademais, o relato obtido juntamente a um imigrante senegalês no mês de março de 2014, no município de Torres, Rio Grande do Sul, traduz estas redes e intenções futuras dos senegaleses:

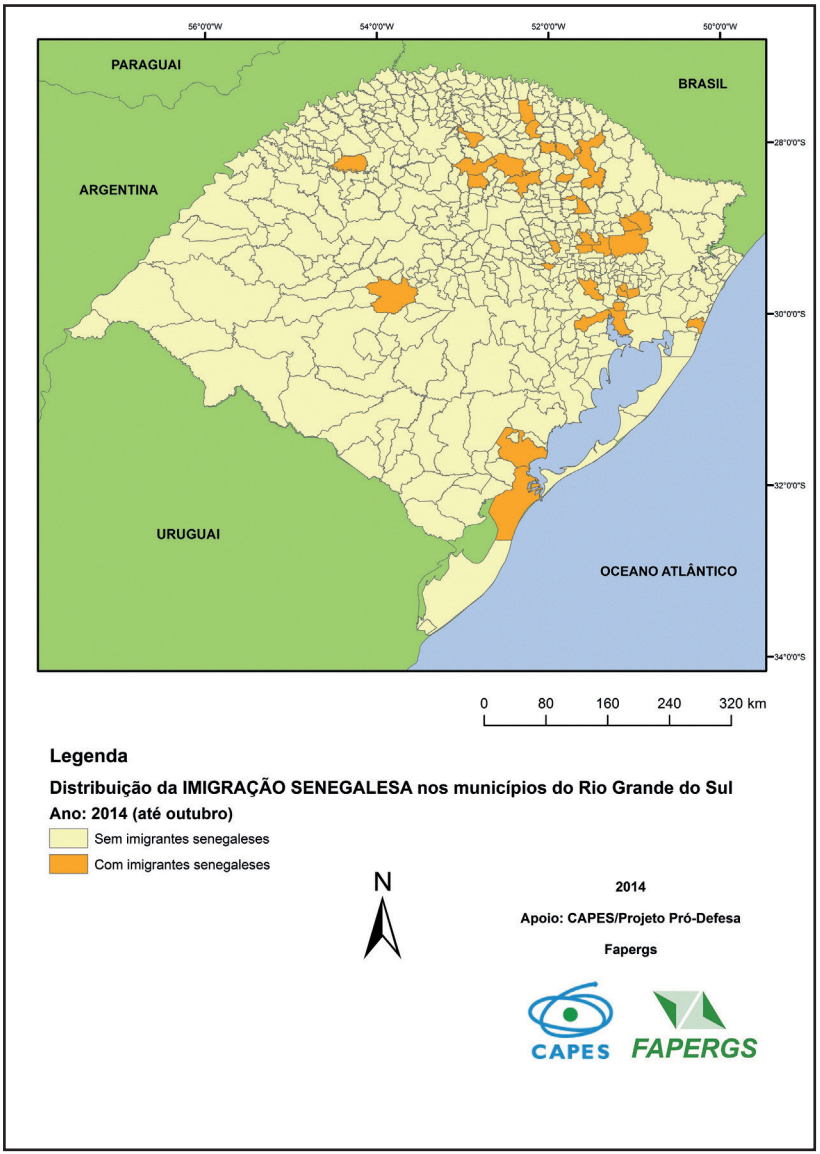
> Nós estamos concentrados em Caxias do Sul, mas permanecemos um tempo em Passo Fundo e agora iremos percorrer o litoral até o fim das férias, após isso procuraremos um emprego ou venderemos nossos objetos [em referência aos relógios, bijuterias e acessórios vendidos em pequenas maletas nas praias do litoral gaúcho e mais recentemente nas cidades da Região Metropolitana de Porto Alegre], mas o nosso objetivo final é ir para o Canadá. (Informação verbal).[8]

Assim, o mapa da Figura 2 apresenta a distribuição da imigração senegalesa no estado do Rio Grande do Sul com os dados estocados para o

[8] Relato obtido com o imigrante S.H. em março de 2014, transcrito e traduzido da língua francesa pelo autor.

ano de 2014, e levando-se em conta o que se colocou no início deste artigo: que no território brasileiro os senegaleses estão mais concentrados no Rio Grande do Sul do que fora dele, em comparação aos haitianos.

Figura 2: Distribuição dos imigrantes senegaleses nos municípios do Rio Grande do Sul



Fonte: Elaborado pelo autor (consultar nota de rodapé 3).

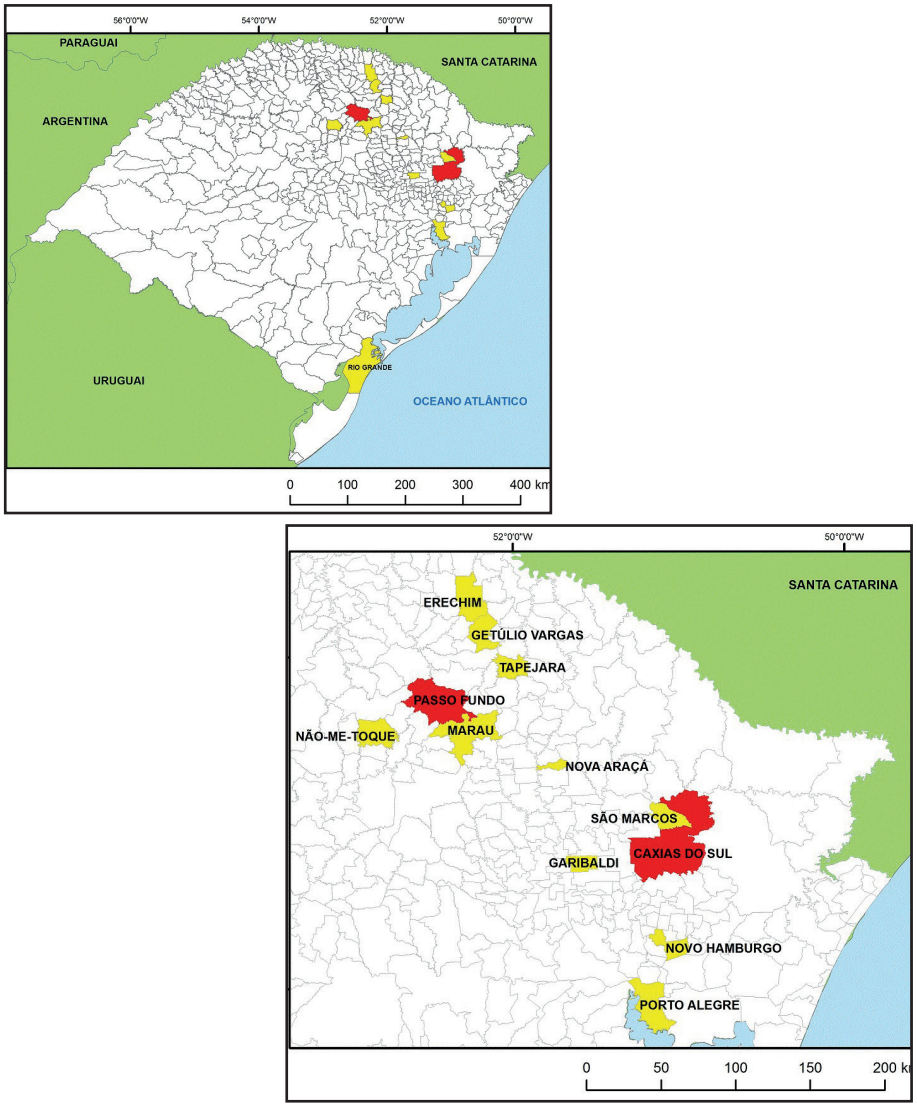
Observa-se com o mapa da Figura 2 que os senegaleses estão levemente mais dispersos pelo território sul-rio-grandense do que os haitianos, por exemplo, presentes em municípios predominantemente na Serra Gaúcha, norte do estado, Região Metropolitana, mas também no litoral norte e sul, bem como na região Centro-Oeste do Rio Grande do Sul, o que corrobora a hipótese que a maioria dos senegaleses, ao contrário dos haitianos, vieram sem empregos previamente firmados ou com redes consolidadas, isto é, foram os senegaleses que firmaram as redes futuras, ainda que não diretamente, aos imigrantes haitianos.

Ademais, os dados analisados por municípios mostram que também ao contrário do fenômeno da imigração haitiana, os senegaleses não vislumbram concentrações em massa, normalmente distribuindo-se em um ou grupos pequenos de imigrantes em cada município, o que analisar-se-á na próxima subseção.

Distribuição da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul

Com base nas informações anteriores e nos dados atualizados da Polícia Federal até o mês de dezembro de 2015, elaborou-se o documento cartográfico (Figura 3) que localiza os municípios onde estão concentrados (ou dispersos) os imigrantes senegaleses, bem como possibilitou a identificação de dois pólos de atração de imigrantes distintos e que "dividem" a imigração senegalesa na parte Norte do estado, a que mais concentra numericamente e expressivamente tal grupo, que será descrito a seguir.

Figura 3: Distribuição da imigração senegalesa nos municípios gaúchos



Fonte: Elaborado pelo autor (consultar nota de rodapé 3).

O documento cartográfico anterior adverte-nos que a imigração senegalesa, concentrada majoritariamente na parte setentrional do estado, possui dois polos médios de atração dos imigrantes, ou aquilo que poderia definir-se como "*semi-loci de mass migration*"[9], posto que os grupos nesta escala variam de 21 a 176 indivíduos.

Os municípios de Caxias do Sul e Passo Fundo, já identificados naquele relato anterior, apresentam-se assim como os pólos de atração e concentração imediata destes imigrantes, possuindo em seu raio os municípios com concentrações de grupos pequenos, por exemplo.

Assim, o grupamento regionalizado 1 (GR-1), capitaneado por Caxias do Sul, constituiria os municípios de Nova Araçá, São Marcos e Garibaldi e também "exportá-los-ia" para Porto Alegre e Novo Hamburgo, já estas duas cidades receberam os senegaleses após a chegada deles em Caxias para a confecção de seus documentos, legalização e contratação naquela cidade.

Este GR-1, segundo as estimativas comparadas aos dados estatísticos obtidos junto a Polícia Federal e órgãos municipais, bem como se aferidos juntamente com as Pastorais e entidades de assistência aos imigrantes, concentra aproximadamente 54% de toda a população de senegaleses no Rio Grande do Sul.

A atuação profissional e laboral destes imigrantes neste GR-1 segue uma tendência consoante aquela apresentada pelos haitianos, concentrando-se em indústrias moveleiras, metalúrgicas e automotivas, além de atuarem em menor parte na prestação de serviços.

Todavia, a diferenciação destes imigrantes para os haitianos é o fator de atuarem no comércio informal – e ilegal – de produtos como relógios, bijuterias, acessórios, etc., situações estas que foram verificadas no litoral norte, Novo Hamburgo, Porto Alegre e inclusive em Caxias do Sul, levando inclusive à detenção temporária de alguns no Vale dos Sinos (Jornal NH, 2014), vide-se a Figura 4:

[9] Este é um conceito que fora adaptado da leitura de Hatton e Williamson (1998), apresentando estes locais como pólos de atração de imigrantes, porém, localizados em cidades médias, distantes dos grandes centros urbanos ou capitais, como é o caso de Caxias do Sul e Passo Fundo neste estudo.

Figura 4: Imigrantes senegaleses detidos no município de Novo Hamburgo e sendo cadastrados e atendidos por órgãos municipais de saúde e emprego.



Fonte: Agência de Notícias de Novo Hamburgo (2014).

Questionou-se durante o processo de pesquisa de campo em Torres a origem destas mercadorias (Figura 5), já que fariam parte de uma rede de contrabando ou descaminho ou poderiam ter sido adquiridas já em território brasileiro para revenda. Destarte, segundo os relatos obtidos, estes imigrantes levaram à guisa duas modalidades: 1) as mercadorias vieram juntamente com estes do Senegal, contrabandeadas da China, Taiwan e outros países asiáticos; 2) foram adquiridas durante o trajeto destes na Bolívia e no Paraguai. Assim, além da rota imigratória, acabou-se por descobrir uma rede de obtenção e contrabando de mercadorias.

Figura 5: Mercadorias aprendidas dos imigrantes senegaleses em Novo Hamburgo (RS).



Fonte: Jornal NH (2014).

Nesse sentido, a literatura recente mostra que a venda de mercadorias contrabandeadas, descaminhadas ou sem registro fiscal, já é uma *práxis* recorrente no Senegal bem como pelos imigrantes deste país na União Europeia.

Além disso, a abordagem dada pela imprensa, poder público e por associações comerciais e de lojistas (parabenizando às autoridades policiais pela prisão e coerção aos imigrantes) em relação ao comércio irregular por parte dos senegaleses nessas municipalidades é idêntica àquela visualizada por Riccio (1999) em relação aos mesmos senegaleses na Itália:

> Já em 1989-90 um estudo sobre a imagem dos imigrantes construída pela imprensa local demonstrou como o foco tinha sido sempre a criminalidade, o trabalho ilegal e ao comércio, principalmente irregular. Desta forma, a imprensa local ajudou a dar forma a uma representação ameaçadora do imigrante clandestino, sem levar em conta quaisquer outros aspectos que caracterizam o fenômeno migratório. As imagens midiáticas não pareceram melhorar muito nos sete anos subsequentes. Observamos como, no verão de 1996, o discurso sobre o comércio irregular lentamente se confundia com a temática da imigração dentro da imprensa local. Os três atores coletivos apresentados na seção sobre o contexto histórico apresentam posições diferentes em relação à questão do comércio irregular. Os sindicatos e as associações voluntárias pensam que o comércio irregular deve ser combatido na origem e se aproximaram dos migrantes com incentivos para favorecer o ingresso alternativo no mercado de trabalho e regularizar a venda do artesanato "étnico", que não está em concorrência com o comércio local. As associações de comerciantes enfatizaram a "concorrência desleal" e que eles viam como necessidade a "política de Estado"; eles consideraram as propostas dos sindicatos muito ideológicas e arguiam que as soluções repressivas tais como controles policiais e patrulhas eram necessárias. O governo local expressara uma posição ambivalente de acordo com o problema específico do dia". (tradução nossa).[10]

[10] No original em inglês: "Already in 1989-90 a study on the image of immigrants constructed by the local press showed how the focus had been constantly on crime, illegal labour and especially irregular trade. In this way, the local press helped to shape a threatening representation of the illegal immigrant, without considering any other aspects characterizing the migratory phenomenon. Media images did not seem to improve very much in the next seven years. Let us observe how in the summer of 1996 the discourse on irregular trade slowly got confused with the one on immigration within the local press. The three collective actors presented in the section on the historical background display different positions toward the issue of irregular trade. Trade unions and voluntary associations think that irregular trade must be fought at the source and approached

Golub e Mbaye (2009) apresentam que o comércio ilícito no Senegal é uma das práticas mais comuns na economia do país e Driessen (1998) complementa que tal prática foi incorporada pelos imigrantes deste país nos locais onde imigram, ou seja, União Europeia e agora no Brasil. Tal processo permite então a inferência de que o Brasil se reafirmara na agenda internacional das migrações laborais, ao passo em que as práticas daqui se assemelham aos tradicionais países receptores, em nada diferindo. Também se tem como base o pressuposto de Rocha-Trindade (1995) no que diz respeito a participação e afirmação dos Estados nacionais como polos de atração, intermediação e repulsão de tais migrações. Logo, no momento que o Brasil passa a incorporar (novamente) tais características, é factível a sua reinserção nesta agenda.

Já o grupamento regionalizado 2 (GR-2), tendo como polo de atração o município de Passo Fundo e englobando as cidades de Não-Me-Toque, Marau, Tapejara, Getúlio Vargas e Erechim, todos compreendidos na Mesorregião do Noroeste Rio-Grandense, tem uma característica distinta na atuação laboral dos imigrantes senegaleses, bem como o caráter de percepção, receptividade e inserção destes naquelas localidades.

Contando com 48% da população total dos senegaleses no Rio Grande do Sul, o GR-2 segue um padrão de inserção dos senegaleses semelhante aquele verificado pelos norte-africanos na Catalunha, como apresentam Bernardi, Garrido e Miyar (2011) e Hoggart e Mendoza (1999), isto é, trabalham majoritariamente em empresas agroindustriais ou de capital oriundo da agricultura e pecuária, neste caso, em frigoríficos, curtumes e abatedouros da região.

Ademais, a inserção destes no GR-2 se deu de forma mais positiva, ao passo em que tiveram um acolhimento natural da população de cidades formadas majoritariamente por imigrantes, como Passo Fundo e Erechim, além da ímpar infraestrutura de atenção aos imigrantes lá existentes.

Essa é a região também em que encontramos a coabitação de haitianos e senegaleses trabalhando nas mesmas empresas e dividindo suas moradias,

with incentives to favour alternative entries into the labour market and regularizing the selling of 'ethnic' craft, which is not in competition with the local trade. The trader associations stress the 'unfair competition' and what they see as the necessity of 'politics of rule'; they find the proposals of trade unions too ideological and feel that repressive solutions such as police checks and patrols are necessary. Local government expresses an ambivalent position according to the specific problem of the day." (Riccio, 1999).

ou seja, um *melting-pot*, uma integração dos próprios grupos imigratórios em um terceiro território. Os municípios de Passo Fundo e Erechim, por exemplo, realizam festas nacionais de integração dos povos, diferentemente do que foi verificado em Caxias do Sul e demais municípios da Serra Gaúcha e Vale dos Sinos.

Apesar de não ser possível afirmar que a recepção e inclusão dos senegaleses foram mais pacíficas e bem aceitas pela sociedade no GR-2 do que no GR-1, já que lá não foram constados atos xenofóbicos, como os de Caxias do Sul, Bento Gonçalves e Canoas, a percepção oriunda dos relatos e depoimentos de imigrantes que primeiramente estiveram em Caxias do Sul e depois migraram para Passo Fundo e Marau é bem explanadora:

> Nós tentamos emprego em Caxias do Sul e em Farroupilha, mas os haitianos chegaram primeiro e já tem emprego. Sofremos nenhum preconceito lá, mas sentíamos que não éramos bem vistos, até porque passávamos a maior parte do tempo sem atividade, até que conseguimos estes trabalhos aqui [Passo Fundo e Marau] e os salários aqui são muito bons. (Informação verbal).[11]

Com esse relato acima será possível observar na próxima seção que o motivo principal pela imigração dos senegaleses ao Brasil e Rio Grande do Sul jamais foi uma perseguição política ou guerra, mas sim as condições econômicas, já que no país que lhes acolheu, podem receber até dez vezes mais o que percebiam no Senegal, cifras proporcionalmente maiores e mais atrativas do que os próprios haitianos vivenciam.

Perfil demográfico-social da imigração senegalesa no Rio Grande do Sul

Assim tem-se o seguinte o perfil demográfico-social para a imigração senegalesa no estado do Rio Grande do Sul dividido em três indicadores: gênero, faixa etária e grau de instrução; nesta subseção começaremos uma análise da divisão de gênero na composição do estoque de imigrantes senegaleses, conforme a Tabela 1:

[11] Relato obtido com o imigrante J. S. em julho de 2014, transcrito e traduzido da língua francesa pelo autor.

Tabela 1: Composição por gênero dos imigrantes senegaleses no Rio Grande do Sul

Sexo	Subtotal	Proporção
Homens	3.122	98,4%
Mulheres	51	1,6%
Total	3.173	100,0%

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego– Dados compilados e tabulados pelo autor.

Apesar de ser um país economicamente e socialmente mais desenvolvido que o Haiti, a participação das mulheres na população economicamente ativa do Senegal ainda é restrita e restringida àquelas que não professam a religião islâmica – cerca de 94% da população senegalesa é muçulmana[12] – o que justifica uma participação diminuta de mulheres imigrantes senegalesas tanto no Brasil como no Rio Grande do Sul, correspondendo apenas a 1,6% do estoque imigratório neste estado.

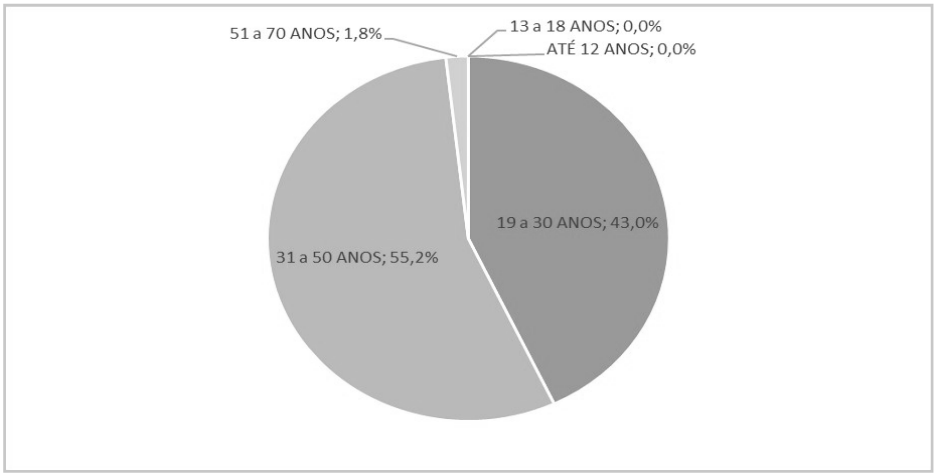
Ademais, conforme apresentou-se anteriormente, a rota e o percurso realizado desde Dakar até o Rio Grande do Sul são extensos, perigosos e caros, o que impossibilitaria a vinda de um imigrante, sua esposa, filhos ou toda a família, como no caso dos haitianos.

Além disso, dado o caráter de "não previsibilidade" e instabilidade de atuação laboral destes imigrantes bem como não se concentrarem – segundo os relatos – durante um período contínuo no mesmo emprego, tais fatores dificultariam deslocamentos internos dos imigrantes com seus familiares.

Com efeito, esta é a primeira diferença entre os haitianos e senegaleses que se concentram no estado do Rio Grande do Sul e também representam o perfil geral numa escala nacional: haitianos imigram – principalmente após a segunda geração de imigração – com seus familiares e senegaleses imigram sozinhos – quando no máximo com alguns amigos de mesma faixa etária; assim, o gráfico da Figura6 representa as faixas etárias predominantes dos imigrantes senegaleses:

[12] Dados obtidos no CIA World Factbook para o Senegal, disponíveis em: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sg.html. Acesso em 29 de novembro de 2014.

Figura 6: Composição por faixa etária dos imigrantes senegaleses no Rio Grande do Sul



Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego – Dados compilados e tabulados pelo autor

Apenas na questão da faixa etária é que foi possível encontrar tanto um padrão como a única similaridade entre os haitianos e senegaleses: a predominância de indivíduos de 31 a 50 anos e seguidos logo após pelos de 19 a 30, totalizando 98,2% de todo estoque, sendo os 1,8% restantes representados pelo grupo de mais idade, a partir dos 51 anos, já que a expectativa de vida do país para os homens é de 58,94 anos, uma das piores do mundo (192º lugar num ranking de 223 nacionalidades).[13]

O fato também dos indicadores apresentarem zero indivíduos nas categorias de até 12 anos (crianças) e de 13 a 18 anos (adolescentes), corrobora a hipótese de que os senegaleses não imigram com familiares e/ou dependentes de primeiro ou segundo grau, além de que os imigrantes correspondem justamente àquela parcela mais significativa da população economicamente ativa do Senegal, segundo os dados da Organização Internacional do Trabalho.

Todavia, a principal diferença entre os haitianos e senegaleses se dá pelo fator grau de instrução, conforme traz a Tabela 2:

[13] Dados obtidos no CIA World Factbook para o Senegal, disponíveis em: https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/sg.html. Acesso em 29 de novembro de 2014.

Tabela 2: Grau de instrução dos imigrantes senegaleses no Rio Grande do Sul

Grau de instrução	Subtotal	Proporção
Outro nível de instrução	3.038	95,74%
Nível superior	135	4,26%
Total	3173	100,00%

Fonte: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, Departamento de Polícia Federal, Ministério do Trabalho e Emprego– Dados compilados e tabulados pelo autor.

Quiçá este é o fator que mais surpreende quando da análise de um grupo imigratório de africanos ou de países periféricos ao capital, onde o acesso ao ensino superior é restrito ou dificultado por uma seara de questões e impedimentos socioeconômicos.

Apesar de apenas 8% da população senegalesa possuir um nível superior ou estar matriculada em um curso de terceiro nível (*enrollment in tertiary education - ISCED 5 and 6*) (World Bank, 2010) e de apenas 135 imigrantes terem se declarado como possuidores de grau superior, nos relatos obtidos constatou-se que muitos interromperam suas graduações para emigrar para o Brasil e aqui tentarem também concluir seus cursos.

A existência e tramitação do "Acordo entre a República Federativa do Brasil e o Governo da República do Senegal para a Cooperação Científica e Tecnológica",[14] que prevê o intercâmbio de estudantes seria uma das razões para a vinda destes indivíduos que foram entrevistados, ao passo em que muitos são graduados ou interromperam suas graduações em cursos das Ciências Exatas, Tecnologias e Engenharias.

Ainda no âmbito do perfil de instrução destes imigrantes, muitos, assim como os haitianos, enquadram-se no quesito de "Outro nível de instrução" por possuírem cursos técnicos e ou profissionalizantes, uma característica da própria formação no Senegal. Segundo as estatísticas da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (*United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization*, UNESCO) e Organização Internacional do Trabalho, o ensino primário e secundário naquele país é ob-

[14] Acordo disponível em: http://dai-mre.serpro.gov.br/atos-internacionais/bilaterais/2010/acordo-entre-a-republica-federativa-do-brasil-e-o-governo-da-republica-do-senegal-para-a-cooperacao-cientifica-e-tecnologica. Acessado em 29 de novembro de 2014.

servado completo em 85% da população, descaracterizando o senso comum de que os imigrantes africanos são "não letrados" ou analfabetos.

Considerações finais

Em síntese, no período de 2013 a 2015 o perfil acumulado do imigrante senegalês no estado do Rio Grande do Sul pode ser compreendido como: homem, adulto (entre 19 e 50 anos), solteiro, alfabetizado, com no mínimo nível secundário e profissionalizante de ensino e com os possíveis vieses: sem dependentes hipossuficientes diretos de primeiro ou segundo grau e uma formação profissional, além de hábeis – não necessariamente proficientes – em três ou quatro línguas modernas: francês, inglês, espanhol e português e no mínimo em duas das sete línguas regionais oficiais (wolof, soninquê, serer, fulani, maninka e diola).

Ademais de contarem com uma renda média mensal de um salário mínimo brasileiro (R$ 788,00), 3,4 vezes maior que o salário mínimo senegalês que era em 2013 (última contagem disponível) de 36.244 francos (moeda oficial do Senegal), aproximadamente R$ 232,00[15] e terem sido os primeiros formuladores da nova rede imigratória que inseriu o Rio Grande do Sul na agenda internacional das migrações, abrindo oportunidades, contatos e redes para haitianos, nepaleses, bengaleses, etc.

Quanto à projeção para o futuro dos fluxos imigratórios de senegaleses com destino ao Rio Grande do Sul, para o curto prazo a tendência é que estes fluxos continuem em uma curva tímida de crescimento, promovidas e mantidas pelas próprias redes, isto é, a rede informacional permite medir o grau de possibilidades de trabalho para prospectivos imigrantes, bem como vagas e custos para seu trajeto.

É característica intrínseca aos novos fluxos imigratórios, como a própria literatura demonstra, que a tendência no curto prazo é de crescimento, em decorrência dos custos e prazos para efetivar a migração, além dos compro-

[15] Dados obtidos junto à Organização Internacional do Trabalho, que podem ser consultados nesta página: http://www.ilo.org/ilostat/faces/help_home/data_by_country/country-details/indicator-details?country=SEN&subject=EAR&indicator=EAR_INEE_NOC_NB&datasetCode=YI&collectionCode=YI&_afrLoop=732595938992266#%40%3Findicator%3DEAR_INEE_NOC_NB%26subject%3DEAR%26_afrLoop%3D732595938992266%26datasetCode%3DYI%26collectionCode%3DYI%26country%3DSEN%26_adf.ctrl-state%3D1b04xi4yih_334. Valores consultados em 20 de janeiro de 2016.

missos estabelecidos daqueles que trazem amigos e familiares. Também o cenário econômico brasileiro, ainda que demonstre aumento das taxas de desemprego e redução da atividade econômica, registra, segundo projeções oficiais, a estabilização dos setores nos quais estes imigrantes senegaleses estavam inseridos até 2015.

Todavia, acredita-se que para o médio e longo prazo vis-à-vis os dados e conjuntos de fatores anteriores *ceteris paribus*, o fluxo de imigrantes senegaleses deverá entrar em declínio já no médio prazo, a partir do segundo trimestre de 2016, em virtude do aumento dos indicadores de desemprego no Brasil e queda da atividade econômica generalizada, além do encarecimento da viagem desde o Senegal até o Brasil, dadas as oscilações do dólar e outros custos inerentes ao trajeto. Outro fator também se deve à remigração dos senegaleses em direção aos Estados Unidos, Canadá e Argentina, países que segundo dados recentes da OIM, apresentaram um aumento destes fluxos, majorados pela facilitação da obtenção dos vistos após a permanência de seis meses a um ano e meio no Brasil.

Em suma, a presente pesquisa levou-nos à conclusão de que tanto o Brasil como Rio Grande do Sul estão inseridos numa nova seara das migrações internacionais, exigindo-se tanto da academia como por parte da esfera da Gestão Pública um debate maior acerca do que pode ser feito para a positiva inserção destes imigrantes, afim de que se evitem e combatam-se os males do trabalho escravo, preconceito e xenofobia, já que tanto o país como o estado foram construídos majoritariamente por imigrantes.

Referências

AGÊNCIA DE NOTÍCIAS DE NOVO HAMBURGO. *Prefeitura cadastra e presta atendimento aos senegaleses.*2014. Disponível em: <http://an.novohamburgo.rs.gov.br/modules/galeria/detalhe.php?foto=145272&evento=29998>. Acesso em: 25 jan. 2016.

BAENINGER, Rosana. *Fases e faces da migração em São Paulo.* Campinas: Núcleo de Estudos de População - Nepo/Unicamp, 2012. 146 p.

BERNARDI, Fabrizio; GARRIDO, Luis; MIYAR, Maria. The recent fast upsurge of immigrants in Spain and their employment patterns and occu-

pational attainment. *International Migration,*Genebra, v. 49, n. 1, p.148-187, fev. 2011. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.1468-2435.2010.00610.x/abstract>. Acesso em: 28 nov. 2014.

CASTRO, Henrique Carlos de Oliveira de; RANINCHESKI, Sonia; CAPISTRANO, Daniel. O conteúdo da globalização para os latino-americanos: uma análise a partir da Pesquisa Mundial de Valores – WVS. *Temas Debates (en Línea),*Rosario, n. 29, p.53-76, jun. 2015. Disponível em: <http://ref.scielo.org/qtx6fk>. Acesso em: 02 abr. 2016.

DRIESSEN, Henk. The "new immigration" and the transformation of the European-African frontier. In: WILSON, Thomas M.; DONNAN, Hastings (Ed.). *Border identities:*nation and state at international frontiers. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 96-116.

FARIA, Maria Rita Fontes. *Migrações internacionais no plano multilateral:*reflexões para a política externa brasileira. Brasília: FUNAG, 2015. 306 p. Disponível em: <http://funag.gov.br/loja/download/1130-Migracoes_internacionais_no_plano_multilateral_23_10_2015.pdf>. Acesso em: 22 nov. 2015.

GOLUB, Stephen S.; MBAYE, Ahmadou Aly. National Trade Policies and Smuggling in Africa: The Case of The Gambia and Senegal. *World Development,*Michigan, v. 37, n. 3, p.595-606, mar. 2009. Disponível em: <http://www.sciencedirect.com/science/article/pii/S0305750X08002234>. Acesso em: 28 nov. 2014.

HATTON, Timothy J.; WILLIAMSON, Jeffrey G. *The age of mass migration:* causes and economic impact. New York: Oxford University Press, 1998, 301 p.

HERÉDIA, Vania (Org.). *Migrações internacionais:*o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Quatrilho Editorial, 2015, 292 p.

HOGGART, Keith; MENDOZA, Cristóbal. African Immigrant Workers in Spanish Agriculture. *Sociologia Ruralis.*Wageningen, p. 538-562. out. 1999. Disponível em: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1467-9523.00123/abstract>. Acesso em: 28 nov. 2014.

HUMAN RIGHTS EDUCATION ASSOCIATES. *Refugiados:* Quem são os refugiados? 2001. Disponível em: <http://www.hrea.org/index.php?doc_id=511>. Acesso em: 23 nov. 2014.

JORNAL NH. *Estrangeiros são presos em operação contra pirataria em Novo Hamburgo*. 2014. Disponível em: <http://www.jornalnh.com.br/_conteudo/2014/10/noticias/regiao/98281-estrangeiros-sao-presos-em-operacao-contra-pirataria-em-novo-hamburgo.html>. Acesso em: 25 jan. 2016.

PIORE, Michael J. *Birds of passage:* migrant labor and industrial societies. Nova York: Cambridge University Press, 1979, 229 p.

PÓVOA NETO, Helion; FERREIRA, Ademir Pacelli (Org.). *Cruzando fronteiras disciplinares:* Um panorama dos estudos migratórios. Rio de Janeiro: Revan, 2005, 424 p.

RÉSEAU MIGREUROP. *Atlas des migrants en Europe:* Géographie critique des politiques migratoires. 2. ed. Paris: Armand Colin, 2012, 144 p.

RICCIO, Bruno. Senegalese street-sellers, racism and the discourse on 'irregular trade' in Rimini. *Modern Italy,* Londres, v. 4, n. 2, p. 225-239, 1999. Disponível em: <http://www.tandfonline.com.ezproxy.library.uvic.ca/doi/pdf/10.1080/13532949908454831>. Acesso em: 29 nov. 2014.

ROCHA-TRINDADE, Maria Beatriz da. *Sociologia das Migrações.* Lisboa: Universidade Aberta, 1995, 410 p.

SAYAD, Abdelmalek. *L'immigration ou Les paradoxes de l'altérité.* Paris: Raisons D'agir, 2006. 3 v.

TEDESCO, João Carlos; MELLO, Pedro Alcides Trindade de. *Senegaleses no Centro-Norte do Rio Grande do Sul:* Imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015, 295 p.

UEBEL, Roberto. O uso das escalas geográficas no estudo do processo de imigração contemporânea no Brasil. *GOT - Geography and Spatial Planning Journal,* Porto, n. 5, p.259-276, jun. 2014. Disponível em: <http://www.scielo.mec.pt/scielo.php?pid=S2182-12672014000100012&script=sci_arttext&tlng=pt>. Acesso em: 02 abr. 2016.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. *Análise do perfil socioespacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI.*2015. 248 f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/117357>.

WORLD BANK. *Senegal Overview.*Washington: IBRD, 2014. Atualizado em 16 de outubro de 2014a. Disponível em: <http://www.worldbank.org/en/coun-

try/senegal/overview>. Acesso em: 28 nov. 2014.

WORLD BANK. *School enrollment, tertiary (% gross)*. 2010. Elaborado pela UNESCO Institute for Statistics. Disponível em: <http://data.worldbank.org/indicator/SE.TER.ENRR>. Acesso em: 29 nov. 2014.



1



2



(1) Vendedores ambulantes senegaleses na Argentina. Fonte: https://goo.gl/XtTST1.

(2) Os senegaleses Ndeya Seynabou Samb e Amet Samb e seus filhos, ambos nascidos em Caxias do Sul/RS, Brasil. Fonte: https://goo.gl/L6ES56.

(3) Criação de gado no interior do Senegal. Fonte: Juliana Rossa. Exposição Senegal, Cores e Cultura. Fotos selecionadas e editadas por Marcia Marchetto.

3





Deslocamentos populacionais no Sul do Brasil: o caso dos senegaleses

Vania Beatriz Merlotti Herédia[1]
Maria do Carmo Santos Gonçalves[2]

"O migrante se é gradualmente imposto como figura pública importante pela coragem, pelo espírito de iniciativa e a arte de arranjar-se."

Bruno Riccio

Introdução

O projeto de pesquisa "Migrações internacionais no Sul do Brasil", realizado na Universidade de Caxias do Sul (UCS), tem como objeto de estudo os fluxos migratórios contemporâneos. A partir da segunda década do século XXI, o Brasil foi país de destino de migrantes internacionais e,

[1] Doutora em História pela Università degli Studi di Genova. Professora Titular do Centro de Ciências Humanas da Universidade de Caxias do Sul.
[2] Mestre em Ciências Sociais pela PUCRS e Coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante, Caxias do Sul.

dentre eles, destacam-se os provenientes do Senegal, país situado na África Ocidental e caracterizado pelos movimentos migratórios de cunho laboral. O Senegal é conhecido pela mobilidade que provoca em sua população, ou seja, é caracterizado pelos movimentos migratórios dentro da própria África, bem como para destinos internacionais. No que tange aos deslocamentos extracontinentais, grande parcela migrou à França devido às facilidades de ingresso, uma vez que o Senegal era colônia desse país europeu.[3] A economia senegalesa não atende à demanda da mão de obra do país, fazendo com que a emigração seja uma saída para a subsistência dos senegaleses e para a garantia da sua reprodução social. Segundo dados da pesquisa realizada pela UCS[4] em 2013-2015, as características da imigração senegalesa quanto ao público-alvo são: homens, jovens, solteiros, falam o *wolof*, estão desempregados quando emigram e sua viagem é financiada por toda a família.

Esse projeto tem acompanhado os migrantes senegaleses desde 2011, quando os primeiros chegaram a Caxias do Sul. Entretanto, o presente estudo trata do perfil dos senegaleses que procuraram o Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), em 2015, e tem como objetivo apresentar os dados sobre essa migração, com o intuito de analisar as contradições sociais que os mesmos enfrentam na cidade, provocadas por preconceitos sociais. É frequente que parte dos imigrantes que chegam ao município busca o CAM, entidade particular de caráter filantrópico mantido pela Associação Educadora São Carlos (Aesc), pertence à congregação das Irmãs de São Carlos Borromeo, scalabrinianas. Esse Centro foi fundado em 1984, com a finalidade de responder aos desafios da mobilidade humana que aflui à Caxias do Sul e região. O CAM tem por objetivo promover e defender a vida e a dignidade do ser humano, sobretudo dos sujeitos em processo de mobilidade humana, em situação de vulnerabilidade, por uma ação solidária e responsável, através de serviços qualificados de assistência social.

O Brasil tem sido o país de destino de diversos tipos de imigrações

[3] Disponível em: <http://www.infoplease.com/country/senegal.html?pageno=1>. Acesso em: 10 de setembro de 2016

[4] Pesquisa financiada pelo edital Pesquisador Gaúcho 2013/FAPERS que resultou na obra "Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", coordenada por Vania Herédia, com participação de pesquisadores da Universidade de Passo Fundo, da Universidade Federal de Santa Maria, da Universidade de Caxias do Sul e do Centro de Atendimento ao Migrante. Teve também participação de bolsistas de iniciação cientifica, PIBIC-CNPq, Isaías Klipp, PROBIC-FAPERGS e BIC-UCS, Lucas S.Verza.

nas últimas décadas. A crise econômica de 2008 afetou os Estados Unidos e os países da União Europeia, culminando na alteração da rota de parte dos imigrantes que, outrora, se dirigiam a países desenvolvidos. A imigração internacional ocorre em decorrência da reorganização de interesses do capital, definidos pela divisão internacional do trabalho, o que promove desigualdades sociais resultantes dos processos do próprio capital. Os grandes centros econômicos, os países com a economia em ascensão, como o Brasil até 2015, são locais de destino dos imigrantes internacionais. Essas rotas se alteram à medida que esses interesses se modificam.

Migrações internacionais e a diáspora senegalesa

De acordo com Becker (1997), a migração pode ser conceituada como "mobilidade espacial da população, e o deslocamento gerado culmina em mudanças nas relações interpessoais e na relação dos sujeitos com o ambiente físico". Singer (1973) ressalta que as migrações internas (e externas) são sempre historicamente condicionadas e intrínsecas a processos globais de mudança. Logo, a questão migratória está invariavelmente associada às conjunturas políticas, sociais e econômicas, regidas a partir das inter-relações entre os Estados-nação.

Ao longo das últimas décadas, a mobilidade espacial da população foi interpretada à luz de duas grandes vertentes: a neoclássica e a neomarxista. Segundo Becker (1997) dos primeiros escritos acerca deste tema, no fim do século XIX, até os anos 1970, os movimentos migratórios eram estudados a partir da mensuração dos fluxos demográficos e compreendidos por meio das motivações individuais dos sujeitos. Uma vez que os fluxos derivavam da modernização dos centros urbanos e atraía aglomerados populacionais aos grandes polos, a migração era compreendida como um mecanismo gerador de equilíbrio para a economia e considerada um fator de desenvolvimento e progresso econômico (Becker, 1997, p. 323).

Em detrimento da motivação meramente individual, o enfoque neomarxista considera o ato de migrar como parte de um processo global de mudanças e da sujeição dos grupos sociais ao modo de produção capitalista. A força de trabalho atende aos movimentos do capital, e os fluxos migra-

tórios são determinados pelas demandas convenientes às necessidades do capital (Becker, 1997, p. 323).

Sayad (1998) tem sido uma referência importante nos estudos migratórios, já que trata o imigrante como uma força de trabalho. O autor afirma que o imigrante só pode ser concebido indissociavelmente ao trabalho, pois é a partir da inscrição neste lugar que é reconhecido perante os nativos e perante os familiares que permaneceram no país de origem. A concepção de Sayad sobre o imigrante é que é um "fato social complexo" e que, para ser entendido, precisa localizar o contexto da imigração. A situação na qual se encontra o migrante, segundo ele, dividido entre as representações da natureza provisória ou duradoura do fenômeno trazem para a discussão da problemática as contradições em que se veem muitos migrantes, quando estão provisórios num lugar e querem ser permanentes ou o seu contrário. O autor chama a atenção sobre a condição do migrante e as ilusões que alimenta sobre essa condição, em relação a essas duas representações.

Nesse sentido, as diferenças dos grupos migratórios são distintas e se relacionam com a cultura de origem e com a cultura do lugar de acolhimento. A busca do migrante por trabalho, onde quer que este aconteça justifica o movimento, mas não necessariamente a estabilidade que o migrante desfruta quando encontra trabalho. Sayad (1998, p. 46) lembra que a expansão econômica que aconteceu em muitos países necessitava de mão de obra permanente, e essa demanda criou a "ilusão coletiva" dessa necessidade. Entretanto, essa ilusão os fez acreditar que "os imigrantes tinham seu lugar durável, um lugar à margem e na parte inferior da hierarquia social, [...] mas um lugar duradouro". (Sayad, 1998, p. 47). Nesse raciocínio, Sayad explica que à medida que a sociedade percebe a importância do migrante, como mão de obra útil e necessária, precisa reconhecer também seus direitos e assegurar que continuem como migrantes, bem como quando os vê como custos e despesas e não como investimento. Os discursos sociais acerca do migrante são alterados e o peso dessa visão é repassado apenas aos migrantes. A contradição que Sayad evidencia na ambiguidade desses discursos justifica-se no viés econômico pela necessidade do trabalho e no viés social, nos custos dessa ordem que representam para a sociedade essa adaptação do migrante e das consequências de sua vinda e estada no lugar. Enquanto tiver trabalho, a condição provisória é aceita, mas está subjugada ao trabalho. "Foi o trabalho que fez nascer o imigrante, que o fez existir; é

ele, quando termina que faz morrer o imigrante, que decreta sua negação ou que o empurra para o não-ser" (Sayad, 1998, p. 55).

Ambrosini (2011) avança na discussão teórica e pontua que a imigração não é apenas uma questão de movimento populacional, uma vez que estão envolvidas variáveis específicas dos Estados que os recebem, por meio de suas respectivas políticas de categorização de estrangeiros e de controle das fronteiras. Nessa direção, Ambrosini inclui na explicação sobre as causas da emigração, além da pressão emigratória, que é comprovada pelos estudos demográficos, a relação entre migração e pobreza. O autor explica que os imigrantes não necessariamente provêm dos países mais pobres do mundo "mas prevalentemente de países que se encontram em uma posição intermediária na classificação internacional, baseada nos índices de desenvolvimento humano" (Ambrosini, 2011, p. 38).

Essa constatação, em dimensões macro também serve para a análise dentro do próprio país, quando se verifica que os que migram não necessariamente são dos estratos mais pobres. Em alguns estudos realizados pelo Núcleo de Estudos Migratórios da UCS, chegou-se a essa conclusão em relação às migrações internas no Rio Grande do Sul. Os migrantes precisam dispor de um ativo que os ajude a superar as condições que enfrentarão no deslocamento e essa condição os torna distintos daqueles que já não a possuem. Busso (2001, p.9) define esse ativo como a condição necessária para migrar. Entende por ativos os recursos que condicionam a capacidade de resposta que estão nos indivíduos, nas famílias e nas comunidades, no enfrentamento de riscos naturais e sociais.

Além dessa explicação, Busso coloca que as tendências demográficas "influem e são influenciadas pelas condições sociais de existência de distintos grupos de população, dado que condicionam os comportamentos e as estratégias dos indivíduos, lugares e comunidades". (Busso, 2001, p. 2). Nessa perspectiva, chama a atenção que o conceito de pobreza "tem sido ampliado e rigorosamente operacionalizado em diversos contextos históricos e sociais das últimas décadas" (Busso, 2001, p.7). Diz que o conceito de pobreza se tornou uma

> ferramenta útil e poderosa para descrever situações de insuficiência de ingressos e precariedade na satisfação das necessidades básicas e, desde os anos 70, tem servido para o desenho, a execução

> e avaliação de políticas e programas sociais nos países latino-americanos. (Busso, 2001, p. 7).

Afirma que a emigração tem sido uma alternativa que os indivíduos escolhem para escapar da situação de pobreza.

Atributos da imigração senegalesa na região de Caxias do Sul

Nos últimos anos, Caxias do Sul, maior cidade média do Estado do Rio Grande do Sul, com cerca de 500 mil habitantes, tem sido um local preferido de destino para migrantes internacionais. Localizada na Serra gaúcha, a cidade é considerada um dos principais polos industriais do Brasil, na área metalomecânica. Além disso, Caxias do Sul comporta uma série de atividades no setor terciário, o que demanda sistematicamente a presença de mão de obra e atrai força de trabalho para a região.

A história da cidade de Caxias do Sul está associada à imigração predominantemente italiana, a partir do final do século XIX. É uma região caracterizada pela presença do imigrante europeu, produto da Política Imperial que ocorreu no Sul do Brasil, antes da Proclamação da República, cujo resultado foi o recebimento de um fluxo contínuo de imigrantes italianos. O município foi criado quinze anos depois, em 1890, e se constituiu uma área de imigração europeia. A economia migrante se desenvolveu e com muito trabalho essa região se tornou destaque no Rio Grande do Sul, marcada pela produção artesanal, industrial e comercial. Durante o século XX, o município absorveu vários fluxos migratórios que escolheram a cidade pelo seu polo industrial. A evolução econômica do município indica que o mesmo se expandiu pela força dos fluxos migratórios que constituíram a mão de obra da indústria e do comércio local. Essa afirmação demonstra que a migração laboral foi uma constante na história dessa região, que absorveu aqueles que vieram de fora no mundo do trabalho.

A partir dos registros apurados pelo Centro de Atendimento ao Migrante e pelos órgãos municipais e estaduais que tutelam os imigrantes internacionais, é possível afirmar que a imigração senegalesa no Brasil, até o

presente momento, é predominantemente masculina. Entre os anos de 2010 e 2015, 2.391 senegaleses foram registrados no banco de dados do CAM e a parcela correspondente às mulheres não atingiu 1% do total dos mesmos (Pesquisa/UCS, 2016). A hegemonia masculina na imigração senegalesa é evidente.

Tabela 1: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por sexo em Caxias do Sul- 2015

Sexo	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Feminino	5	0,93%
Masculino	530	99,07%
Total	535	100%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM)Elaboração: Isaías Klipp (pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

Segundo Sakho, Dipo e Awissi-Sall (2011), até os anos 1970, as emigrações do Senegal à França e a outros países da África eram protagonizadas por homens solteiros. A partir de então, novos destinos foram apresentados, no que diz respeito à destinação dos imigrantes, como a América do Norte e a Ásia. Os autores pontuam que o estereótipo da mulher economicamente inativa e dependente do homem subestimou não apenas sua importância no processo emancipatório feminino, mas também a mensuração dos fluxos e a literatura existente acerca da imigração da mulher senegalesa.

Tabela 2: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por estado civil em Caxias do Sul- 2015

Estado civil	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Solteiro	291	54,39%
Casado	201	37,57%
Divorciado	1	0,19%
Separado	7	1,31%

Estado civil	Frequência	
	Absoluta	Percentual
NI	35	6,54%
Total	535	100%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

No que diz respeito ao estado civil, 37,57% dos senegaleses declararam ser casados, frente aos 54,39% solteiros. Dentre os registros, apenas 1,50% são separados e/ou divorciados, o que mostra que esse estado civil não é tão frequente. Os viúvos não aparecem nos registros. O sistema de casamento no Senegal, a partir da religião muçulmana, permite a poligamia, o que torna comum um homem ter mais que uma esposa. O número de esposas implica a condição de poder mantê-las. Segundo depoimentos de entrevistados, é possível ter até quatro esposas.

No contexto da pesquisa, apesar da maior parcela ser constituída por homens solteiros, é importante problematizar a figura feminina no processo migratório, neste fluxo e num processo como um todo. A imigração feminina pode ser considerada como resultado do empoderamento das mulheres, a partir de um processo sociocultural e educativo, que permitiu o desenvolvimento de sua autonomia (Sakho et al., 2011).

Embora os dados apontem para um tipo de imigração predominantemente masculina, o pequeno percentual de mulheres confirma a afirmação de Sakho sobre o perfil da mulher imigrante senegalesa. As mulheres senegalesas atendidas no CAM ou são chefes de família ou dividem com o esposo a responsabilidade de manutenção do núcleo familiar. Todas as atendidas estavam inseridas no mercado de trabalho de modo formal e/ou informal. Aquelas que eram casadas, além de contribuírem com as despesas da casa, também remetiam de modo regular recursos para sua família estendida, que permaneceu no país de origem. Algumas relatavam que o recurso financeiro ajudava a prover a necessidade de filhos, genitores, irmãos menores, que dependiam desse apoio para subsistência e acesso à educação, no sistema de ensino formal no Senegal. Sendo assim, longe de configurar-se a imagem de uma mulher passiva e totalmente dependente do esposo ou de

outro membro masculino da família, como irmão ou primo, essas mulheres exerciam um papel importante como referência para seu núcleo familiar, desempenhando essa função de modo muito similar aos migrantes senegaleses do sexo masculino. A partir das mudanças de concepção a respeito da mulher, foram oportunizadas as mesmas condições de desenvolvimento pessoal, outrora exclusivas aos homens, um processo de subjetivação referente à realização de algo que lhes é pleno, individual, e permitindo a capacitação e qualificação acerca das demandas do mercado de trabalho.

Até o presente momento, como já citado anteriormente, a migração senegalesa no Brasil é majoritariamente masculina. Com o decorrer dos anos, é possível que as mulheres emigrem do Senegal com maior frequência, indo ao encontro de marido e familiares instalados no Brasil. No que tange às mulheres solteiras, são um número muito reduzido e habitualmente, conforme trata a literatura senegalesa, elas estão envolvidas com o núcleo familiar.

Tabela 3: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por faixa etária em Caxias do Sul- 2015

Faixa etária	Frequência	
	Absoluta	Percentual
De 01 a 05 anos	5	0,93%
De 06 a 15 anos	2	0,37%
De 16 a 25 anos	147	27,48%
De 26 a 35 anos	285	53,27%
De 36 a 45 anos	89	16,64%
De 46 a 55 anos	4	0,75%
Mais de 56 anos	3	0,56%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

A Tabela 3 evidencia o que se apresenta como senso comum, quando se trata da imigração senegalesa. A maioria dos que migram é jovem e possui entre 16 a 35 anos. Esse dado é representativo, pois aponta que as faixas

etárias mais jovens têm mais condições de se adequar às novas situações fora do país, principalmente nas migrações laborais. É importante lembrar que a independência do Senegal é recente para essa geração que migra, se levarmos em consideração que ocorreu apenas na década de 1960, quando alguns ainda nem tinham nascido. Mesmo assim, 27,48% estão entre 16 e 25 anos, e 53,27% entre 26 e 35 anos. Esses dados representam uma mobilidade de força de trabalho ativa, uma vez que não se encontram idosos nesse grupo de população. Além disso, pelas características desse grupo migratório, homens, jovens, em busca de trabalho, solteiros, tem-se a confirmação das evidências sobre migrações laborais.

Tabela 4: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por grau de instrução em Caxias do Sul- 2015

Grau de instrução	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Alfabetizado	20	3,74%
Não alfabetizado	31	5,79%
Ensino Fundamental completo	57	10,65%
Ensino Fundamental incompleto	279	52,15%
Ensino Médio completo	52	9,72%
Ensino Médio incompleto	31	5,79%
Ensino Superior completo	7	1,31%
Ensino Superior incompleto	16	2,99%
NI	42	7,85%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

A escolaridade dos migrantes é um dado importante para entender a inserção no mercado de trabalho e localizar os setores econômicos em que os mesmos estão inseridos. Uma das críticas que os migrantes fazem é da precariedade que enfrentam no mundo do trabalho, mesmo aqueles que possuem uma escolaridade maior. Os setores que absorvem normalmente

são aqueles em que o trabalho é repetitivo, precário, insalubre, marcado por relações instáveis e inseguras. Esse tipo de oferta, nem sempre aceito pela força de trabalho local, abre espaço para aqueles que vêm de fora. Trabalho noturno, jornadas duplas, jornadas de trabalho extensivas, baixos salários fazem com que haja uma aceitação temporária da vaga de trabalho, mas não como trabalhador permanente. Muitos migrantes acabam tendo mais de uma atividade, até que consigam regularizar sua situação num posto de trabalho. O número de migrantes analfabetos é pequeno, mas mesmo assim pode se tornar um problema quanto às suas possibilidades de trabalho no país. Dos 535 senegaleses, 5,59% declararam não ter escolaridade e não saber ler e escrever.

A posse de documentos também interfere na inserção no mercado de trabalho, já que muitos migrantes não possuem a documentação necessária para regularizar sua situação. No caso dessa amostra de senegaleses em Caxias do Sul, que foram registrados no CAM em 2015, dos 535 senegaleses, apenas 2,06% possuíam carteira de identidade emitida no país; 8,60%, CPF; 9,91%, cartão SUS. Quanto ao passaporte, documento necessário para a entrada no país, 65,05% declararam ter o documento. Nesse contexto, a indocumentação é um dado importante para entender a questão da entrada no país.

Tabela 5: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por documento oficial em Caxias do Sul- 2015

Passaporte	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Possui	348	65,05%
Não Possui e/ou NI	187	34,95%
Total	535	100%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

A questão da documentação traz para a discussão o percurso que os migrantes fizeram para entrar no País. A compreensão das dificuldades que enfrentam na mobilidade é uma demonstração do enfoque teórico que Am-

brosini (2011) promove sobre "fronteiras", em suas análises, quando discorre sobre o fenômeno migratório. O autor postula que os destinos mais almejados, devido à estabilidade que o país oferece aos seus cidadãos, são aqueles onde as fronteiras são rigorosamente controladas. Nessa direção, para muitos migrantes, o sonho migratório é a entrada nos Estados Unidos, mesmo que esse destino pareça impossível e os mecanismos de controle sejam rigorosos.

Assim, os destinos que têm sido procurados são países em crescimento, cujo mercado de trabalho absorve força de trabalho, mesmo que sazonal. No caso do Brasil, o percurso costumeiramente realizado pelos imigrantes senegaleses, a partir das experiências dos que vieram no começo da segunda década do século XXI, foi Senegal/ Equador, uma vez que neste país não havia necessidade de visto de entrada. Por intermédio de "coiotes", a rota estipulada previa atravessar a fronteira do Equador/Peru e, após, a entrada no Brasil pelo Estado do Acre, no Município de Basileia. Depois da inserção no território brasileiro, o pedido de refúgio era solicitado, a fim de possibilitar atividades laborais de forma regular, além do encaminhamento da documentação como: a carteira de trabalho e cadastro de pessoa física (CPF).

É importante lembrar que os municípios que possuem agências da Polícia Federal, para realizar a documentação, são os preferidos pelos migrantes internacionais, o que coloca Caxias do Sul nessa rota. Entretanto, muitos imigrantes posteriormente vieram de formas distintas, mas as primeiras levas que ocorreram, a partir de 2011 e 2012 para o nordeste do Rio Grande do Sul, especialmente para Caxias do Sul, usaram esse trajeto. Vale lembrar que anos antes desse fluxo, Passo Fundo, no noroeste do Rio Grande do Sul, foi uma localidade onde se encontravam senegaleses atuando na economia daquele município.

Tabela 6: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por distribuição em cidades do Rio Grande do Sul- 2015

Cidades	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Aceguá	01	0,20%
Alvorada	01	0,20%
Barão	01	0,20%
Bento Gonçalves	03	0,60%
Campestre da Serra	01	0,20%
Caxias do Sul	450	90,00%
Erechim	01	0,20%
Garibaldi	01	0,20%
Gramado	01	0,20%
Lajeado	03	0,60%
Nova Roma do Sul	01	0,20%
Passo Fundo	07	1,40%
Porto Alegre	01	0,20%
Rio Grande	01	0,20%
São Sebastião do Caí	02	0,40%
NI	25	5,00%
Total	500	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

A tabela acima descreve os lugares onde estão distribuídos os senegaleses que se registraram no CAM. Esses dados apontam para duas questões: a primeira é que o município de Caxias continua sendo um local de referência para aqueles que buscam a documentação no país. Representa ainda, mesmo que em 2015 a possibilidade de trabalho tenha diminuído, continua a ser um espaço de busca de trabalho.

Tabela 7: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por renda em Caxias do Sul- 2015

Renda	Frequência	
	Absoluto	Percentual
Até 1 salário-mínimo	31	5,79%
De 1 a 3 salários-mínimos	30	5,61%
De 1 a 5 salários-mínimos	1	0,19%
Sem renda	448	83,74%
NI	25	4,67%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (PIBIC/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (FAPERGS).

Mesmo que o número de migrantes senegaleses sem renda, que se registraram no CAM em 2015, seja elevado, observa-se que é comum, na chegada, o migrante não ter renda proveniente de trabalho regular. A Tabela 7 evidencia que alguns já tinham conseguido trabalho e o percentual de até um salário-mínimo é de 5,79% e até três salários-mínimos é de 5,61%. Chama a atenção que 83,74% não têm renda e se colocam à disposição para o trabalho. Na Tabela 8, referente às profissões elencadas, excluindo a profissão de professor e de relações públicas, os dados apontam para uma força de trabalho não especializada, disponível para qualquer função. Outra variável que influi na consideração da força de trabalho é a pouca escolaridade apresentada nesse grupo de 2015.

Tabela 8: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por profissão em Caxias do Sul- 2015

Profissão	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Agricultor	01	0,19%
Auxiliar de produção	02	0,37%
Comprador	01	0,19%
Contador	01	0,19%

Profissão	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Encanador	02	0,37%
Marceneiro	03	0,56%
Mecânico	04	0,75%
Motorista	05	0,93%
Professor	01	0,19%
Relações públicas	01	0,19%
Separador	01	0,19%
Servente de obras	01	0,19%
Soldador	02	0,37%
Vendedor	15	2,80%
NI	495	92,52%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (PIBIC/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (FAPERGS).

A tabela 8 trata das profissões. Constata-se que alguns dos migrantes registram que possuem profissão de vendedores, motoristas, mecânicos, marceneiros, encanadores, soldadores e auxiliares de produção. O número que declara a profissão é reduzido, mas evidencia um trabalho semiespecializado, capaz de se inserir no mercado de trabalho. Observa-se que um número majoritário não declara a profissão, colocando-se disponível para atuar onde tiverem necessidade de mão de obra. Como registrado em pesquisa anterior, realizada por Herédia e Tedesco (2015), essa mão de obra, necessária em muitos setores torna-se invisível. Os autores comprovam que as condições que trabalham os imigrantes "reflete que a precarização e a informalidade constituem práticas de trabalho comuns, que os expõe, a situações de trabalho degradante. O fato de aceitarem o trabalho informal os coloca numa situação de vulnerabilidade". (Herédia; Tedesco, 2015, p. 143). É o que Ambrosini (1999) chama de "úteis invasores", quando analisa a ação dos imigrantes no mercado de trabalho e os direitos universais. Úteis e necessários quando o espaço de trabalho está vago e é necessário ser pre-

enchido; invasor quando precisa ser reconhecido como "igual" para acessar os direitos a que tem direito.

Tabela 9: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por situação de trabalho em Caxias do Sul- 2015

SITUAÇÃO DE TRABALHO	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Autônomo formal	3	0,56%
Autônomo informal	7	1,31%
Desempregado	435	81,31%
Empregado	42	7,85%
NI	48	8,97%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (PIBIC/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (FAPERGS).

É comum que o migrante ao chegar ao destino de migração ainda não tenha trabalho. Chama a atenção que no caso dos senegaleses em Caxias do Sul a rede de apoio criada por aqueles que já estão na cidade tem sido uma referência para a inserção no mercado de trabalho. Nesse município, a associação dos Senegaleses tem colaborado de várias maneiras com aqueles que chegam à cidade, seja por meio de informações, seja por meio de recomendações ou mesmo com ajuda aos recém-chegados. Constata-se um alto grau de solidariedade entre eles, o que ajuda o migrante na inserção.

Tabela 10: Distribuição percentual de migrantes senegaleses por moradia em Caxias do Sul-2015

MORADIA	Frequência	
	Absoluta	Percentual
Moradia alugada	365	68,22%
Moradia cedida	88	16,45%
Moradia própria	05	0,93%
Não possui e/ou NI	77	14,39%
Total	535	100,00%

Fonte: Pesquisa "Migrações externas: o caso dos senegaleses no Sul do Brasil", Caxias do Sul – RS, 2016. Banco de Informações do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM). Elaboração: Isaías Klipp (Pibic/CNPq) e Lucas Speggiorin Verza (Fapergs).

A questão da moradia evidencia o que já foi dito anteriormente. Os senegaleses tem um espírito solidário muito acentuado e se ajudam mutuamente. Os registros dos que chegaram em 2015 mostra que 68,22% vivem em locais alugados e 16,45% cedidos. Muitos alugam imóveis em conjunto e solucionam essa questão de forma coletiva.

Considerações finais

O estudo da mobilidade faz parte da história da humanidade. O fenômeno que sempre existiu reflete a complexidade da sociedade contemporânea quando evidencia as diversas formas de deslocamento e de seus principais motivos. As migrações de cunho laboral, forçadas pelas condições que os cidadãos de algumas nações enfrentam são marcadas por evidências que mostram ao mundo a consequência dos atos políticos de grandes e pequenas nações que estão envolvidas na luta política e econômica da divisão internacional do trabalho.

Para aqueles que são obrigados a migrar em busca de sobrevivência, os efeitos são visíveis quando os países que procuram precisam de mão de obra. Entretanto, quando esta não atende as exigências previstas, pelos requisitos estabelecidos, as ações realizadas pelos governos ocorrem ao contrário.

Os movimentos migratórios internacionais trazem para a discussão que alguns grupos migratórios fazem parte de novos fluxos demográficos. Becker (2010, p.319) ressalta que "desde as invasões dos povos bárbaros asiáticos até os migrantes dos novos tempos, grupos populacionais põem-se em movimento." Nesse sentido, a autora salienta que esses grupos "lutam pela hegemonia de novos territórios, fogem de perseguições étnicas e repressões múltiplas, vislumbram a possibilidade de terras e mercados de trabalho mais promissores, ou simplesmente perambulam em busca de tarefas que lhes assegurem a mera subsistência." (Becker, 2010, p.319).

No caso dos senegaleses no Sul do Brasil fica claro que são migrações de natureza laboral e que os migrantes procuram destinos que possam trabalhar. As características que os identificam são comuns aos que já haviam chegado ao Brasil em 2011, ou seja, são homens, solteiros, de baixa escolaridade, jovens e muçulmanos. Muitos provêm da capital do Senegal, Dakar e da grande Dakar, e de regiões que possuem uma história secular como os

de Touba, uma cidade religiosa, conhecida mundialmente pela sua peregrinação religiosa, os de Saint-Louis, que é capital da região de Saint-Louis, ainda da região de Diourbel que é constituída por três departamentos: Bambey, Diourbel e Macbacke. Muitos senegaleses que vieram a Caxias são provenientes desses departamentos. Os traços peculiares da cultura de cada região são distintos e na mobilidade essa característica fica evidente uma vez que nem todos falam a mesma língua e são de grupos étnicos distintos. Alguns são migrantes de primeira vez e outros já migraram anteriormente. Esse dado mostra a dificuldade que os senegaleses têm de permanecer na pátria. Para sustentar o grupo familiar, a migração é a alternativa encontrada. Essa afirmação é corroborada pelo pensamento de Busso que demonstra em seus estudos que aquele que migra busca uma solução para enfrentar a pobreza e a vulnerabilidade. O "ativo" que o possibilita migrar é um diferencial daqueles que não conseguem se deslocar.

Nessa direção, o ativo é o diferencial que torna o migrante forte nas suas intenções e nos seus movimentos. Entretanto, esse fator não elimina as diferenças culturais que o migrante carrega e a condição de não participar da cultura dominante o exclui e o estigma prevalece.

Quanto aos direitos humanos, os migrantes esperam ter acesso aos direitos universais que dizem respeito à saúde, educação e segurança. Mesmo que a legislação esteja para ser alterada pelo fato de não corresponder mais as demandas que nascem das questões migratórias no país, os que entraram entre 2012-2015 puderam acessar o Direito Internacional dos Refugiados. Segundo Redin e Minchola (2015, p.203), por meio desse regime, "todas as pessoas possuem o direito a solicitar refúgio." Nesse sentido, muitos dos senegaleses que acessaram o CAM solicitaram refúgio, pelo fato do município de Caxias do Sul dispor de uma unidade da Polícia Federal. Foram acolhidos pelo CAM e pela Associação dos Senegaleses, instalada em Caxias do Sul e reconhecem a importância da documentação para a inserção na vida coletiva bem como no mundo do trabalho.

Constata-se por meio da pesquisa que o grupo de migrantes provenientes do Senegal teve dificuldades de inserção na comunidade regional, mas a riqueza dessa experiência migratória, marcada pelas diferenças de culturas, mostra que o horizonte da cultura é bem maior do que se apresenta, e que, a troca de hábitos, costumes, práticas, linguagens e valores, podem crescer na interação, beneficiando os integrantes das culturas envolvidas.

Referências

AMBROSINI, M.; ABBATECOLA, Emanuela. *Migrazioni e società:* una rassegna di studi internazionali. Milano: Franco Angeli, 2009.

AMBROSINI, M. *Sociologia delle migrazioni*. 2. ed. Bologna: Mulino, 2011.

_____. *Utili invasori*: inserimento degli immigrati nel mercato del lavoro italiano. Milano: Franco Angeli, 1999.

AMORIM FILHO, O.; SERRA, Rodrigo Valente. Evolução e perspectivas do papel das cidades médias no planejamento urbano regional. In: ANDRADE, Thompson Almeida; SERRA, Rodrigo Valente. *Cidades médias brasileiras.* Rio de Janeiro: Ipea, 2001, p. 1-34.

BECKER, Olga Maria Schild. Mobilidade espacial da população: conceitos, tipologia, contextos. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). *Explorações geográficas:* percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

BJERG, Maria; OTERO, Hernán (Org.). *Immigración y redes sociales en la Argentina moderna.* Buenos Aires: Cemla, 1995.

BUSSO, Gustavo. *Pobreza, exclusión y vulnerabilidad social*: usos, limitaciones y potencialidades para el diseño de políticas de desarrollo y de población. Buenos Aires, 2005. http://www.redaepa.org.ar/jornadas/viii/AEPA/B10/Busso,%20Gustavo.pdf.

BUSSO, Gustavo. Vulnerabilidad social: nociones e implicancias de políticas para América Latina y el Caribe a comienzos del siglo XXI. In: Seminario internacional sobre las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe, 2001, Santiago do Chile. *Anais*. Santiago de Chile: Cepal/Celade, 2001.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Pioneira, 1976.

CESCHI, Sebastiano (Org.) *Movimenti migratori e percorsi di cooperazione*: l'esperienza di co-sviluppo di Fondazioni Africa-Senegal. Roma: Carocci, 2012.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John. *Os estabelecidos e os outsiders:* sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.

GRIMSON, Alejandro; JELIN, Elizabeth (Org.). *Migraciones regionales hacia la Argentina:* diferencia, desigualdade y derechos. Buenos Aires: Prometeo, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora:* identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2003.

HERÉDIA, V. B. M.; MOCELLIN, Maria Clara; SANTOS, Maria do Carmo (Org.). *Mobilidade humana e dinâmicas migratórias*. Porto Alegre: Letras&Vida, 2011.

HERÉDIA, V.B.M. *Migrações internacionais:* o caso dos senegaleses no sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

PATARRA, Neide Lopes. Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 20, n. 57, maio/ago. 2006. Disponível em: <www.scielo.br/>. Acesso em: 7 set. de 2016.

PATARRA, Neide Lopes; FERNANDES, Duval. Brasil, um país de imigração? *Revista Internacional em Língua Portuguesa – RILP*, n. 24, p. 65-96, 2011.

REDIN, Giuliana e MINCHOLA, Luís Augusto Bittencourt. Imigrantes senegaleses no Brasil: tratamento jurídico e desafios para a garantia de direitos. In: HERÉDIA, V.B. M. *Migrações internacionais*: o caso dos senegaleses no sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

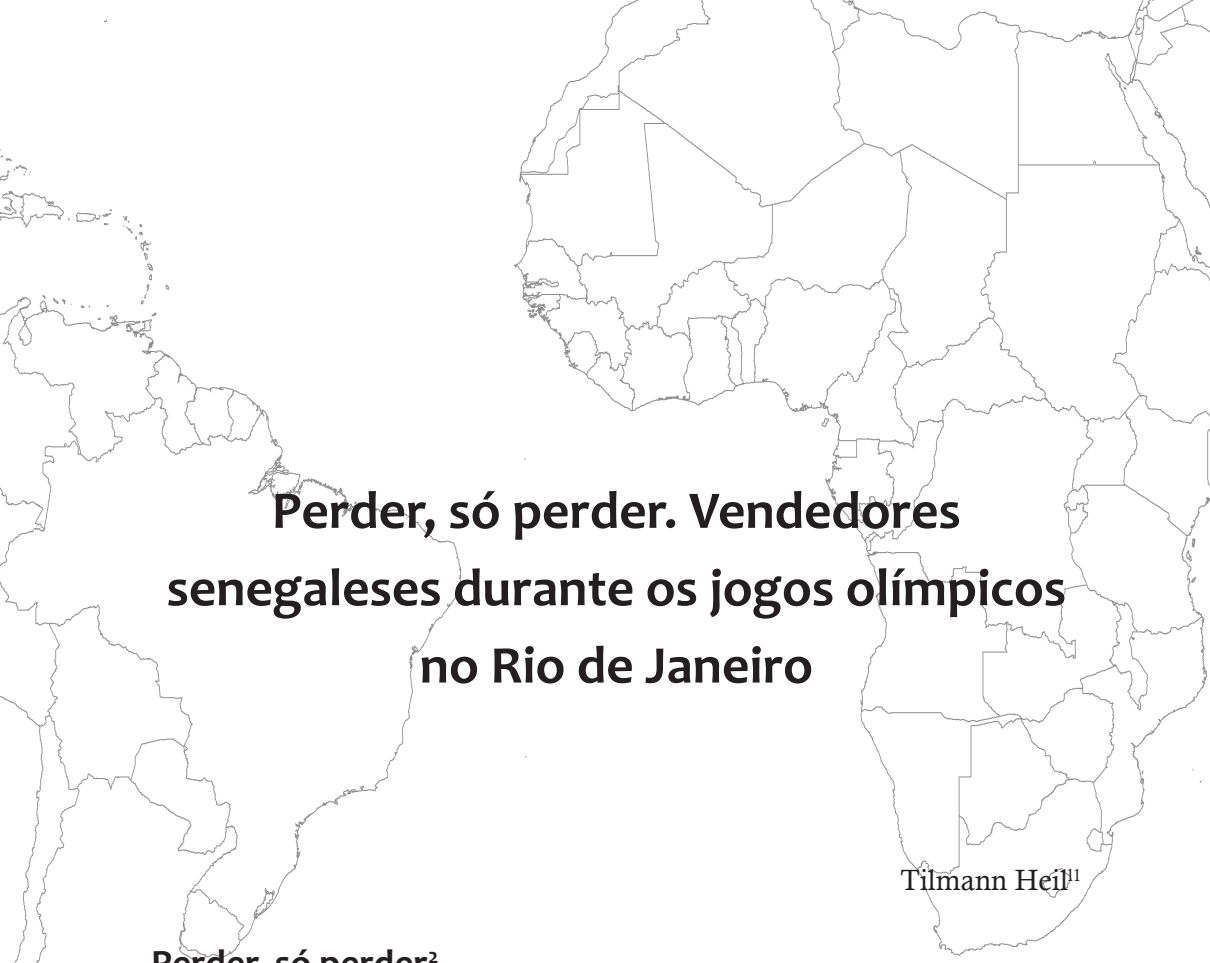
SANTOS, Boaventura de Sousa. *A globalização e as ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2005.

SAYAD, Abdelmalek. Prefácio. In: _____. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp, 1998.

TEDESCO, João; GRZYBOVSKI, Denize. Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. *REP - Revista Espaço Pedagógico*, Passo Fundo, v. 18, n. 2, p. 336-355, jul./dez. 2011.

SAKHO, P. et al. Migration et genre au Sénégal. Notes d'analyse et de synthèse. Série *Module démographique et économique*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies, 2011.

SINGER, Paul. *Economia Política da Urbanização.* São Paulo: CEBRAP, 1973.



Perder, só perder. Vendedores senegaleses durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro

Tilmann Heil[1]

Perder, só perder[2]

A equipe senegalesa do basquete feminino desembarcou no Rio de Janeiro apenas dois dias antes das competições nos jogos olímpicos começarem. Um grupo de residentes senegaleses a recebeu no aeroporto internacional do Rio de Janeiro com bandeiras. As fotos dessa recebida calorosa chegavam no meu Whats'App durante as seções da 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, em João Pessoa. Realizada apenas às vésperas do início dos jogos, a recepção nem estava organizada, nem o horário da equipe conhecida. Aparentemente, nenhum dos senegaleses no Rio de Janeiro parecia se importar com as competições. Todos só estavam esperando as opor-

[1] Doutor em Antropologia social e cultural, tilmann.heil@uni-konstanz.de

[2] Esse trabalho recebeu financiamento pelo Centro de Excelência da Universidade de Konstanz, Alemanha, e pelo Fundo Cientificismo de Flandres (FWO) e pelo programa de investigação e inovação "Horizon 2020" da União Europeia sob a bolsa Marie Sklodowska-Curie [665501].

tunidades que se imaginavam durante as semanas dos jogos. No aeroporto, todos os diferentes perfis de senegaleses residentes da área metropolitana do Rio de Janeiro estavam representados: homens e mulheres, velhos e novos, recém-chegados e estabelecidos. Era um grupo de pessoas com ocupações e realidades socioeconômicas extremamente variadas, de um professor universitário, vendedores profissionais de arte, ajudantes na construção civil e até vendedores ambulantes em situação precária. As condições e experiências dos últimos formam o enfoque central deste artigo.

No dia da chegada, os senegaleses deram a melhor acolhida no aeroporto e durante os jogos o melhor apoio possível, ainda que sem muita preparação. Apesar das derrotas repetidas nas competições, esse mesmo apoio continuou durante os quatro jogos de qualificação da equipe de basquete na zona oeste de Rio de Janeiro onde a grande maioria dos senegaleses nunca tinha chegado. No terceiro jogo contra Espanha, o início do jogo parecia uma festa. Mais de trinta torcedores vieram e animaram a arquibancada com bandeiras, músicas e movimentos. No entanto, passados os primeiros minutos ficou claro que perderiam mais uma vez. Os senegaleses das arquibancadas perderam fé, sem querer. Estavam nervosos por causa das perdas.

Neste cenário controverso, o público brasileiro continuava a torcer pela equipe do Senegal; 'eles [os brasileiros] são muito gentis, eles torcem pela nossa equipe mais do que nós', comentou Salloum Diakhaby[3]. Apenas para situá-las no contexto das críticas em relação às tais derrotas, Salloum comentou que as atletas senegalesas viajaram sem condições adequadas, passando pela Etiópia e Angola antes de chegar ao Brasil, demorando 36 horas geralmente e alguns até 40 horas de viagem. Só chegavam dois dias antes das competições.[4] Além disso, Salloum considerou ser uma vergonha enorme que as camisetas eram velhas e não combinavam com os shorts e que precisavam tampar um logotipo devido à necessidade de respeitar as normas olímpicas. Para alguns, juntavam-se críticas ao consulado, que não informara suficientemente; ao governo senegalês; ao comitê olímpico senegalês; e aos tecnocratas, que em número excederam os esportistas. Apesar disso e a perda de fé, os meus interlocutores senegaleses celebravam a sua identidade

[3] Para garantir o anonimato dos meus interlocutores, mudei todos os nomes e sobrenomes. Quando possível, o nome indica a filiação religiosa e o sobrenome evoca o grupo étnico.

[4] Cf. www.sportsenegal.com/2016/08/jo-2016-conditions-de-voyage-et-de-travail-routing-absurde-et-une-bonne-dose-de-soucis/ [17/10/2016].

nacional posando nas fotos com outros espectadores interessados, fascinados e impressionados e tirando fotos com a bandeira nacional no final do jogo quando a equipe arrasada agradeceu aos torcedores senegaleses e aos espectadores simpatizantes brasileiros pelo apoio moral nessa série de derrotas. Tanto pela equipe senegalesa, quanto pelos camelôs senegaleses esses jogos olímpicos resultariam numa experiência fatal: perder, só perder.

Vários fatores confluíam nas experiências dos camelôs durante os jogos olímpicos: condições estruturais difíceis; tanto perseverança quanto desesperação no dia-a-dia, e uma esperança contínua que no final os jogos resultassem em algo que valia a pena. Ainda assim, e contra a ideia de que esse megaevento deixaria um legado positivo, eu sugiro perda como um conceito importante para entender a condição atual dos senegaleses no Rio de Janeiro. Nisso, essa perspectiva particular conflui com uma avaliação crítica de megaeventos como as olimpíadas atuais ou eventos anteriores como a copa do mundo no Brasil ou na África do Sul. Pergunta-se, se uma experiência de um coletivo imigrante pode ultimamente representar uma realidade social mais amplia, ou seja, revelar uma experiência comum das populações que não beneficiavam dos retornos econômicos, políticos ou esportivos. Será que as perdas múltiplas dos vendedores senegaleses dão mais uma perspectiva ao discurso dos 'jogos da exclusão' (Comitê Popular, 2015)? Isso era a atribuição que o Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio de Janeiro (Comitê Popular) deu ao evento, uma articulação comum de organizações e pessoas individuais dedicados à justiça social e ao direito à cidade.[5]

Para explorar essa pergunta e dar uma introdução geral às condições e experiências de vendedores ambulantes, analiso o contexto de uma parte da população senegalesa no Rio de Janeiro com a qual eu pesquisei entre 2014 e 2016[6]. Na seção seguinte, este artigo apresenta as expectativas nos jogos olímpicos no contexto de uma imigração recente para o Brasil que já vivia várias decepções por causa da atual crise econômica brasileira. Na terceira parte seguem as minhas explorações etnográficas da venda ambulante nas

[5] O Comitê Popular da Copa e das Olimpíadas do Rio de Janeiro é uma articulação que reúne organizações populares, sindicais, organizações não governamentais, pesquisadores, estudantes, atingidos pelas intervenções da Copa e das Olimpíadas e pessoas diversas comprometidas coma luta pela justiça social e pelo direito à cidade. (Comitê Popular, 2015, p. 10)

[6] Tem pessoas com origem no Senegal no Rio de Janeiro com perfis socioeconômicos muito variados, profissionais, acadêmicos (Kaly, 2007, 2011), comerciantes de arte africana, empregados na construção civil e vendedores ambulantes, ou camelôs.

praias da zona sul do Rio de Janeiro, e das perdas frequentes e múltiplas por causa da repressão aguda dos agentes da ordem pública. A contextualização dessas experiências nas políticas introduzidas e justificadas pelos megaeventos como as olimpíadas se realiza na penúltima parte antes de concluir sobre a sensação atual entre os meus interlocutores senegaleses de ficar presos numa situação gravemente desesperadora. Em seguida, iniciarei o argumento desde o Senegal, de onde os meus interlocutores saíram ao longo dos últimos cinco anos.

Gerando expectativas. A oportunidade dos jogos olímpicos?

Do Senegal, onde eu fiquei mais uma vez em janeiro 2014, o Brasil começou a aparecer mais frequentemente nas conversas dos jovens como um destino com potencial. Isso era uma grande mudança porque muitos relatavam que a imagem do Brasil ensinado nas escolas públicas fora de um trem vazio com uma locomotiva só, que era São Paulo. O trem vazio simbolizava um país pobre. Outros contavam que aprenderam que o Brasil era um país tanto pobre quanto rico, resultando numa avaliação ambígua. Entretanto, em 2014 encontrei com jovens em Dakar, na capital do Senegal, contando-me que conheceram pessoas organizando a aventura pelo Brasil e que os primeiros conhecidos teriam ido para lá e que esperaram encontrar não só um país mais accessível do que Europa ou América do Norte, mas também com grandes oportunidades (cf. Sakho et al., 2015).

Somente três meses depois cheguei no Brasil pela primeira vez para conhecer as realidades dos senegaleses no Rio de Janeiro. Encontrei-me com uma situação econômica e política bastante precária com uma previsão complicada, para dizer pouco. Para os senegaleses que ainda eram poucos no Rio de Janeiro, a realidade contrastava com os sonhos dos jovens que havia conhecido no Senegal. O emprego fixo com um salário bom que muitos sonharam, não existia. Sentiam-se 'enganados', alguns referiam-se aos agentes que organizaram a migração do Senegal como uma máfia de traficantes que estava aproveitando-se dos jovens querendo ir à la recherche[7].

[7] 'na procura' (de francês)

Muitos passaram pelo sul do Brasil, mas depois procuravam outras oportunidades melhores de realizar economias no litoral carioca, dedicando-se à venda ambulante para ter uma chance real de enviar minimamente um dinheiro para as famílias. Dessa forma, cresceu o número dos senegaleses vendedores constantemente na área metropolitana do Rio de Janeiro, com um fluxo contínuo caracterizado por mais pessoas chegando do quase indo. Ora, o Rio de Janeiro teria os megaeventos como a copa do mundo em 2014 e os jogos olímpicos em 2016, e isso chamava atenção e criava esperanças grandes.

Observa-se uma problemática central que se constitui a partir do tempo decorrido entre mudanças importantes no Brasil e o reconhecimento delas no Senegal. Cria as sincronias entre as esperanças ou as ilusões e as realidades atuais (cf. Kleidermacher, 2016). Por um lado, isso surpreende devido às novas tecnologias de telecomunicação em uso na comunicação diária e imediata entre os senegaleses e os seus familiares (cf. Brignol e Costa, 2016). Por outro, observa-se o que também ocorreu no começo da crise econômica na Europa. Mesmo que se possa explicar uma parte dessa discordância devido ao consumo conspícuo dos poucos migrantes voltando de férias desde o Brasil ao Senegal, os fatores maiores parecem ser a desconfiança alimentada pela permanência dos migrantes nos países em crise, a vontade de ver com os próprios olhos e o desejo de tentar a própria sorte na migração (Heil, 2013, pp. 259–265). Por último, a fé no próprio destino e na sorte individual são fatores principais alimentando a migração a destinos incertos. Essas eram as motivações dos mais recém-chegados do Senegal que eu encontrei em 2016 no Rio de Janeiro. Mesmo assim, não se tinha imaginado uma situação tão desesperadora.

Durante os últimos dois anos, eu fiz campo etnográfico com pessoas recém-chegadas no Rio de Janeiro, tanto da África Ocidental quanto da Europa do Sul. O interesse da pesquisa era entender como se estruturam as várias hierarquias sociais que coexistem e interatuam na região metropolitana do Rio de Janeiro. Durante um total de 16 meses de campo nos últimos dois anos e meio, participei principalmente das rotinas de todos os tipos de imigrantes senegaleses e espanhóis, escrevi relatórios diários das práticas e conversas informais e continuadas durante os encontros e fiz uma série de mais de 60 entrevistas focado nas experiências particulares na cidade do Rio de Janeiro. Com o início das olimpíadas, eu tinha desenvolvido uma

intimidade importante com vários senegaleses, incluso os camelôs, vendedores ambulantes, e profissionais senegaleses. Portanto, esse artigo tem um enfoque estreito e está principalmente baseado na convivência quotidiana com os camelôs antes e durante os jogos olímpicos de 2016.

Se a situação dos senegaleses no Rio de Janeiro já não era como imaginavam, a dinâmica mudou com a chegada dos jogos olímpicos. Os meses dos jogos, principalmente, foram representados como uma grande oportunidade, aparecendo como uma luz no fim do túnel das decepções dessa imigração recente. Para chegar ao Brasil, muitos dos meus interlocutores usaram os serviços dos coiotes, agentes da imigração irregular a partir do Senegal passando pelo Equador, Peru e/ou Bolívia para entrar no Acre antes de continuar as viagens pelo sul ou sudeste. As supostas promessas feitas, ou, melhor, rumores no país de origem, dum emprego fácil com um salário bom se dissolveram rapidamente depois a chegada. Como para me fazer entender o nível do sentimento de desengano, citavam os casos dos compatriotas que voltaram para o Senegal depois umas semanas no Brasil. Entretanto, muitos se sentiam presos no Brasil sem condições de comprar a passagem de volta, nem pensar em satisfazer as esperanças ligadas à sua volta. Sentiam a obrigação de manter a família desde o exterior, construir uma residência familiar, investir na educação dos irmãos, estabelecer ou ampliar um negócio local, e dar presentes inumeráveis (cf. Riccio, 2005). Incapazes disso, eles continuavam lutando no Brasil. Já que não era fácil, os jogos olímpicos tornavam-se um marco importante.

Os processos ligados às expectativas nos jogos eram vários que eu consegui observar. Em primeiro lugar, mais senegaleses se dedicavam à venda ambulante. Não era fácil achar um emprego com carteira assinada no Rio de Janeiro no clima econômico atual, e se achasse, as condições não satisfaziam as esperanças econômicas. Achava-se que se trabalhava muitas horas para um salário baixo demais, por volta de 1000 reais.[8] Considerando a instabilidade do real e uma taxa de câmbio desfavorável com o euro com o qual o franco CFA (a moeda do Senegal) está indexado, essa remuneração não permitiu fazer nenhuma economia – o principal motivo da migração – nem mandar um dinheiro digno pela família no Senegal. Em comparação, a venda ambulante permitia uma flexibilidade e um retorno maior. Imaginava-se

[8] Compara-se a situação econômica dos senegaleses no Rio Grande do Sul (Tedesco e Grzybovski, 2011, Tedesco e Mello, 2015a, Mocellin, 2015).

que durante um megaevento como as olimpíadas, multiplicar-se-iam esses retornos pela maior quantidade de visitantes na cidade do que normalmente. Pois, mesmo pessoas não favoráveis à venda e considerando-a como a última oportunidade, começavam a se preparar comprando mercadoria, os mostruários e mochilas necessárias para carregá-la e expô-la.

Em segundo lugar, outros senegaleses, já dedicados à venda ambulante, começavam a estabelecer-se em Copacabana. O número de apartamentos habitados por senegaleses em Copacabana aumentou ao longo dos anos 2015 e 2016. É preciso saber que a grande parte da presença senegalesa na área metropolitana do Rio de Janeiro está focada em Niterói. Enquanto as motivações relacionadas a isso merecem uma análise separada, no centro de Niterói se concentram várias atividades. Existe uma casa para os encontros semanais religiosos da *dahira* murid, uma confraria sufi do Senegal, cujos membros se dedicam muito à migração e que tem uma rede global inclusive na América Latina.[9] Essa casa também servia como ponto de entrada para vários recém-chegados. Além disso, os principais atores tanto do grupo religioso quanto de uma nova iniciativa de criar uma associação senegalesa não religiosa moravam a curta distância.[10] Somam-se a essa infraestrutura social e religiosa a disponibilidade de moradia a preço baixo, porém às vezes muito precária, um acesso preferencial aos transportes públicos, e uma percepção de uma certa segurança, principalmente em comparação com o centro do Rio de Janeiro e as favelas. Um número significativo de vendedores ambulantes decidira deixar essas vantagens para trás para ficar mais perto das praias principais do Rio de Janeiro, onde tinha a expectativa de encontrar com uma concentração maior de turistas. Certamente um movimento geral, as expectativas nos jogos estimulavam essa mudança para Copacabana, aceitando maiores custos fixos.

Ultimamente, senegaleses de outras cidades do Brasil continuavam chegando no Rio de Janeiro. Começou uns meses antes dos jogos, que os comentários se multiplicavam sobre a vinda de cada vez maior de senegaleses no Rio de Janeiro. Muitas vezes já tinham um ponto de entrada, ou um parente ou alguém sob a obrigação de alojar-lhe por uma rede solidária

[9] Umas das contribuições centrais dessa migração são: Tedesco (2015b), Gonçalves (2015), Kaag (2008), Traore (2007), Zubrzycki (2009), Riccio (2006) Babou (2002), Diouf (2000), Carter (1997), Stoller (1996) e Ebin (1995).

[10] Fora duma grande parte das pessoas reunindo-se na dahira, a associação também incluiria outros senegaleses sem vínculo com os murids.

e recíproca. Encontrando com esses recém-chegados muitas vezes pela primeira vez antes das olimpíadas revelavam que vieram para aproveitar-se dos efeitos secundários dos jogos. Assim, cada vez mais senegaleses habitavam o Rio de Janeiro nas vésperas dos jogos.

Conversando com Moustapha Thiam, um dos primeiros vendedores profissionais de arte que chegou no Rio no início do novo século, sobre as condições dos camelôs, muitos deles bastante novos, ele relatou a expectativa geral de aproveitar do evento esportivo. Em tempos difíceis, essa oportunidade era muito precisa pela população de vendedores ambulantes que estavam passando um momento complicado no Brasil. Moustapha mesmo passava uma fase complicada. Ao contrário dos anos anteriores, ele não viajaria para o Senegal em 2016. Ele sabia que a situação no Rio de Janeiro e no Brasil geralmente continuaria difícil para todos porque era consciente da crise geral do Brasil. Certamente, Moustapha comentava que muitos dos recém-chegados se dedicariam à venda nas praias mais conhecidas, principalmente Copacabana. A vantagem dos vendedores já residentes no Rio de Janeiro ou Niterói, conforme Moustapha, era o seu conhecimento das praias mais distantes como Barra ou Recreio, onde também teria muitos turistas e logo boas vendas. Mesmo recebendo algumas dicas e acompanhando um ou outro estabelecido nos primeiros dias, os recém-chegados tinham que se virar quase sempre sozinhos (cf. Agnelli e Kleidermacher, 2009, p. 10). Na venda, a solidariedade e cooperação eram limitadas. Mesmo assim, Moustapha manteve a esperança de que todos se aproveitariam ao menos durante os jogos olímpicos.

Tendo os jogos olímpicos como um horizonte positivo e comprometedor, proponho uma lógica diferente de uma leitura crítica dos jogos olímpicos e megaeventos anteriores que claramente identifica os seus beneficiados e perdedores. As críticas mostram a dinâmica da reestruturação das cidades a partir de uma governança empreendedorista neoliberal (Santos Júnior, 2015, p. 22) que dá preferência ao capital global e privado pelo menos desde os jogos panamericanos em 2007 (Mascarenhas, 2007) e continuando com força na preparação e execução da copa do mundo e dos jogos olímpicos (Santos Júnior et al., 2015). Em particular, os movimentos sociais brasileiros se manifestavam destacando todas as problemáticas com as grandes intervenções e da nova governança urbana que infringe nos direitos das populações de baixa renda (Comitê Popular, 2015). Voltando a estas críti-

cas embaixo, pelos vendedores senegaleses esta perspectiva sistêmica não parecia influenciar as suas expectativas. Em vez disso, definindo-se como comerciantes, eles tentavam identificar e gerar oportunidades dentro das estruturas e acontecimentos imediatos. Mesmo que quisessem mudar as realidades no grande esquema, uma discussão frequente relacionado às políticas globais para África, não teriam conseguido no Rio de Janeiro desde a sua posição social, eu mantenho. Ainda não estavam politizados no Rio de Janeiro, nem defendiam coletivamente os direitos à cidade deles ou questões parecidas.[11] Em vez disso, gerando expectativas nos jogos olímpicos, tudo o necessário ainda parecia imaginável, principalmente um benefício econômico imediato.

Vender na praia – Saber perder

Numa das ruas traseiras de Copacabana, perto da Avenida Princesa Isabel, a via principal de acesso a Copacabana vindo do centro do Rio de Janeiro, moravam vários dos meus interlocutores jovens em um apartamento sala-quarto no primeiro andar de um prédio discreto. Conheci um deles, Matar Thiam, no início de 2016, em Niterói, e já naquela época, ele procurara um apartamento com acesso a pé à praia de Copacabana com seu amigo Dembo Djitte. Dividiam o apartamento principalmente com quatro outros camelôs. Levantando-se de manhã e iniciando o dia com a oração obrigatória de um muçulmano, eles em seguida tomavam o café da manhã e/ou preparavam a mercadoria em casa, limpando os óculos e montando os paus de selfie, ambos produtos de várias qualidades. Além de outras atividades de praxe, era geralmente pela manhã que também procuravam novas mercadorias nas imediações da rua Uruguaiana, no centro.Em seguida, todos os dias se estruturavam pelas condições do tempo. Se a previsão era de um tempo bom, os primeiros camelôs já chegavam na praia cercadas nove

[11] No meu conhecimento, as primeiras pequenas manifestações políticas de Senegaleses no território Brasileiro ocorreram em fevereiro 2016 depois do homicídio de CheikhTidjane em Caxias (www.radiocaxias.com.br/portal/noticias/comunidade-senegalesa-de-caxias-protesta-pedindo-justica-apos-homicidio-de-imigrante-60782 [3/11/2016]). Ao menos foi esse e o assassinato de Massar Ba em março do mesmo ano na Argentina que os meus interlocutores no Rio de Janeiro comentaram (agrupacionxango.wordpress.com/2016/06/24/justicia-para-massar-ba/ [03/11/2016]).

e meia ou dez horas da manhã. Se não, ficavam até mais tarde em casa, ou nem saíam porque a expectativa era de não encontrar turistas nas praias. Alguns também venderam nas ruas do bairro, mas a praia era o espaço mais concorrido. Geralmente percorrem toda a orla da praia de Copacabana e, às vezes o início das praias do Arpoador e Ipanema. Depois voltavam, no máximo completando duas voltas perfazendo cerca de vinte quilômetros. Durante o dia, os vendedores de Niterói igualmente chegavam cedo antes do meio dia para ir embora depois de uma ou uma volta e meia das praias principais. As economias que faziam pagando menos aluguel em Niterói ultimamente gastavam nas idas e voltas de ônibus seis dias da semana. Todos vendedores senegaleses da praia seguiam a sua preferência e avaliação pessoal na venda; não tinha uma coordenação dos vendedores no espaço. Resultou que se seguiam com poucos metros de distância na praia oferecendo quase a mesma mercadoria.

O benefício de morar perto da praia era grande, mas o custo fixo elevado. Ter a possibilidade de voltar à casa pela tarde, comer um sanduíche, rezar e descansar facilitava uma segunda saída pela noite, essa vez para vender na calçada, principalmente paus de selfie e carregadores/baterias portáteis, mas também pulseiras reggae ou afro. Nos dias bons, os camelôs só voltavam por volta das dez da noite para casa justamente antes do jantar que preparavam em casa se revezando. Depois do jantar já se tratava da preparação do próximo dia, carregando as baterias e paus de selfie, organizando os óculos, rezando ou se comunicando entre eles e com assuas familiares e amigos no Senegal. Previsivelmente, ficavam muitas vezes esgotados das caminhadas cansativas na areia e da tensão de não encontrar com os 'fiscais', membros da Guarda Municipal que reprimiam os vendedores sem autorização certa e com uma parte da mercadoria possivelmente pirateada.

Uma noite durante os jogos, saí com Dembo Djitte para acompanhá-lo na procura de clientes, porque a mensagem circulava que a calçada estava cheia de turistas. Tomando banho, trocando roupa, botando perfume e comprando uns biscoitos no caminho, ele se preparou pelo trabalho e logo nos aproximamos da orla de Copacabana. Três ou quatro dos companheiros de casa já foram pelo mesmo empreendimento arriscado. Mas o que tinha mudado nos meses antes das olimpíadas? Tipicamente alguns dos produtos mudavam e muitos vendedores também ofereciam copias dos produtos oficiais dos jogos, principalmente cordões. Porém, o alarmante era que pa-

ralelo às medidas de segurança pública com 80.000 membros das Forças Armadas na cidade e uma presença policial aumentada (cf. Cardoso, 2013, Gaffney, 2015b), a fiscalização durante os jogos também aumentara significativamente. Era notável para todo o mundo que a presença da Guarda Municipal na orla era muito alta, confirmando os relatos anteriores dos meus interlocutores. Os 'fiscais' constituíam o principal elemento negativo, quebrando o sonho das grandes oportunidades econômicas nos jogos olímpicos que muitos senegaleses tinham.

Chegando na praia, Dembo Djitte entrou numa rotina surpreendente aproximando-se a um quiosque. Sem chamar atenção dos garçons, foi na parte de trás, pegou uma cadeira para colocar a mochila e preparou uma exposição no seu corpo: colocou um carregador nos espaços entre todos os dedos e a palma e o dedão. Pendurou vários cordões olímpicos no pescoço, e pegou mais uns cinco paus de selfie na outra mão. O corpo dele virou uma vitrine viva, com o estoque na mochila nas costas. O que parecia bastante incômodo e possivelmente impedidor para reagir aos clientes e possivelmente aos fiscais, parecia a parte mais simples dessa noite. O objetivo de Dembo era de ir até o outro lado da praia e voltar. Como era uma noite movimentada, parecia que todos os camelôs senegaleses de Copacabana estavam presentes, muitos também parados num lugar só, misturando-se com outros vendedores. Tipicamente, não havia variação da mercadoria dos senegaleses. Encontrando com eles acompanhando Dembo, as conversas pareciam alegres ou brincadeiras, mesmo o conteúdo sendo sobre a qualidade dos possíveis clientes, e muitas vezes sobre os movimentos dos fiscais. No fundo, era tensa a situação. A qualquer momento era possível que aparecessem e confiscassem a mercadoria. Encontrando um companheiro do apartamento, ele comentou que já estava voltando por causa da acumulação dos fiscais daquela noite, principalmente perto da mega loja (sic!) oficial dos jogos olímpicos na orla de Copacabana. Não obstante, Dembo queria arriscar mantendo a fé. Só saiu da orla para andar do lado oposto da rua na altura da mega loja para diminuir o risco de perder toda a sua mercadoria. Durante esses primeiros trinta minutos da caminhada Dembo também tinha abordado alguns clientes em potencial, mas não tinha vendido nada. Além disso, as reações das pessoas variam entre indiferença e falta de respeito para com ele.

Saindo de noite era uma boa oportunidade porque a opinião geral era

que nesse horário os fiscais eram mais relaxados do que durante o dia. Também nem todos eram igualmente perigosos. A classificação, que os meus interlocutores me davam, era relativamente simples, mas obviamente eficiente. Os 'verdes', guardas municipais com um colete verde ou nenhum, não causavam muitos problemas, mas os 'azuis' sim, provavelmente referindo-se ao Grupamento Tático Móvel (GTM) para 'operações especiais e apoio a todas as demais unidades operacionais'[12] da Guarda Municipal. Dependendo da cor dos fiscais, Dembo estava preparado para correr imediatamente avisando os demais, para virar ou apenas trocar o lado da rua. Fora da identificação dos guardas perigosos, Dembo também permanentemente identificou os turistas mais ou menos lucrativos ao longo da caminhada no fluxo denso da orla. Nisso, ele geralmente seguiu uma classificação padrão de nacionalidades, alguns sendo mais e outros menos lucrativos, e requerendo estratégias diferentes. Os vendedores bem-dispostos, a situação na orla parecia às vezes um jogo de cores e classificações, mas infelizmente era uma aventura realista com efeitos existenciais.

Durante o dia, as condições estavam piores. Num dos últimos dias dos jogos olímpicos, encontrei com Fallou Dibasi ao lado do Forte de Copacabana. Chegando de bicicleta, não encontrei ele no posto combinado. Em seguida me deu conta de uma movimentação nervosa na areia e na calçada. De repente passaram em torno de quinze camelôs correndo, aparentemente todos africanos. Na avenida passou uma van da Guarda Municipal com porta deslizante aberta mostrando uma equipe grande preparado a descer rapidamente para prender os camelôs. Mesmo assim, nada mais aconteceu. Minutos depois, Fallou e uns amigos voltavam com a mercadoria embalada e sorrindo – tiveram sorte mais uma vez. Explicaram como os fiscais tentaram cercar uns quantos vendedores ambulantes daquela parte da praia para prenderem toda a sua mercadoria de uma só vez. Mas já acostumados, os vendedores nunca deixaram de olhar para eles para conseguirem fugir se precisassem. Mesmo assim, dentro dessa situação incerta e vigilante, tinha uma certeza só: 'Todos nós já perdemos alguma vez'.

Durante os dezesseis dias dos jogos olímpicos, Seydi Ngome perdeu todo a sua mercadoria duas vezes trabalhando na praia. Ele já morava uns anos no Rio de Janeiro e ganhara suficiente para fazer umas economias e

[12] www.rio.rj.gov.br/web/gmrio/tatico-movel [3/11/2016].

estabelecer um estoque maior. Enquanto a maioria só usava um mostruário pequeno para dispor até 30 óculos, ele preferia um de 60 e oferecia modelos mais caros também. Num dia ensolarado prometedor, Seydi me contatou de a sua casa perto da praia, uma quitinete que ele dividiu com três outros, porque perdera tudo para os fiscais, mercadoria avaliada em torno de 3.000 reais na venda. Na tarde, ele já comprara todo de novo, incluso o mostruário e a mochila. Todos na quitinete já passaram por isso e várias tardes/noites voltavam à casa frustrados por que passavam a maior parte do dia evitando contato com os fiscais. Dias depois, Seydi teve uma segunda experiência com a mesma equipe da Guarda Municipal. Dessa vez, ele contou com mais detalhe: Estava a ponto de vender para um cliente quando um fiscal aproximou despercebido por trás para segurá-lo. Reagindo espontaneamente, Seydi se liberou do agarramento do desconhecido com força, uma reação inteligível nas praias com roubos frequentes. Mesmo assim e devido à situação tensa típica na hora de fiscalização no espaço público, os guardas destruíram os óculos e o mostruário na sua frente humilhando-o de várias formas, inclusive de que ele estaria no país ilegalmente e que ninguém se interessaria por ele ou o apoiaria. Como Seydi não conseguiu deixar acontecer tudo isso de novo sem reação alguma, o caso foi levado para a Delegacia de Polícia, chamando-lhes numa mediação num Juizado Especial Criminal meses depois.

Para Seydi, essas ocorrências significaram perdas em muitos níveis. Primeiro, dentro de duas semanas ele perdeu o equivalente a cerca de 6.000 reais em vendas, um valor que para nenhum dos vendedores ambulantes era fácil a recuperar. Segundo, ficava claro, que ele não venderia mais tranquilamente na praia onde ele tinha 'costume de vender'. Tendo uma aparência distinta com quase dois metros de altura e o físico de um lutador, os guardas facilmente o perceberiam e não o deixariam em paz futuramente. Era esta a avaliação dos policiais compreensíveis, de outros vendedores e dos amigos de Seydi. Para ele significou que a vantagem de vender na praia onde ele chegava a pé caducou. Por último, Seydi estava perdendo a confiança que no Rio de Janeiro ele conseguiria realizar o seu projeto migratório e começou crescentemente de procurar como continuar a migração para outro destino considerando os itinerários mais perigosos que existiam. Combinava-se com uma avaliação realista dos processos políticos no Rio de Janeiro e no Brasil, em geral que não lhe pareciam mudar para melhor. Mais do que um

conhecimento detalhado da situação complexa, para muitos dos vendedores isso resultou numa sensação pessimista que estava se estabelecendo.

O fato de levar a confrontação entre os guardas municipais e os camelôs senegaleses para a polícia, era um novo decaimento. A equipe da mediação do Juizado Especial Criminal nos informou que no caso do Seydi era uma vantagem que ele tinha a residência permanente no Brasil; 'um grande problema menos', remarcaram. Mas isso não era o caso de todos e muitos tampouco tinham as economias iguais às de Seydi para se manter na venda depois perder tudo várias vezes em seguida. Os vendedores ficavam perturbados, um sentimento revelador da consternação que se estava acumulando durante a crise no Brasil, em geral, e durante os jogos olímpicos, em particular. Mas as formas coletivas de apoio na confrontação com os agentes da ordem pública que Esperio e Zubrzycki (2013, p. 117) descrevem entre os senegaleses em La Plata não tinham equivalente no Rio de Janeiro. Quem falou abertamente com quem, e quem deu apoio para quem, era muito específico e não generalizável. Uma reação política em forma de manifestações também não se estava formando ainda.

Além disso, Seydi e os colegas dele relatavam que a solidariedade entre os vendedores variados e de origens diferentes nas praias, geralmente grande e sustentável, começou a se complexificar. Muitos entre eles tinham que correr quando os guardas apareceram. Também se informavam mutualmente quando uma operação da fiscalização estava se anunciando. Porém, Seydi relatou que um dia, apesar de terem corrido juntos na hora do perigo, depois uma brasileira e ele se encontravam numa situação confrontante e delicada. Vendendo os mesmos produtos como ele, ela começou a xingá-lo e acusá-lo de vender mais barato. Ela esperava os fiscais lhe prenderem frequentemente a sua mercadoria. Outros relatavam situações tensas parecidas. Todos eles numa situação precária parecida, a pressão estrutural pela ordem pública parecia resultar numa decadência e na precarização do tecido social.

O que tinha acontecido com as expectativas alegres e as esperanças dos vendedores senegaleses aproximando o final dos jogos olímpicos? As notícias dos meus interlocutores que voltaram para casa depois umas horas tentando vender ou que nem saíram se multiplicavam no final de agosto. Fallou, de Niterói, às vezes foi para Copacabana ou Ipanema só para logo voltar. Igualmente, os apartamentos de Copacabana ficavam lotados mesmo nos dias com sol. Na maioria dos casos sem contrato e às vezes em locação

para temporada, no início do mês de agosto a administração de um prédio transferiu muitos dos senegaleses a apartamentos mais precários dentro do mesmo prédio, liberando os apartamentos melhores para turistas. Apesar disso, relatavam um aumento dos aluguéis em cerca de 25 a 30 por cento. Mesmo assim, muitos decidiram ficar para aproveitar os jogos. Para sustentar o aumento, frequentemente chamavam mais uma ou duas pessoas extra para dividir os espaços pequenos já lotados. Sem ter como sair para trabalhar, se instalou um ambiente deprimido dentro das quitinetes e dos pequenos apartamentos.

Geralmente, os vendedores senegaleses não reclamavam nem falavam abertamente sobre os dias bons ou os dias ruins. Era aceito e esperado que teriam experiências variadas e retornos flutuantes sendo vendedor. Chegando num desses apartamentos, os comprimentos trocados geralmente seguiram o mesmo esquema. Perguntando sobre o status do comércio – '*war na?*' ou '*naka bis bi?*' – a resposta mais frequente costumou ser '*tutti rekk*', um pouco, ou seja, que estava mais ou menos. Também era um lugar-comum que à pergunta '*Ana xaalis bi?*', ('Onde é que fica o dinheiro? Tem dinheiro?'), as respostas sempre constituíam variações do mesmo fato que no Brasil, não tinha dinheiro – '*Amuma xaalis, dé!*' ('Não tem dinheiro, viu!'). Esses comprimentos ritualizados geralmente não faziam referência à situação concreta ou atual. Portanto, o contraste no final de agosto era alarmante. Mais de uma vez os meus interlocutores falavam para mim, essas vezes em francês ou português para eu entender seguramente, que só esperavam que esses jogos olímpicos terminassem para que pudessem trabalhar de novo. Para eles, era uma perda de dinheiro e de tempo, dois aspectos centrais na sua migração. Tinham que recuperar essas perdas de alguma forma o mais rápido que possível.

Geralmente os jovens vendedores ambulantes de Copacabana e Niterói planejavam ficar dois ou três anos no Brasil antes de voltar para o Senegal pela primeira vez. Isso só seria possível com um dinheiro suficiente acumulado para satisfazer as esperanças dos familiares deixados para trás. Na situação atual, ninguém sabia se isso seria atingível. Por consequência, com tempo sobrando for falta de atividade, dava lugar a sentimentos difíceis. Dembo, alegre e enérgico a noite que saímos para cruzar a praia de Copacabana toda na procura de clientes e fugindo os 'fiscais azuis', em outros momentos passou mal. Deitado em cima de uma pilha de colchões velhos

que durante a noite cobririam o piso todo pelos companheiros de apartamento dormirem, ele ficou embaixo dum lençol, com os ouvidos tapados com fones e a cara contra a parede, sem reação. Só perguntei a primeira vez a Matar, seu companheiro, o que estava acontecendo. Explicou que ele estava 'pensando na sua namorada no Senegal' que ele deixou lá há mais de um ano. Ninguém sabia a próxima vez que ele a encontraria assunto que parecia interditado entre os moradores. Mas todos sabiam que não seria próximo, pois passavam situações parecidas.

A perda constante, a ordem pública e os jogos de exclusão

Os vendedores senegaleses não eram os únicos excluídos de usufruir da 'Cidade Olímpica' e os seus espaços públicos durante as olimpíadas. Certamente compartilhavam esse destino com muitos outros vendedores ambulantes nas ruas do Rio de Janeiro que também não eram autorizados de vender dentro ou nos arredores dos espaços dos eventos. Para entender bem as dinâmicas nas praias e ruas do Rio durante os jogos olímpicos e as condições e experiências dos vendedores senegaleses, precisa-se reconhecer que os jogos funcionavam como um ápice de uma mudança da governança dos espaços urbanos no Brasil. Por isso, é preciso contextualizar as perdas nas praias da zona sul com os outros espaços da cidade e nas reconfigurações políticas das últimas décadas.

Em 2015, o Comitê Popular publicou um dossiê sob o título 'Olimpíada Rio 2016, os jogos da exclusão' (Comitê Popular, 2015) dando uma visão global das múltiplas exclusões durante o processo da instalação dos megaeventos na cidade, como os jogos olímpicos. Trata-se das remoções nas favelas nos espaços urbanos desejáveis pelos investidores e de uma segregação sustentada e reforçada a partir da não-consideração dos já desprivilegiados no acesso às novas infraestruturas urbanas e o desenvolvimento desigual de distintos bairros. Vem acompanhado da militarização da segurança pública e do racismo, da vulnerabilidade e violência contra jovens e, por último, da exploração no setor formal e da repressão contra o comércio ambulante.[13]Os

[13] Veja também, para essa perspectiva dos jogos: www.facebook.com/jogosdaexclusao/ e brasil.elpais.com/brasil/2016/08/01/opinion/1470081663_376094.html [ambos 03/11/2016].

megaeventos no Rio de Janeiro como os jogos panamericano sem 2007, a copa do mundo em 2014 e os jogos olímpicos pareciam ser os impulsos e as justificativas durante minimamente uma década de governança empreendedorista neoliberal pela renovação, reestruturação e modernização urbana. Trata-se 'da criação de um ambiente favorável aos negócios e a tração de investidores, das parcerias com o setor privado, do controle da ordem pública e da segurança' (Santos Júnior, 2015, p. 31, cf. Mascarenhas, 2007, Ribeiro, Luiz Cesar de Queiroz, 2015, Castro et al., 2015). Nesse contexto político e institucional precisam-se situar as experiências dos vendedores ambulantes, que viraram um enfoque especifico da ordem pública.

A mercantilização e elitização das zonas centrais nas cidades-sede se realizavam principalmente à custa das populações de baixa renda. Tentava-se realocar, se precisasse à força, moradores de favelas, mas também trabalhadores informais no comércio da rua e do sexo (Santos Júnior, 2015, p. 34). Para criar um ambiente considerado seguro pelas elites, surgiu um regime de segurança definido por uma forte política de controle da ordem pública, a repressão às manifestações, a disseminação de armas menos letais e a privatização da segurança nos espaços elitizados (Santos Júnior, 2015, pp. 29–30, cf. Gaffney, 2012).O comercio informal, cujo os vendedores senegaleses formavam parte, sucessivamente ganhava a atenção de iniciativas repressoras a partir de 2009 quando a nova Secretaria Especial de Ordem Pública (SEOP) foi criada. A Guarda Municipal virou por decreto o seu principal braço operacional (Loretti, 2015, p. 502).

Um Plano Municipal de Ordem Pública de 2010 é revelador em dois sentidos pelo caso apresentado, além de dar a orientação principal da nova política como 'a garantia de um ambiente urbano acessível a todos os cidadãos e elemento de qualidade de vida' (Prefeitura do Rio de Janeiro, 2010, p. 9). Visivelmente, partes da população residente estruturalmente não formavam parte dessa visão global. Além disso, o plano concretizou:

> As ações da SEOP impactam também em outro ponto sensível na vida do Rio de Janeiro, que é a questão da segurança pública. ... A realização da Copa do Mundo de 2014 e dos Jogos Olímpicos de 2016 na nossa cidade reforça, ainda mais, a importância deste projeto (Prefeitura do Rio de Janeiro, 2010, p. 9).

Primeiramente, constata-se como um vínculo causal foi criado entre

ordem pública e segurança pública. No projeto implementado em seguida 'Rio em Ordem' e também conhecido como a política da 'Choque de Ordem', Loretti (2015) argumenta que para legitimar a existência e às ações da Guarda Municipal, precisava-se definir 'desordem' como uma 'condição favorável' ao crime. Paralelo às Unidades de Polícia Pacificadora (UPP), elemento central no combate do crime, estabeleciam-se Unidades de Ordem Pública (UOP), como seus equivalentes pela ordem. Nessas unidades operacionais a equiparação semântica tanto entre ordem e segurança, quanto entre desordem e crime recebeu um marco físico no espaço público. Respeito ao comércio ambulante, o SEOP iniciava um processo de regularização complicada e deixou muitos vendedores sem a autorização necessária que precedeu a criminalização dos vendedores pela qual eles ficavam vulneráveis à repressão pela fiscalização reforçada (Comitê Popular, 2015, p. 56).

Esse era o contexto institucional que enfrentavam os vendedores ambulantes durante as olimpíadas. Manifestava-se na repressão contra a venda e a retirada da mercadoria sob o pretexto que não era oficial ou pirateada (Gaffney, 2015a, p. 196). Conecta com a segunda dimensão reveladora do Plano Municipal. Trata-se da realização dos megaeventos como justificativa da importância dessa mudança para uma nova ordem pública. Sem a capacidade de avançar essas mudanças no Rio de Janeiro inteiro, os processos transformadores se focavam em várias áreas de centralidade, como a Zona Sul do Rio de Janeiro (Santos Júnior, 2015, p. 28). Porém, nas praias da Zona Sul observa-se uma disputa mais ampla sobre a ordem apropriada pelo espaço particular. Silveira de Farias (2016) demonstra que a implantação da nova ordem que ela define como uma '"ordem" institucional, e nela embutida a ideia de força, medo e punição' (Silveira de Farias, 2016, p. 186) se contrapõe a uma outra ordem 'do consenso estabelecido pelos grupos nesses cenários ou palcos onde se movem, vivem e trabalham' (Silveira de Farias, 2016, pp. 186–187). Para além dos vendedores ambulantes manifestando-se pela ordem consensual, Silveira de Farias também destaca as dúvidas que os agentes da ordem como guardas municipais tinham, uma circunstância que pode explicar porque a venda na praia era mais praticável antes e depois as olimpíadas. Além disso, o enfoque claro na realização dos megaeventos enfatizado pelo SEOP também justifica porque nas semanas do evento as perdas dos vendedores senegaleses eram constantes e a repressão pelos grupamentos especiais da guarda municipal intensa. Tão emble-

máticas também em outros lugares do mundo, a nova ordem foi adotada minimamente durante os jogos olímpicos no Rio de Janeiro. A repressão do comércio ambulante dava continuidade aos megaeventos anteriores em outros países, com África do Sul, Coréia do Sul, ou Espanha (Comitê Popular, 2015, pp. 59–60). Nas praias de Copacabana, essa mudança deixou os senegaleses sem acesso ao espaço para sua única atividade econômica, sem vontade ou necessidade de sair, e com a perda como a sensação principal e característica da sua experiência olímpica.

Considerações finais: quem vai, quem fica?

Geralmente, a avaliação e a discussão do legado dos megaeventos no Brasil são um campo politizado no qual as posições diametralmente opostas são claramente formuladas. Principalmente se confrontam uma perspectiva dos políticos e dirigentes com a crítica de movimentos sociais, representados pelo Comitê Popular, que possivelmente ganharam maior visibilidade durante as manifestações em junho 2013 contra os investimentos públicos em infraestruturas especiais, ao invés de realizar tais investimentos em serviços básicos para a população desfavorecida (cf. Curi, 2013, Dent e Pinheiro-Machado, 2013). Visto as críticas acima, a posição dos políticos e responsáveis pela cidade como dos órgãos responsáveis, como o Comitê Olímpico Internacional, lançavam uma visão de um legado positivo para a população inteira, algo que até hoje parece difícil de comprovar mesmo pelos megaeventos passados (Billings; Holladay, 2012).

Em vez de discutir o legado dos jogos olímpicos para os vendedores ambulantes – algo que parece precoce – propôs-se aqui um olhar mais próximo para suas experiências principais e formadoras. Os impactos diretos dos Jogos Olímpicos representaram perdas reais com dimensões variadas, a econômica sendo a principal. Tais impactos implicaram na percepção por parte dos ambulantes de que quanto antes os jogos terminassem, mais rápido conseguiriam retomar a vida anterior, que já era difícil, mas preferencial à perda olímpica. Dentro das dificuldades experimentadas no Brasil, em geral, essa desilusão era a mais devastadora. Traduzida numa linguagem de exclusão, a realidade olímpica dos camelôs senegaleses se comunica di-

retamente com as outras exclusões que o Comitê Popular e a comunidade acadêmica critica. Soma-se a condição migratória que abre outra dimensão. Não só as expectativas dos vendedores senegaleses nos jogos não se realizavam, mas também aumentou significativamente a sensação de que as esperanças ligadas à migração não se convertessem facilmente em retornos reais no Brasil. Essa perda crescente de confiança também se manifestava na sua relação com a cidade e o país de residência atual, o Rio de Janeiro e o Brasil. Queriam ir-se.

O dia depois a cerimônia de encerramento dos jogos olímpicos foi declarado o terceiro feriado excepcional por causa do evento. Esperava-se a saída de uma grande parte dos atletas, das equipes técnicas e dos torcedores. As atletas senegalesas ficaram até a cerimônia e voltavam para o país de origem naqueles dias. Alguns dos meus interlocutores tinham reduzido as suas fortes críticas do estado senegalês pelas condições da viagem delas. Porém, criticando os oficiais da delegação Aisa Nguirane aprendeu que pelo ouro da equipe no Campeonato Afrobasketem 2015 todas elas ganharam um apartamento de quatro quartos de vinte milhões francos CFA (106 mil reais) mais dez milhões de francos CFA em espécie (53 mil reais).[14] Finalmente, o estado senegalês não lhes tratava tão mal. Mesmo ele tendo mostrado um interesse em promover casas pelos migrantes senegaleses de vários países em bairros específicos[15], nenhum dos camelôs no Rio de Janeiro teria tais condições na volta. Menos ainda, depois de terem perdido muito no Rio de Janeiro durante as olimpíadas. Por isso mesmo a volta nem era uma opção nesse momento.

Para os camelôs senegaleses como para muitos, ir ou ficar não era a questão. Para a volta ao país de origem dignamente, faltava ter sucesso na migração primeiro. Por isso o seu destino forçado era de ficar na migração e lutar no dia-a-dia. Até os jogos paraolímpicos começassem, a cidade e os seus residentes obtiveram um momento para respirar e retomar as rotinas que estavam interrompidas pelos jogos. Porém, não era um tempo suficiente

[14] Cf. www.seneweb.com/news/Sport/ceremonie-de-recompense-macky-sall-offre_n_170905.html [3/11/2016].

[15] Tinha a iniciativa sob o ex-presidente Wade *Un émigré, un toit* (Um emigrante, um teto), e ainda tem várias empresas e associações dedicando nisso (por exemplo, cf. www.seneweb.com/news/Societe/programme-lsquo-un-emigre-un-toit-rsquo-ce-que-les-senegalais-de-l-rsquo-exterieur--attendent-du-president-wade_n_56804.html, www.senmakaan.sn/cles-diaspora.html [ambos 3/11/2016]).

pelos vendedores senegaleses para ver se as condições ficassem melhor. Pelo menos a repressão nas praias diminuiu temporariamente.

Mesmo assim, deixar o Rio e/ou o Brasil para trás era uma dimensão recorrente no pensamento dos meus interlocutores. O principal sonho popular entre eles era chegar nos Estados Unidos ou no Canadá. Seydi Ngome, por exemplo, nos dias depois a sua segunda perda total questionava as possibilidades de continuar pelo norte das Américas. No ano passado, uns dos africanos no Rio de Janeiro deixaram tudo para tentar a rota terrestre até o México para depois entrar nos Estados Unidos. Conheci o amigo de Seydi que o conseguira. Porém, depois de meses ele permanecia num centro de acolhimento sem possibilidade de sair. Seydi tentou me convencer que a vida dele não era nada ruim nos Estados Unidos porque tinha de tudo, inclusive a possibilidade de treinamento físico. Seydi mesmo sonhou que um dia descobririam o seu talento como lutador profissional. Defendendo essa perspectiva, ele estava sorrindo levemente mostrando-me que nem ele ficava convencido que ficar num centro de detenção era melhor do que ficar com residência permanente no Brasil. Além disso, os poucos que foram todos comentavam pelos demais que a rota terrestre até México era muito perigosa e pouco recomendável. Em vez disso, todos recomendavam obter o visto mexicano, pegar um voo para lá, procurar coiotes locais e ariscar a vida unicamente na última fronteira entre México e os Estados Unidos. Caso contrário, a chance de nunca chegar ao México parecia grande demais. Um dia no consulado mexicano, Seydi percebeu que uma das condições para a obtenção do visto mexicano era a necessidade de mostrar suficiente dinheiro para manter-se durante a estadia solicitada no México. Entre as remessas para a família no Senegal e as perdas olímpicas, Seydi não tinha mais esse dinheiro.

No complexo contexto brasileiro, os jogos olímpicos não aportaram o alívio esperado, nem pelos camelôs já residentes como Seydi Ngome, nem pelos recém-chegados com esperanças para a primeira volta no Senegal como Demba Djitte, nem pelos outros que só iam para o Rio de Janeiro para aproveitar as supostas oportunidades financeiras durante o evento. Tudo que parecia possível para os camelôs era perder, devido sua atividade econômica principal ser reprimida pelos agentes da ordem pública, sempre vigilantes e prontos para preservar a ordem necessária para garantir a sensação de segurança dos visitantes na cidade, debelando, portanto, quaisquer ações

que fossem contra este preceito. Os meus interlocutores não se encontravam sós nesta experiência. Ainda que as análises contidas neste trabalho abarquem apenas um grupo pequeno e recém-chegado à cidade, propus que suas experiências e sentimentos possam ser considerados como um exemplo de uma dinâmica maior. Embora eles pertençam a um coletivo caracterizado pela alta mobilidade global, no período dos jogos olímpicos, muitos se sentiam presos a uma situação jamais imaginada; uma situação desfavorável e bastante emblemática para uma parte considerável das populações marginalizadas do Rio de Janeiro.

Referências

AGNELLI S.; KLEIDERMACHER, G. Migración estacional de senegaleses en Mar del Plata. Trabalho apresentado na VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires. 29/09/2009-02/12/2009.

BABOU C. A., Brotherhood solidarity, education and migration: The role of the Dahiras among the Murid Muslim community of New York. *African Affairs* 101 (403): 151–170, 2002.

BILLINGS S. B. & J. S. HOLLADAY, Should the cities go for the gold? The long-term impacts of hosting the olympics. *Economic Inquiry* 50 (3): 754–772, 2012.

BRIGNOL L. D.; N. D. COSTA, Migração e usos sociais do facebook: Uma aproximação à web diáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. *REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana* 24 (46), p. 91–108, 2016.

CARDOSO B. d. V., Megaeventos esportivos e modernização tecnológica: Planos e discursos sobre o legado em segurança pública. *Horizontes Antropológicos* 19 (40), p. 119–148, 2013.

CARTER D. M., *States of grace. Senegalese in Italy and the new European immigration.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997.

CASTRO D. G., C. GAFFNEY, P. R. NOVAES, J. RODRIGUES, C. P. dos SANTOS & O. A. dos SANTOS JÚNIOR (EDS.), *Rio de Janeiro. Os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

COMITÊ POPULAR DA COPA E DAS OLIMPÍADAS DO RIO DE JA-

NEIRO (Comitê Popular), *Olimpíada Rio 2016, os jogos da exclusão. Megaeventos e Violações dos Direitos Humanos no Rio de Janeiro*, 2015.

CURI M., A disputa pelo legado em megaeventos esportivos no Brasil. *Horizontes Antropológicos* 19 (40), p. 65–88, 2013.

DENT A. S. & R. PINHEIRO-MACHADO, Protesting Democracy in Brazil, 2013. https://culanth.org/fieldsights/426-protesting-democracy-in-brazil. Acesso em: 3 novembro 2016.

DIOUF M., The Senegalese Murid trade diaspora and the making of a vernacular cosmopolitanism. *Public Culture* 12 (3), p. 679–702, 2000.

EBIN V., International networks of a trading diaspora: The Mourides of Senegal abroad. In: P Antoine and A Diop (eds.) *La ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*, p. 323–336. Dakar: IFAN, 1995.

ESPIRO M. L. & B. ZUBRZYCKI, Tensiones y disputas entre migrantes africanos recientes y organismos de control estatal: El caso de los senegaleses en la ciudad de La Plata. *Question* 1 (39), p. 109–121, 2013.

GAFFNEY C., Securing The Olympic City. *Georgetown Journal of International Affairs* 13 (2), p. 75–82, 2012.

GAFFNEY C., Arenas de Conflito: Os processos conflituosos durante a preparação para a Copa do Mundo no Brasil. In: O dos Santos Júnior, et al. (eds.) *Brasil: Os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016*, 185–202. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2015ª.

GAFFNEY C., Segurança Pública e os Megaeventos no Brasil. In: O dos Santos Júnior, et al. (eds.) *Brasil: Os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016*, 161–184. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2015b.

GONÇALVES M. d. C. d. S. & Y. C. KOAKOSKI, "Salaam aleikum": O aspecto religioso na dinâmica migratória dos senegaleses para Caxias do Sul, RS. In: V Herédia (ed.) *Migrações internacionais: O caso dos senegaleses no sul do Brasil*, 239–261. Caxias do Sul/RS: Quatrilho Editora, 2015.

HEIL T., Cohabitation and convivencia: Comparing conviviality in the Casamance and Catalonia. Unpublished DPhil Thesis, Institute of Social and Cultural Anthropology, University of Oxford, Oxford, 2013.

KAAG M. Mouride transnational livelihoods at the margins of a European

society: The case of Residence Prealpino, Brescia, Italy. *Journal of Ethnic and Migration Studies* 34 (2), p. 271–285, 2008.

KALY A. P., À procura de oportunidades ou desembarque por engano: Migração de africanos para o Brasil. In O Paiva and A Kaly (eds.) *Migrações internacionais:* desafios para o século XXI, p. 97–142. São Paulo: Memorial do Imigrante, 2007.

KALY A. P., Desprestígio racial, desperdício social e branqueamento do êxito. *Revista Espaço Acadêmico* 6 (126), p. 21–31, 2011.

KLEIDERMACHER G. "De la ilusión al descanto": Senegaleses en Buenos Aires y la construcción de representaciones respecto a su migración. *Runa* 37 (1), p. 89–104, 2016.

LORETTI P., Para que serve uma UOP? Algumas considerações sobre a política de ordem pública no Rio de Janeiro. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social* 8 (3), p. 501–528, 2015.

MASCARENHAS G., Mega-eventos esportivos, desenvolvimento urbano e cidadania: Uma análise da gestão da cidade do Rio de Janeiro por ocasião dos Jogos Pan-americanos-2007. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales* 11 (245), 2007.

MOCELLIN M. C., Senegaleses na região central do Rio Grande do Sul: Deslocamentos, trabalho, redes familiares e religiosas. In: HERÉDIA, V. (Org.) *Migrações internacionais: O caso dos senegaleses no sul do Brasil*, 115–136. Caxias do Sul RS: Quatrilho Editora, 2015.

PREFEITURA DO RIO DE JANEIRO, *Proposta para um Plano Municipal de Ordem Pública. Diagnósticos e Proposições.* Rio de Janeiro, 2010.

RIBEIRO, LUIZ CESAR DE QUEIROZ (ED.), *Rio de Janeiro. Transformações na ordem urbana.* Rio de Janeiro: Letra Capital, 2015.

RICCIO B., Talkin' about migration: Some ethnographic notes on the ambivalent representation of migrants in contemporary Senegal. *Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien.* 5 (8): 99–118, 2005.

RICCIO B., «Transmigrants» mais pas «nomades»: Transnationalisme mouride en Italie. *Cahiers d'Etudes africaines* 46 (1), p. 95–114, 2006.

SAKHO P., DIOP ROSALIE ADUAYI, B. MBOUP & D. DIADIOU, A emigração internacional senegalesa: Das cass no campo às cidades litorâne-

as. In: HERÉDIA, V. (Org.) *Migrações internacionais:* O caso dos senegaleses no sul do Brasil. Caxias do Sul RS: Quatrilho Editora, 2015, p. 23-30.

SANTOS JÚNIOR O. A. dos, Metropolização e Megaeventos: Proposições gerais em torno da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016 no Brasil. In: SANTOS JÚNIOR, O. A. et al. (eds.) *Brasil: Os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016*, 21–40. Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2015.

SANTOS JÚNIOR O. A. dos, C. GAFFNEY & L. CESAR (EDS.), *Brasil. Os impactos da Copa do Mundo 2014 e das Olimpíadas 2016.* Rio de Janeiro: E-papers Serviços Editoriais, 2015.

SILVEIRA DE FARIAS P. Um "Choque de ordens": Uma análise sobre o controle do espaço público na orla carioca. *Brasiliana: Journal for Brazilian Studies* 4 (2): 163–190, 2016.

STOLLER P., Spaces, places, and fields: The politics of West African trading in New York City's informal economy. *American Anthropologist* 98 (4): 776–788, 1996.

TEDESCO J. C. & D. GRZYBOVSKI, Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul: Integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. *Revista Espaço Pedagógico* 18 (2), p. 336–355, 2011.

TEDESCO J. C. & P. A. T. MELLO, Deslocamentos populacionais e suas dinâmicas socioeconõmicas nas sociedades em desenvolvimento: O caso dos senegaleses na região de Passo Fundo-RS. In: HERÉDIA, V. (Org.). *Migrações internacionais:* O caso dos senegaleses no sul do Brasil, 171–200. Caxias do Sul RS: Quatrilho Editora, 2015ª.

TEDESCO J. C. & P. A. T. d. MELLO, Imigração e transnacionalismo religioso: Os senegaleses e a confraria Muride no centro-norte do Rio Grande do Sul. *Revista Nures* 11 (30), p. 1–26, 2015b.

TRAORE B., *Los inmigrantes senegaleses en la Argentina. ¿Integración, Supervivencia o Participación?* IX Jornadas Argentinas de Estudios de Población, ASOCIACIÓN DE ESTUDIOS DE LA POBLACIÓN DE LA ARGENTINA (AEPA), Huerta Grande, Córdoba, 2007.

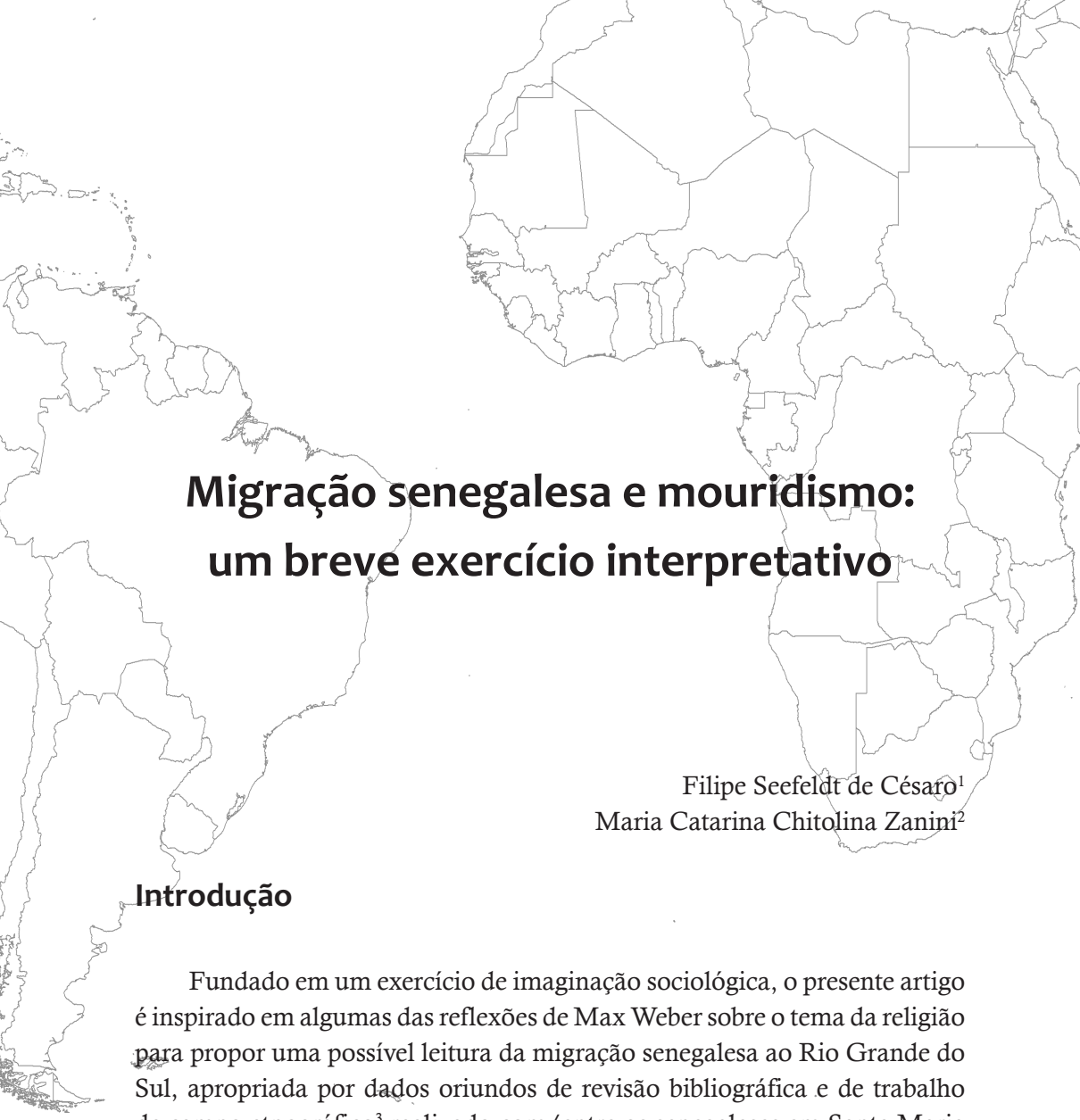
ZUBRZYCKI B., La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina. Trabalho apresentado na VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires. 29/09/2009-02/12/2009.



Primeiro estudante senegalês a ingressar na UPF - Universidade de Passo Fundo - Rio Grande do Sul, Brasil.
Fonte: https://goo.gl/454v3r.



Reagrupamento de família senegalesa em Passo Fundo.
Fonte: https://goo.gl/VURJ3Q.



Migração senegalesa e mouridismo: um breve exercício interpretativo

Filipe Seefeldt de Césaro[1]
Maria Catarina Chitolina Zanini[2]

Introdução

Fundado em um exercício de imaginação sociológica, o presente artigo é inspirado em algumas das reflexões de Max Weber sobre o tema da religião para propor uma possível leitura da migração senegalesa ao Rio Grande do Sul, apropriada por dados oriundos de revisão bibliográfica e de trabalho de campo etnográfico[3] realizado com/entre os senegaleses em Santa Maria

[1] Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).
[2] Professora associada ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM).
[3] Tal trabalho é de caráter exploratório, contando com a realização de observação participante em aulas de português fornecidas pelo Grupo de Pesquisa, Ensino e Extensão Mobilidade Humana e Direitos Humanos – MIGRAIDH aos senegaleses da cidade, no Grand Magal de Santa Maria (celebração religiosa realizada em 19/11) e no comércio de rua (atividade acompanhada, até momento, com menor frequência).

(RS)[4], de agosto a novembro de 2016. Objetiva-se a busca por caminhos de interpretação do fenômeno que poderiam contribuir ao crescente número de pesquisas na área dedicadas a este recente fluxo imigratório no sul do Brasil (vide Herédia, 2015; Tedesco, 2015, entre outros). Assim, o presente ensaio se depara com o seguinte problema: como a sociologia da religião de Weber pode contribuir para a pesquisa em ciências sociais da imigração senegalesa ao Rio Grande do Sul?

A reflexão teórica aqui ensaiada toma por base a lógica de um dos exercícios de reflexão propostos por Howard Becker (2008, p. 65-69) em *Segredos e Truques de Pesquisa*. Como forma de relativizar e aperfeiçoar as representações científicas que fundamentalmente cercam o pesquisador, o autor propõe a aplicação experimental de enquadramentos teóricos clássicos antes e durante a investigação da realidade empírica. Nesse sentido, o uso consciente de *imageries*[5] teóricas de amplo emprego facilita a identificação de pré-noções construídas sobre o objeto, além de suas possibilidades empíricas negligenciadas. Tendo por base esse quadro, a utilização de alguns dos elementos da sociologia weberiana clássica para se pensar um fenômeno contemporâneo *assume suas próprias limitações*. Assim, constitui um dos passos da exploração científica enquanto um movimento flexível no qual o estudioso pode alternar entre linhas de investigação, adotando novos pontos de observação e "na medida em que seu estudo progride, move-se em novas direções previamente não pensadas, e muda o seu reconhecimento do que são dados relevantes" (Blumer, 1969 p. 40). Vale destacar em quais direções a observância flexível do objeto sob as lentes weberianas pode tomar: neste trabalho, mobilizam-se duas.

Em primeiro lugar, tem-se que a orientação epistemológica weberiana, situada na apropriação da realidade social como objeto de natureza inesgo-

[4] O fluxo migratório senegalês a Santa Maria (RS) iniciou-se por meados de 2014, em período já tardio se comparado ao de cidades como Passo Fundo, onde a chegada começou em torno de 2008 e desenvolveu uma comunidade mais numerosa e politicamente articulada (Herédia, 2015, p. 121-125); no Brasil, o período entre 2000 e 2014 compreende a entrada de 536 pessoas, segundo dados compilados por Roberto Uebel (2015, p. 230). Em sentido amplo, a migração senegalesa tem relação direta com o agravamento da lógica restritiva das políticas imigratórias dos países europeus de maior recepção, como a França do pós-crise do petróleo de 1973 (Togman, 2011, p. 108).

[5] Este é o termo originalmente empregado pelo autor para precisar a qual nível de representações da realidade está se referindo: em português, podemos nos aproximar do sentido original pensando em "imaginação", "fantasia", ou "figuras de retórica". Analogias ao exercício objetivado aqui estão nos usos, expostos na obra, dos modelos de "sociedade como máquina" e de "sociedade como organismo".

tável, mostra-se adequada à observação do caráter contemporâneo do islamismo sufi caracterizado no mouridismo[6] (irmandade de origem senegalesa e predominante no fluxo emigratório). Partindo da utilização do tipo-ideal[7] como recurso heurístico, o autor apresenta as categorias construídas e fenômenos observados em cada religião como intercambiáveis e não estáticos, a exemplo das doutrinas de renascimento e redenção em sua relação com classe social (Weber, 1982, p. 322). Dessa forma, o esquema desenvolvido para a compreensão de cada uma das religiões mundiais negaria inferir, por exemplo, uma contradição na perspectiva de que o ascetismo e a contemplação figurem paralelamente na conduta do migrante muçulmano *murid*, ou que sua condição de pária não corresponda à totalidade de aspectos do conceito construído. Como destaca Wolfgang Schluchter (2010, p. 174), Weber propõe que no centro da atuação da ética religiosa está um processo de acomodação mútua entre ideias e interesses, de que podem resultar configurações híbridas levando-se em conta a tipologia proposta pelo autor.

Disto tem-se um segundo ponto de articulação a destacar, e que também justifica a escolha do autor: sua interpretação das religiões mundiais em seus pontos de comparação está envolvida pela atenção ao conteúdo político da relação entre motivos e instituições. Esse processo se mostra fundamental à apropriação histórica do mouridismo que, fundado por Ahmadou Bamba em fins do século XIX, agregou à doutrina contemplativa do sufismo muçulmano um espírito de resistência colonial via acomodação, processo que tornou possível a relevância assumida nos dias atuais frente às irmandades em disputa por fiéis (Glover, 2007, p. 15). Atentar para este tipo de reflexão é perceber as condições de construção histórica de uma éti-

[6] Como no caso do tijanismo, o mouridismo possui uma base doutrinal assentada na tradição contemplativa sufi: o foco está no desenvolvimento de uma relação íntima e contínua com Deus, partindo das práticas espirituais prescritas por Maomé (Glover, 2007, p. 46). Além disso, tem-se uma expressão cultural intensa por meio da música e da dança, traços ritualísticos também baseados na possibilidade de contato direto com Alá.

[7] A concepção weberiana de tipo-ideal diz respeito a um recurso de pesquisa sociológica direcionado a facilitar o estabelecimento de cadeias causais de compreensão do fenômeno estudado: são conceituações extremas e irreais do objeto, construídas com o fim de comparar fragmentos significativos da realidade humana (que, nesse sentido, é sempre singular e de difícil delimitação, além de apenas constituída enquanto tal pelo conteúdo valorativo da ação de pesquisar). A operação deste recurso está relacionada com a proposição de esforço em neutralidade axiológica, assentada em "deixar que as palavras falem por si sós" durante a inserção problemática do pesquisador no objeto: age-se em favor da "determinação dos pontos de vista axiológicos opostos, quando se discute com alguém que, real ou aparentemente, sustenta pontos de vista éticos diferentes" (Weber, 1992, p. 371).

ca religiosa e visualizar sua articulação com os impulsos da ação social no fenômeno migratório, de maneira análoga à incursão de Weber às origens políticas do ascetismo protestante nos EUA de sua época:

> "é evidente que em todos esses pontos as funções modernas das seitas e associações semelhantes americanas [...] revelam-se como derivados diretos, rudimentos e remanescentes dessas condições que predominaram outrora em todas as seitas ascéticas e conventículos" (Weber, 1982, p. 366).

Aos propósitos espaciais deste ensaio e do exercício proposto, as possibilidades abertas por esses pontos de afinidade serão submetidas à seleção de dois eixos de tradução da ética religiosa do sufismo *murid* na emigração senegalesa, conforme configurada pelos dados teóricos e empíricos acessados. São eles: racionalidade laboral e coesão comunitária em condição de pária. Além de tocarem nos objetos principais do projeto de pesquisa proposto, ambos os eixos representam a fertilidade teórica weberiana tanto na compreensão geral da interação entre ética religiosa e conduta, quanto na transposição de categorias específicas do Islã primitivo ao contexto contemporâneo da religiosidade sufi. De maneira central, a natureza tipológica dos eixos os abre ao enfrentamento empírico com os dados de campo.

Racionalidade laboral

Em sua tipologia da racionalidade em ação social, Weber destaca, para a dimensão religiosa, a ação racional com relação a valores, que de modo geral é "determinada pela crença consciente no valor próprio e absoluto de um determinado comportamento, considerado como tal, sem levar em consideração as possibilidades de êxito" (Weber, 1992, p. 417). Uma construção voltada para fins de pesquisa sociológica, este conceito pode ter sua aproximação (ou combinação com outros tipos de ação racional) em relação ao caso estudado pela incursão ao papel distintivo que o trabalho assume na ética religiosa *murid* desde sua constituição inicial, além de seus pontos de contato com a análise weberiana do islamismo. Nesse sentido, é preciso inicialmente destacar a fundação histórica do enquadramento *murid* da

adaptabilidade e abnegação individuais, de forma especial no conteúdo das narrativas em torno das relações colonizador-colonizado intensificadas com o desenvolvimento épico da cidade sagrada de Darou Mousty ao longo da Segunda Guerra Mundial:

> "A construção do relacionamento simbiótico entre Darou Mousty e o Estado colonial foi conquistada e justificada pelos *murid* através do desenvolvimento posterior de um discurso *murid* da modernidade. Os requerimentos e deveres coloniais foram traduzidos pelos *cheiks* e *talibas murid* ao *ndigal*, ou obrigações religiosas da parte do discípulo com um mestre. Mudanças materiais em termos de novas tecnologias e a acumulação de riqueza pelo envolvimento na produção de amendoim foram interpretadas não como validações da *mission civilisatrice* e dos esforços franceses de modernização, mas como a afirmação divina da missão *murid* na forma de recompensas materiais concedidas à comunidade. O discurso *murid* da modernidade, paralelamente enraizado no passado, era flexível o bastante para incorporar essas mudanças na medida em que elas evoluíam" (Glover, 2007, p. 164).

Esse desenvolvimento histórico pode ser relacionado à dinâmica fluída, percebida por Weber, entre dogma e conduta. Como destacam Inger Furseth e Pål Repstad (2006, p. 37), o autor parte do pressuposto de que a "religião não está reduzida a um simples produto de fatores externos, mas está relacionada a indivíduos intencionalmente motivados que têm propósitos específicos, e às condições materiais e ideais sob as quais eles vivem". A conjuntura histórica está aqui dentre as variáveis centrais para o entendimento de como doutrinas se traduzem em ação. Interpretando os escritos fragmentados de Weber sobre o tema, Schluchter (2010, p. 178-179) destaca como, ainda que partindo de um mesmo fundamento religioso (noções de predestinação e de um Deus uno/supramundano), o islamismo e o calvinismo atingem efeitos pragmático-psicológicos diferentes sobre a relação entre o homem, o mundo e o transcendental. Isso porque, na concepção muçulmana de Deus, a percepção de um ser afável e gentil não é posta em convivência com a versão prevista no Velho Testamento, a de um "déspota potencialmente arbitrário". Essa tensão, que no calvinismo se traduz na noção de que "cada hora perdida é perdida para o trabalho de glorificação a Deus" (Weber, 1981, p. 74), dá lugar no islamismo a uma orientação le-

gal-moral frente aos ensinamentos divinos: entendimento e obediência aos mesmos estão totalmente ao alcance do homem, e não em um horizonte constante de vigilância e culpa.

O tipo de ascetismo que ascende dessa configuração dupla, em que o autocontrole não assume a meta da provação humana, caracteriza-se então pelo temor ao fracasso intramundano. A certeza do destino no além-mundo em vistas da observação dos cinco pilares da fé muçulmana "transforma o medo da morte do fiel guerreiro islâmico em um espírito altivo, voltado para este mundo" (Schluchter, 2010, p. 182). No tipo-ideal construído, então, a determinação divina da vida no além-mundo não retira o peso da ação mundana: um espaço de responsabilidade é ainda relegado ao homem, como notável na noção de *jihad*. Nessa "deixa doutrinal" especialmente explorada pelos ensinamentos do líder Ibrahima Fall (irmão de Ahmadou Bamba e fundador do Baye Fall, grupo religioso dedicado à música e à dança) (Glover, 2007, p. 96), é possível observar o campo de movimento ocupado pelo mouridismo sufi, que pôde estabelecer uma ética religiosa proponente do trabalho como elemento inseparável da salvação individual. Assim, tem-se como louvável a priorização do labor nas atividades diárias da vida religiosa, na medida em que "a substituição da oração pelo trabalho dá de fato a esse último um sentido de redenção" (Lacomba, 1996, p. 71). Sophie Bava (2003, p. 4), em trabalho de campo com senegaleses na França, destaca os relatos de seus interlocutores sobre o trabalho: "Sèrigne Touba [referindo-se ao líder Ahmadou Bamba] não dá nada, ele tem bens que vêm de Deus pelo profeta e esses bens são para todo mundo, para aqueles que trabalham. Tudo o que nós temos, nós trabalhamos para ter". Na migração senegalesa *murid*, a submissão a Deus como critério acertado para o destino *post mortem*, assim, parece ser posta em paralelo à dedicação ao trabalho, ao envio de remessas para a terra de origem e, portanto, ao sucesso nas empresas e trajetórias da vida:

> "Suas vidas são organizadas em torno do trabalho e de sua filiação à irmandade. Ainda que esses migrantes não estejam mais sob a autoridade direta dos cheiks, paralelos com a vida na da'ira[8] são

[8] As *da'iras* são espaços privados de religiosidade e comunhão étnica, organizados majoritariamente em torno de encontros periódicos. Destaca-se, para a migração, seu caráter transnacional de atuação: "Os sheiks mantém contato com seus talibas através da *da'ira* urbana (encontros religiosos), onde os *murids* se encontram e cantam os *qa'saids*. Os importantes sheiks, os califas de

> inescapáveis. São grupos de homens jovens vivendo juntos, afastados da ampla sociedade e em comunidades nas quais o trabalho tem uma dimensão extra – não é apenas uma forma de os imigrantes apoiarem uns aos outros e a suas famílias; possui também um aspecto religioso, dado que o trabalho duro aumenta as perspectivas de um indivíduo de ir para o Paraíso" (Ebin, 1995, p. 326).

Em um momento de conversação livre sobre trabalho esse elemento emergiu no discurso de um dos senegaleses de Santa Maria: "é algo que é colocado dentro de nós quando somos pequenos, pelos nossos pais... tem que ir, trabalhar e ganhar a vida... e cada um na rua é fiel a si mesmo..." (Interlocutor 1, aula de português, 10/11/2016). A completude do sucesso terreno se dá pelo trabalho que, realizado com um caráter altivo e perseverante (e que no comércio de rua santa-mariense assume essa forma de "fidelidade a si mesmo"), assume posição importante na conduta de um bom *murid*. E recorrentemente o mérito de se estar "ganhando a vida na rua" emergiu nas interações de pesquisa, como nas seguintes instâncias de conversa informal (a primeira logo antes do início de uma aula de português e a segunda durante o acompanhamento da rotina de venda de rua de um dos senegaleses):

> "Interlocutor 2 havia comentado que Interlocutor 3 havia partido em viagem a São Paulo para comprar mais mercadorias para as vendas do grupo. Explicou-me assim a circularidade como estratégia para o comércio de rua: 'tem que cuidar, se a gente vê eles chegando, pega as coisas e sai'. Lembrei da apreensão sofrida por Interlocutor 3, ao que ele respondia em tom e expressão de perigo 'é, é, tem que cuidar...'. Após ter confirmado que Interlocutor 1 estava vendendo no bairro T. como forma pessoal de evitar tais problemas, apoiei Interlocutor 2 dizendo algo como 'mas que sacanagem né, vocês tão trabalhando e eles vêm e pegam tudo', ao que recebi em dado momento a resposta que mais me chamou atenção no momento: 'é, eles [os fiscais] não trabalham todo o dia, nós sim!'" (Trecho de diário de campo, 14/09/2016).
> "[...] na ida ao restaurante, que se encontra na mesma rua [...], falamos sobre outro senegalês [ainda desconhecido por mim] e sobre

várias linhagens e o califa-geral, têm sua própria *da'ira*, composta de seus talibas, nas comunidades imigrantes. Cada *da'ira* tem administradores eleitos que estão em contato com as outras *da'iras* do sheik, e o representante do sheik apontado transmite mensagens de Touba. Essas *da'iras* são cruciais em prover um foco para os *murid* expatriados e unificar as comunidades *murid* dispersas. Os sheiks são ativamente envolvidos na vida *murid* da diáspora através da *da'ira* e fazem frequentes visitas para participar da *da'ira* de seus talibas migrantes" (Ebin, 1995, p. 324-325).

> Interlocutor 4, ao que Interlocutor 2 informou que o primeiro é de Touba (rindo em tom positivo quando eu respondi um '*ah, la ville sainte*') e o segundo tem '*servicio*' de costureiro ([...] enfatizou que ele acorda às 5 da manhã pra ir a tal trabalho)" (Trecho de diário de campo, 28/11/2016).

Um segundo ponto se conforma na conduta impulsionada por tal ética religiosa, e contém um afastamento do tipo-ideal weberiano que acima se mostra eficaz. Constitui do que, para os propósitos do exercício aqui proposto, poderíamos chamar de "teodiceia da prosperidade"[9]: a existência das injustiças mundanas é percebida como ligada não apenas (como proporia Weber sobre o Islã primitivo) à não conformação com os ensinamentos sagrados, mas à falta de assertividade na busca laboral do sucesso comunitário representado na família, nos "irmãos de migração" e nas lideranças religiosas transnacionais[10]. Essa via coletivista assumida pelo ascetismo na conduta que prevemos à figura do migrante senegalês *murid* encontra possibilidade na interpretação weberiana dos efeitos da seita moderna sobre a ética econômica do fiel: a estrutura política da congregação possui relação direta com a incidência da racionalidade valorativa sobre a ação social (Weber, 1982, p. 368-370). Como descreve Sayad (1998, p. 43) em prol de uma teoria geral da migração pós-colonial, ser um *murid* escolhido a emigrar carrega a significação de merecer a missão de prover recursos à família, agregar força às associações estabelecidas no destino e, em situação posterior, investir nas boas relações com as autoridades religiosas estabelecidas no Senegal. Ao contrário da do protestantismo moderno, os associados às comunidades *murid* não estão envoltos por competitividade, mas ainda assim são levados

[9] A noção de teodiceia é trabalhada por Weber como dispositivo religioso de resolução do problema da existência do mal mundano frente a um Deus onipotente: o objetivo é superar "uma dificuldade em reconciliar a ideia da providência com a injustiça e a imperfeição da ordem social" (Weber, 1978, p. 519). Para apreensão dessa "teodiceia da prosperidade" na migração *murid*, vale atentar para as entrevistas com senegaleses de Passo Fundo (RS) contidas no seguinte vídeo: https://www.youtube.com/watch?v=WnfvsyjzsxA.

[10] Em Passo Fundo (RS), tal transnacionalismo pode ser notado na realização do Magal, celebração *murid* anual: https://www.youtube.com/watch?v=hQpm1ehQi5I. Além disso, a produção audiovisual em redes sociais mostra-se intensa, como atesta a seguinte entrevista com Abdoulahat Ndiaye (membro do comitê de organização da Federação de *Da'iras* do RS) acerca da visita do líder Serigne Mame para a realização da 1ª Conferência Cultural, Religiosa e Política sobre a Comunidade Senegalesa do Rio Grande do Sul em Passo Fundo (RS): https://www.facebook.com/100010155188464/videos/245805259101312/.

ao esforço ascético de manter as redes de sustentação articuladas entre as coletividades a que estão ligados nas sociedades de origem e recebimento (Zubrzycki, 2011, p. 53). A conduta laboral não transforma pares em adversários e garante, junto à submissão a Alá, a salvação mundana. O conceito religioso de *baraka* representa bem esse coletivismo expresso na migração *murid*. Enquanto "poder atribuído por Deus ao homem santo" em várias instâncias da vida que dependem da conduta individual, a *baraka* na migração é percebida por Sophie Bava (2003, p. 4) em um sentido de adaptação da doutrina *murid*: "o *ethos murid* se transformou em um verdadeiro espírito de empreendimento, uma ética do sucesso na qual se jogam relações de confiança 'entre *murids*'". Em outras palavras, o sentido *murid* do trabalho está, em grande parte, posicionado a finalidades grupais. Os dois momentos a seguir representam a face do que chamamos, para fins expositivos, de "teodiceia da prosperidade". O primeiro se dá em conversa de rua sobre o Grand Magal de São Paulo, e o segundo durante a realização da versão santa-mariense da mesma festa:

> "[...] resolvi citar termos por certo conhecidos e que acreditava poder pronunciar de forma fidedigna: 'Li umas coisas sobre o *Bamba*, vi umas fotos de *Touba* também...'. As reações mudaram rapidamente, na medida em que Interlocutor 3 relatou os planejamentos para a realização da Festa do Bamba dentro de dois meses a partir daquela data: 'Vou falar com Interlocutor 1 e o Interlocutor 5... Vamos pegar um salão grande... pra fazer a Festa do Bamba...'. [...] sempre respondendo com empolgação ("Baah, que legal!"), pude manter a conversa, sendo possível que minha dúvida tenha contribuído para o maior interesse: 'Lá em São Paulo, fizeram ano passado... foi 4 bois e 300 frangos... lá tem mais senegaleses... aqui tem pouco ainda...'" (Trecho de diário de campo, 10/08/2016).
>
> "E assim foi feito o momento, com o vídeo de uns 12 minutos ao total, com um narrador expondo as características da festa em Touba e com Interlocutor 1, bastante gesticulativo e olhando para o público de lado, aguardando as explicações em francês dadas no vídeo e, pedindo as pausas, utilizando-as para explicar fazendo constante alusão às imagens: os temas que ficaram mais claros a mim foram o caráter pacifista de Bamba frente a colonização francesa (sua missão parecia ser a de trazer paz e prosperidade aos irmãos de terra), a hereditariedade da liderança (com imagens dos parentes de Bamba que o seguiram no comando da irmandade pela transmissão da *baraka* [...]) e o sentido solidário da celebração

> conforme se dá no Senegal, na medida em que se faz muita comida para a distribuição a todos envolvidos" (Trecho de diário de campo, 19/11/2016).

Nesse breve panorama, tem-se ideia de apenas um dos inúmeros caminhos possivelmente encontrados no cruzamento da sociologia weberiana da religião muçulmana com a ética laboral no *murid* senegalês que migra (conforme percebido por revisão bibliográfica e trabalho de campo etnográfico). Por essencialmente constituir de um recurso heurístico, a tipologia de Weber para racionalidade e religiões mundiais pôde ser apropriada como ponto de partida para estabelecer uma teia de significados para a compreensão do fenômeno considerado. Portanto, que o sufismo *murid* eventualmente possua uma força de transformação econômica partida de uma versão reformulada da teodiceia da predeterminação não constitui elemento de preocupação: são afastamentos esperados em relação ao esquema teórico original, e que contribuem a uma compreensão possível de uma realidade complexa (Weber, 1982, p. 336). No mesmo sentido, passa-se agora a uma possível articulação entre a concepção de povo pária e a construção de coesão comunitária na migração senegalesa *murid*. Não se pode esquecer, contudo, do ponto de vista empírico, o que aponta Geertz (1989) em relação às religiões, ou seja, as possibilidades existentes entre aquilo que é a visão de mundo e o *ethos*, o possível de ser vivido como prática cotidiana e histórica. Mas, este é assunto para futuras pesquisas.

Coesão comunitária em condição de pária

Max Weber (1978), especialmente em capítulo pontual de *Economia e Sociedade*, desenvolve uma interpretação da trajetória histórica assumida pelo povo judeu estabelecido no Ocidente, oriunda de suas preocupações com a construção da nação frente às transformações da modernidade. Desconstruindo as proposições, a sua época ainda comuns, de que as relações interétnicas teriam um fundo de explicação biológica, o autor dá ressonância a uma tradição de estudos em nacionalismo e etnicidade que viria a ser conhecida como modernista, ou instrumentalista: a política é posta como central para a formação de grupos unidos em torno da noção de crença

na pertença comum (Weber, 1978, p. 389). É a partir desse enfoque que se propõe o conceito de pária, correspondente à condição de um grupo que, situado em ambiente social estranho a si, é desprovido de qualquer referência espacial ou enraizamento comunitário. Dependente das breves perspectivas econômicas do tipo de trabalho fornecido, o povo pária produz ritualmente uma exclusão de si, pois é apenas na interiorização desse quadro que acha sua dignidade, à luz de uma teodiceia do sofrimento[11] (Raphael, 1986, p. 66). Partindo deste tipo-ideal, novamente, podemos construir relações hipotéticas com o objeto da migração senegalesa *murid*.

Atentando para a breve análise realizada na seção anterior, é possível chegar ao que Schluchter (2010, p. 83) reiterou como central na interpretação weberiana dos fundamentos da ética muçulmana: se, por um lado, a rotina automatiza a conduta dos fiéis em favor de um "esquecimento de si" na obediência às obras, por outro, situações de excepcionalidade possibilitam uma conjuntura em que a "doutrina serve para unificar e disciplinar". Levando em conta que o caráter pós-colonial e de longa duração da migração de diáspora carrega consigo a tendência à produção de populações em status de vulnerabilidade socioeconômica (Sayad, 1998, p. 239), pode-se vislumbrar nas comunidades de migrantes senegaleses *murid* um caráter específico de unificação identitária. Consequência da bilateralidade weberiana entre motivos e instituições, tal agrupamento opera o associativismo político para fins de distanciamento da condição de pária[12] frente à comunidade local, enquanto direciona o associativismo de caráter religioso à manutenção da coesão e particularidade intragrupo. Dessa forma, como propõe Fredrik Barth (2000, p. 34-35), o grupo é capaz de mobilizar socialmente "sinais diacríticos" capazes de construir uma imagem pública de si paralelamente à manutenção da singularidade de "orientações valorativas básicas" pela

[11] A teodiceia do sofrimento no judaísmo está relacionada, na abordagem weberiana, à escatologia messiânica, que relaciona o fim do mundo ao retorno do messias e à reparação de todos os sofrimentos vividos pelo povo judeu: tem-se uma justificação do mal pela crença de que uma missão providencial está sendo enfrentada. Em suma, é uma teodiceia "que confere um sentido às vicissitudes enfrentadas e fomenta esperança em uma ruptura radical da história que restaurará Israel em sua soberania" (Raphael, 1986, p. 68).

[12] Fluxo movido majoritariamente pela busca de condições socioeconômicas melhoradas ao indivíduo e à família, a migração senegalesa ao Brasil envolve recorrentes episódios de exploração laboral (envolvidos em grande parte pelo exercício de "tarefas indesejáveis" à população local, algo característico da condição de pária). No caso de Caxias do Sul (RS), já foram relatadas jornadas de trabalho de até 17 horas (Herédia et al., 2015, p. 150).

regulação do contato interétnico. Em outras palavras, identidades étnicas colocam política e pertença em uma articulação situacional: Abner Cohen (1969, p. 11) destaca as relações de poder que dão sentido histórico à adesão massiva dos Hausa, na Nigéria da década de 1940, ao tijanismo (irmandade religiosa paralela ao mouridismo e também relevante no Senegal). Antes de partir à exploração dos aspectos aí contidos, vale clarificar a via alternativa que aqui é tomada em relação ao tipo-ideal originalmente proposto:

> "Um forte senso de comunidade e assistência mútua envolve o grupo. Alto valor é posto na ajuda mútua. Os membros antigos ensinam os recém-chegados a comerciar. [...] A moradia provê uma base crucial de segurança aos imigrantes da vila. Os múltiplos laços – local de nascimento, amizade, parentesco e mouridismo – criam uma estrutura intrincada. Ainda que todos trabalhem por si sós, o estilo de vida comunitário assegura que cada um tenha o suficiente para comer e um lugar para dormir" (Ebin, 1995, p. 329).

Observando esse fenômeno, assim como a "posição temperada" que a ética muçulmana assume frente aos infiéis (apenas não receberão a graça divina), percebe-se improvável assumir uma situação em que uma comunidade migratória *murid* intensifique sua coesão de modo análogo ao que Weber identifica para o judaísmo: "em relação ao mundo externo, os judeus crescentemente assumiram o tipo de um povo-hóspede ritualisticamente segregado (povo pária)" (Weber, 1952, p. 417)[13]. Dessa forma, a capacidade analítica do conceito está aqui na apreensão dos impulsos comportamentais simbolicamente dispensados pela ética religiosa a uma população deslocada de seu ambiente de constituição social. Breves dados bibliográficos sobre o fenômeno em outras regiões do RS ajudam a apropriar os dados etnográficos acessados em Santa Maria.

Em primeiro lugar, destaca-se como a constituição de associações tem sido recorrente na imigração senegalesa ao Brasil: só no estado gaúcho,

[13] É possível notar, dentre os senegaleses estabelecidos em Passo Fundo (RS), um esforço constante de incremento da interação intercultural em ocupação de espaços públicos. Exemplo ilustrativo é a realização de um concerto no teatro municipal, cujo conceito envolveu a integração de gêneros musicais: http://www.diariodamanha.com/plantao/ver/11866/Senegaleses+se+apresentam+no+Teatro+Municipal. Tem-se o mesmo na esfera acadêmica: http://www.upf.br/site/inc/noticias/mostraNoticia.php?codNoticia=27155.

sua existência envolve as cidades de Porto Alegre, Passo Fundo, Erechim, Caxias do Sul e Rio Grande, que por sua vez abrangem a mobilização política dos grupos estabelecidos nos municípios vizinhos. Como ressalta Cohen (1969, p. 27), agrupamentos baseados em grupos étnicos desempenham um papel político importante e também funções políticas básicas por meio da manipulação de formações simbólicas que são derivadas de suas culturas de origem. Entre estas funções políticas, pode-se destacar a pressão sobre o poder público, realização de eventos interculturais e apoio em termos documentais aos novos membros estão dentre as funções que atestam o esforço constante do migrante *murid* em tornar a situação coletiva o mais distante o possível da precariedade assinalada nas bases do conceito de povo pária. No caso de Santa Maria, que não conta com uma associação em vistas da dimensão reduzida de sua comunidade de senegaleses, a expressão mais destacada é a do "querer se representar à comunidade", captado em campo pela assertividade do desejo de organização da festa religiosa Grand Magal. Por mais adaptado às condições locais que precisasse ser, o evento foi percebido em diferentes momentos como forma de se mostrar gratidão, visibilidade, abertura à troca e, paralelamente, coesão:

> "De qualquer modo, havia feito a escolha de imagem [de divulgação do evento, tarefa atribuída por um dos interlocutores a mim] e os envolvidos haviam aceitado [...]: realmente, me parece que o objetivo era 'aparecer' à comunidade de Santa Maria, mostrar-se enquanto humano, religioso, disciplinado e, acima de tudo, grato pelo sustendo fornecido pela cidade: eventualmente, como comentou em outro momento a Pesquisadora 1, relativizar a percepção negativa do comércio de rua que ainda é constante no Brasil ('se vai à rua vender porque não se tem outra opção, e normalmente por um tempo determinado de dificuldades')".
> "[...] foi o momento de maior interação entre os senegaleses (por meio da representação de Interlocutor 1) e os presentes (ainda que de forma indireta), já que o líder (naquele momento) ia prestando atenção no vídeo, introduzindo cada mudança de dimensão analisada (que envolviam a econômica e sociocultural, espiritual, política) e fazendo as explicações por ele percebidas como necessárias (pedindo a Interlocutor 5 que, por vezes, voltasse ou adiantasse o vídeo de modo a mostrar as imagens corretas às quais Interlocutor 1 queria fazer alusão em sua fala). [...] O senegalês tinha um texto em mãos que havia levado como auxílio para as explicações que fazia, lendo trechos inteiros em português e que me pareciam pre-

> encher a falta de conteúdo histórico do vídeo apresentado. Assim a apresentação foi feita dentro de em torno de meia hora, com uma salva de palmas ao fim em reação a uma fala ilustrativa de Interlocutor 1: 'então Santa Maria é uma cidade que nós estamos muito felizes de estar aqui... e agradecemos a ajuda das pessoas [...]'".
> "[...] fui em direção a Interlocutor 2, que estava em um canto comendo e indiretamente interagindo com os demais senegaleses [...]. Cheguei o cumprimentando animadamente, e logo perguntando em tom de confirmação 'foi bom né?', ao que me respondeu positivamente no mesmo tom empolgado. Imediatamente, me disse (em algo que Interlocutor 3 repetiria em seguida) que devemos fazer um maior no ano que vem, com frango, bem mais pessoas e um salão maior. Respondi positivamente, dizendo que queria ajudar a fazer tal objetivo bem sucedido, sendo seguido de uma breve exposição do quão grande era a festa em São Paulo: 'lá tem mucho senegalês, né?!'. [...] O evento encerrou-se com breves interações de minha parte com Interlocutor 3 (que me agradecia muito a toda hora, naquela mesma expressão de felicidade que tinha quando chegou ao local), com Interlocutor 4 e Interlocutor 1 (no que toca à despedida e à divisão dos alimentos restantes, além de uma apresentação minha com Interlocutor 4, que desconhecia pessoalmente até então) e com Interlocutor 6, Interlocutor 7 e Interlocutor 2 no momento em que saíam do salão (todos diziam 'obrigado' e a Interlocutor 2 disse 'nos falamos!'). A partir daí fomos conversar uns com os outros sobre a repartição dos alimentos ainda restantes (os senegaleses não quiseram levar grande parte, sendo que Interlocutor 1 e Interlocutor 4 'empurravam' refrigerantes para meu lado – talvez esteja aí um pouco do espírito do Grand Magal de Touba) [...]" (Trechos de diário de campo, 19/11/2016).

O processo retratado nestas ocasiões reverbera a lógica da mobilização imediata, por exemplo, das associações de cada cidade para custear a repatriação do corpo de senegalês assassinado em Caxias do Sul ao início deste ano, assim como para organizar um ato público pela paz dias após o ocorrido[14]. Em consonância ao quadro anteriormente desenhado, percebe-se aqui (em referência aos efeitos de uma guerra para a unidade de um grupo) como "a religião só pode mostrar realizações comparáveis nas comunidades heróicas que professam uma ética da fraternidade" (Weber, 1982, p. 184). Em distensão a essa conduta correspondente à "conquista muçulmana

[14] Fonte: http://pioneiro.clicrbs.com.br/rs/geral/cidades/noticia/2016/02/corpo-de-senegales-morto-em-caxias-deve-chegar-ao-pais-de-origem-no-fim-da-semana-4985513.html.

do mundo" (Pierucci, 2006, p. 8; Schluchter, 2010, p. 188-190), observa-se comum a ação das *da'iras* no sentido de direcionamento da religiosidade à manutenção da particularidade identitária. No RS, estão situadas em Porto Alegre e Caxias do Sul, e objetivam cultivar em reuniões periódicas os laços de pertencimento à nação de origem, recriando espaços de unificação e complementando a lógica estrutural percebida nas redes internacionais de migração *murid:*[15]

> "Esses eventos atestam a habilidade dos *murids* de sacralizar o espaço através do ritual. [...] rituais em um país estrangeiro tentam recriar Touba, ao invés de criar um novo espaço. [...] Então, é a capacidade de reproduzir Touba em qualquer lugar ao qual se foi e a identificação com um lar claro e definido que permitem que os *murids* se sintam em casa no estrangeiro" (Al-Ali e Koser, 2002, p. 76).

No trabalho de campo realizado em Santa Maria, novamente, foi de significância a celebração do Grand Magal:

> "[...] Interlocutor 1 ia diretamente aos espaços em que julgava prioritária uma organização. Logo após os cumprimentos, perguntou a mim se poderia colocar um microfone na frente da mesa: coloquei lá e, quando dei os primeiros 'som, testando, 1, 2, 3...', percebi um riso de sua parte olhando em minha direção. Comentei 'tá bom, né?', recebendo um 'sim!' característico dessa pessoa. Além dos efeitos que sua própria presença causava à forma simbólica do lugar, a atitude metódica empregada por Interlocutor 1 em tudo que fazia nesse início definitivamente fazia diferença nesse sentido: como se houvesse nos seus movimentos uma performance não apenas mobilizada tendo em conta a presença de todas aquelas pessoas o observando curiosas ('o que ele fará nesse tapete?' 'será que gostou do arranjo do lugar?' 'como vai querer que comece o evento?'), mas sentida em seu valor intrínseco, me parece. Era como se a disposição ordenada dos resumos da vida de Ahmadou Bamba [...] quase milimetricamente (seriam dados a todos os presentes), e naquele desenho específico de uma curva posta ao entorno de uma folha centralizada, tivesse algo de importante em si: após perguntar-me sobre a possibilidade de posicionar o microfone em um sentido baixo, perto do tapete, ajoelhou-se sobre o local e

[15] É notável, nesse sentido, a visita de cônsul senegalês a Passo Fundo (RS) para diálogo com prefeitura e migrantes: http://www.onacional.com.br/geral/cidade/68179/passo+fundo+recebe+consul+do+senegal.

> minuciosamente deixou as folhas naquela ordem específica" (Trecho de diário de campo, 19/11/2016).

Portanto, um dos possíveis caminhos de articulação entre o objeto estudado e o conceito de pária foi aberto, tendo em conta as relações previamente construídas por meio da sociologia weberiana da religião. Desta vez, mostrou-se primeiramente como as comunidades de migrantes *murid* se encontram em uma situação excepcional que pode desencadear impulsos de conduta assertivos quanto à necessidade de reconhecimento público. Em seguida, voltou-se à perspectiva de rotinização pela "adaptação ao mundo" no seio da prática religiosa como forma de culto identitário e coesão grupal. Ressalta-se: são esquemas temporários construídos ao propósito de desnaturalizar o objeto e perceber possibilidades de leitura e interpretação da migração senegalesa para o rio Grande do Sul.

Considerações finais

Este breve ensaio objetivou a construção de um exercício interpretativo sobre a migração senegalesa *murid* ao RS por meio de algumas contribuições da sociologia da religião de Weber, tendo em vista caracterizar um dos passos do constante exercício de observação flexível do objeto de estudo conforme investigado na cidade de Santa Maria. Nesse sentido, as limitações do movimento realizado, que podem envolver uma aplicação teórica anacrônica e etnocêntrica (por exemplo), são mantidas em mente pelo próprio caráter experimental do exercício: os dados são "vocalizados" temporariamente à luz da teoria como forma de atingir possibilidades antes não acessadas. Movimentos conscientes como esse fomentam a atenção aos "pontos cegos" destacados por Marilyn Strathern (2014) como existentes nas ontologias naturalizadas como universais pela visão euro-americana da realidade humana e, além disso, expõem o caráter fundamental do enfrentamento entre teoria e empiria (algo que, para este trabalho, poderia se configurar como a infinidade de possibilidades de um exercício semelhante com outras realidades empíricas do RS). Ainda assim, as possibilidades aqui alcançadas e que eventualmente podem contribuir para a apreensão do

mesmo fenômeno em outras instâncias empíricas do estado partiram dos eixos da racionalidade laboral e da coesão comunitária em condição de pária.

Para o primeiro caso, foi destacado como a semelhança entre alguns conteúdos doutrinários calvinistas e *murid* desencadeia éticas econômicas que chegam por caminhos diferentes à valorização do trabalho: enquanto que no calvinismo se nota uma racionalidade fomentada pela culpa e medo, no mouridismo esta é guiada por um horizonte de conhecimento e conduta totalmente alcançável pelo indivíduo que se esforça nas lutas mundanas. Está mais perto de Deus aquele que luta sozinho, mesmo sob condições desfavoráveis, pelo bem da comunidade em que está inserido: tal poderia ser o lema da "teodiceia da prosperidade" também ensaiada para o tipo de conduta laboral que teoricamente percebemos para a migração *murid* internacional. Para o segundo caso, explorou-se como a vulnerabilidade em que se encontram os migrantes *murid* na sociedade de recebimento, quando notada a partir do conceito de povo pária, pode ser variável importante nos comportamentos de organização do grupo. Paralelamente, deu-se um passo atrás para a reflexão sobre como essa busca por agência pode conviver com uma "adaptação ao mundo" no âmbito da religiosidade como forma de preservação e integração identitária.

Têm-se aí modos experimentais de aproximação do objeto: se dados empíricos não falam por si mesmos, é necessário colocar em vista clara os aparatos teóricos que podem os vocalizar, sabendo quais alternativas abrem e quais fecham. Este trabalho ensaiou um possível caminho para a concepção dos senegaleses de Santa Maria em constante interação pública com a comunidade local. Ao fazê-lo, eventualmente contribuiu para a consciência do que Jean-Claude Passeron (1995, p. 40-41) chamou de "inteligibilidades parciais" como inerentes à pesquisa em ciências sociais. Considerar esse produto sempre incompleto das intermináveis possibilidades de relação entre teoria e empiria é, portanto, controlar a tendência ao fetichismo de representações pessoais e conceituais em qualquer pesquisa na ampla área das ciências sociais. Tem-se aqui o protótipo de um exercício de imaginação teórica passível de aplicação às mais diversas situações da imigração senegalesa no RS. É capaz de, por sua natureza experimental e inconclusiva, fornecer caminhos constantes com os quais o pesquisador pode lidar para realizar o enfrentamento empírico contínuo demandado pela investigação de um processo social e histórico complexo como a migração. Enquanto tal, e nos

nexos entre religião, trabalho e etnicidade, a migração é um encontro entre mundos e possibilidades políticas de se fazer humano. E esse processo, por sua vez, é sempre de caráter político.

Referências

AL-ALI, N.; KOSER, K. *New approaches to migration? Transnational communities and the transformation of home*. London: Routledge, 2004.

BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BAVA, Sophie. De la "baraka aux affaires": ethos économico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales,* Poitiers, nº 2, vol. 19, p. 1-13, 2003.

BECKER, Howard. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

BLUMER, Herbert. *Symbolic Interactionism: perspective and method*. Los Angeles: University of California Press, 1969.

COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa: A Study of Hausa Migrants in Yoruba Towns*. Los Angeles: University of California Press, 1969.

EBIN, V. International networks of a trading diaspora: the mourides of senegal abroad. In: ANTOINE, P.; DIOP, A. B. *La ville à guichets fermés? Itinéraires, réseaux et insertion urbaine*. Dakar: Ifan/Orstom, 1995.

FURSETH, Inger; REPSTAD, Pal. *An Introduction to the Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives.* Burlington: Ashgate Publishing Company, 2006.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GLOVER, John. *Sufism and jihad in modern Senegal: the murid order.* New York: University of Rochester Press, 2007.

HERÉDIA, Vânia et al. *Migrações internacionais: o caso dos senegaleses no sul do Brasil***.** Caxias do Sul: Belas-Letras, 2015.

LACOMBA, Joan. Identidad y Religión en Inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. *Cuadernos de Trabajo Social***,** Valencia, n. 4, p. 59-76, oct. 1996.

PASSERON, Jean-Claude. *O Raciocínio Sociológico:* o espaço não-popperiano do raciocínio natural. Petrópolis: Vozes, 1995.

PIERUCCI, A. F. Religião como solvente: uma aula. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 75, p. 111-127, jul. 2005.

RAPHAEL, Freddy. L'Étranger et le paria dans l'œuvre de Max Weber et de Georg Simmel. *Archives de sciences sociales des religions*, v.1, n.61, p. 63-81, 1986.

SANTOS, Daiane Amaral dos. *Práticas e táticas de um "fazer econômico": Os Kaingang do setor Pedra Lisa - TI Guarita*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal de Santa Maria, 2011.

SAYAD, A. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: EDUSP, 1998.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Paradoxos da modernidade: cultura e conduta na teoria de Max Weber*. São Paulo: Editora UNESP, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *O efeito etnográfico e outros ensaios*. 1ª edição. Rio de Janeiro: Cosac Naify, 2014.

TEDESCO, J. C. *Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul:* imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

TOGMAN, J. M. *The Ramparts of Nations: Institutions and Immigration Policies in France and the United States*. 1ª ed. London: Greenwood Publishing Group, 2002.

UEBEL, Roberto. *Análise do perfil socioespacial das migrações para o RS no início do século XXI: redes, atores e cenários da imigração haitiana e senegalesa*. Dissertação de mestrado em Geografia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2015.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*. São Paulo: Pioneira, 1981.

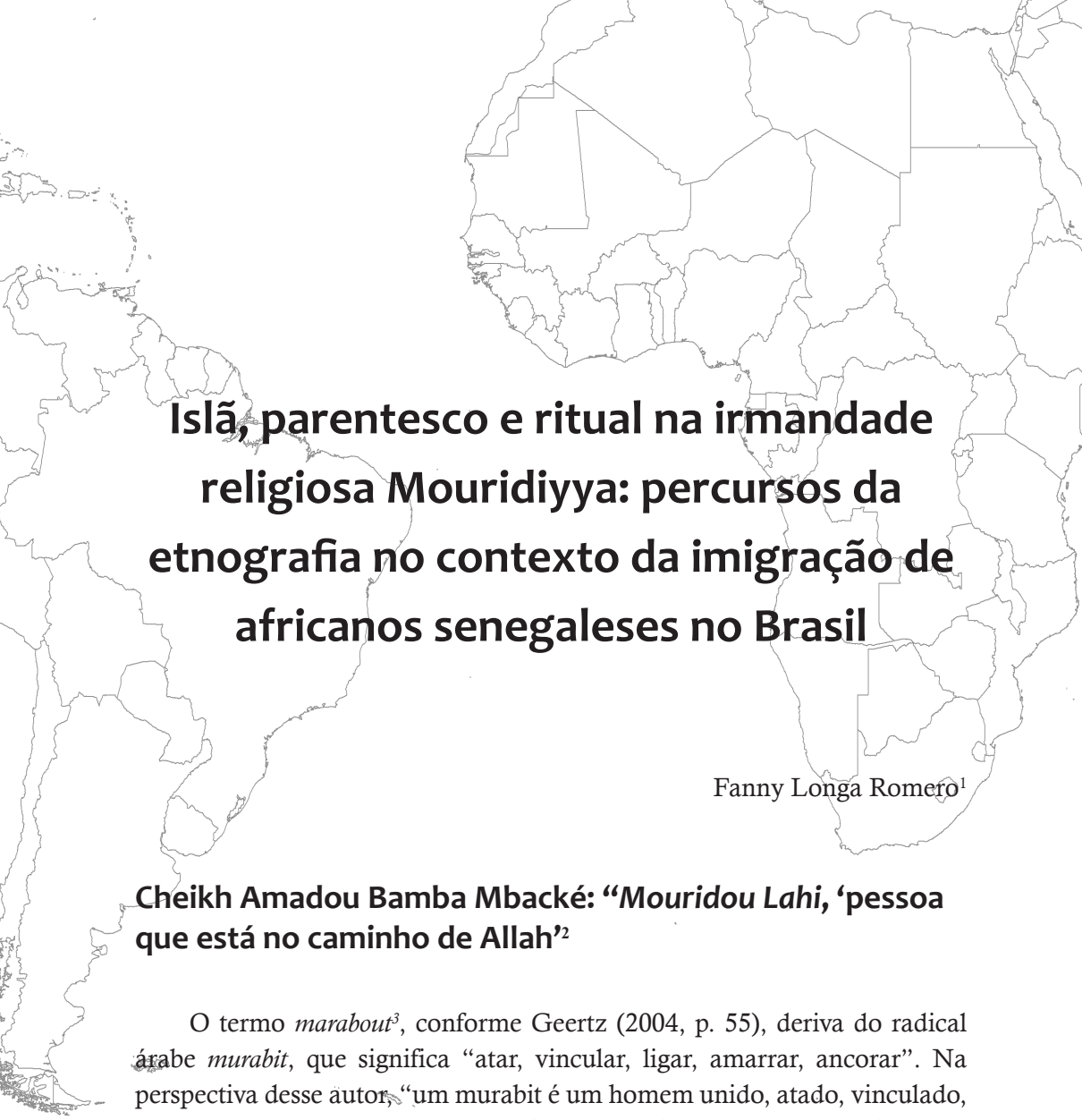
_____. *Economy and Society: an outline of interpretative sociology*. Los Angeles: University of California Press, 1978.

_____. *Ancient Judaism.* New York: The Free Press, 1952.

_____. In: GERTH, H. H. & MILLS, C. Wright (Orgs.). *Max Weber: ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1982.

_____. *Metodologia das ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 1992.

ZUBRZYCKI, Bernarda. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridya y sus asociaciones religiosas. *Boletín Antropológico*, Buenos Aires, n. 81, p. 49-64, 2011.



Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil

Fanny Longa Romero[1]

Cheikh Amadou Bamba Mbacké: "*Mouridou Lahi*, 'pessoa que está no caminho de Allah'[2]

O termo *marabout*[3], conforme Geertz (2004, p. 55), deriva do radical árabe *murabit*, que significa "atar, vincular, ligar, amarrar, ancorar". Na perspectiva desse autor, "um murabit é um homem unido, atado, vinculado, amarrado a Deus, como um camelo a um palanque". Cheikh Ahmadou

[1] Doutora em Antropologia Social pela UFRGS. Pesquisadora PNPD/CAPES/UNIOESTE.

[2] Uma versão preliminar deste trabalho foi apresentada no Seminário Internacional Migrações: religiões e espiritualidades, realizado entre os dias 21 a 23 de setembro de 2016, na Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, São Leopoldo/RS.

[3] Decidimos usar a noção *emic* da palavra, nos termos de como é representada nas formas orais e escritas pelos interlocutores desta pesquisa. Outras análises derivadas da história social e historiografia da África Ocidental usam a designação "marabuto", que entendemos ter o mesmo sentido que a noção de *marabout*.

Bamba Mbacké[4] foi um importante marabout no Senegal da etnia *wolof*.[5] Ele nasceu em 1853, na cidade de Mbacké-Baol, e morreu em 19 de julho de 1927, em Diourbel, região do seu país natal. Através da memória histórica, Ahmadou Bamba se configura na atualidade como o principal guia religioso de africanos senegaleses muçulmanos, pertencentes à irmandade Mouridiyya, em diáspora. Na concepção desses sujeitos, o Cheikh Bamba os orienta e protege dos males do mundo; Serigne Touba, como é comumente nomeado o Cheikh, tem *baraka*, ou seja, "uma concepção da maneira como o divino chega ao mundo"[6] (Geertz, 2004, p. 55). Considerado o fundador da mouridiyya, o Cheikh Bamba é uma personagem chave para se entender a conformação de um *ethos* de um islã *sufi*.[7]

A Mouridiyya nasceu em meados do século XIX e é a mais recente das confrarias criadas no universo africano islamizado; contudo, é considerada a irmandade religiosa de maior repercussão na África Ocidental e nos contextos diaspóricos dessa organização religiosa na Europa, Estados Unidos,

[4] A palavra "cheikh" ["sheik", na versão aportuguesada do árabe] é uma palavra que indica líder ou guia religioso de grande prestígio social e capital cultural. Os termos "cheikh" e "serigne" [em wolof] se aproximam numa relação semântica com os conteúdos que expressam. Neste trabalho usaremos os termos "cheikh" e "serigne", sem distinção semântica.Cheikh Ahmadou Bamba Mbaké possui também outros nomes pelos quais é designado no universo mouride: Bamba, Ahmadou Bamba, Khadimoul Rassoul (servidor do profeta Muhammad) e SerigneTouba, talvez o mais usado entre os nomes, pois faz alusão à cidade santa de Touba, cidade que ele fundou e que atualmente é o símbolo da territorialidade mouride na África Ocidental.

[5] O povo wolof, da mesma forma como os povos *fulbe*, *mande*, *seereer*, *tukulor*, *joola*, *nalu*, *baga* e*tenda*, faz parte de uma complexa diversidade cultural da região conhecida na história social como "Senegâmbia", territorialidade que envolve as bacias dos rios Senegal e Gâmbia. Entre os séculos XV e XVI, as transformações econômicas, sociais e políticas impulsionadas pela influência do comércio atlântico na região, e a chegada e domínio de frentes europeias, como os portugueses, permitiram o "desmembramento da Confederação Jolof", provocando também reacomodações políticas dos reinos africanos, que permearam ativamente a configuração de rotas no comércio transatlântico, deslocamentos populacionais internos, assim como uma nova morfologia social (BARRY, 2010, p. 213).

[6] Segundo Geertz (2004, p. 55) o significado literal de *baraka* é "bênção", nos termos de "favor divino". De forma geral, o *baraka* envolve um vínculo que não é uma realidade auto-contida, senão construída. Assim, o autor aproxima essa categoria como "um modo de conceber– emocional, moral e intelectualmente – a experiência humana" (p. 56).

[7] Os termos "sufismo" (*tasawwuf*) e "sufi" (*sufi*), conforme Paulo Hilu Pinto, derivam da palavra árabe *suf* (lã). O sufismo é considerado a vertente mística do islã. Para esse autor, o sufismo "emergiu no período formativo do islã, através da interpretação esotérica de determinados versos e passagens da revelação corânica" (Pinto, 2010, p. 101). Para autores como Clifford Geertz, o sufismo não deve ser considerado uma ideia genérica sobre *o além* e sim uma "realidade histórica que consiste em uma série de experimentos diferentes e até mesmo contraditórios, a maioria ocorrendo entre os séculos IX e XIX (Geertz, 2004, p. 59-60).

Ásia e América-Latina.[8] Se bem é certo que o islã reivindica a unidade baseada nos princípios filosóficos e religiosos e as práticas pautadas pelo seu corpo doutrinário, faz-se necessário destacar que entendemos a noção de islã como um fenômeno social que atende a dinâmicas históricas, culturais, sociais, econômicas, simbólicas e políticas, contextualizadas a partir da diversidade cultural (Pinto, 2010).

Apesar da relevância do fenômeno marabútico na história social do Senegal, no período colonial e pós-colonial, ele nem sempre teve legitimidade como objeto de investigação científica, especialmente no campo das ciências sociais. Os processos que emergiram posteriormente à independência do Senegal da França, em 1960, influenciaram para que se acreditasse ser desatualizada a ambição de se explorar, de forma teórica e empírica, o aspecto marabútico como "campo" inter-relacionado com as práticas culturais e a formação de um *habitus* (Bourdieu, 2001), de diversos setores da África Ocidental. Mostrar as profundas relações entre o islã marabútico e a consolidação de um poder político no Senegal teve certas resistências, em contextos sociais arraigados numa perspectiva antropológica colonial, ainda atuante no período pós-independência. Na concepção de alguns estudiosos, o fenômeno marabútico era tido com um elemento arcaico, relacionado com o universo da "tradição" de uma África "exótica" que, a tudo custo, tentava se reinventar a partir de valores modernos tidos como universais.[9]

A expressão *Mouridoulahi*, literalmente 'aquele que está no caminho de Allah', tem densidade histórica e permeia a memória coletiva do islã mouride. No dia 5 de setembro de 1895, frente ao enrijecimento da administração colonial francesa, contrária à expansão do islã no Senegal, Ahmadou Bamba criou resistência pacífica, guiado pelo corpo doutrinário do Alcorão e pela crença no islã. Suas ações se consolidaram na África Ocidental como

[8] A confraria Kadiriyya ou Qadiriyya, nascida em Bagdá, e a Shadhiliyya ou Rifa'iyya, do Marrocos, também presentes no Senegal, são as mais antigas historicamente: datam dos séculos VI e XII respectivamente, como mostra Drafassi-Issifou (2010). Tais confrarias influenciaram significativamente as relações do islã com as sociedades africanas e a configuração do sufismo na África.

[9] "Eu não estava na direção da marcha da história (...) Eu deveria ter deixado meus marabus nas mãos dos historiadores ou antropólogos", relata com certa ironia Coulon (1981), na sua tese doutoral, ao explicar a invisibilidade etnológica que, na época, o "islã marabútico" expressava aos olhos de certos setores que organizavam o saber-poder acadêmico na Europa. Esse pensamento pretendia confluir um "arbitrário cultural", numa sintomatologia biológica da crença da dominação (Bourdieu, 2002); isto é, pensar como natural a distância entre tradição e modernidade; misticismo e ciência; religião e política; administração colonial e ex-colônia; Europa e África.

um evento histórico, político e simbólico de grande significação para a comunidade muçulmana *sufi*, de expressão mouride.[10] Nesse memorável 5 de setembro, O Cheikh Bamba acionou a potencialidade da sua fé no islã para responder às imposições das autoridades coloniais. Na sala do governador, ele recitou duas *suras* do Alcorão[11] invocando a presença, o poder e a proteção de Allah. A força assertiva da resistência pacífica, o exílio forçado e o retorno triunfal do marabout ao Senegal norteiam as representações sociais dos imigrantes senegaleses mourides, que vivenciam a experiência da diáspora no mundo contemporâneo, na virada do século XX, dentro e fora do continente africano.

A partir das ações de Bamba, às correlações de uma África "islamizada" e "arabizada", no contexto do Senegal, vincula-se um potente movimento de imigração transnacional que denominamos circuito islã mouride. Tal referência social, simbólica e política é permeada por tensões geradas historicamente entre as políticas coloniais e as ações de marabutos africanos influentes. Esses processos sociais permitem se falar de "padrões de acomodação", ou seja, dinâmicas de colaboração e resistência, a partir de 1900 (Robinson, 2004, p. 189). Bamba estabeleceu conexões com a ordem colonial e construiu resistência, forçando negociações e alianças entre agentes coloniais e poderes locais, antes e depois do seu exílio forçado na região de Mayombe, no Gabão (1895-1902). A relevância interpretativa do mouridismo se deriva do contexto surgido das relações entre islamismo e o colonialismo enquanto fenômenos sociais, e em proporcionar uma chave analítica para entender a complexidade dos movimentos migratórios, pelo viés religioso.

[10] Thiago Mota argumenta a existência de uma presença islâmica no Senegal, a partir do século XI. Tal existência, conforme o autor, é atestada pela "instalação do Islã no Mali, a partir do século XIII, e as tradições orais familiares do reino do Cayor, que ligam as famílias mais antigas a linhagens marabúticas" Ao mesmo tempo, Mota afirma que a circulação de marabutos nômades, que pregavam o Islã, não é recente, ela atende a um processo histórico de longa data, nos séculos XV e XVI, na bacia do rio Gambia (Mota, 2016, p. 4).Segundo Barry (2010, p. 324) "O movimento ligado aos marabutos e desencadeado em nome do Islã pelo marabuto mouro Nãsir al–Din", incitado pelos desdobramentos provocados pela presença europeia na região da Senegâmbia. Esse autor aponta que tal movimento partiu da região sul da atual Mauritânia, mas que seu desenvolvimento foi influenciado pela crise econômica do povo berbere e o declínio do comércio transaariano, aspectos que coexistiram com a instalação de setores coloniais franceses em Saint-Louis, em 1659.

[11] O texto sagrado corânico é composto de *suras*, que se dividem em *ayas* ou versos. "As *suras* são classificadas por seu local de revelação, havendo aquelas de Meca (*Makkiya*) e as de Medina (*Madaniya*)"(Pinto, 2010, p. 47). A primeira sura do Alcorão é a sura *al-fatiha* (A Abertura) - Em nome de Allah, O Misericordioso, O Misericordiador (Alcorão, 1:1).

No universo mouride se revelam diversos atores sociais, sócio-cosmologias e elementos simbólicos, e as ações do Cheikh Ahmadou Bamba se vinculam com valores de justiça social, trabalho, disciplina, crença e pertencimento. Neste trabalho destacamos alguns desses elementos. Ao abordar a categoria talibé, estaremos fazendo referência a uma identidade social[12] que se aproxima dos significados: seguidor, discípulo, aluno. Tal identidade tem estreita relação com a categoria marabout. O termo *daara* [em wolof] faz alusão às escolas corânicas, no Senegal, e atende a um espaço social de ensino-aprendizado do corpus doutrinário do Alcorão, mas também de normas sociais. As *Khassidas* são um vasto legado de livros normativos e de proteção para a condução dos comportamentos e das ações no mundo islã mouride. Elas foram escritas por Ahmadou Bamba e representam seus ensinamentos amparados no Alcorão.

Os atores desta pesquisa são homens imigrantes senegaleses, que se auto designam mourides e destacam-se pelo pertencimento religioso, construção de laços afetivos e expressões de lealdade aos marabouts. Esses sujeitos pertencem a faixas etárias diversas. A presença de homens, solteiros e casados, entre 20 e 32 anos, na cidade, revela uma imigração africana de perfil masculino, que se estende ao interior de outras cidades da região.[13] Possuem graus de escolaridade variados, equivalentes do ensino fundamental e médio incompleto; alguns completaram o ensino superior e, inclusive, cursaram pós-graduação, fora do Senegal. Enfatizam ter vindo para o Brasil em busca de trabalho[14], mas há modos diversificados pelos quais esses sujeitos

[12] Os *talibés* recebem doutrinamento religioso e moral desde muito jovens, dentro da faixa etária dos 5 aos 21 anos, em escolas de confinamento para o aprendizado corânico, ou *daara.* Ainda meninos e meninas, essas pessoas saem de casa, com aprovação da família, para povoados próximos, onde vivem e compartilham com outras crianças e jovens o aprendizado do Alcorão e a experiência social do doutrinamento religioso. Tal experiência é organizada por meio de provações difíceis na rua para assegurar a sobrevivência em termos de alimentação e cuidados com a higiene (o chamado fenômeno da mendicância).

[13] Os dados etnográficos usados neste artigo não contemplam a interlocução com as mulheres senegalesas que migram para o Brasil. Isso se justifica pelo fato de que no kourel não evidenciamos a presença de mulheres, já que é uma estrutura organizada somente para homens.

[14] As primeiras migrações contemporâneas de africanos senegaleses se contextualizam entre as décadas de 60 e de 90, em países da África, Europa e nos Estados Unidos da América (Robinson, 2004; Fall, 2009). No continente africano, a imigração de senegaleses parece atender a fatores estruturantes da economia local, como o cultivo de amendoim e sua crise no mercado regional e internacional, que suscitou a suscetibilidade econômica e a migração para Guiné Bissau, Costa de Marfim e Gabão (Fall, 2009). Cidades europeias como Paris e Turim, entre outras, fizeram parte dos principais destinos dos senegaleses na década de 70; contudo, as rotas mudaram a partir de 1980, colocando a cidade de Nova York, entre outras localidades dos Estados Unidos, como o des-

se projetam e inserem-se na sociedade.[15]As experiências imigratórias dessas pessoas envolvem uma complexa dinâmica de redes sociais e de gênero que condiciona a saída de homens e, em menor medida, das mulheres dos seus lugares de origem. Os homens mantêm compromissos afetivos com as mulheres nas suas regiões de origem, que envolvem a promessa de casamentos arranjados pelas famílias e envio de dinheiro para mães, esposas e filhos.[16]

Os mourides realizam seus rituais em um cenário social chamado *dahira* [em wolof]. A *dahira* e configura como um espaço de construção de sociabilidade mouride[17]e, nesse sentido, é um 'lugar' de fluidez da experiência do indivíduo (Schutz, 1979), para a realização dos rituais corânicos, em ato. Um dos principais rituais dos mourides é o *kourel*, uma estrutura que consiste em um circuito de cantores que recitam, a viva voz, as Khassidas de Ahmadou Bamba. O kourel extravasa uma ordem social determinada; sua espacialidade social é heterogênea e dinâmica, como tentaremos demonstrar no decorrer deste artigo.

Roupas coloridas, colares e objetos diversos com a imagem do Cheikh Ahmadou Bamba e de outros marabouts fazem parte das simbologias mou-

tino privilegiado de muitos senegaleses em diáspora, antes e depois da independência do país, em 1960 (Schmidt e Brion, 2000; Robinson, 2004). Nos países da América Latina, Argentina e Brasil têm se configurado atualmente como os de maior fluxo desses imigrantes africanos que transitam e atravessam fronteiras (Zubrycki, 2011; Tedesco e Mello, 2015).

[15] Na cidade de São Paulo, os senegaleses se destacam pela venda ambulante de mercadorias nos bairros do Brás, Belém e República; para vender esses produtos, muitos deles permanecem nas laterais das principais estações de metrô. Artesanato e tecidos de origem africana, que representam um comércio em expansão, e serviços de telefonia celular e envio de remessas são outras das atividades desenvolvidas pelos senegaleses.

[16] Contrariamente ao que ocorre na região de Toledo, no estado do Paraná, na pesquisa etnográfica, iniciada este ano na região de São Paulo, constatamos a presença de um número significativo de mulheres senegalesas, solteiras e casadas, algumas delas com vínculos de parentesco consanguíneo. Essas mulheres trabalham no comércio informal vendendo roupas e objetos diversos, mas também se habilitam no setor de elaboração de comida para venda.

[17] Nesse espaço social, os membros constroem laços de solidariedade e reciprocidade, atualizam rituais (recitações do Alcorão, cânticos das *Khassidas*, festividades, projetos coletivos) e recriam o pacto simbólico estabelecido com os ensinamentos de Ahmadou Bamba e a genealogia marabútica. A *dahira* possui um sentido de comunidade que não é estático nem rígido, mas que está carregado de significados locais e transnacionais, em correlação com as lógicas doutrinais da tradição islâmica.A pluralidade do universo das *dahiras* **é um fenômeno que tem sido analisado por Bava (2004). Essa autora afirma que as** *dahiras* podem desempenhar um papel de propaganda cultural, organização das manifestações simbólicas, ou um caminho para se participar na evolução da infraestrutura da cidade de Touba. Elas podem florescer em bairros, empresas, seções acadêmicas, em torno de um *marabout* e outros líderes. Cada *dahira* procura mostrar seu poder por meio de cerimônias organizadas, trazendo cantores mourides, recriando o *baraka* de SerigneTouba, assim como as histórias de seu encontro com os colonos, o seu exílio e muitos outros eventos simbólicos.

rides. Os praticantes recitam as Khassidas e colocam-nas à disposição em um circuito ou movimento cíclico que atravessa suas travessias migratórias. Não se trata apenas de uma reverência simbólica ao *baraka* que os une com esse líder religioso, mas de uma maneira de se organizar uma experiência particular dos laços construídos.

Decifrar o encontro etnográfico com o islã mouride: pensar com os rituais em contexto[18]

A ideia aqui consiste em enfocar o encontro etnográfico como um enigma a ser decifrado, isto é, uma proposta não elaborada *a priori*. Nossa discussão envolve implicações etnográficas, em perspectiva antropológica, sobre a maneira como olhamos os rituais (Peirano, 2015). Argumentamos que o encontro etnográfico tem como referência um "saber artesanal" que possibilita uma "ambição partilhada, uma busca difusa", com os interlocutores de pesquisa (Agier, 2015p. 90). Nesse sentido, ele não se constitui de modelos teóricos acabados e definitivos, mas de uma tentativa de compreender, decifrar, interrogar e provocar um deslocamento reflexivo, considerando os sentidos e experiências da vida cotidiana dos sujeitos. Esse deslocamento é propiciado por diversas linhas de fuga que os percursos e encontros etnográficos, historicamente situados, nos possibilitam.

De fato, a etnografia nos permite desafiar o que é deshistorizado, no âmbito de esquemas de dominação (Bourdieu, 2002), mas principalmente aponta para um "descrever analiticamente", como observa Peirano (2015, p. 3). Se pensamos, tal como afirma a autora, que as análises monográficas, no âmbito da antropologia, "são ficções que indicam novas questões etnográficas e teóricas a serem investigadas" (*ibid*, p. 3), podemos argumentar que nosso olhar sobre os dados de campo registrados na observação e perspectiva discursiva dos rituais mourides é uma reinvenção passível de deslocamentos contínuos, capaz de nos interrogar sobre os processos pelos quais a alteridade se configura como um movimento em permanente construção,

[18] O título deste segmento foi inspirado na obra de Courtine (2013) intitulada *Decifrar o corpo:* pensar com Foucault. Nosso trabalho pretende, de certa forma, seguir a rota do corpo para pensar as performances ritualísticas do islã mouride.

ambiguidade e tensão, suscetível de ser decifrado e visando sempre a uma "pergunta engatilhada" (Agier, 2015, p. 91).

Na descrição analítica de fenômenos rituais e performáticos não há receitas que modelam a experiência vivida no encontro etnográfico, e sim uma experiência transformadora e conflitiva que se repensa; e que, a ser exposta como texto, isto é, torna-se cultura como texto, "detecta, de forma analítica, a eficácia social das ações quotidianas, nossas e de outros" (Peirano, *op.cit.,* p. 4). Uma maneira de tratar a temática dos rituais é "detectar os elementos não-óbvios das relações sociais" (Dawsey, 2005, p. 165); trata-se de uma interpretação com base nas propostas de Victor Turner, que enfatiza a produção do "desvio" para entender a estrutura social. Rituais, ou a noção de "drama social" (Turner, 2013; 1982), traduzem-se em momentos de crise, ruptura, ação reparadora, situações liminares, de iniciação, desfecho, que fazem, desfazem e produzem 'ruído' nas relações sociais, para gerar novas possibilidades de transformação na experiência vivida.

Construindo parentesco no kourel: o corpo percebido

A associação dos mourides na cidade de São Paulo se denomina *Associação Religiosa Dahira Mouride Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke* (doravante Dahira Bamba) e tem amplo poder de convocação na ressignificação da diáspora mouride no Brasil. Ela é a primeira *dahira* mouride a se constituir no Brasil e, portanto, suas ações, atividades e princípios organizacionais servem de referência para outras associações mourides no país. A Dahira Bamba realiza seus encontros rituais na mesquita da rua Guainases, localizada no centro de São Paulo. Para chegar à mesquita, decidimos pegar o metrô da estação Barra-Funda à República. A saída da estação para a Praça da República permite traçar um caminho rápido, porém arriscado em termos de segurança, uma vez que os rituais mourides na mesquita acontecem aos domingos, no horário da noite, aproximadamente a partir das 20h30m, mas podem se alongar até as 23horas. Um dos caminhos possíveis para se chegar à rua Guainases é atravessar a Praça República, iluminada sim, mas permeada de possibilidades agentivas que podem representar mistérios, ajudas mútuas, camaradagens e perigos. Fazer o trajeto nesse espaço significa

também elaborar um trajeto intersubjetivo enquanto caminhamos. Assim, é muito provável cruzarmos com senegaleses mourides que vão em direção à mesquita. Nesse transitar que se constrói, enquanto se caminha, acontecem os encontros etnográficos.

A aproximação à rua, "espaço antropológico" da mesquita, como diria Merleau-Ponty (1994, citado em De Certeau, 2014, p.185), vai se tornando mais densa; é preciso cruzar uma grande avenida e depois trechos menos suntuosos como, por exemplo, estreitas ruas povoadas de prédios, comércios e hotéis que representam uma amálgama de odores, sabores, cores e texturas dos corpos que por eles transitam. É possível comparar o trajeto até a mesquita com o "relato", no sentido de De Certeau (op. cit.). Para esse autor, "o relato faz uma travessia (...), instaura uma caminhada ("guia") e passa através ("transgrede"). O espaço de operações que ele pisa é feita de movimentos" (p. 197). Portanto, enquanto a mesquita pode ser pensada como um "lugar de guia", de "caminhada" para a elaboração e revitalização de crenças, fé e simbologias rituais, a rua Guainases se aproxima de um lugar de movimento de transgressões, povoada de rituais diversos.

A mesquita está a meia quadra da esquina com a avenida Ipiranga, vindo-se pela rua Guaianases da Praça da República. Os prédios que circundam a mesquita, de um lado a outro da rua, estão vestidos de pichações que não seguem uma temática definida. Encontramos na rua uma variedade de estabelecimentos comercias de alimentos, roupas, víveres, bebidas, entre outros. Prédios residenciais, estacionamentos, barracas de alimentos, carretas, carros estacionados, bicicletas, pessoas, cheiros, cores; tudo parece se misturar no lugar e, no entanto, todos parecem saber quais são as travessias que podem ou não fazer. A pesar da rua Guaianases ser um lugar de encontro e sociabilidade de muitos africanos: nigerianos, senegaleses, angolanos, mas também de brasileiros e outros atores sociais a cartografia humana vai além do elemento étnico. Nesse cenário social, afincar-se no idioma étnico reduziria profundamente a polivocalidade das experiências vividas, assim como os elementos não "audíveis", ou seja, aqueles que não se revelam explicitamente na escuta dialógica das narrativas das pessoas entrevistadas.

A rica heterogeneidade de simbologias, subjetividades, ambivalências, posições de sujeito, continuidades e descontinuidades dos processos sociais e históricos, em contexto, que imaginamos existir nesse cenário, confirma-se quando nosso olhar atento se depara, em sentido horizontal, no desenhado

do chão que, em letra de forma, diz: Rua Guaianases. Entendemos esse enunciando como uma semiótica de inscrição no corpo, na produção da diferença.

O primeiro deslocamento de alteridade que instigou nossa curiosidade foi o forte cheiro de maconha muito próximo da mesquita. "Aqui acontecem muitas coisas", disse-nos um senegalês quando capturou nosso olhar de assombro no primeiro dia que cruzamos a rua. Fixamos nossa atenção na entrada da mesquita. Ela fica num prédio de dois andares, com muitas janelas. Percebemos um letreiro acima da entrada da mesquita que a identifica, mas, pela escuridão do momento, não identificamos o que estava escrito; posteriormente identificamos o nome "islã", em letra e iconografia, no centro e em maiúsculo. O verde sobressai nas paredes, na entrada que dá acesso a uma escada para subir até a mesquita. Esse é o caminho que devemos percorrer e que, de início, não sabemos aonde vai nos levar, pois a primeira parte da escada aparenta ser interrompida por uma parede, como se fosse uma rua cega, mas depois percebemos que devemos contornar o corpo e continuar subindo, dessa vez, em linha reta, até chegar ao segundo andar. Antes de terminar a escada, um tapete nos convida a tirar os sapatos. É o momento de atender às normativas do islã, não transgredir o espaço sagrado da mesquita.

Ao entrar na mesquita percebemos no lado esquerdo, lateral ao salão principal, uma pequena sala que tem a intenção de ser uma biblioteca e lugar de conversas formais. Ali se encontram livros sobre o islã amontoados em um estante de ferro, duas velhas cadeiras, materiais de escritório, túnicas de vestimenta muçulmana e diversos objetos. Na parede externa da sala percebemos uma estante retangular de madeira onde se colocam os sapatos, próximo a um banheiro onde os senegaleses realizam as abduções [diapou, em wolof]. O salão principal se destaca pela cor verde, e desenhos em forma de triângulo, também verdes, opacificam a parte branca das paredes. "O verde é a cor do islã", segundo explicação do nosso interlocutor mouride. Os triângulos verdes pintados fazem divisão com a cor branca das paredes. Alguns suportes de ganchos de roupa estão pendurados numa parede do fundo e vemos túnicas muçulmanas, que podem ser usadas pelas pessoas ao chegar na mesquita com roupa inadequada, mas desconhecemos seus donos. Há ventiladores, pendurados aqui e acolá, na parte de cima de um canto das paredes. Um espaço reservado figura num canto do salão, nele há

um estante de madeira onde se depositam exemplares do Alcorão, as Khassidas do Cheikh e as tábuas sagradas do Alcorão. Pessoas chegando, outras sentadas no chão conversando, orando, compartilhando. As mulheres se sentam separadas dos homens, e assim como muitos deles, encostam seus corpos nas paredes que lhes servem de suporte. Uma maioria dos homens, no entanto, preenche o espaço da mesquita até seu limite, sem precisar do suporte das paredes; a posição corporal é sentada, meia perna virada para trás, as mãos abertas e para cima, em forma de concha ou segurando os textos religiosos. No centro do amplo salão, sentados no chão, e fazendo uma grande circunferência, observamos homens vestidos com túnicas azuis, recitando em viva voz as Khassidas que marcam o início do ritual mouride. É o Kourel Khassida ou Kourel Bamba.[19]

O segredo das Khassidas

Os eventos da estrutura mística mouride que rodeia a figura do Cheikh, são informados pelo legado dos seus ensinamentos escritos que se denominam Khassidas. Seus conteúdos rendem especialmente devoção a Deus e ao profeta Muhammed. Mas, o aprendizado e repetição das Khassidas podem facilitar também para as pessoas a abertura de caminhos para a proteção (enfermidades, afugentar os males e questões perniciosas da vida das pessoas, alcançar êxitos na vida pessoal e profissional). O mundo mouride parece estar permeado de muitos segredos e mesmo que podamos aceder, no mundo virtual, a algumas traduções em francês do corpo doutrinal das Khassidas, escutamos dos talibes, com quem tivemos interlocução, a impossibilidade dessas traduções, pois "o mesmo Cheikh enterrou no mar um conjunto de khassidas para evitar que se revelem os segredos", explica um entrevistado. As Khassidas compõem um corpo doutrinário de ensinamentos que possuem "segredos".[20] Elas são recitadas a viva voz em árabe, mas os entrevistados não sabem informar seus significados linguísticos. Ao

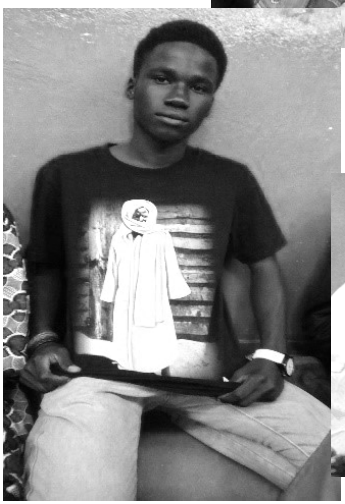
[19] Aqui usamos a designação "Kourel Khassida ou Kourel Bamba" para o diferenciar de outras variedades de kourel que iremos apontar e que também têm expressão significativa no mundo mouride, a partir da influência e relação estabelecida entre marabouts e talibes.

[20] Existe uma página virtual intitulada Les secrets des Xassidas. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=73ju2UzNe4o. Acesso em Out, 2015.

mesmo tempo em que eles apontam que suas recitações em árabe não necessariamente envolve a compreensão desse sistema linguístico, sinalizam para uma mística complexa que perfomatizam nos seus rituais religiosos e cotidianos, especialmente no âmbito das *dahiras*.









Mulheres e homens que se identificam mourides, na Associação Religiosa Dahira Mouride Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, São Paulo. Fotos de Fanny Longa Romero.

Entre as Khassidas mais recitadas temos a Mouwahibou, Midadi, Assirou, Yarabi, Alamane e Faridj. Essa última é recitada na mesquita de Guanaises por excelentes cantores mourides, para sinalizar o final da performance do evento ritual do Kourel Khassida. O Cheikh Bamba escreveu também obras que orientam a normatizações de comportamentos e direcionamentos de condutas (a partir dos preceitos do Alcorão). Tais obras são intituladas como Massalik Uljinaan, Maghaaliqun Niraan, Tasawoudo Sikhar, Tazawudu Chubaane e Huqqal Bukaau.



Khassidas em formatos pequenos. Fotos de Fanny Longa Romero.

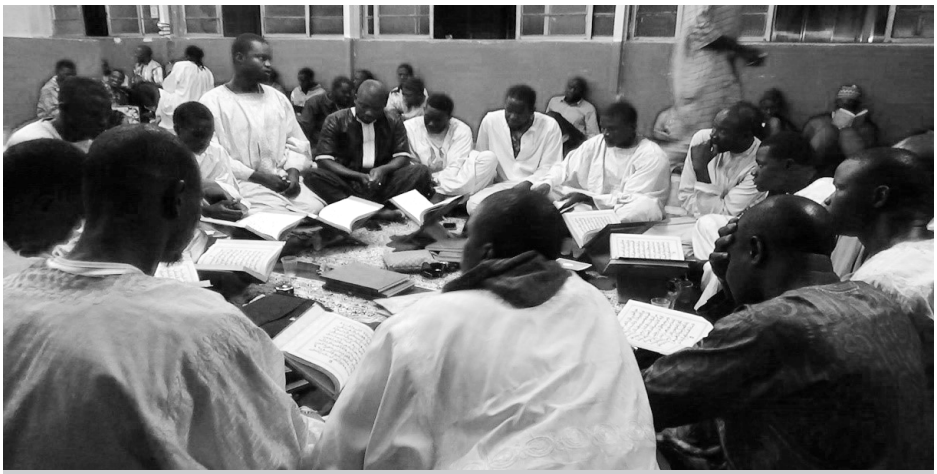
Nos rituais mourides há uma pessoa que se encarrega de distribuir as Khassidas, muitas delas têm o formato de livros grandes e outras têm formato de pequenas cartilhas quadradas plastificadas e coloridas, com belos desenhos arábicos. A distribuição e troca das Khassidas na *dahira* **são constantes. Na pesquisa de campo percebemos que elas incitam e promovem emoções, sentimentos e experiências, vivenciados e sentidos num amplo arsenal de eventos ritualísticos, que fazem parte dos cinco pilares da tradição islâmica**[21], mas também apontam para o que os mourides chamam de segredos impenetráveis que foram transmitidos pelo Cheik Bamba.

[21] Entre eles o *salat* (orações diárias- cinco vezes ao dia) e o *sawn* (jejum praticado no mês do Ramadan) (Pinto, 2010, p. 61). Na comunidade mouride, o evento ritual designado como Magal, um ritual de celebração, confraternização e reverencia à memória do Ahmadou Bamba e sua experiência de retorno ao Senegal depois do seu exílio forçado, as *khassidas* adquirem uma grande potencialidade na atualização da fé mouride e nas dinâmicas sociais que propiciam sua propagação.

Kourel Khassida

Uma das principais práticas rituais da Dahira Mouride são as recitações das Khassidas, através do Kourel Khassida, um corpo de cantores, com vozes graves e agudas, que recitam a viva voz os ensinamentos escritos do Cheikh Bamba. A estrutura física desse kourel é circular, os cantores se sentam no chão e formam uma circunferência, no centro do circuito encontram-se grandes livros escritos em árabe, Khassidas, apoiados em tábuas.

A vestimenta usada pelos membros do kourel khassida se chama Baye Lahad e faz referência à roupa usada comumente pelo terceiro califa do mouridismo, Serigne Abdoul Ahad (1968-1989), filho do Cheikh Ahmadou Bamba. Em termos de cores, a escolha dos senegaleses mourides em São Paulo é usar a túnica de cores azul, cinza e branco, mas também têm algumas pessoas que usam a de formato listradas de várias cores. Contudo, é a túnica azul a que caracteriza o Kourel Khassida e lhe dá uma identidade ritual que é construída, em ato, através da experiência vivida.



Kourel Khassida na Dahira Mouride, mesquita da rua Guianases. Foto de Fanny Longa Romero.

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. Cada

cantor que faz parte do ritual é uma linha de fuga, uma parte do todo, que faz e ressignifica a recitação das Khassidas. A voz do cantor reproduz os ensinamentos de Ahmadou Bamba e, através dessa ação, constrói-se parentesco. Os cantos têm uma potência rítmica que é organizada por uma pessoa [uma espécie de Maestro] que comanda a recitação e se identifica apenas ao alçar a voz, entoando uma longa recitação que é seguida pelos outros. Ao cantar e aumentar a voz, percebe-se às vezes que eles tampam as orelhas com uma das mãos; a concentração aqui é necessária para não errar a repetição das frases e a sequência das recitações. Elas são longas e precisam de muito tempo de prática para juntar e alinhar as vozes. As recitações são realizadas em árabe, mas seus significados não necessariamente são compreendidos. Os mourides dizem que as Khassidas têm muitos segredos e que nemtodos eles podem ser revelados. Basta apenas recitar as Khassidas para que aconteça a eficácia simbólica, isto é, o *baraka*, em ato, do Cheikh Ahmadou Bamba.

A partir de Geertz, e da sua interpretação dos argumentos de Dilthey, entendemos o kourel no sentido de um "círculo hermenêutico" (Geertz, 1997, p. 105) em que as partes e todos estão inter-relacionados, não havendo possibilidade de se ter uma visão da totalidade sem se considerar a visão das partes, e vice-versa. Nesse sentido, 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. Apesar do kourel ter sido descrito aqui como um elemento da estrutura social e ritual da *dahira,* é possível reconhecer nele diferentes possibilidades de "espacialidade" em que as pessoas promovem uma experiência de estar no mundo. Tal como afirma De Certeau, a partir das formulações de Merleau-Ponty, podemos observar que, no kourel, "a perspectiva é determinada por uma 'fenomenologia' de existir no mundo" (De Certeau, 2014, p. 185).

Partindo disso, apresentamos a perspectiva do Kourel Fall, uma expressão ritual que acontece na espacialidade da Dahira Bamba, mas que tem um formato e adquire significados diferentes daquele anteriormente descrito.

Kourel–Zikroula-Baye Fall

As práticas rituais mourides atendem a um sistema de hierarquização, não coercitivo, entre *marabout* e *talibé,* que se configura inicialmente no espaço da *daara*. Por exemplo, o Cheikh Ahmadou Bamba e o talibé Yapsa Khanth Fall, posteriormente chamado Cheikh Ibrahima Fall (1855-1930), teriam tido uma relação dessa natureza, respectivamente. Tal relação é orientada pela obediência que estabelece um contrato social e intersubjetivo entre guia e seguidor. O talibé Yapsa Khanth Fall assumiu a conotação de *Diebelou* [em idioma wolof, aquele que cumpre e rende devoção aos desígnios do seu mestre ou *marabout*] e foi elevado à categoria de Cheikh pelo seu mestre Ahmadou Bamba, que lhe designou um novo nome. Eis o surgimento de Cheikh Ibrahima Fall.

O Kourel Baye Fall se caracteriza pelos laços religiosos e sociais estreitos que os mourides constroem com o *baraka*do Cheikh Ibrahima Fall. Se no Kourel Khassida as pessoas se organizam no círculo permitindo certa relativa liberdade para se movimentar, pois não estão abarrotados, no Kourel Baye Fall acontece o contrário, as pessoas estão de pé e, nesse circuito, juntam seus corpos para recitar a *Shahada* [profissão da fé no islã].

Aqui, como descreve Geertz para a realidade marroquina, "os 'eus' se atropelam e se acotovelam", mas em ambos podemos achar uma característica em comum, "pessoas contextualizadas" (Geertz, 1997, p. 101) que se conectam com os *barakas* dos marabouts, revelam histórias e criam diferentes relações. Alguns talibes Baye Fall usam colares, roupas coloridas, grandes colares e pulseiras de couro e um enorme terço islâmico de madeira preto ou numa mistura de marrão, o kruz [em wolof]. Eles também podem usar colares com a imagem do Cheikh Bamba, ou de outros Cheikhs dos quais são seguidores.

É possível identificar na espacialidade simbólica mouride sentidos de atribuição, conexão, pertencimento, "um fazer parte de" como indica a palavra árabe *mansur* que, no Kourel Baye Fall cria uma relação de coexistência vital com o enunciando *La illalaillahllah* [só existe um único Deus].[22]

[22] O enunciado representa a profissão da fé, a *Shahada,* e faz parte dos cinco pilares do Alcorão. Conforme Dramani-Issifou (2010), os "pilares" se resumem em [...] a *shahãda*, profissão na fé identificada na expressão "Não há outra divindade que Alá e Moamé é seu profeta"; o *salãt* ou oração ritual, cinco vezes ao dia; o jejum do *ramadãn*, um mês por ano; a *zakãt* ou esmola legal, as-

La illaillahllah é uma enunciação que se repete incansavelmente no Kourel Baye Fall. A enunciação produz o kourel, e não o contrário. A enunciação se faz movimento e faz-se corpo. Ela traduz, de certo modo, os sentidos da diáspora mouride como uma dobra que se transforma, desdobra e dobra, adquirindo novos contornos. Estrutura e agência performatizada no corpo.

Muitos dos seguidores de Ibrahima Fall usam roupas coloridas chamadas Ndiakgase [em wolof], uma vestimenta muito similar ao *patchwow*. Muitas usam os cabelos *dreads* e grandes colares, terço islâmico, [*kruz*, em wolof; *masbaha*, em árabe] rodeiam seus pescoços. Esses elementos diacríticos enfatizam e reverenciam a performance corporal usada pelo seu guia religioso.[23] O kourel Baye Fall é habitado por uma relação de dentro e de fora. É possível acompanhar seu movimento externo, observar seus contornos e até descrever "os murmúrios da carne" (Courtine, 2014). Diferentemente da descrição do Kourel Khassida, a performance do Kourel elaborada pelos Baye Fall se realiza com os sujeitos em pé; o círculo não é feito por uma circunferência, mas se compõe de uma espiral hermética.





Imagens (1) e (2) Talibes que se auto-designam Baye Fall (homens) e Faye Fall (mulheres), na dahira da mesquita de Guianazes, SP. Fotos de Fanny Longa Romero.

segurando a subsistência aos pobres e órfãos; e finalmente, o *hadjdj* ou a peregrinação à Meca, uma vez na vida e com a condição de possuir os meios necessários. (Dramani-Issifou, 2010, p. 115).

[23] Se bem é certo que alguns mourides reivindicam esses elementos simbólicos como sinal de identidade Baye Fall, outros entrevistados com quem conversamos não usam essas vestimentas e observam que os Baye Fall não precisam carregar tantos objetos no pescoço ou braços para sinalizar sua aliança e identidade religiosa com o Cheikh Ibrahima Fall.





Imagens (3) e (4) Talibes na Praça da República, SP, rendendo homenagens à visita do Serigne Cheikh Ndigueul Fall, sua entrada na Praça da República, São Paulo, em visita ao Brasil. Fotos de Fanny Longa Romero.



Kourel Baye Fall na Dahira Mouride, mesquita de Guianazes, SP. Foto de Fanny Longa Romero.

Tentando fazer uma observação indiciária desse movimento, sentimos que nos escapa o indecifrável. Observando o Kourel, queremos capturar com um "golpe de vista" seu interior, uma realidade que a cada tentativa de aproximação se apresenta mais opaca. Isso explica por que o kourel Baye Fall tem a característica de se enrolar como um espiral no seu próprio corpo. O "fora", aquilo que é mostrado na potência da recitação constante *lailla-allah*, recobre o "dentro", e, ao mesmo tempo, desagrega-o. Há no interior da performance uma pessoa que comanda e organiza o ritual. Tentar visu-

alizá-lo de um lugar externo é trabalhoso, e, no esforço para se desvendar a espiral corremos o risco de asfixiar aquilo que justamente lhe conduz à criação performática, isto é, os imponderáveis do devir mouride, em ato.

Segue um trecho da conversa, via WhatsApp, com um interlocutor senegalês que atualmente mora em Nova Yersey, Estados Unidos,

> São Paulo, 10 de novembro de 2016, entrevista via WhatsApp
>
> Cada *dahira* tem um grupo de cantadores de *Khassidas* de SerigneTouba. Mas o kourel de SerigneTouba é diferente de todos os kourels por que fala dos ensinamentos, das proteções do nosso guia religioso. Outro kourel é também importante, Ibrahima Fall, primeiro talibé de Serigne Touba, mas as pessoas que estão nesse kourel só pensam neles e no marabouts deles, para ajudar o marabouts deles, mandar dinheiro, a *haddiya*. Eles também são mourides, mas é diferente do kourel de Ahmadou Bamba.[24]





Kourel – Zikroula- Baye Fall, na celebração Grande Magal de Touba-São Paulo, 2016. Fotos de Fanny Longa Romero.

[24] O entrevistado mora e trabalha atualmente em New Yersey, nos Estados Unidos. Depois de ter passado dois anos na cidade de Toledo, no estado do Paraná, trabalhando na empresa de alimentos frigoríficos Sadia, ele decide traçar um novo projeto migratório, sob a condição de solicitação de refúgio. A entrevista foi realizada via WhatsApp, em setembro de 2016.

A relação do mouridismo com uma ética do trabalho, obediência e disciplina aciona o argumento das trocas, dádivas e contraprestações (Mauss, 1974), derivadas dos vínculos construídos entre *marabouts* e *talibés*. Para esses últimos, os ensinamentos e orientações recebidos dos seus líderes religiosos fazem parte da sua própria construção subjetiva como sujeitos sociais, ao longo das suas vidas. Nessa seara, os vínculos se manifestam também de forma variada entre o Kourel Khassida e Kourel Baye Fall.

Considerações finais

Para os mourides, a *Shahada* representa a profissão da fé muçulmana. Esse discurso é produzido, sentido e vivenciado como uma fenomenologia da experiência com o mundo (Merleau-Ponty, 1994) que evoca e posiciona o islã, mas também organiza e dispersa as ações e ensinamentos de Cheikh Ahmadou Bamba. Nesse contexto, o discurso se efetiva, lembrando Foucault (2014), no escopo da materialidade, mas ele se configura como um fato social total (Mauss, 1974). Para os mourides, "os discursos são imbricados em práticas não verbais; ali o verbo não pode mais ser dissociado do corpo e do gesto" (Courtine, 2014 p. 31). Mas, se é no sentido das descontinuidades e cesuras que o acontecimento, no sentido de Foucault (*op.cit.*), produz-se no discurso, lembremos que nem como ato nem como processo; então, é possível sugerir que na experiência rituais dos mourides, assim como nas práticas, verbais e não-verbais, que eles recriam, produzem-se fissuras, parentesco e reorganizam-se posições de sujeito.

Referências

AGIER, M. *Encontros etnográficos.* Interação, contexto, comparação. São Paulo: Unesp; Alagoas: Edufal, 2015.

ALCORÃO. (Tradução do nobre Alcorão para a língua portuguesa por Helmir Nash).

BARRY, B. A. A Senegâmbia do século XVI ao XVIII: a evolução dos Wolofes do Sereres e dos Tucolores. In: OGOT, B. A. (Org.). *História geral da*

África: África do século XVI ao XVIII. Brasília: UNESCO, p. 313-355, 2010.

BAVA, S. Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. *Les Annales de la recherche urbaine,* n. 96, p. 135-143, 2004.

BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

_____. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

BUTLER, J. Repensar la vulnerabilidad y la resistência. Conferência realizada em 24 de junho 2004.*XV Simposio de la Asociación Internacional de Filósofas* (IAPh), Alcalá de Henares, España Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=hEjQHv0R6rQ. Acesso em 10 setembro, 2016.

COURTINE, J. *Decifrar o corpo*. Pensar com Foucault. Petrópolis: Vozes, 2013.

COULON, C. *Le Marabout et le Prince*. Islam et pouvoir au Sénégal. Paris: A. Pedone, 1981.

DE CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. Petrópolis: Vozes, 2014.

DAWSEY, J. Victor Turner e antropologia da experiência. *Cadernos de campo*. São Paulo, n. 13, p. 163-176, 2005

DRAMANI-ISSIFOU, Z. O Islã como sistema social na África, desde o século VII. In:

FASI, M. (Org.). *História geral da África*: África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, v. III, 2010, p. 113-141.

FALL, P. D. Migration, employ et développement durable au Sénégal, 2009. Disponível em: http://www.ilo.org/public/french/bureau/inst/download/senegal.pdf. Acesso em: 22 dezembro 2015.

FOUCAULT, M. *A ordem do discurso*. Aula inaugural no College da France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. São Paulo: Loyola, 2014.

GEERTZ, C. *Observando o islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

_____. *O saber local*: novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1997.

GILROY, P. *O Atlântico negro*. São Paulo: Ed. 34/ Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, 2001.

MACHADO, I. J. *Deslocamentos e parentesco*. Florianópolis : Edufscar, 2015.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto, California, v.24, p. 95-117, 1995.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: *Sociologia e Antropologia*. v. II. São Paulo: Edusp, 1974

MERLEAU-PONTY, M. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Martin Fontes, 1994.

MOTA, T. *Muçulmanos africanos na Inquisição portuguesa: formação islâmica na Senegâmbia em perspectiva atlântica (séculos XVI e XVII*). Inédito, 2016.

PEIRANO, M. Etnografia e rituais. Conferência no Seminário DAN/UNB, Brasília. p. 1-15, 2015Disponível em: http://www.marizapeirano.com.br/diversos/2015_trajetoria_mariza_e_lia. Acesso em 29 agosto 2016.

PINTO, P. G. H. D. R. *Islã: Religião e Civilização*: uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010.

ROBINSON, D. *Muslim societes in African history*. Cambridge University Press, 2004.

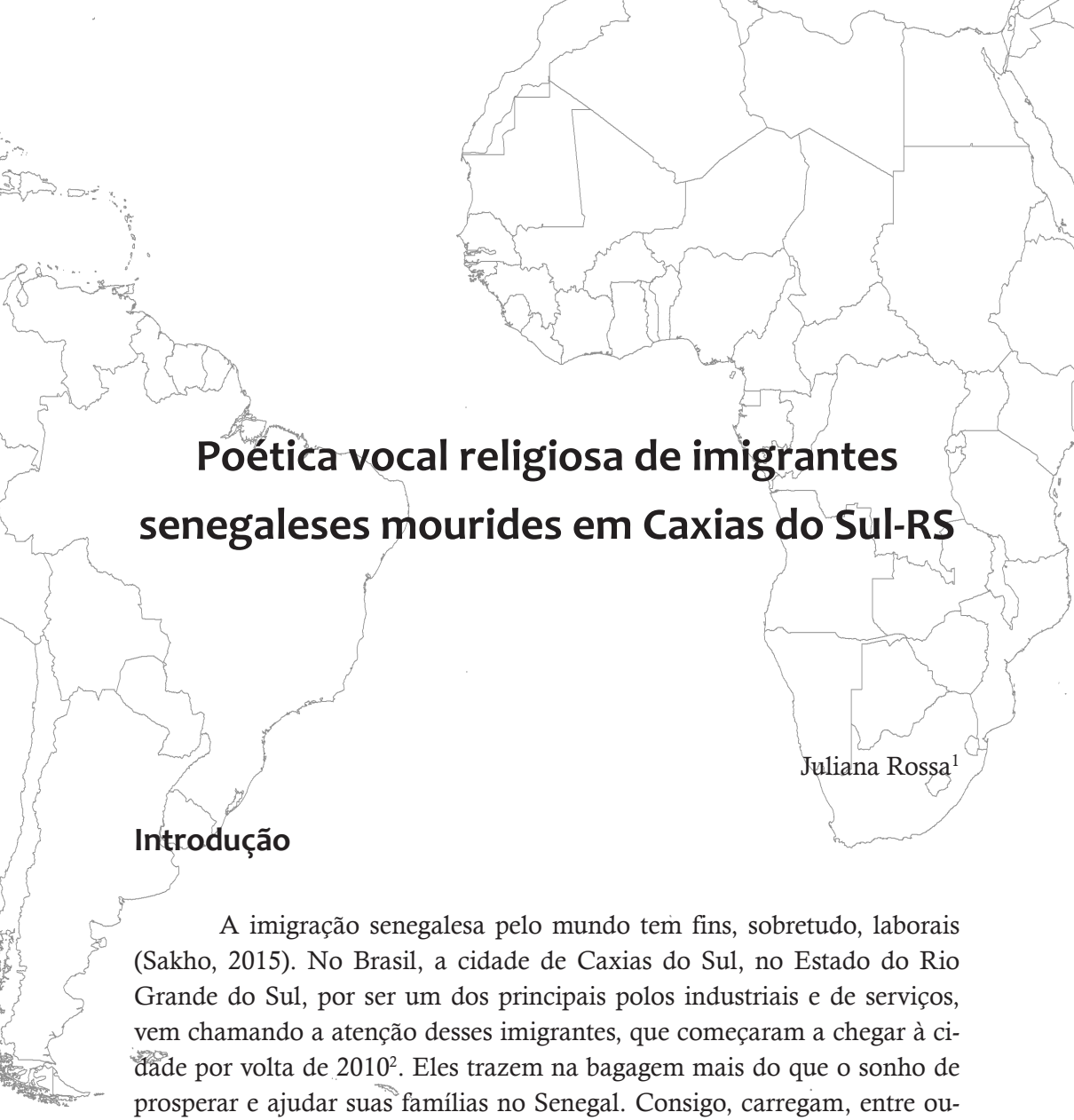
SCHUTZ, A. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

SCHMIDT, O.; BLION, R. Du Sénégal a New York: quel avenir pour la cofrérie mouride? *Hommes et Migrations*, n. 1124, p. 36-45, 2000.

TEDESCO, J; TRINDADE, P. de Mello. *Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul.* Imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

TURNER, V. *O processo ritual*- estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 2013.

ZUBRYCKI, B. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletin Antropológico*, v. 29, n. 81, enero/abr, pp. 49-64, 2011.



Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS

Juliana Rossa[1]

Introdução

A imigração senegalesa pelo mundo tem fins, sobretudo, laborais (Sakho, 2015). No Brasil, a cidade de Caxias do Sul, no Estado do Rio Grande do Sul, por ser um dos principais polos industriais e de serviços, vem chamando a atenção desses imigrantes, que começaram a chegar à cidade por volta de 2010[2]. Eles trazem na bagagem mais do que o sonho de prosperar e ajudar suas famílias no Senegal. Consigo, carregam, entre outros elementos constitutivos de sua cultura, a sua religião, um fator muito importante de congregação, de união dos senegaleses, que contribui consideravelmente para seu bem-estar. Há autores que a tratam, inclusive, a religião como um fator intimamente ligado à imigração (Salis; Navarra, 2010).

[1] Doutoranda em Letras UCS-UniRitter, professora da Faculdade Murialdo. E-mail: julirossa@hotmail.com

[2] Sobre as características específicas sobre a imigração senegalesa em Caxias do Sul-RS, ver Herédia (2015).

Mais de 90% da população senegalesa, do grupo étnico *wolof*, segue o muridismo, uma fraternidade muçulmana praticada no Senegal e em parte da África Ocidental. O muridismo, caracterizado pela forte influência do sufismo[3], nasceu no final do século XIX, fundado pelo líder religioso Cheick Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927), também conhecido por Serigne Touba. Bamba foi uma personalidade fundamental na história do Senegal, de grande carisma e autoridade espiritual e política, tendo um papel muito importante no movimento de oposição ao regime colonial francês (Salis; Navarra, 2010). Ele fundou a cidade de Touba[4], local sagrado para os praticantes do muridismo.

Cheick Ahmadou Bamba Mbacké foi o responsável pela escrita, conforme relatos dos fiéis, de sete toneladas de poemas, cujos originais estão preservados até hoje no museu Darély Kamil, em Touba. Os imigrantes descrevem sua capacidade de escrita como algo extraordinário.

Esses poemas escritos em árabe, denominados *Khassidas*, integram o conjunto do que há de mais significativo para os mourides, que, em suas práticas religiosas, os vocalizam em cantos. A prática desses cantos expressa especiais técnicas vocais de modulação de timbres, que suscitam na audiência reações emocionais que envolvem a corporeidade, constituindo uma performance coletiva.

Diante desse cenário, o objetivo deste artigo[5] é caracterizar essa poética vocal mouride pelo viés de sua vocalidade e performance, buscando interpretar as práticas de recitação e audição a partir do quadro conceitual construído por Paul Zumthor (1997, 2000).

Para tal, empregou-se, neste estudo, a etnografia como procedimento metodológico, partindo das contribuições de Clifford (2002), que aponta a dialética entre a experiência e a interpretação da observação participante,

[3] O Sufismo é descrito pelo seu aspecto esotérico, interior, da religião islâmica, porém, não pode ser visto, conforme Garaudy (1988), como uma corrente autônoma do Islã. "Seria, portanto, falso identificar o sufismo como a mística cristã ou com a meditação hindu. Sem dúvida, devido à própria expansão do Islã, houve contatos e trocas com os padres do deserto e sua mística cristã, com gnósticos de Alexandria e os escritos de Plotino, com as sabedorias da Índia e a ascese budista. Essa fecundação recíproca pôde enriquecer a visão de cada um, mas as origens profundas continuam no Corão (Garaudy, 1988, p. 49).

[4] Touba fica no centro-oeste do Senegal, a 170 km da capital Dakar.

[5] Este artigo integra parte da tese de doutorado que está sendo desenvolvida no Programa de Doutorado em Letras – Associação Ampla UCS-UniRitter, na linha de pesquisa Leitura e Processos Culturais, sob orientação do professor Dr. Rafael José dos Santos.

cuja autoridade experiencial do etnógrafo está baseada na sua sensibilidade em relação à leitura das subjetividades do campo. Também serviram como base os apontamentos de Tedlock (1987) sobre a antropologia dialógica, que evidenciam a importância do relato etnográfico construído pelo diálogo com os sujeitos que são o foco da pesquisa, não deixando de lado a sua intersubjetividade.

Até o presente momento, foram realizados mais de três anos de acompanhamento etnográfico junto à comunidade mouride de Caxias do Sul. Entre os eventos religiosos que foram acompanhados, estão quatro edições do *Grand Magal de Touba* (Grande Festa de Touba) – principal evento religioso que ocorre no 18º dia do calendário lunar, cuja data corresponde à partida do líder religioso Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké para o exílio, em 1895 –; celebrações diversas na *dahira* (mesquita dos mourides); e duas edições da *Journée Khassida* (em 2015, em Porto Alegre-RS; e em 2016, em Caxias do Sul-RS) – jornadas dedicadas, exclusivamente, à prática dos cantos religiosos.[6] Em todos os eventos, os cantos religiosos possuem lugar de destaque, preenchendo grande parte do tempo das suas programações.

É importante destacar que, nesta breve análise da poética vocal mouride, não se busca desvelar o sentido literal dos poemas cantados nas práticas religiosas, mas o que essa poética vocal representa para os fiéis em relação à performance envolvida nas manifestações. A pretensão é demonstrar que a palavra não é inocente, está marcada pela sua prática. Para Zumthor (2000, p. 73), o papel da poesia é destacar o significante, não o significado. "O dom, o prazer transcendem necessariamente a ordem informativa do discurso" (Zumthor, 2000, p. 63).

Os mourides e seus cantos religiosos

Nos eventos religiosos acompanhados no percurso desta pesquisa – retirando os momentos que coincidiram com a *salat*[7] e momentos de reuniões ou conferências entre ou mourides –, praticamente em todos os instantes há

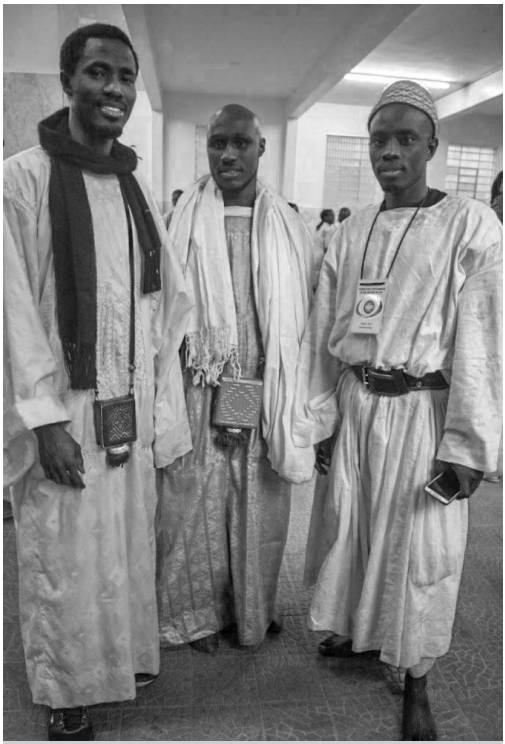
[6] Todo conteúdo apresentado neste artigo estão baseados nas descrições registradas nos diários de campo de 2013, 2014, 2015 e 2016.

[7] *Salat* refere-se às cinco orações públicas que o muçulmano deve realizar todos os dias, conforme descrito no Alcorão.

a execução de cantos religiosos. Com o tempo, notou-se que esses cantos apresentam diferenciações, e que essas alternâncias têm, inclusive, ligação com a forma como se vestem os cantores.

Percebeu-se, por meio das observações e entrevistas realizadas, que o segmento de cada mouride determina aspectos comportamentais da expresão da sua religiosidade. Esse contexto está relacionado à linha do seu *marabu* (líder religioso, descendente de Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké). Assim, destacam-se dois grupos distindos[8] dentro do muridismo:

Foto 1: Vestimenta e acessórios dos mourides da linha hizbou tarkhiya



Fonte: Foto da autora (2016).

a) *hizbou tarkhiya*: pode ser considerada a ala mais tradicional do muridismo. Os integrantes desse segmento utilizam uma veste comprida, larga e de manga longa, no estilo túnica, de cor uniforme, denominada *bayelahat*. Por baixo dessa túnica, os mourides usam uma calça comprida, geralmente feita com o mesmo tecido. Na parte superior frontal da túnica, geralmente, é inserido um bordado bastante elaborado. O tecido quase sempre é nobre, como a seda. Os mourides dessa linha 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.

[8] Não é possível dizer que todos os mourides se enquadram nesses dois grupos. Aqui, trata-se de uma visão geral. Alguns se declaram apenas praticantes, mas sem se enquadrar especificamente numa das duas linhas.

b) *baye fall*: é a ala mais liberal do muridismo[9]. Os fiéis desta ala 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, muitos utilizam colares de madeira trazidos do Senegal, cujos pingentes são fotos de líderes religiosos. Muitos mourides pertencentes a esta ala utilizam o cabelo no estilo rastafári.

Foto 2: Senegalês baye fall, suas vestes e acessórios



Fonte: Foto da autora (2016).

Tais características distintas refletem (ou integram) a maneira como os mourides expressam sua fé por meio dos cantos religiosos. Durante o percurso etnográfico, foram identificadas quatro formas diferentes de execução de cantos mourides, conforme segue:

1) Kurel Khassida: trata-se de um coral que reúne cerca de dez a vinte participantes da linha *hizbou tarkhiya*, que ficam sentados no chão, todos voltados para o centro. Os cantos executados são as *khassidas,* os poemas musicados escritos em árabe por Cheikh Ahmadou Bamba e lidos no ato

[9] Essa linha está intimamente ligada a Cheikh Ibrahima Fall (1856-1930), descendente de uma família nobre muito religiosa que partiu em viagem espiritual pelo Senegal a procura de um líder, até que encontrou Cheikh Ahmadou Bamba. Pelas características de Cheikh Ibrahima Fall – que após encontrar Bamba viveu o resto de sua vida a servi-lo –, os baye fall são especialmente servis, sendo sua missão ajudar ao próximo. Os seguidores da linha Baye Fall entendem-se, em grande parte, como livres de algumas obrigações impostas pelo islamismo, como a obrigação da realização do *salat* (cinco orações diárias obrigatórias aos muçulmanos) e do *ramadã* (durante o qual os muçulmanos praticam jejum do nascer ao pôr do sol).

da apresentação. Nesta modalidade não é permitido o uso de instrumentos musicais, somente a execução vocal. No *Kurel* (coral), na frente dos cantores, são dispostos microfones e alguns porta-livros de madeira, para facilitar a leitura e a passagem das páginas. Os livros, geralmente, são encadernações em espiral, impressas em tamanho de papel A4, de cor amarela, azul ou branca, com impressão em árabe em tinta preta.

Foto 3: kurel khassida



Fonte: Foto da autora (2016).

Foto 4: Kurel baye fall



Fonte: Foto da autora (2016).

2) *Kurel baye fall (ou zikrl)*: esta modalidade apresenta cantos de poemas breves, sem leitura, em *wolof* ou árabe, pela linha mouride *baye fall.* O poema entoado mais comum dessa modalidade é a repetição da frase "*Lai Lahailala*" (Glória a Deus). O número de participantes é ilimitado, com execução dos cantos em círculos, todos de pé, com cada participante próximo um ao outro. Os cantos da linha *baye fall* podem ser acompanhados de instrumentos musicais de percussão, bem como de passos de dança.

3) *Rajass*: é a manifestação de canto individual por integrante da linha *hizbou tarkhiya* das *Khassidas*, ou seja, poemas de Cheikh Ahmadou Bamba escritos em árabe.

4) *Maada*: é a manifestação de canto individual por integrante da linha *baye fall*, cujos cantos têm versos breves de louvor em *wolof*.

Foto 5: Maada - canto individual



Fonte: Foto da autora (2013).

Reflexões sobre poética vocal mouride: vocalidade e performance

Em comum a todas as manifestações de cantos religiosos mourides está a energia disposta nessas atividades. Por exemplo, vários cantores utilizam uma faixa de tecido amarrada na cintura ou um cinto de couro (como os que servem para levantamento de peso nas academias), tendo sua motivação ocasionada pela intensa força que os cantores fazem no momento da execução, demonstrando a intensidade no momento do canto.

Para Zumthor (1997), a poética vocal tem o poder de desvelar paixões coletivas. "Tantos sentimentos são investidos no poema assim coletivizado que o seu tema explícito torna-se indiferente e o sentido é absorvido pelo contexto" (Zumthor, 1997, p. 67). Contexto este dado pela vocalidade e performance das práticas.

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 poe-

sia mouride, nessa perspectiva, evoca o divino, o místico, o sagrado de cada um, fazendo ressoar no corpo as palavras.

Assim, as palavras expressas em forma de canto nas práticas mourides 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 mouride, 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. As vozes dos cantores 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, como auxílio na concentração e para facilitar a audição de si próprio.

Quando o poema é cantado em grupo, existem algumas decisões que são tomadas na hora da sua execução, com combinações gestuais feitas no momento, como na hora em que o cantor que está liderando o *kurel* sinaliza com a mão se vai subir ou descer o tom. O esforço é tão grande que, em algumas vezes, parece que os cantores sentem dores durante a manifestação.

Sobre as práticas individuais de canto (*rajass e maada*), também há variações entre graves e agudos. Nessa modalidade, os cantores, tidos como destaque entre os demais, também colocam a mão no ouvido, como forma de melhor se escutar e se concentrar no canto. Os ouvintes, frequentemente, durante as execuções, dirigem-se ao cantor para lhe entregar dinheiro, como forma de aprovação e agradecimento.

No *kurel baye fall*, mesmo que também haja a utilização de microfones que são dispostos a determinados cantores, não se percebe a escolha de seus membros por suas habilidades vocais. Qualquer mouride da linha *Baye Fall* ou simpatizante pode entrar na roda circular, marcada pela espontaneidade com que são executados os cantos.

As quatro modalidades – *kurel khassida*, *kurel baye fall*, *rajass* e *maada* – 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 emanação do corpo e que, sonoramente, o representa de forma plena" (Zumthor, 1997, p. 26). Nessa perspectiva, a voz, extensão do corpo, é também performance.

Além da voz, outros aspectos integram o rico conjunto que acompanha a poética vocal mouride: o corpo, as sensações, o ambiente das práticas 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 poética vocal ganha significado.

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). Nessa perspectiva, nas práticas mourides, 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 significante, do qual fala Zumthor, fica evidente nas práticas mourides, como por exemplo, nas diferentes vestimentas utilizadas pelas linhas *hizbou tarkhiya* e *baye fall.* As vestes da ala *hizbou tarkhiya* revelam maior introspecção, enquanto as vestes da ala *baye fall* demonstram mais expansividade, o que fica igualmente evidente nas expressões da poética vocal religiosa de ambas as linhas.

Em qualquer manifestação religiosa, mesmo que a semanal realizada na *dahira*, há a presença de alimentos, nem que seja somente café. Os senegaleses apreciam muito o café, que, para eles, é acrescido de especiarias como o cravo. Em festas religiosas realizadas na *dahira* ou em grandes even-

tos como o *Magal de Touba* ou a *Journée Khassida*, há a preparação de alimentos, com a preparação de farto almoço. Dessa forma, o alimento integra-se, também, à prática religiosa. Independentemente da quantidade de pessoas presentes nos eventos, sejam senegaleses ou brasileiros convidados, sempre há comida para todos. Assim, entre uma exibição e outra de cantos, ou mesmo durante, são servidos *binhè* (uma espécie de bolinho frito), *thiebou dieunn* (arroz com peixe), *thiebou yapp* (arroz com carne), entre outros alimentos típicos do Senegal, também acompanhados por pratos locais como o churrasco. E os imigrantes fazem questão que todos os brasileiros convidados experimentem tudo. Eles diminuem, inclusive, a quantidade de pimenta para adaptar os pratos ao paladar do brasileiro.

Foto 6: Fartura de alimentos em eventos religiosos[10]



Fonte: Foto da autora (2013).

Esse odor do alimento mistura-se a diversos outros, como o cheiro de suor devido a grande concentração de pessoas no mesmo ambiente por bastante tempo, cantando, dançando, circulando, comendo ou trabalhando. Nesse aspecto, é interessante ressaltar que, para tornar o ambiente mais agradável, é comum alguns mourides circularem entre os participantes borrifando perfume.

Tanto as paredes da *dahira* como dos ambientes onde são realizados

[10] Foto realizada no Magal de Touba de Caxias do Sul-RS, em 2013.

os eventos religiosos, são expostos muitos cartazes com fotos de Cheikh Ahmadou Bamba e dos *marabus*. Geralmente, há uma banca para a venda de impressos de poemas religiosos e trechos do Alcorão.

Nesse contexto, o espaço no qual são realizadas as práticas mourides torna-se 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).

Todo esse cenário não só integra a performance dos cantos religiosos como é a própria performance, sob a perspectiva de Zumthor. E nesse clima de sinergia entre cantos, orações e cenário não é raro que, no público, fiéis se manifestem em transe. Alguns gritam, têm espasmos, choram e quase sempre desmaiam durante a audição dos cantos religiosos. Esses mourides que entram em transe sempre são amparados por outros fiéis, que jogam água em seus rostos, os seguram, os abraçam e os tranquilizam.

Esse êxtase tem a ver com o papel do espectador no conjunto que envolve os cantos religiosos. Zhumtor diz que o ouvinte faz parte da performance, tem o papel igualmente importante dos intérpretes. "A poesia é então o que é recebido; mas sua recepção é um ato único, fugaz, irreversível... e individual" (Zumthor, 1997, p. 241). Para o autor, o eu cantor se dilui. Já "para o ouvinte, a voz desse *personagem* que se dirige a ele não pertence à boca da qual ela emana: ela provém, por uma parte de aquém" (Zumthor, 1997, p. 243). E esse aquém remete ao místico, ao sagrado.

Considerações finais

A experiência etnográfica, mesmo que aqui descrita em breves recortes, demonstrou que a performance dos cantos religiosos mourides leva os seus praticantes a trancederem ao sagrado, transportando-se simbolicamente para a um lugar comum pertencente a todos os que acreditam nos pre-

ceitos mourides, promovendo a manutenção da memória coletiva religiosa dos imigrantes senegaleses e a 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 "peregrinação sônica", um "retorno metafísico ao amado lar espiritual" (Dang, 2013). Aí se encontra o verdadeiro simbolismo da poesia oral mouride.

Todo seguidor de Cheikh Ahmadou Bamba quer fazer parte disso tudo, 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 socais 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. Uma conexão que, pela poética vocal religiosa, mantém-se e perpetua-se, encurtando a distância da terra natal.

Referências

CLIFFORD, James; GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A experiência etnográfica:* antropologia e literatura no século XX. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

DANG, Christine Thu Nhi. Pilgrimage Through Poetry: Sung Journeys Within the Murid Spiritual Diaspora. *Islamic Africa*, Vol. 4, No. 1, Spring, 2013. Disponível em: < file:///C:/Users/Juliana/Downloads/Muridismo%20poemas%20Bamba%20Isl%C3%A3%20Africa.pdf>. Acesso em: 27 nov. 2016.

GARAUDY, Roger. *Promessas do islã*. Rio de janeiro: Nova Fronteira, 1988.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; PANDOLFI, Bruna. Migrações internacionais: o caso dos senegaleses em Caxias do Sul. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações internacionais*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

SAKHO, Pape et al. A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas. In: HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti (Org.). *Migrações internacionais*. Caxias do Sul: Belas Letras, 2015.

SALIS, Ester; NAVARRA, Cecilia. Una Comunità di Associazioni: ras-

segna della letteratura sull'associazionismo senegalese in Italia. *Forum Internazionale ed Europeo di Richerche 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.

TEDLOCK, Dennis. A Tradição Analógica e o surgimento de uma antropologia dialógica. *Anuário antropológico*, UNB, 1985.

ZUMTHOR, Paul. *Introdução à poesia oral*. São Paulo: Hucitec, 1997.

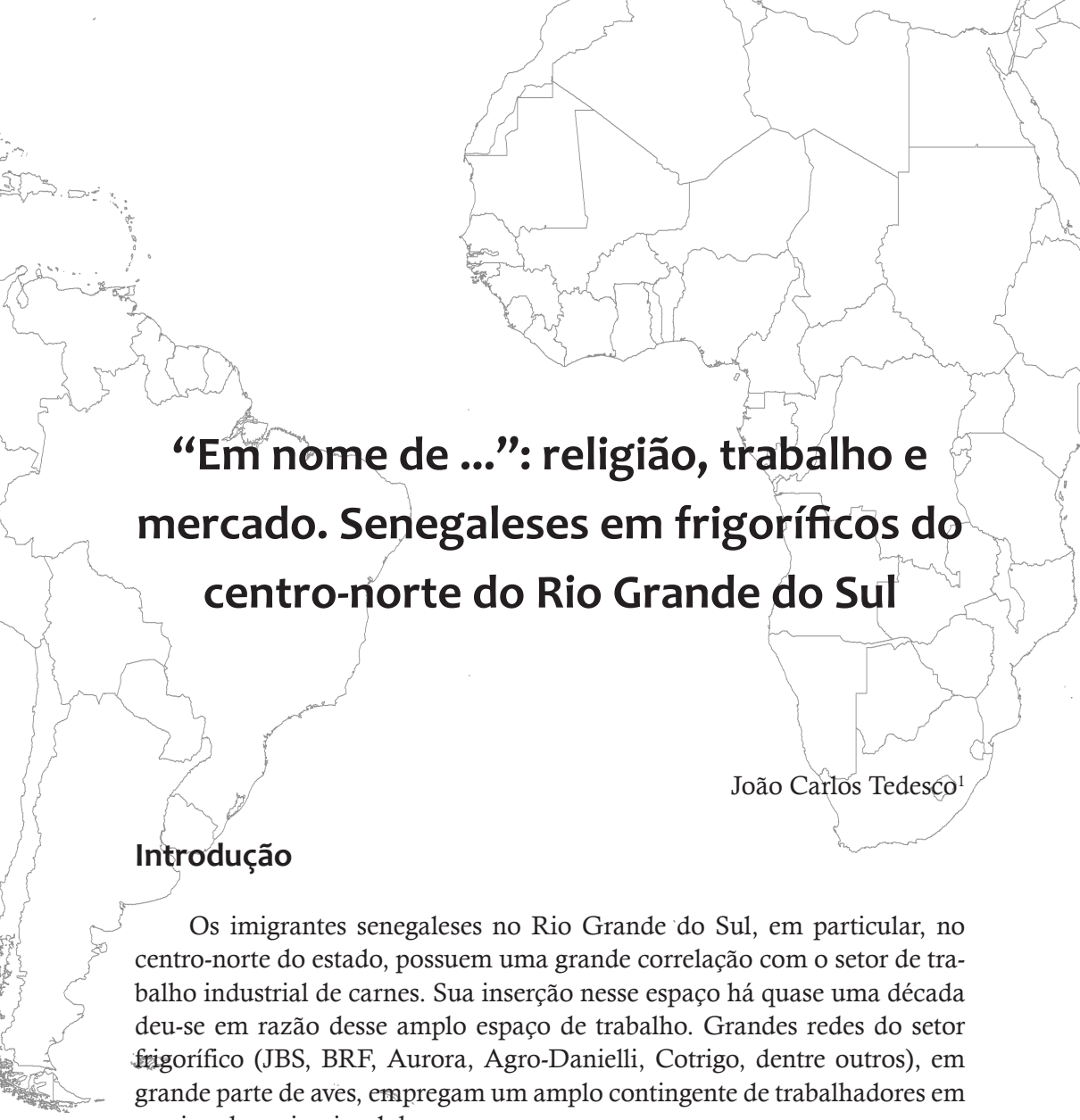
_____. *Performance, recepção, leitura.* 2.ed. rev. e ampl. São Paulo: Cosac Naify, 2007.



Manifestação por justiça em razão do assassinato do ativista senegalês Massar Ba, na cidade de Buenos Aires. Fonte: https://goo.gl/CiYYfx.



Protesto de senegaleses na Praça do Congresso argentino, em Buenos Aires, contra a repressão policial aos vendedores ambulantes. Fonte: https://goo.gl/sZuuAx.



“Em nome de ...”: religião, trabalho e mercado. Senegaleses em frigoríficos do centro-norte do Rio Grande do Sul

João Carlos Tedesco[1]

Introdução

Os imigrantes senegaleses no Rio Grande do Sul, em particular, no centro-norte do estado, possuem uma grande correlação com o setor de trabalho industrial de carnes. Sua inserção nesse espaço há quase uma década deu-se em razão desse amplo espaço de trabalho. Grandes redes do setor frigorífico (JBS, BRF, Aurora, Agro-Danielli, Cotrigo, dentre outros), em grande parte de aves, empregam um amplo contingente de trabalhadores em serviços braçais e insalubres.

Nesse sentido, os imigrantes, desde os primeiros a chegar, encontraram, com facilidade, um espaço de trabalho que os demandou. Senegaleses, bengalis, eritreus, ganeses, haitianos, marroquinos e colombianos, são alguns dos grupos de imigrantes que se inseriram em particular nos municípios de Passo Fundo, Tapejara, Marau, Getúlio Vargas e Serafina Corrêa, grande parte no centro-norte do estado do Rio Grande do Sul.

[1] Prof. do PPGH/UPF (Mestrado e Doutorado em História); email: jctedesco@upf.br

Dos seis frigoríficos que pesquisamos, havia (em junho e julho de 2016), em torno de 900 imigrantes num quadro total de funcionários de aproximadamente 7.200 trabalhadores. Do número total de imigrantes, em torno de 300 atuavam nas linhas de produção do sistema Halal de abate de aves.

Desses múltiplos espaços e sujeitos, em nossa sintética e panorâmica análise, daremos ênfase a algumas relações de trabalho e ao sistema de Certificação Halal. Em termos de apreensão empírica de narrativas, contatamos com responsáveis em seis frigoríficos que possuem o sistema Halal; entrevistamos trabalhadores imigrantes desse setor e do sistema convencional, em particular, senegaleses em razão de nossos contatos e pesquisas anteriores com eles.[2]

Nossa pesquisa de campo constatou um amplo espaço de trabalho em que senegaleses se inserem em um dos frigoríficos que, em julho de 2016, havia 171 senegaleses, 78 deles no setor de abate Halal. Tivemos condições de contatar senegaleses nos espaços de suas residências para efetuarmos as entrevistas nas cidades onde havia frigoríficos. Nesses contatos, havia mescla de imigrantes, ou seja, de vários países (Paquistão, Senegal, Marrocos, Haiti e Sudão como preponderantes), bem como de trabalhadores do setor convencional e Halal de abate das empresas. Isso se tornou interessante pelas possibilidades de comparação e de percepção dos trabalhadores em torno da atividade. Nesses espaços de pesquisa, havia trabalhadores com vínculo empregatício com o frigorífico e outros com empresas de certificação Halal, em particular, a CIBAL. Nesses encontros, estruturávamos nossos diálogos em torno de temas tais como relações de trabalho, vínculos com a esfera religiosa, especificidades do abate Halal, etc.

Entrevistamos empregadores e responsáveis por determinados setores onde havia imigrantes no quadro de trabalhadores. O teor central das entrevistas girava sempre em torno das relações de trabalho, dados econômicos do setor de abate Halal, suas especificidades e comparações com o abate convencional.[3]

---

[2] Estamos elaborando um estudo mais amplo sobre o tema dos imigrantes em trabalhos nos frigoríficos no Sul do Brasil (RS, SC e PR); no total são 11 frigoríficos que estamos estudando. Para esse texto fizemos o recorte da Certificação Halal e damos mais ênfase aos senegaleses por serem esses de grande presença no centro-norte do Rio Grande do Sul e, em particular, nas atividades no interior de frigoríficos.

[3] No presente texto identificaremos os entrevistados, tanto os empresários, quanto os imigrantes, bem como responsáveis por setores de empresas que se constituíram em nossos interlocutores em pesquisa de campo como "Entrevistado nº tal". Preservaremos a não identificação por se tratar de

Justificamos nosso singelo estudo devido, justamente, a essa realidade intensa de presença de imigrantes senegaleses no quadro de funcionários do ramo de carnes, em geral, de frangos; do fato de que a Certificação Halal, presente nos frigoríficos, contribui com um percentual muito alto dos abates e da exportação (no total dos seis frigoríficos, a menor participação atinge em torno de 35% do total exportado), num deles a exportação é 100% Halal, bem como se intensificou pela presença de trabalhadores imigrantes de origem muçulmana. Em geral, são empresas terceirizadas atuando no interior dos frigoríficos em sua atividade-fim (algo ainda não regulamentado pela legislação brasileira).

Outro elemento que nos atraiu para analisar essa realidade é o fator religioso e sua otimização pela presença de imigrantes do credo muçulmano. Fatores da tradição religiosa muçulmana estão, nesse caso, imbricados na dinâmica moderna do mercado globalizado no campo da alimentação. Desse modo, modernidade e tradição não são contrapostos, e, sim, dinâmicas que se retroalimentam. Entendemos que, nesse caso, a tradição religiosa revela-se na modernidade produtiva e mercantil, naquilo que esta pode otimizar ao seu favor. A mercadoria (frango) carrega dimensões simbólicas no campo das crenças e princípios religiosos históricos do Islã e obedece à lógica comum da mercadoria quando, em sua confecção, há relações sociais de trabalho assalariado.

Organizamos nosso texto analisando, primeiramente, alguns elementos que correlacionam a migração de senegaleses para o Brasil e para a região de estudo, bem como algumas de suas características genéricas e sintéticas, fruto de pesquisa de campo; posteriormente, adentramos para algumas questões que vinculam imigrantes nos frigoríficos da referida região. Nesse âmbito, abordamos alguns aspectos do setor Halal, suas especificidades, práticas e a dimensão religiosa presente nesse processo.

O objetivo central é analisar e refletir sobre um nicho de trabalho, denominado abate Halal, que envolve imigrantes muçulmanos, bem como um universo empresarial em redes internacionais de um alto mercado exportador que se insere no interior do processo produtivo frigorífico no Brasil e

um tema que envolve relações de trabalho em que os principais sujeitos envolvidos são imigrantes e em situação de demanda por refúgio, bem como por ser uma dinâmica mercantil alimentada por contratos, exigências e fiscalizações.

alimenta suas ações e justificativas de mercado pelo viés religioso e a simbologia mercantil da certificação.

Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul: causalidades e algumas características gerais

De acordo com informações colhidas na unidade regional do Departamento da Polícia Federal de Passo Fundo, havia, até o mês de julho de 2016, o registro da passagem de aproximadamente 1.930 imigrantes, desses, em torno de 850 eram senegaleses. Porém, muitos dos imigrantes que estão na região já registraram as suas demandas em outras delegacias da Polícia Federal (especialmente em São Paulo e em Brasiléia, no Acre) ou em aeroportos. Com isso, os dados ficam sem possibilidade de uma determinação quantitativa mais precisa.

Segundo entrevista com o presidente da Associação dos Senegaleses em Passo Fundo, havia (em julho de 2016) aproximadamente 700 senegaleses na região de Passo Fundo; segundo ele, muitos migraram para outras cidades como Caxias do Sul e Chapecó, outros estados como Pernambuco, São Paulo e Mato Grosso, alguns foram para outros países da América Latina, em particular, Argentina, Chile e México. Alguns retornaram para o Senegal.

Segundo a literatura que revisamos, a emigração senegalesa intensificou-se, primeiramente para países do entorno africano, posteriormente para vários países da Europa, em particular, França, Espanha e Itália. Para a América Latina, o maior fluxo de senegaleses aconteceu a partir de 2007. Há mais de 3 milhões de emigrantes senegaleses em vários países do mundo. Há múltiplos fatores que estão, em longa data, produzindo essa diáspora senegalesa. Textos dessa coletânea, principalmente de professores da Universidade de Dakar nos auxiliam na compreensão desse fenômeno, portanto não vamos adentrar aqui. Apenas para abordar um dado da importância do fenômeno emigratório senegalês para o país de origem, é que, em 2013, as remessas dos imigrantes atingiram 17% do PIB do país (em torno de U$ 2 bilhões). Segundo analistas, isso provoca uma grande dependência do país em relação ao dinheiro enviado pelos imigrantes e, também, não necessariamente promove o desenvolvimento interno, ou seu uso produtivo, em

razão de que não é investido em setores que mais necessitam e que sejam germinadores de uma melhor qualidade de vida para a população em geral. Pesquisadores do país enfatizam que há cidades em que em torno de 80% da população depende desse dinheiro externo (Some, 2009).

Em razão disso tudo, a confraria Muride, a qual correlaciona intensamente a esfera religiosa com imigração, ganhou mais importância, pois seus adeptos passaram a dar uma contribuição essencial à economia do país pelas remessas. A cidade de Toubá passou a ganhar mais importância ainda pela sua correlação íntima com a referida confraria. Em torno da questão da cultura migratória dos senegaleses e a sua relação com confrarias religiosas, um líder do grupo em Passo Fundo nos disse que

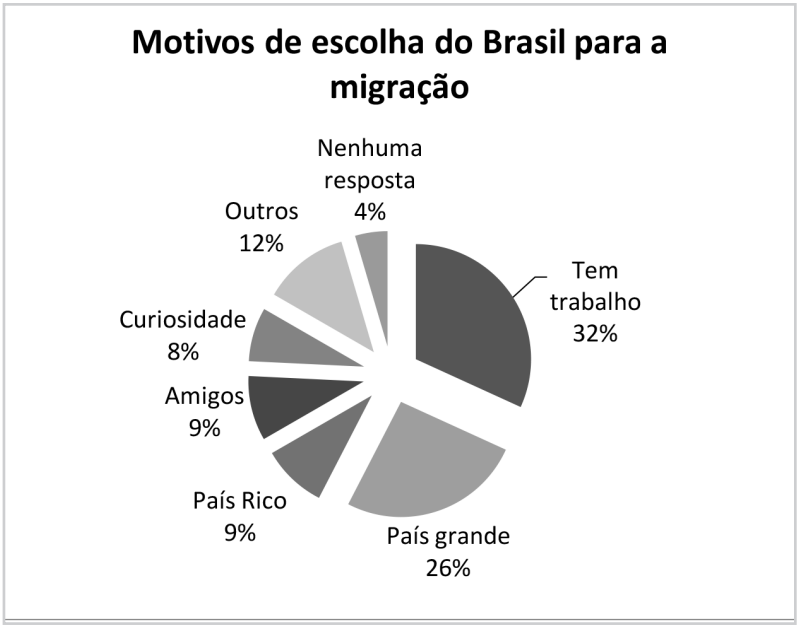
> "Eu mesmo tenho dificuldade de saber; uns chegam e outros saem, depois retornam ou não. [...]. Na minha empresa no último mês mais de 200 enviaram dinheiro aos familiares. [...]. A religião é importante para nós, com ela, os parceiros migram com mais segurança porque têm a solidariedade, tem a ajuda, ninguém que é Muride no mundo todo fica sem um teto para dormir e um prato de comida para comer se tem alguém lá da mesma comunidade."

Os motivos dos senegaleses estarem em Passo Fundo são variados. O município e a região passaram a ser visualizados por alguns senegaleses pós-2007 em razão de haver possibilidade na cidade de efetuar encaminhamentos de documentação (serviço prestado pela Polícia Federal da região, com sede na referida cidade) e pelo fato de alguns imigrantes, um tanto aleatoriamente, terem passado pela cidade ou ouvido falar que "aqui tinha bastante emprego nos frigoríficos e na construção civil". Um senegalês entrevistado assim informou:

> "muitos de nós viajou até aqui para se regularizar o mais rápido, para que pudesse ter carteira assinada, documento de identidade e tudo o que é necessário para viver no Brasil e trabalhar. Além de Passo Fundo, muitos foram para Caxias, lá tinha muito trabalho; mas aqui disseram que nos frigorífico tinha trabalho e precisavam de gente, então ficamos aqui".

A ideia de país grande e que tinha trabalho foi o que mais esteve evidenciado em nossas entrevistas.

Gráfico 1: motivos de escolha pelo Brasil para emigrar

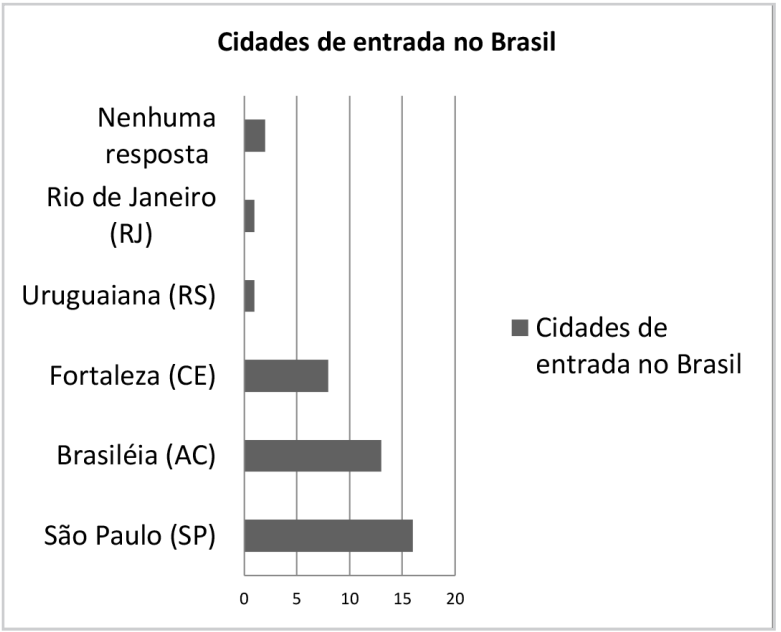


Fonte: pesquisa de campo.

Na realidade, Passo Fundo entrou num circuito em nível nacional da presença de imigrantes africanos, fruto, em grande parte, de informações, contatos intergovernamentais, acordos entre governos, em especial, ações do governo Lula (em 2003 e 2004) junto a países africanos (acordos comerciais, auxílio financeiros, normativas para a incorporação de imigrantes africanos no Brasil, em particular, os países que tiveram relação com o tráfico de escravos), além, é evidente, do crescimento econômico do país, das leis anti-imigração de países da Europa e dos Estados Unidos, dentre outros aspectos (Feldman-Bianco, 1997). Na realidade, há um somatório de fatores que contribuíram para que o Brasil fosse visto com possibilidade imigratória num ritmo maior ao que já vinha se processando para muitos grupos africanos.

As portas de entrada no Brasil para os senegaleses foram várias; alguns conseguiram via Argentina/Uruguaiana, outros pela Bolívia/Acre, outros ainda conseguiram vistos oficiais e entraram por Fortaleza, São Paulo e Rio de Janeiro, passando antes por Madri, Lisboa e Paris.

Gráfico 2: cidades de entrada de imigrantes no Brasil

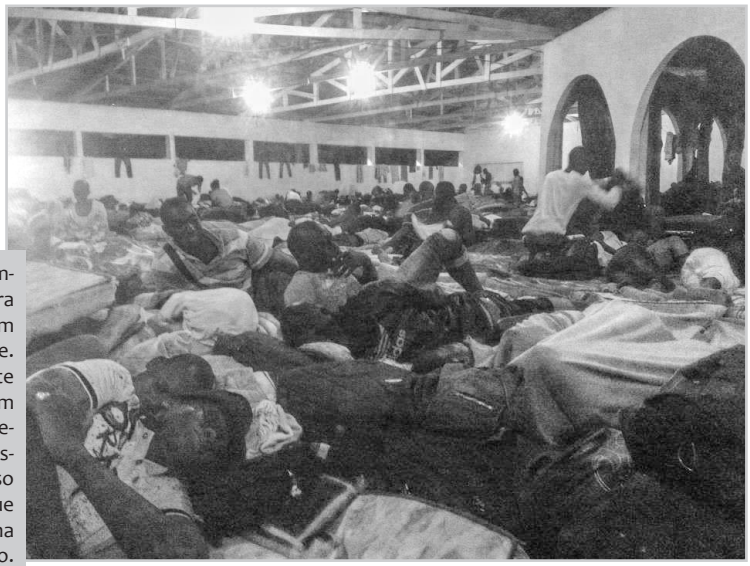


Fonte: pesquisa de campo.

Uma entrevista das que consideramos "aprofundada" (por relatar aspectos da história de vida dos interlocutores) revela, num fragmento a seguir, esses dilemas que são de múltiplas ordens na vida cotidiana e cultural dos emigrantes:

> "Decidi vir ao Brasil depois que um amigo de meu irmão estava aqui em Passo Fundo, isso foi no dia 12/09/2013; cheguei no Acre no dia 25/09; em Passo Fundo, cheguei dia 28/11; fiquei mais de um mês no Acre para conseguir documentos. [...]. Eu não tinha informação do Brasil, só do futebol e alguma coisa mais. Tive de comprar a passagem de ida e de volta. Peguei visto de pessoas que fazem documentos para entrar no Brasil. [...] Se tu vais na Embaixada Brasileira em Dakar eles não te dão o visto; tu podes dizer que vai pro Brasil comprar roupa ou outra coisa, eles querem saber a reserva do hotel, quanto dinheiro tu tens e mais um monte de coisas; então fica difícil; se tu dizes que vais trabalhar, eles não te dão nada. [...]; eu gastei mais ou menos 16 mil reais. Meus pais venderam coisas pra que eu pudesse vir. Tu paga a metade quando sai e, a outra metade os pais pagam quando tu avisas que chegou no Brasil; é assim que funciona, são as máfias que fazem tudo

> isso. [...]. Viajei de Dakar para Madri, de lá para Quito, de lá pra Guayaquil, depois com ônibus, corrida e caminhada até 9 horas sem parar durante noites, no meio dos matos entre uma fronteira e outra que a gente nem sabia aonde estava, até chegar em Porto Maldonado e no final em Brasiléia. Lá [em Brasiléia] se tinha de ficar por muito tempo até conseguir documentos. [...]; eu levei 6 dias para do Acre [Rio Branco] chegar a Passo Fundo. [...]. Eu não estava sozinho, tinha mais de 20 comigo, eles eram do Senegal, do Haiti, da República Dominicana. [...]. Quando lembro de tudo isso, não quero nem acreditar que tenha acontecido tudo isso comigo e com todos os que estão aqui na casa".



Alojamento improvisado para imigrantes em Brasiléia – Acre. Foto gentilmente cedida por um imigrante senegalês entrevistado em Passo Fundo e que se encontra na ilustração.

Temos várias histórias de vida de imigrantes nesse sentido; alguns, inclusive, chegaram a desembolsar mais de R$ 15 mil para chegarem até a cidade de Brasiléia, no Acre. Um pequeno fragmento de uma longa entrevista com um senegalês revela bem isso:

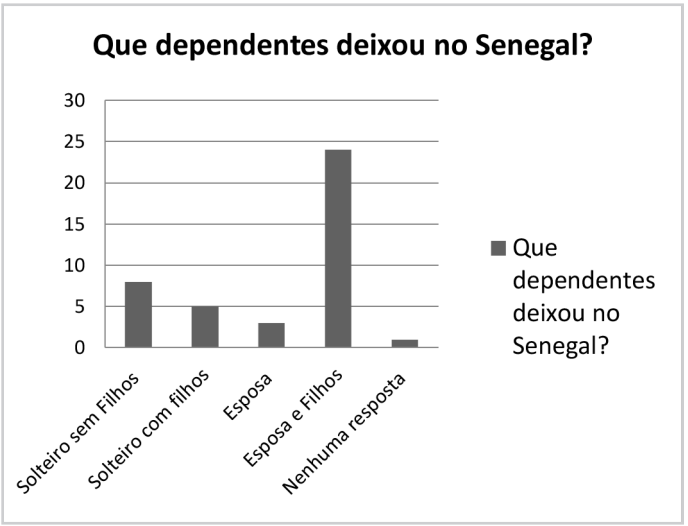
> "Eu levei 19 dias para chegar aqui onde estou agora, nessa casa; isso que vim direto do Acre [Brasiléia] pra cá, foi mais de seis dias de ônibus, esperando em rodoviária, dormindo no ônibus e nas rodoviárias, comendo muito mal. [...]. No Senegal, eu fui tentar o visto para vir, mas não deu certo, então, segui outros que conseguiram visto com gente que faz isso, máfias, como eu falei. [...]. Eu

> gastei pra estar aqui nessa casa no primeiro dia, mais de 13 mil reais, tudo isso, porque depois que tu começas não tem mais volta; ou tu perdes tudo para depois recuperar, ou tu ficas sem nada; eles [intermediadores] vão te tirar o dinheiro de todo o jeito. Nós éramos em seis, um queria desistir e vimos ele ser assaltado e abandonado no meio de um mato, de noite, no Equador; até hoje ninguém sabe mais dele, devem ter matado ele. [...]; sentimos muito medo e, por isso, resolvemos ir até o fim. [...]. Atravessamos vários países, de ônibus, de carro, a pé, tudo depois de Guayaquil. Ninguém sabia onde estava, apenas te diziam que era assim mesmo e que iríamos entrar no Brasil pelo Acre e daí seria com nós, o caminho final era lá. [...]. Em cada lugar, cada país, era gente diferente, ninguém entendia a língua; em algum lugar tinha africano junto, de outros países também que estavam com os caras [intermediadores]. [...]. Foi muito sofrido. Eu acho que cheguei até aqui porque não estava sozinho, senão teria desistido, ou não sei o que teria acontecido comigo. [...]. Preciso muito mais de um ano trabalhando para pagar o que me custou para vir até aqui; eu e outros também vendemos muita coisa lá para ter esse dinheiro" (entrevista aprofundada com senegalês, em 06/11/2014).

Outros entrevistados revelam que "não dava para registrar, ou porque te tiravam os celulares, ou porque te ameaçavam"; "nos orientavam em meio as matas, noite a dentro por muitas horas; fizemos acampamentos por três noites no meio das matas, ninguém sabia onde estava"; "quando você pisa no Brasil, eles te fazem ligar para os familiares pagarem a viagem"; "de um país para outro são pessoas diferentes; tem quem fala árabe, wolof, espanhol, português"; "eles te fazem esperar para dar um grupo, não muito grande porque tem de viajar de pequenos ônibus ou de carro"; "eu fiquei mais de 10 dias entre um país e outro, só para o Equador, entre uma fronteira e outra, a gente ia e retornava, nunca entendi porque, eles só te mandam fazer tal e tal coisa"; "todo mundo fica desesperado e com muito medo".

Além da esfera econômica, do auxílio financeiro e de informação para emigrar, muitos dos imigrantes entrevistados deixaram família (esposa/filhos), vínculos sociais, referências e práticas religiosas mais integrativas e de pertencimento grupal/tribal e cultural.

Gráfico 3: dependentes no Senegal



Fonte: pesquisa de campo.

A possibilidade de emigrar faz com que também seja reduzida a prole familiar. Por isso que é necessário perceber processos estruturais e estratégias dos sujeitos/grupos sociais na questão da mobilidade geográfica (Schachter, 2008). Há, sem dúvida, além dessa questão da família, uma estreita correlação entre economia e imigração. Já é lugar comum nas análises sobre imigração que os sujeitos que emigram melhoram o contexto econômico-social do cenário de origem através dos fluxos de remessas, pela modernização social e tecnológica (consumo e atividades produtivas, acesso à educação dos filhos, etc.) (Mezzetti; Ceschi, 2006). Nesse sentido, há um ativismo dos imigrantes na dimensão transnacional e o melhoramento das condições de vida no cenário familiar e comunitário de origem.

Não podemos deixar de mencionar que o processo emigratório no Senegal sempre foi mais praticado pelos homens do que pelas mulheres, porém, nos últimos anos, intensificou-se o dessas últimas também. A mudança ambiental agrava a pobreza e a segurança alimentar, aumentando o desemprego entre jovens, colaborando ainda mais para destruir o frágil equilíbrio econômico doméstico e a vulnerabilidade das famílias aumenta, e, das mulheres, em particular. Isso explica o aumento das (e)migrações femininas. Em 2011 houve a maior seca dos últimos 60 anos (Thiam; Crowley, 2014).

Segundo dados dessa fonte, em torno de 30% da população rural passou a ser migrante sazonal, principalmente no período de seca; em 2012, em torno de 43% da população (5 a 6 milhões) residia no meio rural; boa parte dessa população, não encontrando mais trabalho nas grandes cidades, tornou-se um viveiro de emigrantes e, nesse contexto, as mulheres se inserem também. Desse modo, processos econômicos, políticos e demográficos se juntam aos ambientais para produzir uma estrutura de causalidade das emigrações e redefinindo trajetórias até então bastante precisas entre os gêneros na família.

Todos os entrevistados se dizem adeptos ao Islamismo; desenvolvem rituais religiosos no cotidiano (rezas, leituras, rituais variados, em casa e, nas sextas-feiras à noite, num local denominado de Mesquita, no centro da cidade de Passo Fundo); falam o Wolof e muito pouco o francês; praticam o seu dialeto regional; um bom número possui escolaridade que circula entre a 5ª a 8ª séries e, outro grupo, com o segundo grau completo; não encontramos nenhum que tenha cursado a totalidade de algum curso superior.

A forte inserção do grupo no horizonte religioso advém também dessa história de situações-limites de vida; o associacionismo (confrarias) religioso e comunitário, muito presente entre senegaleses em nossa região de estudo, não obstante a realidade ser ainda muito recente se comparada a outros espaços migratórios dos referidos pela Europa e outras regiões da África, revela a necessidade em manterem-se unidos, vinculados e desenvolvendo ações de cunho solidário, como forma de gerenciar as relações com o novo contexto, objetivos e funções.

Muitos imigrantes saíram de cidades do entorno de Dakar, vários saíram de Cabo Verde e da Costa do Marfim e de lá para o Brasil, outros de Buenos Aires, Barcelona e Sevilha na Espanha. A média de tempo dos senegaleses entrevistados em Passo Fundo é de 18 a 35 meses; a grande leva aconteceu em 2013; as redes constituídas exerceram uma grande importância, principalmente nas viagens, na inserção dos espaços de moradias e de trabalho, bem como nos vínculos de sociabilidade entre si.

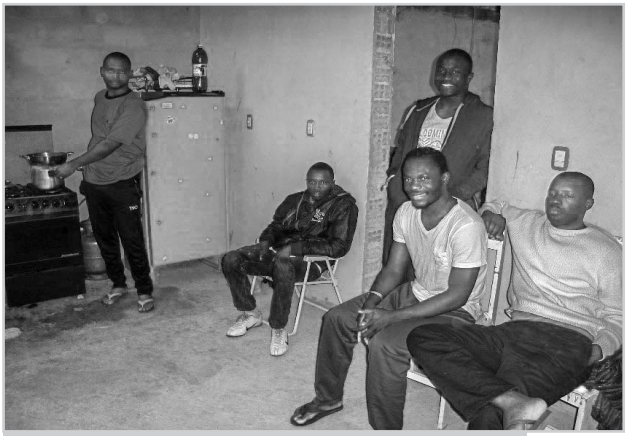
Um senegalês revela esses vínculos de interconhecimento, de redes que vão se constituindo e viabilizando a emigração e o cenário no espaço de destino:

> "Estou há um ano e meio no Brasil; não sabia nada do Brasil, vi na internet que era um país grande, com bastante trabalho, daí falei

> para um amigo que tinha ido a São Paulo e ele me confirmou o que eu tinha pensado e visto na internet; daí vim. [...]. Em Passo Fundo também foi um amigo que me convidou para vir, mesma coisa aqui no frigorífico, um amigo estava já em Tapejara e, com isso, vim também pra cá; [...], me adaptei bem e estou contente aqui".

A grande maioria provém do meio urbano no Senegal; poucos têm origem no meio rural, porém reconhecem a situação de crise do setor desde há algumas décadas e a grande migração para cidades grandes e a pressão demográfica frente a uma oferta reduzida de trabalho e a consequente emigração para várias regiões da África e da Europa, em particular.

A presença de frigoríficos na região, a necessidade da Certificação Halal (ritual de abate de animais que serão exportados para países muçulmanos), o crescimento da oferta de empregos na construção civil, indústria metal-mecânica e, especialmente, na frigorífica, além da proximidade com a Argentina e a facilidade de trânsito legal (vistos) entre países do Mercosul, foram algumas das principais razões para as primeiras levas de imigrantes na região centro-norte do estado. Com o passar de alguns anos, como já enfatizamos, eles estruturaram fluxos e alimentaram canais que viabilizaram o aumento do contingente de imigrantes e a multiplicidade de espaços de inserção de trabalho e de vínculos regionais. As redes que constroem passam a produzir os vínculos e as explicações sobre a chegada até Passo Fundo.



Senegaleses em Passo Fundo. Foto: pesquisa de campo.

Não podemos esquecer que o imigrante é visto no mercado de trabalho como força de trabalho "disposto a tudo", como nos disse um empregador no setor frigorífico; esse "disposto a tudo" pode significar trabalhar em turno noturno, em turnos extensivos, em trabalhos com grande aplicação de mão de obra, em espaços "que os daqui não querem mais".

Segundo Dusi, a tendência a recorrer à força de trabalho estrangeira, como última oportunidade, 'na falta de melhor', 'ou dos nossos que não querem fazer', está se traduzindo como um fenômeno estrutural (Dusi, 2000). Dados revelam que os imigrantes assumem trabalhos de nível baixo, fortemente segmentados, de elevadas taxas de desocupação e/ou demandas de trabalho insuficientes, salários mais baixos, sindicalização e informatização mais escassas. Na Europa, calcula-se que em torno de 15% das atividades efetuadas por eles possuem alguma característica de informalidade; ao mesmo tempo, apostam-se nos imigrantes, principalmente jovens, como saída para a crise da previdência, bem como a possibilidade de crescimento da economia como um todo (Carchedi; Mottura; Pugliese, 2003).

Essas dimensões que alimentam concepções sobre o trabalho do imigrante os expõem a situações de maior probabilidade de exploração e maximização em favor dos empregadores; provocam vulnerabilidades; como vimos, fazem os imigrantes aceitarem as condições oferecidas diante da necessidade emergente de entrar no mercado de trabalho (Kaag, 2006). Nessa condição, o imigrante se transforma num sujeito econômico transnacional que circula, por meio do dinheiro, de seus vínculos, da ponderação de seus gastos, investimentos, consumos e poupança, entre um lugar e outro.

O sacrifício em fazer poupança em outro país é sinônimo de possibilidade de investir no local de origem. Essa lógica entre parcimônia em um local e investimento no outro é lugar comum em meio aos imigrantes. Esse processo auxilia na vida distante, permite sobreviver a situações adversas (Lahlou, 2004). Exclusão em um espaço e a inclusão em outro são dinâmicas que obedecem a fatores de ordem interna e externa. Esse processo pode propiciar fluxos constantes no interior do grupo doméstico. A necessidade de trabalhar, ganhar dinheiro para enviar à família, associa-se à performance religiosa, social e cultural do imigrante. Essa totalidade, que é econômica, antropológica, religiosa e social, também se associa na maximização do imigrante como trabalhador para quem o emprega. Por isso que ganhar dinheiro com o trabalho *do* imigrante se associa ao ganhar dinheiro *como* imigrante. Esse processo produz relações de trabalho nem sempre movidas por horizontes éticos, legais e humanos.

Em alguns casos, a busca de mão de obra é priorizada pela necessidade que o trabalhador tem de aceitar as condições de trabalho. É o caso do setor frigorífico que possui o abate e a certificação Halal, necessária para a venda

dos produtos para países de religião muçulmana. Essa realidade dimensiona um espaço deliberado de trabalho para imigrantes, em particular, os que estão em situação de refúgio, de religião muçulmana, uma vez que os torna valorizados nesses processos de trabalho.



Imigrantes no setor frigorífico. Fonte: pesquisa de campo.

O mercado de trabalho demonstra necessitar do trabalho de imigrantes. Empresários manifestam múltiplas vantagens em tê-los em seus quadros. Há muitas reclamações de ambas as partes, porém, há, também, interesses que se alimentam e são maximizados pelos dois lados. Há uma identidade social em jogo, um papel social de homem/marido/pai, um pertencimento religioso e uma expressão de adequação aos princípios da fé em ação. Em resumo, há uma totalidade humana e social que se realiza e concretiza pelo ato de trabalhar, desse modo, justifica-se a denominação de "imigrante laboral", ao mesmo tempo em que a comunidade de interesses se estende em horizontes que os absorve pela sua maximização econômica, necessidade e possibilidade de precarizar ainda mais fatores de produção para obter maior lucratividade pela redução de custos. A presença de imigrantes no universo de trabalho movimenta, redefine, reproduz e renova uma multiplicidade de processos histórico-culturais da sociedade capitalista e de seus dinamismos contemporâneos, os quais, inclusive, lançam mão de dimensões religiosas.

Os trabalhos em frigoríficos

Os frigoríficos do centro-norte do Rio Grande do Sul aparecem como locais de inserção de imigrantes, em particular, senegaleses, haitianos, paquistaneses e bengalis. Em entrevista, um empresário do setor nos disse que:

> "Buscamos informações em Santa Catarina, num frigorífico de lá para ver se valia a pena. A informação foi positiva. O trabalho desse primeiro credenciou os demais. Chegamos a ter 113, agora temos exatamente 100 senegaleses. [...]. A falta de mão de obra é que fez a gente procurar eles, principalmente para a sala de corte e expedição. (Entrevista com empresário do setor frigorífico, n. 4).

O trabalho em frigorífico em muitos setores é insalubre e os imigrantes são induzidos a realizar tarefas que nem sempre os nativos desejam. Constata-se ainda que não apenas senegaleses se dispõem a esse tipo de trabalho, mas também haitianos e bengalis.

> "[...] pegamos vários senegaleses, agora tem menos, os indianos [sic], agora tem mais de 30. Eles estão suprindo a mão de obra que necessitávamos, antes tínhamos de buscar em outra cidade, agora eles vêm bater na porta. [...]. Foi dando certo e, em alguns meses depois, solicitamos a vinda de mais 20; hoje já são mais de 60". (Entrevista com empresário do setor frigorífico, n. 7).

Sobre as dinâmicas de trabalho, empresários e responsáveis por setores onde sua presença é mais intensa, enfatizam algumas características dos imigrantes. Comentam que possuem muitos atributos positivos como pontualidade, assiduidade e cumprimento de tarefas; salientam a capacidade de adaptação que demonstram frente às exigências, das normas das empresas e do cumprimento das ordens recebidas.

> "[...]. Eles não faltam ao serviço, têm interesse em ampliar o horário de trabalho com horas extras. Eles nos dão segurança que teremos eles no setor no dia seguinte; são muito educados no relacionamento. É uma experiência que está dando certo". (Entrevista com empresário do setor frigorífico, n. 3).

Essas estratégias são reconhecidas uma vez que os empresários enfatizam o potencial de trabalho dos imigrantes e os valores que os motivam para o trabalho; identificam que o desconhecimento da língua portuguesa é um problema para a comunicação interna.

> "Falam pouco e trabalham muito; até agora sempre foi assim; entre eles não há discórdia, fazem tudo com dedicação; são até invejados pelos outros; claro que não tratamos com diferença, mas nem com indiferença. A gente controla, mas dá pra ver que se dão bem, almoçam junto, aprendem umas palavras em português, dão muita risada; conversam entre eles numa língua que tu não entende, mas no trabalho falam pouco e se ajudam". (Entrevista com empresário do setor frigorífico, n. 3).

De acordo com o Presidente da Associação dos Senegaleses de um dos municípios pesquisados, o mercado de trabalho na região absorveu os migrantes com certa facilidade. Segundo ele, "não tem dia que não recebo muitas ligações de gente que quer os trabalhadores imigrantes". Os motivos da preferência por senegaleses são: "trabalham intensamente, não reclamam", "para eles não tem feriado, domingo, o que eles querem é trabalhar, ganhar dinheiro e mandar para as famílias".

Constatamos ainda que alguns imigrantes trabalham mais de uma jornada de oito horas, o que significa que possuem duas atividades com a intenção de ampliar a renda, principalmente na venda ambulante nas ruas das cidades após o turno normal de trabalho e nos finais de semana. Trabalho insalubre, trabalho noturno, ausência de folgas semanais e trabalhos onde existem atividades de alta periculosidade fazem parte do cotidiano de trabalho de imigrantes nos frigoríficos visitados.

Os relatos de imigrantes enfatizam que eles aceitam as condições de trabalho postas, preferindo setores que remunerem melhor, mas, também, estão em maior exposição de riscos, insalubridade e precariedade de uma forma geral. Num dos frigoríficos pesquisados, uma funcionária responsável pela recepção disse que: "aqui o pessoal recebeu eles [imigrantes haitianos] com salva de palmas, porque, se não fossem eles, o frigorífico fecharia. Eles é que estão salvando o emprego do pessoal daqui".

Religião e mercado: o trabalho no sistema Halal de produção

Há vários frigoríficos na região Sul do Brasil; há mais de duas dezenas de empresas vinculadas à certificação Halal de carnes (bovina e de aves). Esse processo começou em meados da década de 1980 e vem crescendo a cada ano. Há uma ampla rede institucional de empresas ligadas a esse amplo mercado em nível internacional e que atuam nas esferas da indústria, comércio, exportação/importação. A dinâmica da Certificação Halal também está em rede com entidades internacionais, principalmente europeias e de países muçulmanos, em particular, situadas na Arábia Saudita, Egito e Iraque.

Esses negócios que se baseiam no campo religioso se comunicam e se difundem como uma macro-rede que passa por empresas, câmaras de comércio islâmicas, entidades de governo, do campo religioso, autoridades muçulmanas, embaixadas, dentre outras. Muitos desses horizontes transnacionais estão em vinculação centralizada com as Ligas Islâmicas Mundiais, federações islâmicas de vários países, inclusive a do Brasil.

O Centro Islâmico do Brasil possui uma grande importância no processo de certificação de produtos Halal. Nele, há uma divisão encarregada do assunto e que atua com técnicos e na forma de rede com empresas industriais e exportadoras do Brasil e da América Latina bem como importadores de mais de 50 países. Em razão da intensa importância econômica dos alimentos de certificação no mundo, a entidade criou a "Alimentos Halal Brasil", com uma espécie de selo de garantia de procedência e qualidade, bem como de respeito aos valores religiosos.

Os padrões Halal envolvem uma ampla cadeia produtiva e comercial irmanada nas noções de garantias, confiança, qualidade e ritualismo religioso para atender às exigências, em particular, dos consumidores muçulmanos. Países como a Índia, Paquistão, Malásia, África do Sul, Estados Unidos, Egito, Arábia Saudita, Marrocos, Kuwait e Rússia são os atuais e principais mercados (Silva, 2012). Cada país impõe exigências e requisitos considerados fundamentais para a obtenção da certificação, portanto, há regramentos diferenciados.

Um dirigente de uma das maiores empresas da região e também do

país informa que o mercado do setor está aumentando mais e a importância dos imigrantes espalhados pelo mundo também. Diz ele:

> Há um amplo mercado dos produtos; essas levas de imigrantes na Europa tornam-se consumidores potenciais. [...]. A empresa fez um amplo contrato com a Malásia para os próximos anos como nunca tinha realizado até então. Isso nos permite trabalhar em grande escala e reduzir preços ao consumidor final. [...]. O mercado mundial de frangos aumentou muito e a qualidade alimentar também, então a certificação é o tom do mercado global para amanhã. [...]. Imigrantes no setor de produção dão garantia e segurança aos compradores e, muitos deles, são desses territórios que vendemos". (Entrevista com empresário do setor frigorífico, n. 3).

Os produtos certificados Halal abarcam um mercado global, principalmente o do setor de alimentos industrializados. Esse setor vem crescendo em média 15% nos últimos cinco anos; atinge em torno de 38% das exportações brasileiras de frango, 40% da bovina; incorpora em torno de 30% da população mundial e movimentou em 2015, em torno de U$ 2,3 trilhões em múltiplos setores, em particular, o de carnes.[4]

No Sul do Brasil, a CIBAL (Central Islâmica Brasileira de Alimentos Halal), vinculada à FAMBRAS (Federação das Associações Muçulmanas do Brasil), é uma das instituições mais dinâmicas e responsáveis por esse amplo setor de mercado. A CDIAL (Islamic Dissemination Center for Latin American - com sede em São Bernardo do Campo) garante a certificação em vários países da América Latina. Em seu site a CDIAL diz que "cai bem aos olhos dos compradores adquirirem frangos de um país que trata tão bem seus irmãos de fé" (Truzzi, 1991). Um responsável pelo setor de uma das empresas que visitamos, sintetiza esse processo dizendo que

> "[...] estamos na empresa [como terceirizada] há quatro anos, somos em 27 trabalhadores, a maioria do Senegal. [...]. A prática mais comum do setor é degolar as aves mencionando o nome de Deus. O que diferencia do trabalho convencional é que o nosso é religioso. [...]. Nosso produto é diferencial do frigorífico, pois todo o produto que sair do frigorífico tem o selo Halal. O percentual para

[4] Segundo dados da CIBAL, o mercado muçulmano é atrativo e alternativo; mais de um bilhão e oitocentos milhões de fiéis no mundo. Ver Foods Ingredients Brazil, 2016; www.revista-fi.com; acesso em 10 de março de 2016.

> empresa é 100% com o nosso selo. [...]. Os imigrantes fazem quase tudo aqui e tem que ser religião muçulmana". (Entrevista direta, n. 14).

A produção de mercadorias Halal alia tradições do campo religioso Islâmico com mercados globais. É o fator religioso que é dinamizado como recurso econômico-mercantil, ou, talvez, o horizonte mercantil que se utiliza de referenciais religiosos. Ela vincula sujeitos sociais, pertencimentos religiosos, territoriais, crenças comuns, consciência coletiva em torno de referenciais da tradição religiosa muçulmana no âmbito da alimentação de carnes (Demant, 2008). Desse modo, podemos dizer que produtos da gastronomia, bem como identidades religiosas, territórios, culturas, crenças e saberes podem estar reunidos num ambiente de confecção de produtos e de trocas mercantis. Esse ambiente econômico, religioso e cultural pode também produzir sociabilidades, mercados com reciprocidades e intercâmbios múltiplos, como valores de troca carregados de troca de valores.[5]

Em todas as empresas visitadas, a linha de produção Halal é terceirizada; em praticamente todas as empresas, a terceirizada é a CDIAL (terceirização de atividades-fim) e que sempre forneceu a mão de obra especializada para a sangria.



Senegaleses trabalhando no setor de abate halal em frigorífico. Chamamos atenção para a placa em frente, sobre a cabeça dos trabalhadores, em que há duas frases em árabe e a tradução em português que diz "Em nome de Deus. Deus é maior". Fonte: pesquisa de campo.

[5] Em razão do espaço, não temos condições de avançar com mais detalhes e profundidade sobre a correlação entre o fenômeno religioso e a dimensão do trabalho no setor Halal. É um tema que estamos desenvolvendo numa perspectiva mais ampla e para publicações posteriores.

Segundo uma responsável pelo setor de recursos humanos de um frigorífico, o sistema Halal demandou uma ampla reestruturação do setor de abate e corte do frango. O relato explicita o que significa essa exigência no setor.

> "O sistema Halal é bem diferenciado. Os islâmicos exigem que façamos diferente; o frango, por exemplo, antes de ser sangrado, precisa estar apenas um pouco insensibilizado; ou seja, meio morto, o choque é mais fraco, semi-sensível, tem de ter sinal de vida. Quem certifica é a Cdial Halal; é uma agência certificadora; tem um responsável que é o representante dessa empresa que vem sempre averiguar aqui. [...]. Há os dizeres em árabe e em português, "em nome de Deus, Deus é maior", nas portas, na parede, em frente da sangria. [...]; a cuba da sangria deve estar voltada para Meca; há uma bússola que indica a direção; usam roupa diferente com uniforme da Cdial; não pode ser mulher em razão do ciclo menstrual da mesma. Há uma série de coisas que precisam ser diferenciadas e os senegaleses estão também nesse setor". (Entrevista com empresário do setor de frigorífico, n. 6).

O trabalho da sangria é todo braçal; a expressão "Em nome de Deus", em árabe, precisa ser dita, nem que seja no início do processo do abate. "Todos os muçulmanos sabem que Deus, no Alcorão, disse que os animais se devem matar em nome de Deus". O entrevistado diz que o frango recebe um pequeno choque antes de entrar na linha do abate, mas que precisa estar vivo. O sangrador não pode cortar toda a cabeça; artérias precisam ser cortadas em um só movimento manual para que o frango morra rápido.

O processo de degola precisa permitir toda a eliminação do sangue. A dimensão religiosa deve ser observada com rigor e fiscalização. Na entrevista com um responsável pelo setor Halal de uma empresa houve a afirmação de que

> "[...] o sangrador sabe que se ele não come, não pode fazer com que um parente seu no mundo coma; ele vai pensar assim; não vai querer passar para o outro. Então, a fé religiosa, a oração e a referência a Deus no ato da sangria é fundamental. O consumidor vai saber que o que lidou com o animal fez isso e conforta ele então. [...]. Isso é o Halal; é a segurança da qualidade, a fé e os princípios religiosos estão unidos no alimento". (Entrevista com responsável pelo setor Halal, n. 11).

O mundo religioso auxilia na conformação de papéis sociais e no interior das empresas frigoríficas; está também em algumas atividades, as quais demandam vínculos, identificação e certificação para viabilizar canais mercantis internacionais. Na entrevista obtida com responsável pela vigilância e certificação de uma empresa (denominado de supervisor), ele fez questão de dar ênfase que a religião favorece o mercado e a ampliação do capital da empresa em que atua.

> "O setor Halal é o mais importante; 70% das exportações são Halal, e veja que é para a Europa, nem tanto para os países árabes; é para a Europa que a empresa mais exporta, pois tem muito muçulmano na Europa e o mercado europeu é muito exigente, mas não são só muçulmanos que consomem. Quem não é também consome porque é de fiscalização federal e do sistema Halal. [...]. As empresas vêm ao encontro da gente para encontrar mercados e querem ser Halal. Eu acompanho três frigoríficos nessa região e o de [nome do frigorífico] é 100% Halal". (Entrevista com supervisor do setor Halal, n. 4).

Nesse sentido, percebe-se que há um vínculo forte entre economia e mercados globalizados com a dimensão religiosa, ou, então, que se alimenta de crenças, identificações grupais e identitárias com as tradições alimentares e que são maximizadas pelos horizontes empresariais. Isso se reproduz em cadeia desde as indústrias, as redes comerciais, as empresas terceirizadas que certificam, os importadores, etc.

Mundos religiosos se encontram e se cruzam em razão de premências das relações mercantis. Na realidade, a religião migra junto com os sujeitos e as instituições e o universo do trabalho lhe dá materialidade. Ela faz parte da cultura migratória e se alimenta por processos transnacionais para poder vincular os imigrantes em seu interior. A possibilidade de expressar as crenças e/ou produzi-las no interior do cenário migratório, em dimensões coletivas, reforça a coesão, a identidade de grupos e demonstra o seu reconhecimento social. Isso tudo pode ser maximizado na esfera empresarial. Os trabalhos na certificação Halal são reveladores dessa realidade. Nesse sentido, ser imigrante e muçulmano, torna-se um recurso, uma espécie de capital social a serviço do capital econômico, no caso, empresarial, que atua no interior dos frigoríficos.

Princípios religiosos do Islã, que são expressos nos alimentos e são frutos de ensinamentos de suas raízes históricas, revelam e ritualizam a identificação e a adesão do crente. Em entrevistas com responsáveis pela certificação e com gerentes de setor de exportação de empresas frigoríficas ficou bem claro que a certificação Halal atrai consumidores que não sejam muçulmanos "em razão da segurança de se ter boa qualidade, higiene e procedência". Segundo eles, há um amplo mercado em expansão nesse sentido, assim como a emigração de muçulmanos para vários países, em particular para a Europa e norte do continente americano; esses todos tendem a disseminar a demanda Halal para outros cenários e ampliar consumidores para além dos vínculos religiosos. "Vendemos somente para a Europa; ela tem mais ou menos 20 milhões de muçulmanos, assim como nos Estados Unidos tem mais de 30 milhões. Esse é um mercado que se amplia com a imigração e a reprodução de filhos das famílias. [...]; para nós a imigração não é um problema; é, sim, um bom recurso de mercado".

Um entrevistado, responsável pela certificação, enfatizou a todo o momento que o Islã inclui "muitos campos da vida das pessoas e prima sempre pelo seu equilíbrio". Nesse sentido, a alimentação do corpo é essencial, pois ela não está desvinculada de outros horizontes, por isso ela é uma conduta, deve obedecer a regramentos. A dimensão do sagrado não está apenas no ser humano, mas em todos os seres, por isso, "a necessidade de equilíbrio entre todas as coisas que trazem benefícios para a sociedade e que não sejam ruins e destrutivos para ela e para os homens. [...]. A vida é sagrada para o Islã, por isso, a alimentação auxilia na conservação da vida; arruiná-la é uma ofensa à humanidade que recebemos".

Apenas para se ter uma ideia, no setor Halal, os trabalhadores, individualmente, degolam em média de 7 a 8 mil frangos por hora, havendo, então, no mínimo, cerca de 60 a 70 movimentos manuais por minuto, mais de duas vezes o máximo permitido pelo Ministério do Trabalho. Dois entrevistados do setor disseram que só podem ir ao banheiro na hora de intervalo; outro nos disse que, dependendo da demanda externa pelo frango certificado, há aumento no ritmo da velocidade, bem como subtração do tempo de intervalo de uma hora; há pressões verbais e reclamações quando do não-cumprimento de tarefas; que há um intenso cansaço físico e mental. Os trabalhadores do setor Halal podem ser transferidos de um frigorífico para outro, de uma cidade para outra, ou até de um estado para outro, pois

são funcionários de uma empresa terceirizada que possui contrato com várias empresas.

Entrevistados do setor Halal, em suas residências, pincelaram algumas frases, dando ênfase ao fato "de que tem mais obrigação de fazer tudo certo, pois sua situação no país (demanda de refúgio) é incerta"; "o supervisor está a todo o momento junto, quando o Sheik aparece, aí sim é total perfeição"; "o descanso de uma hora nem sempre é levado em conta, depende muito da intensidade do produto"; "na comparação com os outros [do setor convencional], acho que temos melhores condições e melhor remuneração, mas temos mais compromissos"; "se um frango passa e não for degolado, esse frango vai para o convencional e atrapalha todo o nosso rendimento e o supervisor reclama muito".

Nesse âmbito das ações e exigências de mercado Halal, o status do imigrante tem impacto positivo no mercado de trabalho, pois ele revitaliza rituais e crenças tradicionais em cenários (empresas) e sociedades secularizadas. Os universos de representação simbólica (alimentar), a partir de elementos constitutivos de um sistema religioso, produzem uma cultura do mercado alimentada de bens simbólicos. Em outras palavras, há uma incorporação do meio empresarial (através de processos econômicos) ao discurso (narrativas históricas) e dinâmicas religiosas em suas possibilidades de produção e vendas. Isso significa dizer que há uma diluição e porosidade nas fronteiras do religioso no mercado econômico e no mercado das almas.

No interior da indústria frigorífica produzem-se combinações de realidades distintas de significados (o setor Halal e o convencional), mas ambos se irmanam pelo processo de exploração intensiva do trabalho; num deles (no Halal), recursos tradicionais de base religiosa servem como condição primordial para fazer emergir lógicas modernas de produção/produtividade e atração do consumidor (pela certificação). Por isso insistimos na ideia da manutenção de uma ordem simbólica/religiosa que conduz a uma ordem social (Bourdieu, 1999), que é compreendida e atualizada pelos rituais (Godoy, 2015), possuindo além do efeito agregador e de identificação grupal, a consagração dos fiéis, ou seja, tudo feito em nome de Deus e de Sua glória.

Por isso que algumas tradições religiosas islâmicas e modernidade econômica, nesse caso, não podem ser vistas como dicotômicas; são, sim, possibilidades de arranjos e aglutinações. Tradição, nesse sentido, não é o que sobra, o que não foi ainda esquecido ou o que, na modernidade, ainda

se contempla, mas um processo que, nos canais dessa (em sua dinâmica econômica e temporal), maximiza seus sentidos e eficácias (Harvey, 1993), estabelecendo novos relacionamentos entre a sociedade e as tradições. Essas últimas justificam-se, demonstram sua razão de ser perante a sociedade e ritualizam-se impondo-se no mercado alimentar.

Participamos de várias festas religiosas de senegaleses na cidade de Passo Fundo, principalmente a Grand Magal para a confraria Muride. Nelas, ouvíamos sempre reclamações de participantes em torno da ausência "dos que trabalham em frigoríficos", pois a empresa não liberava os senegaleses para fazer parte da festa. Em dois frigoríficos houve compensação de trabalho em turnos mais elásticos de tempo para viabilizar a saída no dia da festa. Mas, no setor Halal, na festa de 2016, não tivemos informação de nenhum frigorífico que tenha liberado ou estruturado uma forma que permitisse a participação de seus funcionários imigrantes senegaleses. No comentário de um imigrante que atua no setor convencional, a ausência de atividades de um setor, principalmente o de abate, reduz e/ou altera toda a cadeia de atividades programadas na sequência, "por isso eles [empresários] não liberam".



Festa religiosa da Confraria Tjane, na cidade de Passo Fundo, em dezembro de 2016. Fonte: pesquisa de campo.



Festa religiosa da Confraria Muride, na cidade de Passo Fundo, em outubro de 2016. Fonte: pesquisa de campo.

Na dimensão religiosa, que transforma um produto (frango) em mercadoria, representada por relações sociais de produção, relações essas precarizadas, alimentam cifras de aumento de exportação de frangos no Brasil e otimizam as receitas dos empreendimentos industriais. Sob o manto das tradições religiosas, a lógica da mercadoria e as relações sociais de trabalho vão sendo dinamizadas e alimentam amplos mercados globalizados.

Considerações finais

Vimos que há uma intensa presença de imigrantes, em particular, de senegaleses, em frigoríficos na região de estudos. Essas empresas demandam esse tipo de trabalhador em situação de imigrante, o qual carrega a lógica do trabalho e a necessidade de obter recursos financeiros para a família.

O setor de abate Halal nos frigoríficos da região tornou-se central no interior de suas práticas produtivas. O imenso mercado internacional, os grandes contratos, a presença de imigrantes muçulmanos, a dimensão da cultura alimentar e o padrão de certificação dos produtos fazem com que esse processo esteja ganhando muito dinamismo nos últimos anos.

O sistema de produção Halal é bem expressivo em nível regional, vinculado a redes nacionais e internacionais, bem como a intermediários

de múltiplas esferas e que se condensam na prática da sangria e de suas correlações religiosas, na maximização produtiva de terceirizadas no interior das empresas, de trabalhadores em situação de demanda de refúgio e que possuem características de um trabalho especial. A jurisprudência que contempla esses trabalhadores em situação de refúgio, por ser débil e/ou frágil (Baeninger; Peres, 2011), deixa-os também nessa situação, ou seja, os pressiona para a aceitação dos ritmos intensos de trabalho em cenários insalubres e precários. Essa é uma das grandes marcas da imigração Sul-Sul, principalmente entre o continente africano e sul-americano presente nas últimas décadas, a qual altera o eixo dos fluxos entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos.

Não se pode esquecer que os imigrantes possuem, por sua natureza, uma identidade deslocada, pouco conhecida, com status social baixo, inserido nos graus mais inferiores da hierarquia ocupacional, e é para sair dessa situação precária que emigraram (Sayad, 2008). É pelo trabalho e pela convivência social que eles acreditam constituir legitimidade no interior da sociedade brasileira e regional. Nesse sentido, a decisão de emigrar apresenta-se como estratégia para fazer frente a uma realidade precária vivida no país de origem. Imigrantes enfrentam muitas barreiras, riscos, constrangimentos, reações negativas para alimentar a esperança de uma vida melhor (Vilela, 2011). Por isso, ele lança mão de múltiplos processos, submete-se às condições impostas pelos empregadores na esfera do trabalho, em particular, com a faca sempre bem afiada para degolar o frango.

O espaço do abate Halal torna-se um território de rituais da morte (do frango); essa, emanada pelo sagrado e pela dimensão simbólica de um coletivo – os muçulmanos. Esse horizonte do sagrado, corporificado na mercadoria-frango, demanda uma moralidade integrada a uma ordem de crenças, origens e orientações históricas (Silva, 2012). Há nesse espaço uma adesão afetiva de uma religiosidade mais ampla na medida em que o indivíduo (o trabalhador-sangrador) sente-se e atua servindo e permitindo o alimento para um coletivo, o qual é co-participante.

Desse modo, religião (crença), mercados globais e a presença do trabalho imigrante formam um complexo relacional que otimiza fatores para múltiplos sujeitos, reproduz rituais e crenças, vincula novos trabalhadores e, na esfera empresarial, permite acumular capitais.

Referências

BAENINGER, R.; PERES, R. G. Refugiados africanos em São Paulo: espaços de migração. *Revista Internacional em Língua Portuguesa*, n. 3 (24), p. 97-110, 2011.

BOURDIEU, P. Gênese e estrutura do campo religioso. In: *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1999, p. 27-78.

CARCHEDI, F; MOTTURA, G.; PUGLIESE, E. *Il lavoro servile e le nuove schiavitú*. Milano: Franco Angeli, 2003.

DEMANT, P. *O mundo muçulmano.* São Paulo: Contexto, 2008.

DUSI, P. *Flussi migratori e problematiche di vita sociale.* Verso una pedagogia dell'intercultura. Milano: Vita e Pensiero, 2000.

FELDMAN-BIANCO, B. *Globalização, nação e diáspora:* incorporação de transmigrantes na criação de nações desterritorializadas. Trabalho apresentado no Simpósio Internacional sobre Emigração Brasileira, CEMI-UNICAMP, Casa do Brasil de Lisboa, 1997.

GODOY, J. M. T. Igreja, religião e disciplina fabril no contexto da industrialização brasileira. *Revista Brasileira de História das Religiões.* Ano, VIII, n. 22, p. 251-277, maio/agosto de 2015.

HARVEY, D. *A condição Pós-moderna. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. São Paulo: Loyola, 1993.

KAAG, M. Il ruolo dela confraternita dei Muiridi nella vita dei migrante senegalesi. In: PALTRINIERI, A. C. (a cura di). *Un futuro in gioco. Tra muridi Senegalesi e comunità Italiana*. Milano: Franco Angeli, 2006, p. 125-131.

LAHLOU, M. Filières migratoires subsahariennes vers l'Europe. In: MARFAING, L.; WIPPEL, S. (Eds.). *Les Relations transsahariennes à l'époque contemporaine*: un espace en constante mutation. Paris: St. Éditions, 2004, p. 113-140.

MEZZETTI, P. CESCHI, S. Migranti come forza internazionale per lo sviluppo? Un´analise con luci e ombre. In: CESCHI, S.; STOCCHIERO, A. (a cura di). *Relazioni transnazionali e co-sviluppo. Associazioni e imprenditori senegalesi tra Italia e luoghi di origine*, Torino, Harmattan Italia, 2006, p. 19-33.

SAYAD, A. L´immigrazione o i paradossi dell´alterità. L´illusione del provvisorio. Verona: Ombre Corte, 2008.

SCHACHTER, J. P. *Amélioration des données sur la migration en Afrique de l'Ouest et centrale. Utilisation des enquêtes auprès des Ménages pour l'evaluation de la migration passée, présente et future en Afrique de l'Ouest et du centre*. OIM, Genève, Juillet, 2008.

SILVA, A, R. de. *Imigração afro-islâmica na indústria avícola Halal brasileira*. São Paulo: USP, 2013. Dissertação de Mestrado em Geografia Humana.

SILVA, I de O. *Relação de consumo religiosa*. São Paulo: Atlas, 2012.

SOME, A. N. *Migration au Sénégal. Profil National-2009*. Belgian Developpement Cooperation: OIM, 2009.

THIAM, M. T.; CROWLEY, J. *Impact des changements environnementaux sur les migrations humanie.* Études de cas: Sénégal et Côte d´Ivoire. Unesco: Jerin, 2014.

TRUZZI, O. *De mascates a doutores*: sírios e libaneses em São Paulo. São Paulo: Sumaré, 1991.

VILELA, E. M. Desigualdade e discriminação de imigrantes internacionais no mercado de trabalho brasileiro. *Dados – Revista de Ciências Sociais*, n. 54 (1), p. 89-129, 2011.



Deslocamentos e trabalho ambulante entre jovens senegaleses no Rio Grande do Sul

Maria Clara Mocellin[1]

Introdução

O início do século XXI é marcado pelo retorno dos fluxos internacionais para o Brasil. Os portugueses eram os estrangeiros com vínculos formais de trabalho mais numerosos no Brasil até 2012, quando, então, foram ultrapassados pela onda imigratória de haitianos (Dutra et al., 2005). Enfim, a partir da década de 2010, há um aumento da imigração estrangeira no Brasil, com um significativo crescimento da entrada de haitianos e, posteriormente, a partir de 2012-13, de senegaleses (Oliveira, 2015; Dutra et al., 2015). Esses dois contingentes acabaram consolidando uma rota de entrada no Brasil, passando pelo Equador e Peru e chegando ao Brasil pelo estado do Acre[2]. O perfil dessa imigração é de homens jovens em idade ativa, de

[1] Doutora em Ciências Sociais – Unicamp; profª. do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Santa Maria- UFSM; email: claramocellin@gmail.com

[2] Mamed e Lima (2015) descrevem o recente movimento internacional de haitianos pela Ama-

escolarização de nível médio e baixo. A entrada massiva de haitianos e senegaleses, dentre outras nacionalidades, no Brasil, pressionou o Conselho Nacional de Imigração a desenvolver uma política mais flexível de regularização desses imigrantes (ver Redin, 2013 e Minchola, 2015).

O continente africano e, no caso específico deste trabalho, o Senegal são caracterizados pela mobilidade interna e externa da sua população. Tal emigração tem sido motivada por diversos fatores, entre eles, as secas e guerras; um sistema internacional que impôs aos governos deveres externos em detrimento dos internos, resultando na pauperização de amplas camadas da sua população; a sobrevivência de algumas comunidades locais; e projetos individuais e coletivos de consumo (Kabunda, 2008).

Para entender a imigração senegalesa, parte-se de uma perspectiva, como bem descreveu Sayad (2000), de que o fenômeno migratório se confunde com a própria história de nosso sistema econômico e inscreve-se numa lógica governada tanto pelos determinismos econômicos como também pelas categorias de nosso entendimento político, que é um entendimento indistintamente social, econômico, cultural, moral, político (nacional e nacionalista) e mental.

A presença de senegaleses no estado do Rio Grande do Sul se concentrou em Caxias do Sul, Passo Fundo, Porto Alegre, Lajeado, dentre outros municípios de porte médio e pequeno. São cidades que conseguiram absorver os imigrantes em seus mercados de trabalho, sobretudo, naqueles setores ligados à construção civil, aos frigoríficos, à indústria metal-mecânica, ao mercado ambulante e, em diversos serviços (ver Herédia e Pandolfi, 2015; Tedesco e Mello, 2015; Mocellin, 2015)

Os dados aqui apresentados são oriundos do trabalho de campo com um grupo de senegaleses em Santa Maria, o qual acompanho desde 2014. Costumo conversar com eles nos seus locais de trabalho no comércio ambulante, bem como em algumas feiras que acontecem na cidade.

zônia Sul-Ocidental (estado do Acre), principal porta de entrada de haitianos no Brasil, que se dá pela Rodovia Interoceânica até o Acre e que envolve uma série de redes ilegais de tráfico de pessoas, coiotes e informantes. Segundo as autoras, desde 2010, os migrantes são recebidos e preparados como força de trabalho pelo Estado brasileiro, ação diretamente articulada ao posterior recrutamento deles pela agroindústria do Centro-Sul do país. A consolidação dessa rota de entrada no Brasil tem favorecido a chegada de pessoas de outros países ao acampamento público montado no Acre. É o caso dos senegaleses. Até 2013, os haitianos também utilizavam uma rota configurada pela cidade de Tabatinga, no estado do Amazonas, na região de fronteira entre Brasil, Peru e Colômbia.

Contudo, o maior contato com esses migrantes tem se estabelecido durante as aulas de português que eles frequentam, as quais são realizadas uma vez por semana, por meio de um projeto de extensão ligado ao Migraidh[3] - Migrações Internacionais e Direitos Humanos. Os membros desse grupo costumam ajudá-los com a regularização da sua documentação, para obtenção de vistos e inserção no mundo do trabalho. Envolvi-me com as aulas de português desde o seu início, em agosto de 2015. Na primeira parte da aula, trabalhamos com eles algumas noções básicas de língua portuguesa e, na segunda parte, realizamos uma roda de conversa, em que trocamos experiências de vida.

Do grupo atual de seis senegaleses, apenas dois frequentam as aulas com regularidade. Estes possuem escolaridade equivalente ao ensino médio no Brasil, realizada em escola francesa, no Senegal. Os outros quatro senegaleses, que frequentam as aulas eventualmente, possuem escolaridade equivalente ao ensino fundamental incompleto, realizadas em escola arábica.

Também realizei algumas observações de campo no comércio ambulante de Caxias de Sul e Lajeado, na região serrana do Rio Grande do Sul, em que pude conversar com senegaleses que lá trabalhavam.

Os senegaleses na região central do Rio Grande do Sul: deslocamentos e comércio ambulante

Santa Maria é uma cidade de porte médio, situada na região central do Rio Grande do Sul. Possui uma população de 261.031 habitantes, conforme o censo de 2010 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). É uma cidade que possui um papel importante nos fluxos internos, atraindo uma população jovem que se desloca temporariamente para cursar o ensino superior de graduação e pós-graduação[4]. Destacam-se, em Santa Maria, as atividades econômicas[5] ligadas ao comércio e à prestação de serviços, acen-

[3] Migraidh – Migrações Internacionais e Direitos Humanos é um grupo de pesquisa, ensino e extensão coordenado pela Profª. Drª. Giulina Redin, do curso de Direito da UFSM.O grupo é constituído, em sua maioria, por acadêmicos dos cursos de Direito e de Relações Internacionais dessa universidade.

[4] Santa Maria tornou-se um pólo educacional que atrai estudantes de todo o estado e país. Entre as principais instituições de ensino superior da cidade, encontram-se a Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e o Centro Universitário Franciscano (Unifra).

[5] Em segundo lugar, está o setor primário (agropecuário) e, em terceiro, o setor secundário, que,

tuadas pelo estabelecimento de serviços públicos estaduais e federais[6]. Em síntese, Santa Maria caracteriza-se por ser um município de muitos trânsitos e deslocamentos de pessoas, em geral, devido às atividades ligadas ao estudo e ao trabalho.

A chegada dos senegaleses a Santa Maria ocorreu em 2014, quando quatro senegaleses que moravam em Caxias do Sul foram trazidos a Santa Maria por um empresário da cidade, para trabalharem em sua empresa metalúrgica. Contudo, após três meses, a empresa fechou, de modo que os quatro foram trabalhar em uma obra ligada à construção civil, localizada próximo ao centro da cidade, onde permaneceram por seis meses. Com o término desse trabalho, eles começaram a vender relógios e bijuterias nas imediações da praça central de Santa Maria, local em que existe um pequeno comércio ambulante (em alguns casos, irregular), sujeito a apreensões de mercadorias por parte dos fiscais.

Esses quatro senegaleses moravam juntos em um quarto de pensão, não muito longe do centro, em condições muito precárias. Após certo tempo, conseguiram alugar uma casa em condições melhores que as da pensão. Era uma casa de um senhor que conheceram na mesquita, em Santa Maria, local que costumavam frequentar pelo fato de serem mulçumanos. No final de 2014, se juntou a eles mais um senegalês, recém-chegado do Senegal: era o irmão mais novo de um deles.

Uma das estratégias de venda mobilizada por esse grupo era a de se dividirem em duplas para comercializarem em cidades próximas a Santa Maria, sobretudo, nos finais de semana, quando havia festas e feiras comunitárias. A venda em outras cidades era realizada também em momentos em que a fiscalização em Santa Maria se intensificava. Costumava se juntar a esse grupo outro senegalês de Passo Fundo, que morava no Brasil há seis anos e falava bem português. Vinha com certa frequência a Santa Maria para vender no comércio ambulante, e se hospedava em um hotel na zona central da cidade. Embora isso não tenha ficado claro, pareceu-me que ele

em geral, envolve indústrias de pequeno e médio porte, voltadas, principalmente, para o beneficiamento de produtos agrícolas, metalurgia, mobiliários, calçados, laticínios, etc.

[6] Sobre os serviços públicos estaduais e federais, além da Universidade Federal de Santa Maria, fundada nos anos de 1960, foi criada, em 1971, a Base Aérea de Santa Maria , ligada à Força Aérea Brasileira. A cidade conta com várias divisões do Exército (como a 3ª Divisão), subordinadas ao Exército Brasileiro, e com a Brigada Militar, subordinada à Secretaria da Segurança Pública do Estado do Rio Grande do Sul.

fornecia as mercadorias para o grupo de Santa Maria, geralmente, compradas em São Paulo. No início do ano de 2015, a fiscalização se intensificou, e esse grupo teve suas mercadorias apreendidas em algumas ocasiões. Foi, então, que, entre os meses de fevereiro e março de 2015, todo o grupo se mudou para Porto Alegre. Lá, trabalhavam em um restaurante.

Nas situações em que me relatavam as ações dos fiscais e as apreensões de mercadorias, eu aproveitava para perguntar-lhes se não prefeririam um trabalho com carteira assinada em uma empresa ou estabelecimento comercial. As respostas eram sempre as mesmas: o salário era muito baixo, o que os impedia de cumprirem com suas obrigações familiares, ou seja, de enviar parte dos salários recebidos para o sustento de sua família no Senegal. Havia dois alunos ligados ao grupo Migraidh - UFSM que os ajudavam com a regularização da sua documentação, para a obtenção de vistos e para inserção no mundo do trabalho. Os senegaleses também tinham contato com um senhor, que era um ex-religioso scalabriniano, que os ajudou a procurarem alternativas de emprego na cidade. Eles tiveram algumas oportunidades de trabalho em um frigorífico e em um supermercado, porém, em função dos salários, optaram por se mudar para Porto Alegre, onde havia mais oportunidades de trabalho, com salários mais altos.

Em abril de 2015, um dos senegaleses do grupo voltou para Santa Maria, pois não se adaptou ao trabalho em um restaurante, em Porto Alegre. Ele fazia serviços de limpeza do estabelecimento e lavava pratos. Ao retornar a Santa Maria, voltou a morar na mesma pensão em que já havia se instalado em 2014. Voltou a ser vendedor ambulante e ficou vivendo sozinho por cerca de dois ou três meses, até que se juntaram a ele dois senegaleses recém-chegados do Senegal. Um deles era seu primo. No mês seguinte, chegou mais um senegalês, que já morava no Brasil há um ano, na cidade de São Paulo. Passaram, então, a morar os quatro juntos na mesma pensão, no entanto, agora, melhor instalados, em um quarto maior, com lugar para fazer as suas refeições. Somente o senegalês que há mais tempo morava em Santa Maria trabalhava, em tempo integral, como vendedor ambulante. Os outros três trabalhavam na construção civil, em uma obra de um edifício, próxima ao centro da cidade, com carteira assinada. Após o trabalho na obra, costumavam vender relógios e bijuterias na zona central de Santa Maria, como uma forma de complementar a sua renda.

Em outubro de 2015, se uniu a esse grupo de quatro senegaleses mais

um senegalês, recém-chegado do Senegal. Ele era primo de dois deles. Em dezembro de 2015, voltou para Santa Maria e se juntou ao grupo outro senegalês, que já havia morado com eles em 2014. Veio para vender no comércio ambulante.

Contudo, entre dezembro de 2015 e janeiro de 2016, houve muitas apreensões de mercadorias vendidas no comércio ambulante não regularizado, que, em geral, são realizadas nas imediações da Praça Saldanha Marinho, praça central da cidade. Os senegaleses foram muito atingidos por essas apreensões. Em consequência disso, dois deles foram embora de Santa Maria: um que havia chegado em julho e outro que havia retornado a Santa Maria recentemente. Destes, um foi para a Argentina e o outro para São Paulo, para vender no comércio ambulante.

Nesse mesmo período, em janeiro de 2016, os dois senegaleses que haviam chegado em julho saíram da obra em que trabalhavam e passaram a atuar, em tempo integral, no comércio ambulante.

Também em dezembro de 2015, se instalaram na cidade mais dois senegaleses, recém-chegados do Senegal. Eram o irmão mais novo e o primo do primeiro senegalês que chegou e permaneceu em Santa Maria. Em janeiro de 2016, esses dois senegaleses e o que chegou em outubro começaram a trabalhar em uma obra ligada à construção civil, na cidade. Porém, em abril, foram demitidos com a justificativa de que havia pouco trabalho na obra e com a promessa de que poderiam ser chamados novamente.

Enfim, atualmente, todo o grupo de seis senegaleses que restaram em Santa Maria está trabalhando no comércio ambulante, em tempo integral. Pelos seus trajetos, que acompanhei durante esses dois anos, observei que, logo que chegam ao Brasil, tentam um trabalho com carteira assinada, mesmo que o salário não seja no valor esperado por eles. Além da parte do salário destinada aos familiares que permanecem no Senegal, tentam reservar algum dinheiro para comprar mercadorias e revendê-las no comércio ambulante, após o trabalho. Essa é uma estratégia desse grupo. Ocorre que aquele que chega antes e está há mais tempo na cidade se envolve em tempo integral no comércio ambulante, enquanto os recém-chegados tentam um trabalho com carteira assinada e vendem as mercadorias após o horário de trabalho. À medida que vão se adaptando à nova vida no Brasil e dominando algumas noções básicas de português, começam a viajar a São Paulo

para comprar mercadorias para, depois, distribuí-las aos colegas que irão revendê-las no comércio ambulante de Santa Maria e das cidades do entorno.

Dessa forma, o comércio ambulante assume um papel importante no mercado de trabalho informal e como fonte de renda para os imigrantes. Ele se torna uma alternativa em momentos de falta de trabalho com carteira assinada. Também funciona como complementação de renda e como um trabalho mais rentável para aqueles que conseguiram algumas economias para investir na compra de mercadorias para revendê-las, posteriormente.

Pela trajetória do grupo observado, os recém-chegados que usufruíram da estrutura montada por aqueles que chegaram primeiro, como moradia, alimentação e contatos de trabalho, ficam em dívida com estes, tendo como obrigação manter a estrutura de trocas que envolve o comércio ambulante. E isso implica, quando possível, ter uma renda mensal advinda do trabalho com carteira assinada, vender no comércio ambulante após o trabalho, ir a São Paulo realizar as compras das mercadorias e criar estratégias de vendas na cidade. Assim me dizia um senegalês que chegou há um ano e meio a Santa Maria: "Quando o senegalês chega no Brasil ele trabalha com carteira assinada e depois começa a vender na rua". Tedesco (2015), ao tratar da inserção dos senegaleses no mundo do trabalho em Passo Fundo, define o comércio ambulante como uma estratégia de intercâmbio mercantil em que circulam produtos e dinheiro entre imigrantes e brasileiros. Isso produz uma sociabilidade baseada em valores de reciprocidade, envolvendo contratos informais, entreajuda em meio às esferas mercantis e uma rede de intermediários que (re)vendem produtos que circulam por diferentes cidades e países.

Os deslocamentos assumem uma importância fundamental para esse grupo, pois servem como estratégias de venda no comércio ambulante e fazem parte do projeto desses jovens que migram não somente para melhorarem a sua situação de vida econômica, mas também para adquirem experiência e conhecimento de vida.

Os primeiros deslocamentos são os que ocorrem do Senegal para o Brasil, passando pelo Equador e Peru, até chegar à fronteira do Acre e seguir a São Paulo para acessar as cidades do Sul do país. São frequentes os deslocamentos dentro do Rio Grande do Sul, para cidades pequenas próximas a Santa Maria, para vender em festas comunitárias e feiras, nos finais de semana. Há também os deslocamentos muito recorrentes para São Pau-

lo, para comprar mercadorias e revendê-las em suas cidades de residência. Além disso, há outro tipo de deslocamento para São Paulo, para vender no comércio ambulante de lá, em alguns períodos de intensificação das vendas, como, por exemplo, no mês anterior ao Natal. Outro deslocamento comum se dá para o litoral, para vender no comércio ambulante, nos meses de janeiro e fevereiro, durante o período de temporada de praia. Foi verificado o caso de dois senegaleses que moraram em várias cidades do Rio Grande do Sul, entre elas Santa Maria, e se deslocaram para a Argentina, para atuar no comércio ambulante de lá. Um deles retornou a Santa Maria há dois meses para vender no comércio ambulante e ainda pretende voltar à Argentina, país em que seu irmão, que já morou em Santa Maria, reside atualmente.

Outro tipo de deslocamento é aquele que acontece diariamente nas cidades de residência, em razão do trabalho no comércio ambulante. Deslocam-se pelo centro da cidade, trocando com frequência de locais de venda durante o dia, como uma estratégia de dificultar o trabalho dos fiscais na apreensão de suas mercadorias. É costume se comunicarem, muitas vezes, durante o dia por telefone, acessando o aplicativo Whatsapp para avisar uns aos outros sobre a circulação dos fiscais pelo centro. Além do centro da cidade, se deslocam por bairros próximos e distantes do centro, abrindo pontos de venda na rua. No que tange à comunicação entre os senegaleses, conforme Brignol e Costa (2016), as Tecnologias da Informação e Comunicação (TICs) assumem um caráter muito importante de articulação entre eles. O uso de telefones celulares conectados à internet serve tanto para se contatarem com a família no Senegal quanto para organizarem as atividades de caráter associativo geridas pelos migrantes. No caso do grupo estudado, o uso do celular é constante e essencial para se comunicar e trocar informações sobre vendas e fiscalização, como também para manter contato diário com os familiares no Senegal.

Observamos que as relações envolvendo moradia, comida e trabalho entre esse grupo de senegaleses parecem se dar de forma horizontal. Os recém-chegados usufruem da estrutura montada pelos que chegaram primeiro e trabalham com carteira assinada até conseguirem economias para comprar mercadorias a serem revendidas, posteriormente. Eles costumam se revezar nas viagens a São Paulo para comprar tais mercadorias e dividem entre si o custo da passagem. O migrante que viaja compra as mercadorias

para os demais. Comunicam-se pelo Whats App durante a viagem para tomar as decisões sobre as compras.

A grande adesão ao trabalho ambulante pelos senegaleses, tanto pelos descritos aqui quanto por aqueles que vivem em cidades como Caxias do Sul, Passo Fundo, Porto Alegre, Lajeado, entre outras, pode ser explicada com uma tentativa de mobilidade e mudança de *status* social. O comércio ambulante pode conferir distinção social entre os senegaleses que se vinculam a essa atividade. E isso é revelado à medida que essa atividade possibilita complementar os baixos salários recebidos, trabalhando em horários alternativos em finais de semana e após o expediente; economizar reservas para investir na compra de mercadorias para serem comercializadas; correr riscos no comércio ambulante irregular em razão das fiscalizações e apreensões de mercadorias; criar estratégias de vendas e revenda de mercadorias.

Há estudos com senegaleses em Passo Fundo e Caxias do Sul que demonstram investimentos desses migrantes em pequenos negócios ligados ao comércio. O senegalês que está há mais tempo em Santa Maria pensou em abrir uma loja, para regularizar a sua situação de trabalho, mas reavaliou a ideia e considerou que ainda não era o momento, muito em função dos valores de aluguel, das exigências de documentação e de fiador. Mas isso continua como um desejo a ser realizado no futuro. Atualmente, como estratégias de venda, eles se dividem e se encaminham a diferentes lugares da cidade. Também começaram a vender em bairros periféricos de baixa renda, em que há um público consumidor de mercadorias de baixo custo e de menor qualidade. Além disso, viajam para cidades vizinhas nos finais de semana em que há feiras ou festas comunitárias. No período anterior à festa de Natal, costumam viajar para vender em centros maiores, como é o caso da cidade de São Paulo. Também, no período de férias escolares, têm o hábito de viajar para vender no litoral gaúcho, onde há um comércio de rua consolidado, no qual encontram-se muitos senegaleses atuando. Outra estratégia tem sido a de diversificar as suas mercadorias. Além de vender bijuterias, relógios e óculos, comercializam, no inverno, meias, luvas, toucas e abrigos infantis e, no verão, *shorts*, calções, bermudas, dentre outros produtos. Adicionalmente, costumam vender componentes de produtos eletrônicos.

O comércio ambulante cria também uma série de interações sociais com a sociedade receptora. Mesmo com as limitações da língua, os senegaleses interagem não somente com o público que consome seus produtos,

mas também com pessoas que trabalham no comércio local, em espaços de alimentação dos quais se tornam clientes, em farmácias, dentre outros estabelecimentos comerciais. Em razão das apreensões de mercadorias nas imediações da praça, sobretudo de uma delas, na ocasião em que um senegalês foi algemado e levado à delegacia de polícia, a população local se manifestou a favor do senegalês, questionando o fato de os fiscais terem apreendido as suas mercadorias e terem acionado a brigada militar, afinal, era uma imigrante que estava trabalhando para sobreviver. Também em razão das apreensões das mercadorias, os senegaleses passam a interagir regularmente com os fiscais da prefeitura municipal e com a guarda municipal. E, nesses momentos, percebe-se o protagonismo de alguns deles, ao explicar aos fiscais a sua situação de vida e negociar possíveis locais de venda, em que não há denúncia de lojistas. Igualmente, é exemplo desse protagonismo as relações com autoridades políticas para tentar resolver a situação de irregularidade do comércio ambulante no município. Outro caso que ilustra tal protagonismo foi o fato de dois senegaleses se envolverem na organização da Feira de Economia Solidária[7], realizada todos os anos em Santa Maria, onde obtiveram um espaço significativo para vender suas mercadorias.

A disponibilidade para se sujeitar a trabalhos pesados, que exigem muito esforço físico e disciplina no que se refere a horários, como é caso do trabalho de servente em obras do setor da construção civil, aliada ao trabalho no comércio ambulante em horários alternativos, está relacionada, sobretudo, a um projeto migratório familiar, como comentarei mais adiante. Contudo, o fato de serem mulçumanos e pertencerem à confraria Muride[8]

[7] A feira emergiu de um momento de crise institucional do Projeto Esperança/Cooesperança da Diocese de Santa Maria/ RS, na busca de uma identidade na comercialização direta. Em 1992, surgiu o Feirão Colonial. Em 1994, a Feira do Cooperativismo (FEICOOP) teve sua primeira edição. Desde 2001, a feira segue a metodologia do Fórum Social Mundial, que visa ao fortalecimento de processos organizativos, participativos, autogestionários e transformadores. Uma das metas é a formação, por meio de seminários, conferências, oficinas, trocas de experiências e interação entre os empreendimentos solidários, entidades parceiras, organizadores e público visitante. Fonte: http://www.santamaria.rs.gov.br/?secao=eventos&sub=ver&id=1351

[8] A confraria Muride, a maior do Senegal, foi fundada por Cheikh Ahmadou Bamba, no final do século XIX, e seu centro religioso está localizado na cidade santa de Touba. Conforme a literatura, os murides se encontram em todos os níveis do comércio, desde os grandes empresários, exportadores/importadores, até os pequenos vendedores (Kleidermacher, 2013). No Rio Grande do Sul, a confraria que tem mais visibilidade é a Muride. Segundo a literatura sobre o tema (ver Tedesco, 2015, Kleidermacher, 2013), as confrarias surgiram no marco da fé mulçumana, como uma resposta político-religiosa de resistência frente às imposições de domínio colonial e às rígidas hierarquias wolof. Atualmente, elas cumprem um papel importante durante a experiência migratória,

também colaboram para o disciplinamento ao trabalho. Conforme alguns estudos (ver Diop, 1985; Tedesco 2015; Kleidermacher, 2013), nos ensinamentos do líder religioso da confraria Muride, Cheikh Ahmadou Bamba, o trabalho é definido como libertador. O trabalho é visto como um ato de fé e como uma obrigação moral, que serve para satisfazer as necessidades dos imigrantes e para melhor ser útil à comunidade e à família.

Conforme a literatura sobre a imigração senegalesa na Europa, Schmidt (1994) e Lacomba (1996) explicam que a força e a originalidade da imigração senegalesa está associada à sua organização em relação à solidariedade, que considera de forma negativa o individualismo. Nesse sentido, a solidariedade senegalesa faz parte de um estilo de vida com raízes culturais profundas e propõe valores e modos para realizá-lo, como é o muridismo. Apesar do seu caráter comunitário, o muridismo também valoriza as iniciativas individuais, mesclando, assim, estratégias individuais àquelas baseadas no seu pertencimento à confraria Muride (Schmidt, 1994, p. 40).

Para Schdmit (1994), a organizacão Muride mescla elementos da sociedade hierárquica tradicional, da cultura islâmica e do produtivismo e consumismo moderno (Schmidt, 1994, p. 111). Ainda, segundo Schmidt, há uma divisão de competências que se traduzem na delegação ao *marabut*[9] da oração e da meditação, enquanto os discípulos do muridismo se ocupam do trabalho e da prosperidade senegalesas. E é nesse sentido que, para Schimit (1994), a oração é substituída pelo trabalho, como uma forma de redenção. A venda ambulante, além de ser um dos escassos nichos laborais do mercado de trabalho nos países de recepção, sobretudo na Europa, se adapta ao caráter informal das atividades econômicas realizadas pela população senegalesa no país de origem, ao mesmo tempo em que os ajuda a manter o vínculo com a confraria Muride.

No caso brasileiro, especificamente no de Santa Maria, cidade em que

promovendo rituais religiosos e encontros culturais. Assim demonstra Tedesco (2015), para o caso de Passo Fundo, quando registra os vários rituais religiosos e festivos que acontecem na cidade. Os encontros podem ser para fazer orações, ler o Corão, receber um líder religioso do Senegal, dentre outros. Kleidermacher (2013) também observou esses encontros entre os senegaleses em Buenos Aires, em que os migrantes se reuniam para ler o Corão, para debater questões que preocupavam a comunidade senegalesa e para arrecadar fundos para os senegaleses necessitados. Enfim, a literatura afirma que a estrutura muride está centrada numa ideologia que enaltece o trabalho duro e os sacrifícios, reforçando, nos processos de migração, entre os seus membros, a importância de seguir os ensinamentos de seu líder.

[9] Guia espiritual.

não há um mercado de trabalho que absorva a mão de obra imigrante, a venda ambulante se torna uma fonte de renda importante, permitindo aos senegaleses se sustentarem, ajudarem as suas famílias investirem na compra de mercadorias para serem revendidas e obterem mais renda. O comércio na rua é uma adaptação às formas de comércio informal que os senegaleses estão habituados a realizar no seu país de origem. O comércio ambulante insere os senegaleses em uma rede de sociabilidade em que muitas trocas acontecem. Entre os senegaleses instalados em diferentes cidades brasileiras, trocam-se informações sobre compra e venda de mercadorias, transporte e apresentação das mercadorias, mercado informal, estratégias de venda na rua. Entre eles, há cooperação, solidariedade e obrigações. Em alguns casos, por intermédio do grupo, há possibilidade de estratégias de diferenciação individual. No espaço do comércio de rua, os senegaleses interagem não somente com o público consumidor das suas mercadorias, mas com várias pessoas e grupos que circulam pela rua, seja vendendo comida ou artesanato, seja se deslocando em direção ao trabalho e à universidade. Interagem com comerciários que trabalham em lojas, agências de turismo, farmácias, bancos e espaços de alimentação que os senegaleses costumam frequentar. O centro da cidade é um espaço de muita circulação de jovens universitários, moradores do centro e das periferias, bem como de trabalhadores que acessam o transporte coletivo a partir do centro da cidade. Também é um espaço de sociabilidade de homens aposentados que costumam se encontrar no calçadão próximo à praça central. Em meio à esfera mercantil, os senegaleses estabelecem relações que extrapolam a troca nessa esfera, como são as relações de amizade, trabalho e convívio diário na rua. Foi assim que eles conheceram um comerciante local que os ajudou a melhorar de moradia recentemente, cumprindo, assim, com as exigências das imobiliárias para locação de imóvel. Em meio à esfera mercantil trabalham, trocam informações, conhecem pessoas, se deslocam por diferentes cidades do Brasil e de países vizinhos, como é o caso da Argentina. Enfim, se inserem em uma rede de trocas baseada em valores de reciprocidade. Os deslocamentos que o comércio ambulante lhes proporciona estão diretamente ligados ao que buscam no projeto migratório: sustentar a si e às suas famílias, viajar e conhecer lugares e pessoas, adquirir experiências de vida que os tornem homens de maior prestígio nos seus países de origem.

Entre alguns senegaleses que residiram em Santa Maria por períodos

determinados e se deslocam com frequência para outras cidades dentro e fora do país, como é o caso de São Paulo e Buenos Aires, observa-se um estilo de vida, que em alguns casos, além de estar vinculado ao seu pertencimento Muride está também vinculado ao Baye Fall, um subgrupo dentro do muridismo, que segue Ibrahima Fall, um discípulo de Ahmadou Bamba. Os Baye Fall se identificam pela música e pelo uso dos tambores artesanais. Segundo Zubrzycki e Alvarado (2015), que descreveram a rede Baye Fall em Buenos Aires, eles possuem influências do rastafarismo, fortes vínculos de amizade, um compromisso com sua filiação religiosa e uma prática de cooperação com o desenvolvimento do projeto migratório. Definem-se como aventureiros e ávidos por conhecerem outras culturas e países e possuem como meta retornar ao país de origem com a possibilidade de abrir um negócio próprio. A rede Baye Fall em Buenos Aires se aproxima muito dos senegaleses aqui descritos, sobretudo, quanto ao sentido que atribuem ao trabalho, como um oferecimento a Deus e ao profeta. E é nesse sentido que entendemos a sua dedicação ao trabalho de domingo a domingo. É também por meio do trabalho na migração que pensam em mudar de situação de vida ao retornarem ao seu país de origem. O retorno ao país de origem está presente em suas falas: pretendem retornar quando adquirirem algum recurso para abrir um negócio, comprar um carro ou para construir uma casa no Senegal.

Projeto migratório, família e obrigações

O grupo de Santa Maria se caracteriza por laços de parentesco e vizinhança entre si. A maioria dos migrantes senegaleses são irmãos ou primos, ou suas famílias eram vizinhas no Senegal. A maioria é oriunda da cidade de Thiés. São todos homens, jovens, na faixa etária entre 22 e 35 anos, com escolaridade básica, o equivalente ao ensino fundamental incompleto no Brasil. Apenas dois deles estudaram o equivalente ao ensino médio completo no Brasil, cursado em escola francesa, dominando, assim, o idioma francês. Sendo assim, todos eles falam wolof e, como segunda língua, o árabe, entre os que estudaram em escola árabe, e francês, entre os que estudaram em escola francesa.

Seus pais no Senegal trabalhavam no meio rural, com plantação de feijão, batata, arroz, cenoura, alface, dentre outras. Havia dois senegaleses cujas famílias, além de trabalharem na agricultura, possuíam negócios na cidade, como uma loja de cosméticos e um ateliê de costura. Uma parte do grupo é casada e possui mulher e filhos no Senegal. Sobre seus pais, a maior parte deles possui duas esposas, com uma média de 3 a 4 filhos com cada uma. Quando indaguei ao grupo sobre a sua permanência no Brasil, todos os integrantes me disseram que não tinham a intenção de ficar no país. A maioria pretendia permanecer o período necessário para ajudar a família, para acumular algum dinheiro e poder comprar um carro ou uma casa no retorno ao Senegal. Lembraram-se de parentes e amigos que haviam migrado para outros países e, no regresso ao Senegal, conseguiram melhorar de vida, comprando carro e casa. Pelos dados de campo e pelos resultados de outras pesquisas com senegaleses (ver Kleidermacher, 2013; Tedesco, 2015; Kaplan, 2003; Maffia, 2010), as migrações estão vinculadas ao desejo de melhorar de vida e de ascender socialmente. O membro da família que emigra adquire prestígio social, se torna uma referência para outros jovens do seu grupo. Afinal, esses jovens se tornam homens de responsabilidade, envolvidos por um projeto familiar, em que distribuem parte de seus salários para manter suas famílias extensas. E isso ficou evidente em uma das nossas rodas de conversa,na qual um dos senegaleses perguntava a um aluno brasileiro da mesma idade que a sua se ele trabalhava, se morava em um imóvel alugado ou próprio, se morava sozinho ou com a sua família, se ajudava a sua família, se pretendia casar e com que idade. Enfim, perguntava sobre valores que eram fundamentais na sua sociedade para se tornarem homens de responsabilidade, que mantêm materialmente e moralmente o seu grupo familiar.

Vale lembrar a fala de um dos senegaleses, que me dizia que não era pobre no Senegal, que seu pai tinha terras e uma loja, e que, no seu país, costumava acordar tarde para trabalhar na loja do pai, em que havia dois empregados. Então, lhe perguntei por que havia migrado para o Brasil, local em que tinha um trabalho que lhe exigia acordar cedo, trabalhar duro como servente de uma obra e, após esse trabalho, ainda vender mercadorias no comércio ambulante. Ele justificou a sua escolha dizendo que seu pai tinha duas esposas no Senegal e que teria que dividir os bens do pai com os outros irmãos. Explicou que pretendia, com o trabalho no Brasil, conseguir

dinheiro para comprar um terreno e construir uma casa para morar com sua família recém constituída. Ele tem 25 anos, uma mulher e uma filha de um ano e meio, no Senegal. Perguntei se mandava dinheiro para sustentar a sua família, e ele me disse que enviava recursos para seu pai comprar um terreno e, futuramente, construir uma casa. Disse-me que a migração havia mudado muito o seu jeito de ser, pois, no Brasil, tinha uma vida mais disciplinada ao trabalho. Em muitas das suas falas, fica explícito que o projeto migratório, para além de melhorar sua própria situação econômica e a de sua família, também lhe possibilita adquirir novas experiências e conhecimentos de vida. Sobre a importância da casa nos projetos migratórios, o estudo de Machado (2014) descreve a *Casa* como um valor moral, mais do que como um desejo material. Machado (2014, p. 40), ao estudar a migração valadarense para os Estados Unidos (EUA), aponta a *Casa* como elemento central na constituição das relações de parentesco: "As pessoas imigram para construir suas casas e constituir novas centralidades nas suas relações; estando longe, o que produz a cossubstancialidade não é mais a convivência e o sangue, mas o envio de remessas".

Esse projeto nem sempre é encabeçado por todos, nos mesmos moldes, como me dizia outro senegalês, que era solteiro e preferia casar mais tarde, adiando, assim, o projeto de constituir uma nova família. Ele queria, primeiro, poder adquirir alguns bens de consumo, como um carro.

Em todas as conversas que tive com esse grupo de senegaleses de Santa Maria e também com senegaleses de outras cidades do Rio Grande do Sul, ficavam evidentes, nas suas falas, as obrigações com a família, sobretudo, aquelas ligadas às remessas de dinheiro. Em muitos casos, a decisão de emigrar passa por um projeto da família em que se escolhe um ou mais membros para isso. A família ajuda com os custos da viagem para o Brasil. No Senegal, segundo um senegalês desse grupo de Santa Maria, o dinheiro que os membros da família ganham é "dinheiro da casa".

Em um estudo realizado por Kaplan (2003) com migrantes da região da Senegâmbia que foram para a Catalunha, a autora interpreta a emigração como uma estratégia familiar, de caráter masculino e transcontinental, em que a família investe em um dos seus membros como uma forma de diversificação das bases de renda e de promoção de um *status* econômico para o grupo. Também, Kleidermacher (2013), ao investigar um grupo de senegaleses vendedores ambulantes na cidade de Buenos Aires, afirma que a

emigração facilita a transformação da produção da unidade familiar, já que a saída de um indivíduo não significa que o núcleo familiar se rompa ou se divida. Ao contrário, a sua mobilidade e flexibilidade são vantajosas para a dinâmica familiar. Por meio das remessas, se mantém o vínculo familiar e a comunicação de maneira constante, como diz Kleidermacher (2013), assim como o peso que essa obrigação tem na vida desses jovens migrantes.

Ao conversar com um dos líderes da Associação dos Senegaleses em Caxias do Sul, durante um seminário sobre imigrações internacionais, ele comentava sobre o peso da responsabilidade de quem migra, pois há uma expectativa muito grande por parte da família em relação ao membro migrante. Segundo ele, quando um senegalês volta para visitar a sua família, todos os parentes se reúnem para recebê-lo e fazem uma grande festa. Para um senegalês, além das remessas mensais, há uma cobrança no sentido de que essa migração dê certo, que ele se dê bem, que consiga trabalho e obtenha recursos para melhorar de vida no seu retorno.

Considerações finais

O caso descrito dos deslocamentos de senegaleses à região central do estado do Rio Grande do Sul, especificamente à Santa Maria, demonstrou se tratar de um grupo pequeno de senegaleses, que se formou em 2014 e se recompôs em 2015 e 2016, em razão de oportunidades de trabalho, de relações de amizade, de parentesco e de religião. Durante esses dois anos de pesquisa, foi possível perceber a importância dos deslocamentos para esses senegaleses que trabalham com o comércio ambulante. Os deslocamentos fazem parte das estratégias de venda no comércio ambulante e de um projeto familiar, em que migram não somente para melhorar sua situação de vida econômica, mas também para adquirir experiência e conhecimento de vida.

O comércio na rua é uma adaptação às formas de comércio informal que os senegaleses estão habituados a realizar no seu país de origem. Entre eles, há cooperação, solidariedade e obrigações. Em meio à esfera mercantil, trabalham, trocam informações, conhecem pessoas, se deslocam por diferentes cidades do Brasil e de países vizinhos, como é o caso da Argentina. Os deslocamentos que o comércio ambulante lhes proporciona estão direta-

mente ligados ao que buscam no projeto migratório, sustentar a si e às suas famílias, viajar e conhecer lugares e pessoas, adquirir experiências de vida que os tornem homens de maior prestígio nos seus países de origem.

Trata-se de homens jovens, com média ou baixa escolaridade, que, motivados por um projeto familiar de emigração, se deslocam em busca de melhores condições de vida e trabalho. Não pretendem permanecer por muito tempo no Brasil, apenas o necessário para sustentar e manter suas famílias no Senegal, bem como para acumular algum recurso para melhorar de vida no país de origem. Tal projeto migratório promove econômica e socialmente o grupo familiar de origem, sendo assim, esses jovens precisam cumprir com suas obrigações familiares, enviando remessas para sustentar os parentes que ficaram. Por meio das remessas, se mantém o vínculo familiar e a comunicação de maneira constante, como explica Kleidermacher (2013), assim como o peso que essa obrigação tem na vida desses jovens migrantes. No plano das relações simbólicas, o membro da família que emigra adquire prestígio social, se torna uma referência para outros jovens do seu grupo. Desse modo, se torna homem de responsabilidade, na medida em que trabalha e distribui parte de seus salários para manter materialmente e moralmente a sua família.

Os dados aqui trabalhados demonstram que esses jovens imigrantes não têm o desejo de permanecer no Brasil e que, pelas suas constantes interconexões entre o país de recepção e o de origem, poderiam ser concebidos como transmigrantes, como bem definiu a perspectiva transnacional. E isso ocorre na medida em que, em suas vidas cotidianas, tomam decisões dentro de uma rede que envolve, simultaneamente, duas ou mais sociedades. Em suma, dependem de múltiplas e constantes interconexões que cruzam fronteiras internacionais (Glick-schiller; Basch; Blanc-Szanton, 1992). Vivem o sentimento frequente de "estar aqui e estar lá", conforme Sayad (2000).

Referências

BRIGNOL, Liliane Dutra; COSTA, Nathália Drey. Migrações e uso sociais do Facebook: uma aproximação à webdiáspora senegalesa no Rio Grande do Sul. *REMHU – Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, Brasília, Ano XXIV, nº 46, p. 91-108, jan/abril, 2016.

DIOP, A. B. *La Famille Wolof.* Paris: Karthala, 1985.

DUTRA, Delia; ALMEIDA, Sandro de; TONHATI, Tania; PALERMO, Gabrielle. "Os estrangeiros no mercado de trabalho formal brasileiro: Perfil geral na série 2011, 2012 e 2013". In: *Cadernos OBMigra: A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro*. Vol. I, nº 2, 2015.

GLICK-SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration. In: _____. (Org.) *Towards a transnationalism perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, Annals of the New York Academy of Sciences. Vol. 645, july 6, 1992.

HEIL, Tilmann. Are neighbours alike? Practices of conviviality in Catalonia and Casamance. Erschienen. In: *European Journal of Cultural Studies*; 17 (2014), 4 – S. 452-470.

HERÉDIA, Vania Beatriz Merlotti; PANDOLFI, Bruna. Migrações internacionais: o caso dos senegaleses em Caxias do Sul. In: HERÉDIA, Vania, B. M. (Org.) *Migrações internacionais:* o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas & Letras, 2015, p. 95-113.

KABUNDA, Mbuyi. Inmigración y desarrollo: el caso africano. *Nova África*, v.1, n. 23, 2008, p. 7-24.

KAPLAN, Adriana. 2003. *Los procesos migratorios. Senegambinos en Cataluña*. http:// www.mgf.uab.cat/esp/scientific_publications/art_revista_de_ciencias_web.pdf

KLEIDERMACHER, Gisele. Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. *Cuadernos de Antropología Social*, n. 38, 2013, p. 109-130.

LACOMBA, Joan. Identidad y religión en inmigración. A propósito de las estrategias de inserción de los musulmanes senegaleses. *Cuadernos de Trabajo Social***,** Valencia, n. 4, p. 59-76, oct. 1996.

MACHADO, Igor José de Renó (Org.). *Valadares em família*: experiências etnográficas e deslocamentos. Brasília - DF: ABA, 2014.

MAFFIA, Marta. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. *Cuadernos de Antopología Social*. n. 31, 2010, p.7-32.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice Oliveira de. Trabalho, precarização e migração: recrutamento de haitianos na Amazônia acreana pela agroindústria brasileira. *Novos Cadernos NAEA*, v.18, n.1, 2015, p. 33-64.

MINCHOLA, Luís Augusto B. *Salaamaalekun* Brasil: O fluxo migratório senegalês e sua acolhida. In: REDIN, Giuliana; MINCHOLA, Luís Augusto B. (Orgs.) *Imigrantes no Brasil: Proteção dos direitos humanos e perspectivas político-jurídicas*. Curitiba: Juruá, 2015.

MOCELLIN, Maria Clara. Senegaleses na região central do Rio Grande do Sul: deslocamentos, trabalho, redes familiares e religiosas. In: HERÉDIA, Vânia B. M. (Org.) *Migrações internacionais:* o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas & Letras, 2015. P. 115-134.

OLIVEIRA, Antônio Tadeu. O perfil geral dos imigrantes no Brasil a partir dos censos demográficos 2000 e 2010. *Cadernos OBMigra: A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro*. Vol. I, nº 2, 2015.

REDIN, Giuliana. *Direito de imigrar: Direitos humanos e espaço público*. Florianópolis: Conceito Editorial, 2013.

SCHMIDT, Ottavia. *Islam, Solidarietá e Lavoro. I Muridi senegalesi in Italia*. Fondazione Giovanni Agnelli, Torino.

SAYAD, Abdelmalek. O retorno constitutivo da condição do imigrante. *Travessia.* Ano XII, janeiro, 2000.

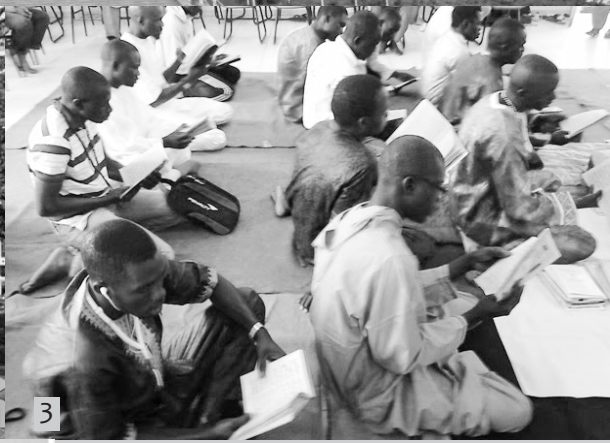
SILVA, Sidney Antonio da. "Aqui Começa o Brasil". Haitianos na tríplice fronteira e Manaus. In: SILVA, Sidney da (Org.) *Migrações na Pan-Amazônica:* fluxos, fronteiras e processos socioculturais. São Paulo: Hucitec, Manaus: Fapeam, 2012.

TEDESCO, João Carlos. *Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul*: imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra&Vida, 2015.

TEDESCO, João Carlos; MELLO, Pedro Alcides Trindade. Deslocamentos populacionais e suas dinâmicas socioeconômicas nas sociedades em desenvolvimento: O caso dos senegaleses na região de Passo Fundo. In: HERÉDIA, Vania B. M. (Org.) *Migrações internacionais:* o caso dos senegaleses no Sul do Brasil. Caxias do Sul: Belas & Letras, 2015, p. 171-196.











(1) Monumento da Renascença Africana, em Dakar, capital do Senegal. Fonte: https://goo.gl/b3JIlb.

(2) Integração cultural de músicos senegaleses em Passo Fundo. Foto: Vinícius Coimbra. Fonte: https://goo.gl/Ld7HCS.

(3) Senegaleses de Passo Fundo em dia de celebração religiosa. Foto: Fábio Lehmen/RBS TV. Fonte: https://goo.gl/YagWaT.

(4) Senegaleses em venda ambulante em Buenos Aires. Fonte: https://goo.gl/Ro6kCi

Sobre os autores:

- **Abdoulaye Diagne**

Docteur en Géographie; enseignant-chercheur au département de Géographie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines **de** l'Université Cheikh **Anta** Diop **de Dakar. Il s'›**intéresse aux mutations (mutations agraires, relations ville/campagne, migrations internes et internationales, gestion des ressources naturelles) des espaces ruraux sahéliens, notamment sénégalais. »

- **Alejandro Goldberg**

Licenciado en antropología por la Universidad de Buenos Aires. Master en Antropología Médica y Doctor en Antropología por la Universidad Rovira I Virgili, Tarragona-España (2004). El título de su tesis de doctorado fue "Ser inmigrante no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los inmigrantes senegaleses en Barcelona". Desde entonces su campo de trabajo ha sido la antropología médica y social, la salud pública, migraciones y refugiados. Actualmente es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de la República Argentina, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social. Asimismo es director del Grupo de Investigación e Intervención Sociocultural con Población Inmigrante (GIISPI) creado en el 2008.

- **Bernarda Zubrzycki**

Licenciada en Antropología y Doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y Docente - Investigadora de la UNLP en la División Etnografía del Museo de Ciencias Naturales. Docente de grado de la Cátedra Antropología Sociocultural I de la carrera de Antropología de la UNLP

- **El Hadji Souleymane Sow**

Statisticien, titulaire d'un master en Ingénierie des Données en Scien-

ces Sociales et Economie à l'université de Savoie et d'un Diplôme d'Etudes Approfondies en Mathématiques appliquées à Clermont-Ferrand. Il a travaillé dans plusieurs projets dont « Migration entre Afrique et Europe » et « Migration et Famille Transnationale » à l'IPDSR. Il enseigne la Statistique à L'UCAD ainsi que le Data Mining à l'Ecole Nationale de la Statistique et de l'Analyse économique (ENSAE) de Dakar.

- **Fanny Longa Romero**

Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com pós-doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Atualmente é pesquisadora PNPD/CAPES, na Universidade do Oeste do Paraná. Desde 2004, suas pesquisas abordam a interface das migrações transnacionais e dos sistemas simbólicos religiosos, com foco na diáspora religiosa da confraria Mouridiyya, a partir dos fluxos migratórios de africanos senegaleses muçulmanos da África Ocidental ao Brasil. Sobre o tema, tem participado de diversos congressos nacionais e internacionais.

- **Filipe Seefeldt de Césaro**

Mestrando em Ciências Sociais e bacharel em Relações Internacionais pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM). Membro do Núcleo de Pesquisa, Ensino e Extensão Direitos Humanos e Mobilidade Humana Internacional (MIGRAIDH), do Núcleo de Estudos Contemporâneos (NECON) e do Núcleo de Pesquisa em Relações Internacionais de Santa Maria (PRISMA). Desenvolve pesquisa especialmente em torno de três temáticas: migração, pós-colonialismo e etnicidade.

- **Franziska Reiffen**

Doctoranda en Antropología por la Universidad Johannes Gutenberg de Maguncia (JGU) y egresada de la maestría Fundamentos culturales europeos con especialización en Antropología de la Universidad de Constanza. Ha trabajado sobre migraciones africanas recientes en la Argentina, focalizando aspectos de género, relaciones de cuidado e identificaciones.

- **Gisele Kleidermacher**

Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Licenciada en Sociología (UBA). Se desempeña como Investigadora Asistente en el CONICET con sede de trabajo en el Instituto de Investigaciones Gino Germani, Universidad de Buenos Aires y como Docente de Metodología de la Investigación y Sociología de las Migraciones, en la carrera de Sociología (UBA). Sus temas de investigación refieren a la migración africana subsahariana hacia América del Sur, la construcción de representaciones sociales hacia los migrantes y las relaciones interculturales entre nativos y migrantes senegaleses.

- **João Carlos Tedesco**

Doutor em Ciências Sociais pela Unicamp; pós-doutor pela Universidade de Verona (2005) e de Milão (2011). Professor e pesquisador no PPGH/UPF. Pesquisa sobre a imigração italiana para o sul do Brasil e a imigração brasileira na Itália. Nos últimos anos, decida-se aos estudos da imigração contemporânea no centro-norte do Rio Grande do Sul, em particular, a senegalesa.

- **Juliana Rossa**

Doutoranda em Letras UCS-UniRitter, professora da Faculdade Murialdo; pesquisadora sobre a poética das canções e rituais da confraria Muride junto aos imigrantes senegaleses na cidade de Caxias do Sul.

- **Mamadou Bouna Timera**

Docteur en Géographie à l'Université Cheikh Anta Diop. Ancien chef de département de géographie, il est actuellement Responsable de la licence professionnelle Management des Territoires (MATER). Ses travaux portent l'épistémologie et la didactique de la géographie. il s'intéresse aussi aux questions de géographie sociale, notamment les constructions identitaires, la spatialité des faits religieux et la gestion des frontières.

- **Maria Clara Mocellin**

Doutora em Ciências Sociais –Unicamp. Profª. do Departamento de Ciências Sociais da Universidade de Santa Maria- UFSM. Tem experiência

na área de Antropologia, atuando em temáticas da imigração, identidades e relações étnico-raciais.

- **Maria do Carmo dos Santos Gonçalves**

Religiosa da Congregação das Irmãs Missionárias de São Carlos Borromeo Scalabrinianas. Mestre em Ciências Sociais pela PUCRS (2007) e doutoranda pela mesma instituição. Coordenadora do Centro de Atendimento ao Migrante (CAM), Caxias do Sul, RS.

- **Maria Catarina Chitolina Zanini**

Possui graduação em Curso de Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul- UFRGS (1987), mestrado em Antropologia pela Universidade de Brasília- UnB (1997), doutorado em Ciência Social (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo- USP (2002) e Pós-doutorado pelo Museu Nacional (MN-UFRJ) (2008). Atualmente é professora associada da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), vinculada aos Programas de Pós-Graduação em Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em História. Coordenadora do NECON/UFSM (Núcleo de Estudos Contemporâneos). Tem experiência na área de Antropologia, trabalhando principalmente com as temáticas de migrações, teoria antropológica, campesinato e etnicidade. Pesquisador associado ao Instituto Histórico de São Leopoldo. Pesquisador PQ 2/CNPq

- **María Luz Espiro**

Licenciada en antropología por la Universidad Nacional de la Plata, donde actualmente cursa sus estudios de doctorado y es docente en la carrera de Antropología. Como investigadora en la misma Universidad e integrante del Grupo de Investigaciones sobre Migraciones Africanas en Argentina, estudia la migración senegalesa contemporánea en el país, específicamente entre las regiones de Buenos Aires y la costa patagónica central. Ha realizado diversos trabajos científicos y de divulgación, fotográficos y audiovisuales, sobre la temática de la migración africana en Argentina.

- **Momar Diongue**

Momar Diongue est Docteur, enseignant chercheur au Département de Géographie de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Les villes et les problématiques liées à la métropolisation, la périurbanisation et la migration constituent ses principaux axes de recherche. Il a effectué un post-doctorat dans le cadre du projet de recherche MAFE-Codev, migrations internationales entre l'Afrique et l'Europe et codéveloppement.

- **Papa Sakho**

Docteur d'Etat en géographie est actuellement chef du département de géographie et Directeur du Laboratoire de Géographie Humaine à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar. Ses activités d'enseignement et de recherche portent sur les mobilités humaines et les villes.

- **Papa Sow**

Es Investigador Titular del Centro de Investigaciones para el Desarrollo, Universidad de Bonn, Alemania. Actualmente se encuentra trabajando en el proyecto WASCAL - Centro de Servicio del África Occidental sobre el Cambio Climático y Uso de la Tierra - financiado por el Ministerio de Educación alemán. Su investigación se centra en las dinámicas de población, especialmente en relación a las migraciones africanas, y su vínculo con la variabilidad climática. Sus países de estudios específicos son: Senegal, Gambia, Benin, Ghana, Burkina Faso, España y Marruecos.

- **Paula Reiter**

Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires e integrante del Proyecto Ubacyt 2016-2018 "Historia Atlántica. Conexiones entre África, América y Europa (siglos XVI al XX)", dirigido por Marisa Pineau. Adscripta a las cátedras de Historia de la Colonización y Descolonización e Historia de Asia y África Contemporáneas. Carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Integrante del Equipo Interdisciplinario de la Comisión para la Asistencia Integral y Protección del Refugiado y Peticionante de Refugio. Defensoría General de la Nación. Ministerio Público de Defensa.

- **Pierre Corneille Sambou**

Docteur en géographie, est Assistant à l'université Cheikh Anta DIOP de Dakar où il enseigne depuis 2016 la Climatologie. Son champ d'intérêt tourne autour des questions liées aux impacts et stratégies d'adaptation des populations rurales sahéliennes face à l'évolution climatique récente.

- **Roberto Rodolfo Georg Uebel**

Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Estudos Estratégicos Internacionais na Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Geografia (UFRGS), Especialista em Gestão Pública (UFSM) e Bacharel em Ciências Econômicas (UFSM). Pesquisador dos grupos de pesquisa: Laboratório de Estudos Internacionais (LEIn/UFSM), Laboratório Estado e Território (LABETER/UFRGS) e CESPRI – Grupo de Pesquisa em Cultura Política, Estado e Relações Internacionais (UFRGS). Atualmente pesquisa e trabalha na área de migrações internacionais contemporâneas para o Brasil e América Latina, política externa brasileira e política migratória comparada Brasil-Estados Unidos. Possui artigos publicados sobre estes temas e sobre imigração espanhola, haitiana e senegalesa no Brasil e geopolítica energética em periódicos do Brasil, Rússia, Chile, Cuba, França e Portugal.

- **Tilmann Heil**

Pós-doutorando do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e do Centro de Excelência 'Cultural Foundations of Social Integration', Universidade de Konstanz, Alemanha. Realizou o doutorado da Universidade de Oxford, Reino Unido, em 2013 sobre a convivência em Casamance, Senegal, e Catalunha, Espanha numa perspectiva comparativa, e trabalhou no Instituto Max Planck sobre diversidade religiosa e étnica, Göttingen, Alemanha.

- **Vania Beatriz Merlotti Herédia**

Doutora em História das Américas pela Universidade de Gênova. Pós-doutora em História Econômica pela Universidade de Padova em 2002 e pela Universidade Federal do Rio de Janeiro em 2013. Professora Titular da Universidade de Caxias do Sul; atua na graduação e na pós-graduação. Tem

experiência de pesquisa nas seguintes temáticas: migrações contemporâneas, migrações internas, migrações históricas, envelhecimento populacional e políticas públicas, trabalho e políticas sociais, história regional e história de empresas.



Livros da Coleção NEMEC – Estudos sobre Memória e Cultura

1 - **Harmonia tonal e positivismo: uma análise dos repertórios da Orquestra de Concertos de Erechim na década de 1950** - Gleison Juliano Wojciekowski

2 - **Anos de chumbo: rock e repressão durante o AI-5 -** Alexandre Saggiorato

3 - **Sob os desígnios do progresso: a experiência dos camponeses atingidos pela Barragem de Itá reassentados em Campos Novos-SC na transição do Milênio -** Bruno Antonio Picoli

4 - **Momento Patrimônio** - Gizele Zanotto e Ironita P. Machado (Orgs.)

5 - **TFP - Tradição, Família e Propriedade: as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)** - Gizele Zanotto

6 - **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul** – Volume I - Gizele Zanotto (Org.)

7 - **Lugares possíveis: metamorfoses da arte no tempo e no espaço** - Gerson Luís Trombetta (Org.)

8- **Entre raízes e rotas: identidades e culturas em movimento** - João Carlos Tedesco

9 - **O futuro do passado: etnicidade, comércio e vida rural. Tradições culturais em rotas turísticas** - João Carlos Tedesco

10 - **Colonos, colônias e colonizadoras: aspectos da territorialização agrária no sul do Brasil** – volume II - João Carlos Tedesco e Rosane Marcia Neumann (Orgs.)

11**- Brasileiros-poloneses: uma identidade construída nas comunidades de Casca e Santo Antônio do Palma – RS (1990-2010)** - Lúcia Barrilli

12 - **Momento Patrimônio** – volume II - Gizele Zanotto e Ironita Policarpo Machado (Orgs.)

13 - **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul** – Volume 2: Espiritismo e Religiões Mediúnicas - Beatriz Teixeira Weber e Gizele Zanotto (Org.)

14 - **Catolicismos e sociabilidade intelectual no Brasil e na Argentina** - Cândido Rodrigues Moreira e Gizele Zanotto (Orgs.)

15 **- Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul** – Volume 3: Manifestações da Religiosidade Indígena - Eliane Cristina Deckmann Fleck (Org.)

16 - **Frigorífico Safrita de Itapiranga: um projeto de desenvolvimento regional no extremo oeste catarinense** - Douglas Franzen

17 - **Momento Patrimônio** – volume II - Gizele Zanotto e Ironita Policarpo Machado (Orgs.)

18 - **Manifestações do pensamento católico na América do Sul** - Gizele Zanotto, Rodrigo Coppe Caldeira e Cândido Moreira Rodrigues (Orgs.)

19 - **Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul: imigração laboral e dinâmica social** - João Carlos Tedesco e Pedro Alcides Trindade de Mello

20 - **Comércio, carretas e trapiches. A colônia Guaporé e o porto de Muçum – 1892-1940** - João Carlos Tedesco e Giovani Balbinot

21 - **Momento Patrimônio** – volume III - Gizele Zanotto e Ironita Policarpo Machado (Orgs.)

22- **Harmonia e ruptura: a Crítica da faculdade do juízo e os rumos da arte contemporânea -** Gerson Luís Trombetta

23 - **Conflitos agrários no norte do Rio Grande do Sul: indígenas e agricultores** – Vol. VII - João Carlos Tedesco (Org.)

24 - **Mapeamento do Patrimônio Imaterial de Passo Fundo**/RS - Gizele Zanotto (Org.)

25 - **Momento Patrimônio** – volume IV - Ironita Policarpo Machado e Gizele Zanotto (Orgs.)

26 - **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul** – Volume 4: As religiões protestantes no Rio Grande do Sul - Marta Rosa Borin e Vitor Biasoli (Orgs.)

27 - **Religiões e Religiosidades no Rio Grande do Sul** – Volume 5: Religiões Afro - Mauro Dilman Tavares (Org.)

28 - **Conflitos agrários no Norte do RS** – Vol. VIII - João Carlos Tedesco

29 - **Movimentos sociais de luta pela terra: atualização do debate** - João Carlos Tedesco e Humberto da Rocha (Org.)

30 – **Frigoríficos e olarias em Passo Fundo: dinâmicas econômicas em sinergias – 1940-1980** – João Carlos Tedesco, Sirlei Souza.

31 – **Quinze de Novembro: fronteiras da (in)tolerância – Passo Fundo (1940-1955**) – Marlise Meyrer (Org.).

32 – **A formação étnica de Passo Fundo: história, memória e patrimônio** – João Carlos Tedesco, Alessandro Batistella, Rosane Neumann.

A presença de imigrantes senegaleses, bem como de outras nacionalidades, no Brasil e na Argentina, possibilita-nos refletir sobre as problemáticas sociais, econômicas, culturais e religiosas do mundo contemporâneo. Na presente obra, estão presentes algumas dessas questões:

- Transformações econômicas e ambientais no espaço de origem;
- Cultura emigratória e estratégias individuais;
- O fenômeno religioso Mouride e suas manifestações e ritualizações;
- A governabilidade migratória e os horizontes de cidadania e dos direitos;
- Simbologias e representações da imigração senegalesa;
- Os espaços laborais e suas estratégias;
- Sociabilidades e organizações coletivas;
- Questões de gênero.



EST EDIÇÕES

ISBN 978-85-68569-36-8