REVISTA DA ABPN

DOI 10.31418/2177-2770.2021.v13.n.36.p284-311 | ISSN 2177-2770
Licenciado sob uma Licença Creative Commons

RITUAIS DE DEVOÇÃO, TRANSE E CONFLITO: O MUNDO RELACIONAL DA DIÁSPORA MOURIDE NA CIDADE DE SÃO PAULO

Fanny Longa Romero[1]
Universidade da Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira, Instituto de Humanidades e Letras, Departamento de Ciências Sociais, São Francisco do Conde, BA, Brasil.

Resumo: Este artigo aborda dinâmicas de interação social em rituais de devoção religiosa, transe e conflito no contexto de práticas culturais e experiências vividas de imigrantes senegaleses, adeptos da confraria Mouridiyya. A análise busca, em perspectiva etnográfica, problematizar a urdidura de gramáticas devocionais e morais a partir de uma abordagem fenomenológica e interacionista no que chamo de um mundo relacional mouride. A relevância do estudo é compreender os modos como esses sujeitos recriam sentidos de atribuição, conexão, pertencimento, 'um fazer parte de', não isento de tensões e dilemas, na trama de novos modos de vida, em sociabilidades urbanas contemporâneas.

Palavras-chave: Mourides; Rituais de devoção; Diáspora; Mundo relacional; Cidade.

RITUALS OF DEVOTION, TRANCE AND CONFLICT: THE MOURID DIASPORA RELATIONAL WORLD IN THE SÃO PAULO CITY

Abstract: This papier addresses dynamics of social interaction in rituals of religious devotion, trance and conflict in the context of cultural practices and lived experiences of Senegalese immigrants, adherents of the Mouridiyya brotherhood. The analysis seeks, in an ethnographic perspective, to problematize the warp of devotional and moral grammar from a phenomenological and interactionist approach in what I call a mourid relational world. This study try to understand the ways in which these subjects recreate meanings of attribution, connection, belonging, 'being part of', not exempt from tensions and dilemmas, in the plot of new ways of life, in contemporary urban societies.

Keywords: Mourides; Religious devotion; Diaspora, Relational world; City.

[1] Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Professora adjunta do IHLM- UNILAB Campus dos Malês - BA. Pesquisadora do Grupo de Pesquisa CNPq África e Diáspora**:** Produção de Conhecimento, Sociedade Civil, Desenvolvimento e Cidadania Global. E-mail: flongaromero@unilab.edu.br / ORCID: https://orcid.org/0000-0003-2750-6119

RITUALES DE DEVOCIÓN, TRANSE Y CONFLICTO: EL MUNDO RELACIONAL DE LA DIÁSPORA MOURIDE EN LA CIUDAD DE SÃO PAULO

Resumen: Este artículo aborda las dinámicas de interacción social en los rituales de devoción religiosa, trance y conflicto en el contexto de prácticas culturales y de las experiencias vividas de inmigrantes senegaleses de la hermandad Mouridiyya. El análisis busca, en una perspectiva etnográfica, problematizar el entrelazamiento de gramáticas devocionales y morales desde un enfoque fenomenológico e interaccionista en lo que llamo de mundo relacional mouride. La relevancia del estudio es comprender las formas en que estos sujetos recrean significados de atribución, conexión, pertenencia, 'ser parte de', no exentos de tensiones y dilemas, en la trama de nuevas formas de vida, en sociedades urbanas contemporáneas.

Palabras-clave: Mourides; Rituales de devoción; Diáspora; Mundo relacional; Ciudad.

RITUELS DE DÉVOTION, TRANSE ET CONFLICT: UM MONDE RELATIONNEL DE LA DIASPORA MOURIDE NA VILLE DE SÃO PAULO

Résumé: Cet article aborde les dynamiques de l'interaction sociale dans les rituels de dévotion religieuse, de transe et de conflit au sein du contexte des pratiques culturelles et des expériences vécues des migrants sénégalais, adhérents de la confrérie Mouridiyya. L'analyse cherche, dans une perspective ethnographique, problématiser la chaîne des logiques dévotionnelles et morales à partir d'une approche phénoménologique et interactionniste dans ce que j'appelle un monde relationnel mouride. Cette étude cherche à comprendre les manières dont ces sujets recréent des significations d'attribution, de connexion, d'appartenance, de 'faire partie de', non exemptes de tensions et de paradoxes, dans la trame des nouveaux modes de vie, dans les sociétés urbaines contemporaines.

Mots-clés: Mourides; Rituels de dévotion; Diaspora; Monde relationnel; Ville.

INTRODUÇÃO

Este artigo aborda dinâmicas de interação social em rituais de devoção religiosa, transe e conflito no contexto de práticas culturais e experiências vividas de imigrantes senegaleses no Brasil, adeptos da confraria Mouridiyya. A análise busca, em perspectiva etnográfica, problematizar a urdidura de gramáticas devocionais e morais a partir de uma abordagem fenomenológica e interacionista no que chamo de um mundo relacional mouride. A relevância do estudo é compreender os modos como esses sujeitos recriam sentidos de atribuição, conexão, pertencimento, “um fazer parte de”, não isento de tensões e dilemas, na trama de novos modos de vida, em sociabilidades urbanas contemporâneas.

Através de dados etnográficos evidenciamos uma grande mobilidade de processos migratórios de senegaleses mourides (ROMERO 2016a, 2016b, 2017a, 2017b) de origem wolof.[2] Como sujeitos históricos, esse contingente étnico faz parte de densos processos históricos e sociais na África Ocidental e no cenário Atlântico, em diversas escalas de tempo e espaço (DIOUF, 2013a; MOTA, 2016).

Na imigração recente de senegaleses para o Brasil, e outros contextos sociais, muitos estudos com diferentes recortes teórico-metodológicos, têm dado centralidade a aspectos como religião, trabalho, associativismo civil e religioso, webs diaspóricas e mídias transnacionais, poética devocional, diáspora africana, entre outros (ROMERO 2016b, 2017a; 2017b; HERÉDIA e PANDOLFI, 2015; BAVA, 2003; ZUBRYCKI, 2011; BRISOL, 2015; TEDESCO e KLEIDERMACHER, 2017; ROSSA, 2017; SCHMIDT e BLION, 2000).

A confraria religiosa mouride foi fundada em 1883 pelo marabu Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (1853-1927) no Senegal, entre meados e finais do século XIX.[3] O Cheikh foi um importante marabu (líder religioso) senegalês, filósofo e teólogo sufi, da etnia wolof. Sua relevância, simbólica e política, nas dinâmicas migratórias atuais dos senegaleses mourides é uma via de acesso para compreender, em perspectiva antropológica, as interdependências entre processos históricos coloniais e da diáspora africana no mundo e no Brasil, em diferentes escalas de tempo-espaço.

Para fins desse artigo, destaco como hipótese de trabalho a formulação de uma ética e estética mouride contemporânea que se corresponde com ações pacifistas, de não

[2] 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).

[3] O Cheikh Bamba nasceu em 1853, na cidade de Mbacké-Baol, e morreu em 19 de julho de 1927, em Diourbel, região do seu país natal. Ele foi um importante marabu senegalês, filósofo e teólogo sufi, da etnia Wolof. Sua relevância, simbólica e política, na diáspora contemporânea de senegaleses mourides vai além do seu esforço ascético de fundar a irmandade Mouridiyya, em 1883. Destaca-se pelas suas reivindicações sociais por direitos de justiça e melhoria de vida dos setores camponeses da cultura agrícola de amendoim. A importância do Cheikh radica, principalmente, nas suas ações de enfrentar, a partir de uma ética de não violência, as frentes coloniais francesas, no período da colonização europeia na África do Oeste. Tal processo envolve a expansão e defesa da doutrina islâmica na África Ocidental. No Senegal da metade do século XIX, assim como na realidade contemporânea dos mourides, fora e dentro do país, o cheikh Bamba é considerado um guia religioso, um homem santo que tem *baraka* (GEERTZ, 2004). Suas ações envolvem a criação da cidade de Touba, em 1887, que é considerada a cidade sagrada dos mourides e da sua peregrinação diaspórica, no Senegal e no mundo relacional globalizado.

violência, exercidas pelo Cheikh Bamba no seu enfrentamento, efetivo, às frentes coloniais francesas, no período da colonização europeia na África do Oeste. Essa ética e estética ressignificada no presente advêm de múltiplas acomodações históricas, ao longo do tempo (ROBINSON, 2004).

Com base em pesquisa etnográfica multissituada (MARCUS, 1995), o trabalho de campo desenvolvido em diferentes cidades do Brasil, desde o ano 2015 em adiante, me permite construir uma interlocução com atores sociais que se autodefinem, e são designados pelos outros, como mouride. Esses sujeitos, que provêm de diferentes regiões do Senegal atual, são majoritariamente de origem étnica wolof. Os dados etnográficos que sustentam este artigo atendem a diferentes escalas, de tempo/espaço.

Os mourides baye fall, interlocutores desta pesquisa, compreendem uma das alas da irmandade no mundo contemporâneo. A identidade baye fall está relacionada com processos históricos, de longa duração, que envolve a presença do islã na África Ocidental e a emergência do fenômeno marabútico na Senegâmbia (BABOU, 2011, NGOM, 2016; MOTA, 2016). É importante frisar que, como objeto dessa análise, a emergência de rituais de devoção, transe e conflito, em identidades mourides baye fall, oferece uma oportunidade para compreender, em perspectiva antropológica, as inter-relações entre religião e cidades-metrópole (ALMEIDA e MAFRA, 2009; MAGNANI, 2012).

Este trabalho se nutre do diálogo e aportes teórico-metodológicos do pensamento de diferentes autores africanos e das perspectivas analíticas de autores ocidentais da sociologia interacionista, da fenomenologia e da cultura emotiva. O artigo se divide em quatro seções. A primeira consiste em uma breve contextualização histórica da Mouridiyya e a densidade histórica mouride nas grandes urbes. Os rituais de devoção baye fall, no que chamo de mundo relacional mouride, é o aspecto que centra a análise na segunda seção. A espectacularização da devoção e o transe baye fall, na arena de moralidades e conflitos são os aspectos tratados na terceira e quarta parte do texto, respectivamente.

A MOURIDIYYA: DENSIDADES HISTÓRICAS E A VIDA NA METROPOLE

A irmandade Mouridiyya é a mais recente das ordens religiosas sufi criadas no contexto da África Ocidental.[4] A partir de densos processos históricos, de longa duração, e diferentes acomodações de dinâmicas sociais e políticas heterogêneas (ROBINSON, 2004), ela é detentora na atualidade de grande prestígio no contrato social mobilizado pelas relações entre religião e política no Senegal atual (DIOUF, 2013b). Nas relações atuais entre religião e política, podemos falar da formação de uma tríade que envolve a formação do fenômeno marabútico, o poder local de diferentes confrarias e as dinâmicas de processos coloniais, tanto no Senegal como no chamado mundo Atlântico.[5]

Inicialmente consolidada nas aldeias e áreas rurais da cultura do amendoim, do Senegal oitocentista, a expansão geopolítica, econômica, política e simbólica da Mouridiyya revela seus vínculos com os processos coloniais na África do Oeste. O exílio forçado do Cheikh Bamba, na região de Mayombe no Gabon (1895-1902), derivado da sua resistência e virtude pacificista, deve ser compreendido a partir das acomodações de alianças, conflitos e negociações com agentes coloniais franceses e os poderes locais situados. Esses aspectos são relevantes para entender a emergência de irmandades religiosas na África, em diferentes escalas de tempo e espaço, e das suas relações com os processos diaspóricos religiosos recentes de populações africanas, como é o caso dos senegaleses mourides no Brasil, e em outras regiões do mundo (ROBINSON, 2004; NGOM, 2016; ROMERO, 2016a).

Nos processos da história recente, é possível afirmar que a expansão diaspórica dos mourides, e do fenômeno marabútico, está atrelada às diferentes dinâmicas da globalização, nas suas dimensões econômicas, políticas, históricas, culturais, religiosas, tecnológicas e de difusão massiva de informações. Nesse sentido, a diáspora mouride atende a reacomodações específicas, a continuidades e descontinuidades históricas que

[4] 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).

[5] 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 e fora do continente.

dizem respeito à recriação de um capital cultural (BOURDIEU, 1999), que coloca em pauta um debate historiográfico importante sobre as dinâmicas de produção, circulação e consumo de conhecimentos e de artefatos como a escrita, livros e textos islâmicos, no âmbito de um rico imaginário simbólico (DIOUF, 2013; WARE III, 2014; MOTA, 2016; ROMERO, 2016a, 2016b).

O prestígio religioso e político da Mouridiyya, nos processos diaspóricos modernos revela uma densidade histórica e cultural que é central para entender a vida e as ações do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, como o maior líder dos mourides, na história dessa irmandade.[6] Isso se deve à grande repercussão que simbologias mourides têm na sociedade senegalesa, e na esfera transnacional, como por exemplo a Grande Mesquita de Touba,, revitalizada e inaugurada, recentemente. A significativa circulação de remessas econômicas dos imigrantes senegaleses em diáspora contribui, igualmente, para o prestígio político e cultural da irmandade.

O poder de difusão na diáspora mouride também está atrelado a um circuito nacional e transnacional de produção, circulação e consumo de bens simbólicos e materiais. Esses aspectos perpassam redes locais e transnacionais dos escritos, poemas devocionais, do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké (DANG, 2013), nas *web-diáspóricas* e usos e inovação de novas TICs no transnacionalismo migrante (BRIGNOL, 2015) que têm ganhado ampla relevância no Brasil e em diferentes países da África do Oeste, na Europa, América do Norte e do Sul e na Ásia.

Como sujeitos históricos, os mourides no contexto brasileiro compõem uma população de homens e mulheres, crianças, de diferentes idades, níveis de escolaridade, lugares de origem e diversidade identitária. Essas pessoas produzem no Brasil uma plural organização social e de parentesco. Muitas dessas pessoas são solteiras, mas também outras são casadas e migram para o Brasil deixando suas famílias à espera das promessas de remessas econômicas, comunicação e interações afetivas futuras.

De forma geral, sãos homens jovens os que decidem pelo projeto imigratório para o Brasil ou para outras regiões do mundo. Esse projeto leva em conta o apoio das suas famílias e a elaboração de estratégias que possam facilitar não apenas a entrada ao país de destino, mas também a documentação exigida que possibilite, de fato, a inserção no trabalho, educação, saúde e outras garantias e direitos sociais. Isso sinaliza que a

[6] Mesmo quando o fenômeno marabútico tenha sido, de certa forma, marginalizado em diferentes contextos de desenvolvimento de estudos históricos e transdiciplinares (COULON, 1981).

imigração senegalesa para o país é, fundamentalmente, motivada pelo fator econômico e o almejo de mobilidade social e melhores condições de vida.

As redes sociais construídas por essas pessoas no Brasil possibilitam o intercâmbio de informações e ajuda mútua com relação à moradia, emprego e envio de remessas. A estratégia de organização social na cidade é morar em casas alugadas, de 5 a 10 pessoas, em alguns casos podem residir até 15 pessoas, para dividir as despesas ou acolher os recém-chegados. As casas representam também um cenário de troca de informações sobre emprego e algumas delas possuem um serviço de telefone para ligações internacionais e um sistema de envio de remessas.[7] A venda ambulante nas ruas, de diferentes mercadorias (bijuterias, comida, roupas, serviços) é a principal atividade trabalhista de imigrantes senegaleses no Brasil e também em outros contextos da América do Sul (KLEIDERMACHER, 2013). Isso não significa que essas pessoas, homens e mulheres, não desempenhem outras atividades e serviços que forneçam renda econômica. Mas, é o comércio informal de rua a atividade que mais sobressai pela necessidade imediata de manutenção econômica das famílias e da garantia do envio de remessas para o Senegal.

Os mourides elaboram, em processo, suas identidades religiosas e culturais com base em diferentes rituais de interação (GOFFMAN, 2012) que atentam para um heterogêneo repertório de redes sociais, de associativismo religioso e social (ROMERO 2016a, 2016b, 2017a, 2017,b)[8] na diáspora africana no Brasil.

Bas'ilele Malomalo chama a atenção para a relevância de diversas organizações e movimentos sociais africanos formados no Brasil que derivam das próprias ações desses sujeitos. Esses movimentos, conforme o autor, têm nascimento na diáspora africana recente, em articulação com redes nacionais e transnacionais. As pautas dessas organizações têm relação com propostas feministas diversificadas e a exigibilidade de

[7] Com relação ao trabalho, há modos diversificados das pessoas se projetarem e inserir na sociedade. Tal compreensão questiona de certa forma o argumento de que os africanos senegaleses se relacionam diretamente com o setor de frigorifico de carne de frango. Eles realizam trabalhos diversificados como pedreiros, vendedores ambulantes, pequenos empreendedores. Atualmente, é possível afirmar que tanto a demanda quanto a oferta de emprego em frigoríficos, e outros setores, têm diminuído de forma significativa.

[8] Apesar desse artigo não abordar, de forma específica, as relações de gênero, nem a presença de mulheres senegalesas mourides, é preciso destacar que a mobilidade imigratória e participação dessas mulheres é cada vez mais crescente no Brasil e outros cenários sociais. No entanto, nosso recorte etnográfico aqui centra-se nos homens mourides de identidade baye fall, já que, nesse mundo relacional, são os homens os que detêm o poder de efetuar, de forma ativa, os rituais de devoção, no espaço público, na mesquita e no âmbito das *dahiras* (espaço societal da irmandade).

direitos dos sobreviventes, vítimas de violência generaliza e sexual, atreladas a realidades sociais específicas (MALOMALO, 2020).

Para fins da minha análise, interessa entender o modo como a irmandade mouride, na diáspora senegalesa no Brasil, produz novas articulações que permitem ressignificar vínculos com seus referenciais simbólicos e culturais de origem, no âmbito de uma complexa densidade histórica diaspórica transnacional. Nesse sentido, é importante frisar na autonomia, capacidade de ação e mobilização das associações e coletivos de imigrantes africanos, na história atual, em atenção a processos sociais dinâmicos. Isso ajuda a entender, por exemplo, novos comportamentos e formas de vida que se produzem e recriam em cidades-metrópole, e influenciam, inclusive, na emergência de um novo associativismo político, religioso e cultural de imigrantes africanos.

De fato, esses aspectos são relevantes nas ciências sociais para entender a configuração de novas diásporas de imigrantes africanos no mundo, em especial, quando se relacionam diretamente à capacidade que têm esses sujeitos no uso e apropriação do espaço público em cenários urbanos e/ou metrópoles que, comumente, são descritos com ênfase na fragmentação, o anonimato e a evitação de relações de pessoalização (SIMMEL, 2006).

Minha pesquisa etnográfica constata que a presença de senegaleses mourides em metrópoles produz uma multiplicidade de trocas, vínculos, comportamentos novos e interações sociais nuançadas entre atores diversos. Os dados etnográficos informam que o mundo relacional mouride se constrói na cidade de São Paulo, e outras regiões do Brasil, com ênfase na memória e tradição oral sobre as ações e trajetórias de importantes marabus, seus guias religiosos.

Os mourides recriam nas suas práticas cotidianas uma memória coletiva construída na densidade histórica da tradição oral *griot* que no Senegal, e outros territórios da África do Oeste, fornece pistas importantes para redimensionar e legitimar a busca do saber e do conhecimento, a partir de uma gnose africana, como propõe Mudimbe (2013). Isto é, uma perspectiva crítica que busca implodir a intervenção da biblioteca colonial e os regimes de verdade construídos sobre a África.

A memória africana e de povos de tradição oral, como mostra Amadou Hampâté Bâ "é de uma fidelidade e de uma precisão prodigiosas" (BÂ, 2013, p. 11). Isso não significa que devamos circunscrever a noção de tradição africana ao escopo da

homogeneidade e da petrificação histórica e cultural, ao contrário. Tal como o demonstram os estudos de Bâ (2013) e Hountondji (2008), a partir de diferentes contextos e compreensões analíticas, seria mais apropriado falar de tradições africanas (HOUNTONDJ, 2008) do que de uma tradição africana que retrabalhe a generalização.

De fato, como afirma Hampêté Bâ "Não há *uma* África, não há *um* homem africano, não há *uma* tradição africana válida para todas as regiões e todas as etnias" (BÂ, 2013, p. 12, itálico no original). Em contextos diferenciados, outros intelectuais africanos como Mafeje (1971), na sua crítica ao conceito de alteridade, que para ele está atrelado ao chamado tribalismo africanismo; Mudimbe (op. cit.) na sua elaboração de gnosis e sua crítica à biblioteca colonial e ao africanismo e Ki-Zerbo (2010) com sua reflexão de uma consciência desalienada com o intuito de revisitar a chamada história da África, contada por Ocidente, nos mostram a necessidade de compreender a pluralidade de mundos, conhecimentos, práticas e atores sociais que perpassam as diásporas africanas, passadas e recentes.

Esses aspectos tornam-se evidentes quando os interlocutores desta pesquisa ressignificam, na experiência vivida, seus rituais de devoção na cidade de São Paulo. Na sócio-cosmologia mouride, o Cheikh Bamba expressa literalmente os sentidos da frase “mouridou lahi”, que significa “aquele que está no caminho de Deus”. As ações e memória coletiva do marabu reforçam as relações de solidariedade que se evidenciam especialmente nas práticas de jovens e homens mourides talibés.

A noção de tradição africana, no contexto mouride, se implode não apenas através da esfera dos rituais religiosos públicos, mas também por meio de uma complexa dinâmica de relações que perpassa a esfera do trabalho informal, de venda ambulante de mercadorias nas ruas. A esfera da devoção e o trabalho como elementos associados à ética mouride, permite entender, inclusive, o emergente empreendedorismo africano relacionado com o circuito da indústria da moda, roupas e acessórios africanos, gastronomia, serviços de remessas que os próprios senegaleses oferecem a seus conterrâneos, que ganham cada vez mais espaço em grandes centros urbanos.

Nesse sentido, entendo a cidade de São Paulo não restrita à noção de metrópole, ou aglomerado contíguo, de grande expansão, fragmentação e desordem social, mas a partir de outras nuances nas experiências vividas dos sujeitos, como propõe Magnani (2012). Na perspectiva desse autor, a cidade atende a várias centralidades e múltiplas possibilidades de sistemas de trovas e vínculos possíveis de seres criadas, em

observância a uma multiplicidade de experiências diversificadas e pulsantes que possibilitam arranjos e matizes específicos. De fato, um centro urbano como São Paulo "não pode simplesmente ser considerado como cidade que cresceu demais - daí suas mazelas e distorções" (MAGNANI, 2012, p. 258).

A importante variabilidade de encontros e interações sociais, em centros populosos urbanos, estão sujeitos a processos de estabilidade e descontinuidade, tal como o expressam alguns estudos sobre religiões e cidades-metrópoles (MAFRA; ALMEIDA, 2009). Trata-se de velhos dilemas nas relações entre indivíduo e sociedade (ELIAS, 1994), a serem compreendidos no marco das ciências sociais, sobre as configurações de novas configurações de interdependências nas diásporas africanas recentes.

RITUAIS DE DEVOÇÃO BAYE FALL E O MUNDO RELACIONAL MOURIDE

Fortes gritos, emoções exaltadas, sentimentos intensos, transe, dança, efervescência coletiva são aspectos que traduzem parte das emoções vividas de senegaleses mourides, da linha baye fall. Essa identidade mouride se caracteriza pelos fortes laços religiosos que mantém com o Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké e, especialmente, pela extrema devoção professada ao baraka[9] do Cheikh Ibrahima Fall (1855-1930)[10], marabu que orienta a ética e estética baye fall, na diáspora contemporânea da confraria religiosa.

O canto em árabe, a viva voz, da *Shahada - La illala illahllah* [Não há outra divindade que Alá e Maomé é seu profeta] se entende, no contexto ritual kourel baye fall, como a poética devocional que guia a prática devocional desses sujeitos (ROMERO, 2017a). Mas, os baye fall contém também nos seus repertórios acústicos versos de louvor, ou devocionais, chamados *Maada*, que são cantados em wolof por

[9] Segundo Clifford Geertz o significado literal de *baraka* é "bênção", nos termos de "favor divino" (GEERTZ, 2004, p. 55). De forma geral, o *baraka* envolve um vínculo que não é uma realidade autocontida, senão construída. Assim, o autor aproxima essa categoria como "um modo de conceber– emocional, moral e intelectualmente – a experiência humana" (GEERTZ, *op.cit*., p. 56).

[10] Através de fontes históricas e relatos de pesquisa etnográfica podemos constatar que essa personagem religiosa pertencia a uma família nobre e muito apegada a valores religiosos muçulmanos, no contexto do século XIX no Senegal.

uma única pessoa (ROSSA, 2017), seja em participações espontâneas de eventos públicos, seja no espaço interno das dahiras[11] (ROMERO, 2016a, 2017b).

De forma geral, os mourides se guiam por um rico e complexo repertório de ensinamentos de práticas religiosas e de normas morais de comportamento e orientação de condutas que se orientam pelos preceitos do Islã (DRAMANI-ISSIFOU, 2010), e que adquirem novas formas de ser-estar no mundo nas expressões de performances vocálicas. Esse repertório são as khassidas [Qāsida, plural qāsaid], termo que significa literalmente poema[12], e que alguns autores referem como uma poética acústica sagrada (DANG, 2013). Podemos definir as khassidas como a poesia devocional por excelência do legado doutrinário, religioso e moral, escrito pelo Cheikh Ahamdou Bamba Mbacké, no contexto do Senegal do século XVIII-XIX.[13]

Alguns dos elementos estéticos que distinguem a alteridade mouride baye fall compreendem roupas coloridas de tecidos em retalhos [*Ndiakgase*, em wolof], uma vestimenta muito similar ao *patchwow*, calças no estilo saruel com túnicas largas, muitos deles usam cabelos dreadlock que os assemelham aos adeptos do rastafarismo, o terço islâmico [*kruz*, em wolof; *masbaha*, em árabe], um enorme e pesado cinto de couro prende suas cinturas, pulseiras e grandes colares de couro, em formato de circunferência, pingentes com fotos dos seus líderes religiosos que representam amuletos e que rodeiam seus pescoços.

Essa ala de adeptos da confraria mouride é formada por mulheres e homens, de diferentes idades e regiões derivadas do Senegal, mas são os homens que executam, nas

[11] A *dahira* possui um sentido de comunidade associativa e seu significado não é estático nem rígido. Suas conotações sociais e culturais estão carregadas de significados locais e transnacionais, em correlação com as lógicas doutrinais da tradição islâmica (ROMERO, 2016a, 2017a). A pluralidade do universo das *dahiras* é um fenômeno que tem sido analisado por Bava (2003, 2004), na diáspora mouride contemporânea. 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. As dahiras podem florescer em bairros, empresas, seções acadêmicas, em torno de um *marabout* e de outros líderes. Cada *dahira* procura mostrar seu poder por meio de cerimônias organizadas, trazendo cantores mourides, recriando o *baraka* do Cheikh Bamba- Serigne Touba, assim como das histórias de seu encontro com os agentes coloniais, do exílio do Cheikh em Gabon, e de outros tantos eventos que organizam a agência e estrutura mouride.

[12] As Khassidas compõem um corpo doutrinário de poemas devocionais que contêm os ensinamentos religiosos, normas morais, de orientação de comportamentos e interpretações do Jihad islâmica escritos em árabe pelo Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké, e que se executam acusticamente pelos mourides, em diferentes rituais de devoção. As Khassidas possuem também "segredos", na interpretação dos mouries. Elas são recitadas a viva voz em árabe, em alguns casos, a introdução de elementos da língua wolof. Ao respeito ver Romero 2017a, 2017b; NGOM, 2016; DANG 2013.

[13] Essa compreensão deve muito à construção de interlocução mantida com o pesquisador e antropólogo senegalês Gana Ndiaye em conversações via WhatsApp.

práticas concretas, os rituais de devoção baye fall, tanto no espaço público como nas dahiras. O servilismo é uma das características principais dos baye fall, em especial, quando esses sujeitos fazem parte de eventos e diferentes comemorações religiosas, públicas ou não. São eles os que servem o café e os alimentos, limpam os espaços, recolhem objetos espalhados, além de desempenhar outras tarefas que lhes são orientadas. Por outro lado, alguns mourides baye fall entendem que, devido ao entendimento de sua missão de de servil e de ajudar o próximo, em todas as situações, se eximem de cumprir certas obrigações própria da tradição islâmica como, por exemplo, a observância da obrigação do jejum muçulmano, o ramadã.

A partir de pesquisa etnográfica, é possível pensar a experiência servil dos baye fall como parte de determinados processos históricos e sociais que apontam para o desenvolvimento dinâmico de uma "ortoprática", isto é, uma perspectiva situacional que privilegia nas interações sociais "a ações inclusivas e performáticas da vida social" GASBARRO, 2016, p. 71)[14]. Nesse sentido, podemos afirmar que o legado de ensinamentos, éticos e estéticos, do Cheikh Ibrahima Fall atende aos processos sociais da produção de uma ortoprática em situações específicas de interação social.

Minha pesquisa etnográfica, em diferentes contextos da expressão religiosa mouride no Brasil, desde o ano 2015 até o presente, tem permitido entender que o Cheikh Ahamdou Bamba Mbacké é a figura central que orienta os preceitos de conduta religiosa e social dos membros dessa irmandade, no mundo contemporâneo. Mas, os mourides constroem seu mundo relacional religioso na interdependência dos seres sagrados nos quais acreditam. Para muitos desses sujeitos, o Cheikh Bamba não é, necessariamente um guia religioso e sim "o chefe" da Mouridiyya.

> Não, não é guia, porque guia é Deus. Deus é um só. Ele é chefe de nossa religião, mas não é guia religioso. Ele é chefe de nossa religião. Religião de quê? Mohamed é nosso profeta, chefe de todos os muçulmanos, entendeu? Serigne Touba é chefe do mouridismo. Chefe de todos os mourides. Tem bastante coisa, mas é muito complicado falar no português, falar no português muito complicado (Diário de Campo, Toledo, Paraná. Entrevista com o talibe D.K, realizada em maio de 2015).

Os mourides parecem recriar seu mundo relacional na elaboração de um nós coletivo de fé-crença no Islã, tal como o vivem na África, como elementos

[14] A noção de ortoprática torna-se produtiva ao tencionar as estruturas dos sistemas de crenças, nos pares fé-crença e fé-prática; e possibilita, na fluidez das práticas comuns, a reflexão crítica de construção de pertencimento, em atenção aos vínculos com as esferas do sagrado e do profano.

indispensáveis na orientação das suas práticas cotidianas, desde suas experiências no Senegal e na diáspora no Brasil.

> Porque na África respeita muito a religião muçulmano e aplica também, não é só palavra que eles falam, eles fazem ação também sobre nossa religião. Exemplo, quando nós sair de Senegal e vai outro país nós fazer; primeiro dinheiro que nós ganhar a gente aluga um lugar para fazer *djouli* (salat). Por isso eu disse, o verdadeiro muçulmano está na África, principalmente, Senegal. E também todos os muçulmanos que está no Senegal nós somos juntos, nós somos igual. Por exemplo, quando as pessoas diferentes estamos juntos e fazemos uma coisa juntos e pensamos juntos e aplicamos uma coisa juntos... nas reuniões de nós mourides também vão senegaleses que são tidyane [confraria religiosa], eles não são mourides, mas eles respeitam Serigne Touba e gostam também. (Diário de Campo, Toledo, Paraná. Entrevista com o talibe D.K, realizada em agosto de 2015).

Contudo, esse nós coletivo não está isento de rupturas e conflitos sociais. Ao pesquisar as relações dos rituais de devoção de mourides baye fall com relação ao Cheikh Ibrahima Fall, descrito por esses sujeitos como o talibe[15] mais devoto do Cheikh Bamba, percebemos certas rupturas no encontro societal mouride. Se bem é certo que a personagem religiosa, Cheikh Ibrahima Fall é o marabu que orienta, simbolicamente, a complexa ética e estética dos mourides, em especial, dos baye fall, isso não significa que todos os mourides compreendam do mesmo modo a reverência devocional ao Cheikh Fall. O trecho da conversa, , com o talibe G.T. que atualmente mora em Nova Yersey, Estados Unidos, explica:

> Cada *dahira* tem um grupo de cantadores de *Khassidas* de Serigne Touba. Mas o kourel de Serigne Touba 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

[15] O termo talibe significa discípulo, aluno ou seguidor. Sua variabilidade semântica é importante para entender a multiplicidade de experiências no mundo relacional mouride. Como alunos 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, chamadas *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). Atualmente, o termo talibe tem um uso próximo ao de seguidor/discípulo que cria fortes vínculos sociais, religiosos e de parentesco com seu guia marabútico.

> é diferente do kourel de Ahmadou Bamba.[16] (D. de campo, São Paulo. Entrevista via WhatsApp10 de novembro de 2016).

O Cheikh Ibrahima Fall era o talibe 40 do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké. Como talibe, seu nome era Yapsa Khanth Fall. Ele teria construído com o Cheikh Bamba uma relação de profunda obediência, devoção e respeito. Na qualidade de peregrino pelo Senegal do século XIX em busca de um líder espiritual, seu encontro com o Cheikh Bamba o faria entender que sua missão era servi-lo pelo resto da sua vida (ROMERO, 2016b). Nessa relação entre talibe e marabu , orientada pela obediência, disciplina, trabalho, educação e devoção, é possível falar de um contrato social e intersubjetivo que orienta a produção de um mundo relacional na interação social dos atores, em jogo.

O talibé Yapsa Khanth Fall assumiu uma prática ascética como seu mestre marabútico. A conotação de *Diebelou* [em idioma wolof, aquele que cumpre e rende completa devoção e obediência aos desígnios do seu mestre ou *marabout*] o elevou à categoria de Cheikh pelo seu marabu que lhe designou o novo nome de Cheikh Ibrahima Fall. O profundo sentimento de devoção dessa personagem religiosa, conforme os lineamentos da ordem sufi, o teria conduzido à renúncia de prazeres e suprimentos da via material. Sua própria estética, vestes e cabelos, é reconfigurada pela experiência da renúncia do mundo terreno e posses materiais. Os relatos dos talibes, os seguidores contemporâneos, indicam que o talibe 40 do Cheikh "costurava e fazia suas próprias roupas a partir de retalhos de diferentes de tecidos e cores". Sua ênfase na devoção e obediência que professava ao Cheikh Bamba, o faria "não ter tempo para se preocupar em cortar e pentear seus cabelos", que, gradativamente, se tornaram longos *dreads*.

Todas as noites de segunda-feira, na Praça da República do Centro de São Paulo, podemos presencial essa estética, em ato, ressignificada pelos mourides Baye Fall, nos processos diaspóricos contemporâneos. Os baye fall costumam se reunir nesse cenário social para efetuar um dos rituais da irmandade religiosa, o chamado Kourel-zikroula [círculo] baye fall.

O kourel-zikroula baye fall é um importante ritual mouride que se caracteriza pela ênfase no paroxismo de emoções que se desbordam na execução da performance

[16] G.T. 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.

ritual quando seus adeptos cantam e repetem em coro, e a viva voz, o primeiro verso da Shahada. A performance nessa ação ritual é concêntrica e expressa um potente movimento de gestos corporais, emissões vocálicas, toques de percussão, êxtases de sensações e emoções, gritos espontâneos e muitas vezes sem controle aparente.

Nesse ritual os sujeitos cantam de pé e caminham em círculo formando uma espécie de espiral com seus próprios corpos muito juntos e próximos, um do outro.O primeiro círculo- espiral é quase impenetrável e nele se encontra, no seu centro, o cantor principal que executa o canto individual, a viva voz, *Lai Lahailala.* Igualmente a partir do formato concêntrico, vão se agregando os baye fall que movidos por um paroxismo de sentimentos e emoções diversas fazem o coro do primeiro verso da Shahada com surpreendente projeção vocálica. Eles dançam e repetem incansavelmente o verso em árabe *Lai Lahailala*, ao som de diferentes instrumentos de percussão, tambores sabar e djembe, que são executados, também em círculo, sentados e/ou de pé, por um grupo de músicos baye fall.

O ritual Baye Fall é uma expressão do mundo relacional dos mourides que é construído através das interdependências entre Allah (Deus), o profeta Maomé, o Cheikh Ahamdou Bamba Mbacké, os talibes e os diferentes marabus da geneaologia, direta ou não, do Cheikh Bamba. Nos processos diaspóricos contemporâneos, os mourides buscam recriar os sentidos de atribuição, pertencimento e fidelidade com Allah [Deus] e os baraka dos seus marabus, cujas genealogias de parentesco e devoção estão vinculadas à memória coletiva do fundador da Mouridiyya e a tradição oral (BÂ, 2013), das narrativas históricas sobre o Cheikh.

Essas interdependências são redefinidas fenomenologicamente, de forma dinâmica, no "atar, vincular, ligar, amarrar, ancorar" (GEERTZ, 2004, p. 5) os marabus a Deus, e os talibes a seus marabus e a Deus. Nesse mundo relacional, esses sujeitos com diferentes seres sagrados e personagens religiosas, os talibes baye fall professam culto, admiração,obediência e respeito devocional. O mundo relacional dessa irmandade se reelabora na esfera das práticas cotidianas e na na multiplicidadas identidades mourides. Os rituais de interação religiosa não apenas ressignificam, em diáspora, os valores espirituais da Mouridiyya, mas criam novas formas de estar no mundo, assim como arranjos criativos de produção de comportamentos e formas de vida em grandes urbes, como a cidade de São Paulo.

A ética e estética mouride se baseia em três proibições e uma sentença que caracterizam as interações sociais concretas: i) nunca sentar no mesmo nível do seu guia religioso, ii) nunca cumprimentar o Cheikh Bamba com o chapéu na cabeça, iii) nunca andar na frente dele, iv) sempre cumprimentá-lo com com "sudiot" [em wolof, indica o gesto corporal de pegar a mão direita do marabout, beijá-la com sinal de reverência e, em seguida, leva-la discretamente até o centro da testa, inclinando a cabeça].

No kourel-zikroula baye fall, a Shahada refere, de certo modo, à forma do encontro societal (SIMMEL, 2006) dos sujeitos mourides. Em uma perspectiva simmeliana, a interação social do ritual, no qual se produz a vocalidade devocional da Shahada pelos mourides, produz e organiza um sentido de coletividade, uma interação de sociabilidade delimitada objetivamente por comportamentos e modos de ser sociais.

Contudo, mesmo constituindo um dos princípios ordenadores da ortodoxia islâmica, a Shahada adquire contornos específicos na interação dos encontros e interações entre os atores sociais. Trata-se, nesse caso, da emergência de uma socialidade ou cultura emotiva (KOURY, 2014) em que os mourides baye fall recriam, individual e subjetivamente, seus modos de pertencer e vincula-se aos barakas dos marabus, no contexto de interações rituais situados. Esses encontros, no entanto, se mobilizam processualmente para criar sentidos coletivos, um nós relacional mouride, que constrói pertencimento e vínculos coletivos de estar no mundo, em atenção a um saber diferenciado que se afasta da reificação de um tribalismo africano (MAFEJE, 1971; MUDIMBE, 2013).

Moreira e Silva (2020, p 72) entendem que a "lucidade" é um dos elementos centrais nos valores civilizatórios africanos. Eles tomam como referência uma perspectiva griô para pensar experiências pedagógicas afro-centradas e suas relações com valores e cosmovisões africanas. No âmbito das minhas reflexões, o mundo relacional mouride baye fall converge com o argumento da lucidade, nas interações mediadas por atos comunicativos, orais e corporais, que produz uma relação de coexistência e reconhecimento do eu com os outros e vice-versa. É o que Schutz aponta como uma dimensão de "compreensão", ou seja, uma produção de sentidos em que o "eu se volta para os outros, apreendendo-os como pessoas que se voltam para ele, e todos conhecem esse fato" (SCHUTZ, 1979, p. 161).

Os aportes da fenomenologia de Schutz permitem problematizar planos de interação social diversos e heterogêneos. O mundo “é a cena e também objeto de nossas ações e interações” (SCHUTZ, 1979, p. 73), mas o conhecimento prático do homem que age e pensa sobre o mundo, nas províncias de significados de que fala o autor, não são homogêneas nem isentas de contradições nas formas de sociação de conflito (SIMMEL, 2011).

A estética Baye Fall sinaliza, de certo modo, o enquadramento do conflito e a quebra de confiança entre os membros da confraria religiosa. Esses aspectos se expressam, de forma tensa e diversificada, nas interdependências da cultura objetiva e subjetiva (SIMMEL, 2006) na trama de sociabilidades urbanas contemporâneas. A partir de uma perspectiva simmeliana, podemos pensar que sentimentos como fidelidade, gratidão, amor, confiança e conflito (SIMMEL, 1993; 2004; 2011) permeiam os rituais de interação, sociais e religiosos da irmandade mouride. Em especial, quando a devoção dos baye fall, e suas performances no espaço público, concentram processos intersubjetivos e de hierarquização, na ordem social das diferentes identidades em jogo.

Entre os mourides há sujeitos que optam por uma fachada (GOFFMAN, 1988) baye fall mais discreta e convencional, como é o caso daqueles que se restringem ao uso de um conjunto de calça e túnica larga, geralmente, de tecido de seda e única cor. Essa roupa denominada *bayelahat* define uma estética e identidade nouride considerada "a ala mais tradicional do muridismo" e referidos ao segmento "*hizbou tarkhiya*" (ROSSA, 2017, p. 300). Alguns desses sujeitos usam uma bolsa de couro, *makhtoum*, colgada no pescoço, que desde tempos mais remotos era utilizada para guardar as orações corânicas.

Em pesquisa etnográfica realizada em 2019, na cidade de São Paulo, constatamos que não todos os baye Fall se identificam com o uso de *dreadlock* e a vestimenta *Ndiakgase* de roupas coloridas. Muitos parecem não se sentir confortáveis com os signos diacríticos de uma alteridade radical baye Fall. Alguns talibes da mesma ala mouride afirmaram que "os baye fall não precisam chamar a atenção", que "não é obrigatório usar *dreadlock*, preferimos o cabelo curto e arrumado". Outros deles dizem censurar "aqueles caras que são muito exagerados" e pensam que "o talibe não precisa de tudo isso para ser Baye Fall”.

Os rituais de devoção dos baye fall, tal como expressos no cenário público da cidade de São Paulo, não estão alheios a uma dialética de continuidades e

descontinuidades de tradições que atendem a saberes endógenos (HOUNTONDJI, 2008), no marco das configurações da modernidade da diáspora religiosa. Se o evento do encontro do Cheikh Ibrahima Fall com o Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké marca uma narrativa hagiográfica que envolve a premonição em sonhos (BÂ, 2013), do Cheikh Fall na sua penegrinação pelo Senegal em busca do Cheikh Bamba para servi-lo durante o resto da sua vida, é possível apontar para essas continuidades e descontinuidades históricas, nos vínculos entre os talibes e seus marabus.

Nesse âmbito de múltiplas identidades e processos sociais que demarcam certas interações rituais, um marabu é situado como "um homem unido, atado, vinculado, amarrado a Deus, como um camelo a um palanque" (GEERTZ, 2004, p. 55), assim como os talibes com relação aos seus marabus. Contudo, esses vínculos podem ir mais longe do escopo meramente religioso. É possível falar da produção de um capital cultural, ou cultura marabútica, permeada por densos e complexos processos historiográficos e sociais, em dinâmicas históricas do século XVI-XVII (WARE III, 2014; MOTA 2016), e que se recria nas práticas contemporâneas da diáspora mouride.

A ESPECTACULARIZAÇÃO DA DEVOÇÃO E O TRANSE BAYE FALL

Os cantos mourides, seja na poética devocional, as khassidas, seja nos cantos ritualísticos baye fall, envolvem uma significativa experiência intersubjetiva de corporificação vocálica de peregrinos na cidade de Touba (Senegal) e nas rotas transnacionais de diferentes contextos do mundo contemporâneo (DANG, 2013). Esses aspectos são centrais para entender as interações sociais do que chamo de mundo relacional mouride e da sua espectacularização. Uma devoção religiosa situada, no espaço público.

A especatacularização da devoção aponta, especialmente, para a efervescência e o excesso de uma forma de sociabilidade na qual se recria um nós, do estar junto em uma relação para fins específicos, entretanto, maleáveis (PEREZ, 2011). Nesse sentido, os cantos e a acústica mouride dos poemas devocionais, sejam as khassidas, *maadas*[17] e

[17] Cantos que se caracterizam por ter breves versos de louvor cantados em wolof por um baye fall em estado de êxtase nos rituais religiosos mourides. Outras modalidades chamadas *Rajass* são expressões vocálicas cantadas em árabe, geralmente, por um mouride da ala que se identifica como *hizbou tarkhiya*, isto é, aquele que entoa os poemas khassida, um legado do Cheikh Ahmadou Bamba e do patrimônio religioso da Mouridiyya.

dhikr sufi[18] dos baye fall, em êxtase, possibilitam novos comportamentos e novas formas de estar no mundo, nessa expansão diaspórica religiosa.

No contexto da Praça da República, em São Paulo, a espectacularização da devoção se inicia quando um talibe baye fall entoa, a todo pulmão, o *dhikr* da *Shahada*. Sua voz ressoa amplificada pelas caixas de som que estão espalhadas na estrutura do palco montado na Praça. Os membros do grupo acompanham em coro a recitação cantada. O *dhikr* do talibe é quem produz o *koure*l (o círculo do coral na ação ritual), e não o contrário. A amplificação vocal se faz movimento e faz-se corpo, uma voz corporificada como devoção que atinge seu climax ao sim dos toques efusivos dos tambores, sabar e djembe tocados por um grupo de músicos, talibes baye fall

Os talibes baye fall começam a dançar animadamente em círculos concêntricos, se deslocam em torno da Praça. Outros servem café, quase todos são afáveis entre si e com o público que os assiste. Os baye fall mais reservados conversam e observam em um cantinho da Praça em que se dá a ação. Improvisação animadas de coreografias, gritos de alegria, risos são elementos frequentes nas dinâmicas baye fall. A ação ritual vai adquirindo, gradativamente, contornos de efervescência, excessos de emoções e sentimentos que fluem, de forma espontânea e intensa. Os baye fall cantam, a viva voz, versos devocionais, se movimentam com rapidez e, alguns deles, vivem uma experiência corporificada de transe e liminaridade, própria de confrarias sufistas, mas com especificidades históricas e culturais (MACAGNO, 2007).

As fortes e rítmicas batucadas dos tambores sabar e djembé, os hilariantes gritos de devoção na recitação da Shahada, os microfones e enormes caixas de som espalhados na Praça**,** as luzes minguantes dos faróis públicos da Praça, a potência da iluminação dos equipamentos eletrônicos de gravação das mídias mourides e, principalmente, os transes dos talibes, são pensados aqui como elementos da experiência fenomenológica dos mourides com os barakas dos seus marabus, no mundo vivido recriado, em ato. O ritual kourel baye fall é um espetáculo elaborado, vivido, sentido e compartilhado na interação social.

Em certo momento do ritual, um sujeito baye fall pode manifestar, fisicamente, a incorporação do baraka de um marabu, seja em celebrações importantes como o Grande Magal de Touba ou a *Journée Khassida*. Nessas celebrações é comum acontecer

[18] Nas ordens religiosas sufi, o dhikr é uma invocação de Deus realizada em árabe por um único indivíduo, que em estado de êxtases, invoca e repete o nome de Deus na expressão *Lai Lahailala*, isto é, o significado do testemunho de fé ou Shahada no Islã.

episódios de transe entre os baye fall. Quando isso acontece a pessoa grita e chora, seu corpo começa a produzir tremores e espasmos incontroláveis. Ela perde totalmente o controle sobre si mesma e, em êxtase, cai no chão com espasmos e espuma na boca. Ela possui uma força física capaz de derrubar um coletivo completo, e até pode chegar a ferir-se e também ferir os outros, sem intenção consciente.

Nessas situações, o talibe em estado de transe é assistido pelos membros do seu grupo que se amontoam para ajudá-lo, eles jogam água na sua cabeça e o asseguram com força para que não se machuque. Devido aos movimentos bruscos e descontrolados, nesse estado liminar, vários homens deveram assegurá-lo com firmeza para tentar controlar os intensos espasmos do seu corpo e ajuda-lo a viver a travessia do transe da melhor forma possível; antes de, gradativamente, voltar em si e à realidade concreta.

Revela-se nessas situações o paroxismo da devoção mouride. Tudo se passa como se o talibe em transe concretizasse, na ação corporificada, o *baraka* do marabu e também os sentimentos que lhe professa. Choros espontâneos, consciências delirantes, suores efusivos e misturados, descontrole e controle de movimentos, gritos e corpos em êxtases são alguns aspectos que fazem que o ritual seja situado como uma espectacularização no espaço público, na Praça da República da cidade.

Os mourides em situações de transe tremem e deliram, mas nessas ações rituais abrem novas possibilidades para emoções corporificadas e vividas de amor, fidelidade e gratidão (SIMMEL, 1993; 2004) na interação social com o carisma dos seus marabus. No transe são, geralmente, as estruturas de amor, confiança e gratidão e não de medo, dor ou vergonha, como organizadoras do social (SCHEFF, 2016), recriam a devoção ritual espectacularizada.

No ritual baye fall, a exaltação dos sentidos se revela muito mais porosa quando o *baraka* parece ser transmitido aos amuletos que as pessoas carregam nos pescoços e que mostram a imagem do Cheikh Ahamdou Bamba Mabcké, do Cheikh Ibrahima Fall e de outros guias religiosos. Na recitação vibrante da *Shahada*, o toque dos tambores e a pulsante dança que o acompanha são alguns dos elementos simbólicos que levam essas pessoas a viver, em ato, uma experiência fenomenológica, transcendente e emotiva, perante os olhos atônitos de passeantes, ou de pessoas que na desindividualização própria dos ritmos e paisagens das grandes cidades se detêm, curiosamente, para assistir o ritual.

Estrutura e agência (SHALINS, 1987) se relacionam na ação performatizada nos corpos delirantes de diferentes sujeitos mourides quando entram em transe. O ritual baye fall ressignifica uma relação de coexistência vital não apenas com o conceito Allah (Deus) e com o profeta Mohamed, mas também com uma ética que revela uma densidade e consciência histórica com dinâmicas africanas contextualizadas (KI-ZERBO, 2010). O que permite compreender que nesses processos religiosos podemos pensar em uma ortoprática de fé-crença, sagrado/profano, devoção/conflito. Essas correlações se intensificam quando são expressas como princípios corporificados (gestos, postura e movimentos do corpo) e performatizados na ordem social e nas maneiras de criar pertencimento, sempre em tensão e conflito.

O público de transeuntes, anônimos e heterogêneos, que caminham e transitam na Praça da República, e em torno dela, começa a amontoar-se e assistir a espectacularização ritual. Há aqui uma diversidade de atores em jogo, homens, mulheres, jovens, adultos, de múltiplas origens e identidades. É possível dizer que nesse espaço social, o ritual performático dos mourides é uma ação democrática, agregadora e em estado liminar (TURNER, 2013), mas capaz de possibilitar a aproximação e socialização de qualquer pessoa, sem marcação de hierarquias definidas.

A participação, ativa ou não, no ritual baye fall tem também um público, quase fiel de pessoas que, nas suas rotinas cotidianas, sabem que todas as noites de segunda-feira "os africanos que se parecem aos rasta [sujeitos que reivindicam a identidade rastafari] vão lá tocar tambor, cantar e dançar", tal como expressou um homem, de meia idade, que animadamente, ensaiava alguns passos ao escutar os sons vibrantes dos tambores sabar.

Ao observar o kourel baye fall, uma sorte de encantamento parece tomar conta de todos aqueles que participam e presenciam as performances dos mourides no espaço público da Praça. O *ethos* social da irmandade se elabora e ressignifica na relação entre objetos, emoções, espaço, corpos, *baraka* e pessoas. Atravessados por um conjunto de prescrições e práticas comuns específicas, os conteúdos simbólicos mourides, na esfera de interação com o público que assiste, se sedimentam na forma e determinados padrões de socialidade.

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 illala*

illahllah [só existe um único Deus]. A repetição, incansável, do *dhikr* sufi é decisiva na conexão com o *baraka* dos marabus, uma experiência fenomenológica que conduz os talibes ao êxtase e à esfera lúdica do dogma religioso.

Contudo, o entendimento do baye fall I.P.S, de 39 anos, incentivador da ideia de produzir o kourel baye fall na para Praça da República, e de situar o ritual religioso para além da mesquita. Essa iniciativa é reveladora das tensões de sociabilidades mourides em grandes urbes.[19]

Oriundo de Dakar, capital do Senegal, o mouride I.P.S. enfatiza que sua experiência migratória não tem apenas como meta "ajudar sua família mandando dinheiro para o Senegal", no contexto de remesas que, periodicamente, os imigrantes senegaleses enviam para familiares e parentes. Segundo I. P. S., sua iniciativa de visibilizar no espaço público o ritual kourel baye fall está orientada por um comportamento específico, ou seja, "uma missão religiosa" que permita "a difusão do Islã no Brasil", conforme ele explica. Como membro da confraria mouride, esse sujeito entende que: "Nós não estamos fazendo festa, estamos mostrando para o brasileiro nossa religião, o Islã, mouride louva Allah". Por outra parte, "um talibe baye fall" tem a missão "de levar o Islã" ao conhecimento dos brasileiros, para que "conheçam nossa cultura" e compreendam, na interação social, "a importância do mouridismo e de Serigne Touba". (Diário de campo, São Paulo, trechos de uma entrevista realizada a I.P.S. em março de 2017).

A Praça da República tem se configurado, nesse sentido, em um circuito urbano de pertencimento mouride, na grande cidade de São Paulo (MAGNANI, 2012). A espectacularização do kourel baye fall organiza os sentidos construídos e recriados na expansão da diáspora da Mouridiyya, na apropriação de um espaço público que é pontilhada na urdidura de uma diversificada trama de gramáticas morais e emocionais, não isenta de tensões. A chamada desindividualização das grandes urbes pode influenciar o 'fazer parte de' construído pelos mourides, na cidade de São Paulo, mas permite entender que a construção de laços de pertencimento não é um dado *a priori*, e sim um devir individual e coletivo, em processo.

O TRANSE EM DINÂMICAS DE CONFLITO

[19] Em São Paulo, onde o talibe fixou residência faz mais de oito anos, ele ganha a vida como comerciante de tecidos africanos e peças eletrônicas para celulares. Oriundo de Dakar, capital do Senegal, ele enfatiza que sua experiência migratória não tem apenas como meta "ajudar sua família mandando dinheiro".

Na objetivação e rotinização do carisma (WEBER, 1999), os talibes atribuem *baraka* aos marabus que se tornam guiam religiosos importantes que orientam normas de comportamento social e religioso. Isso se explica pelas virtudes da conduta ascética e pelas ações tidas pelos seus líderes religiosos como exemplares na orientação de códigos morais de conduta. As virtudes e o dom divino dos marabus são manifestações recriadas na ação ritual e inter-relaciona práticas de devoção com emoções primárias como amor e alegria (SCHEFF, 2016). Contudo, as percepções dos mourides com relação aos códigos de conduta, normas comportamentais e à ética religiosa, mobilizados por esses sujeitos, não são elementos homogêneos nem carentes de conflitos.

O transe mobiliza, em efervescência ritual, o *baraka* dos marabus, e torna-se, conforme certas interpretações, um elemento transgressor do dogma islâmico. A performance ritual baye fall instaura uma forma de sociação efusiva. A etnografia mostra como alguns desses sujeitos se revelam contrários à efervescência da festa (PEREZ, 2011), do transe e do paroxismo emocional dos baye fall. Essas percepções abrem um campo de disputas e conflitos morais.

A emergência de sentimentos como "vergonha alheia"e a ênfase do "egoísmo", são alguns dos elementos que, entre os mourides, criam rupturas e conflitos. Se, por um lado, os baye fall reivindicam uma identidade de servidão, obediência, humildade e trabalho como os principais princípios éticos que organizam suas práticas comuns, no entanto, algumas percepções de outras identidades mourides identificam os baye fall como sujeitos "esquentados", "exagerados" na devoção e que "só pensam em si mesmos".

As interpretações do marabu S.S, neto do Cheikh Bamba, no contexto de uma entrevista realizada em São Paulo, tornam-se relevantes para entender esses aspectos:

> Na minha visão, a comunidade mouride pode ser dividida em dois grupos, o tradicional mouride que, desde idade pequena segue os princípios fundamentais, aprendendo o Alcorão, as Khassidas e a devoção no terreno. Temos várias escolas, Madrassa, abertas pelos filhos, netos e discípulos do Cheikh Ahmadou Bamba Mbacké para perpetuar esse patrimônio. O outro grupo mouride que não frequentaram escolas religiosas sabem muito pouco dos princípios do mouridismo. Isso já fez você sentir as diferenças na prática do mouridismo. A maior parte do fanatismo vem desse grupo que não possui os princípios básicos da doutrina. (T. de Campo, São Paulo. Entrevista realizada em 23 de outubro de 2019).

Segundo Pierre Bourdieu, "a dialética das condições e dos *habitus* é o fundamento da alquimia que transforma a distribuição de capital (...) em sistemas de diferenças percebidas" (BOURDIEU, 2017, p. 164). Na fala do marabu S.S. é possível perceber como ele traça uma classificação sobre a "comunidade mouride" a partir do reconhecimento de capital cultural dos seus membros. O conhecimento e sua aquisição são, nessa percepção, elementos relevantes não apenas como caminho legítimo para entender os "princípios do mouridismo", mas para a inserção dos membros da confraria no e*thos* mouride e nas suas relações de força. Segundo, o marabu S.S "a maior parte do fanatismo" na comunidade mouride vem do grupo que não frequentou as escolas religiosas, as chamadas *madrassas*. Essa compreensão, no entanto, é diferente quando se refere a contextos europeus e da América do Norte.

> Na Europa e América do Norte, no Canadá, o mouridismo está muito presente e bem organizado, o que pode ser justificado de duas maneiras: o período de imigração desde os anos setenta, mas também com as qualidades dos recursos humanos. os primeiros que eram alunos imigrantes, e que agora são professores. E outros que ocupam cargos de responsabilidade nesses pais, contribuindo para a criação de escolas [Keur] Serigne Touba , que serviram para ensinar as khassidas e as [biografias e ações] dos príncipes [guias religiosos] do Mouridismo. Comparando com o Brasil, posso dizer que o trabalho ainda falta muito que fazer. O primeiro passo é obter um espaço para implantar as Keur Serigne Touba. Isso poderá contribuir de forma significativa na divulgação do ensino do Cheikh. O outro ponto é a falta de organização dos líderes talibes, mais eu acredito que com o tempo isso vai mudar. A imigração no Brasil é recente comparada com a Europa, e a comunidade está se integrando muito bem (T. de Campo, São Paulo. Entrevista realizada ao marabu S.S., em 23 de outubro de 2019).

A fala do marabu S.S. traça uma percepção situada dos processos migratórios e as transformações históricas e sociais da diáspora mouride, no mundo contemporâneo. Coloca em evidência de que modo as *Keur Serigne Touba* [Centros de Formação Serigne Touba] podem viabilizar o conhecimento religioso institucionalizado da Mouridiyya. Um conhecimento que pode contribuir para o estudo sistemático do patrimônio religioso da confraria e do legado Cheikh Ahmadou Bamba. Isso possibilitaria também expandir globalmente o mouridismo, ao contribuir, de forma significativa, na divulgação e expansão do capital cultural na diáspora mouride contemporânea.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os dados etnográficos analisados permitem mostrar que, na esfera da devoção baye fall, o conflito é inerente ao contexto das interações sociais e religiosas. Os processos de estigmatização do s*elf* e os riscos de desfiguração da fachada (GOFFMAN, 1988) se expressam no mundo relacional mouride como processos de uma ortoprática que podem levar ao questionamento de elementos como crença, fé, devoção e disciplina.

A etnografia permite mostrar que se bem é certo que esses sujeitos pregam e reivindicam uma ética mouride de submissão, obediência e trabalho, explícitos na devoção religiosa; esse ideal devocional aponta também para a via da construção de um capital cultural que enfatiza a produção, circulação e consumo de conhecimentos incorporados (WARE III, 2014). Isso possibilita novas formas de vida, no entremeado de disputas morais, conflitos e ambiguidades, situadas na urbe de São Paulo.

A etnografia contribuiu para uma compreensão dos sentidos e percepções do mundo relacional mouride, e do carisma religioso na esfera do *baraka* dos marabus ou guias religiosos. As emoções são configurações culturais e mecanismos organizadores do social que se revelam, nos rituais baye fall, uma chave analítica importante no mundo relacional mouride. Os conhecimentos e as práticas comuns dos mourides não se regem por uma economia moral do egoísmo, do lucro ou da esperteza (SCHEFF, 2016) como, geralmente, se enfatiza em estudos que têm como pauta as sociabilidades em grandes centros urbanos. Na esfera dos rituais devocionais da Mouridiyya, isso significa dizer que tanto a dimensão na ortoprática fé-crença-conflito como em diversos repertórios de socialidade, construídos pelos baye fall no espaço público, as objetificação dos encontros sociais não atendem a uma estrutura rígida de fórmulas ortodoxas, atreladas a um sistema de crenças, e sim a novas acomodações de sociabilidade.

Conhecimento, práticas comuns e rituais devocionais mostram processos dinâmicos e um equilibro sempre tenso nas interações sociais elaboradas. Podemos pensar em uma multiplicidade de modos de estar, de conhecimentos e de lógicas culturais próprias (BÂ, 2013; MUDIMBE, 2013) que orientam arranjos diversos e uma pluralidade de formas de vida que aportam para o dinamismo de um nós coletivo mouride e menos para uma dinâmica de fragmentação e desordem social na metrópole. Essa compreensão mostra-se um caminho produtivo para os debates atuais e críticos

sobre África e diáspora e nos estudos atuais de antropologia urbana, no escopo das ciências sociais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Ronaldo de; MAFRA, Clara (Orgs.). Religiões e cidades: Rio de Janeiro e São Paulo. São Paulo: *Editora Terceiro Nome*, 2009.

BÃ, Amadou Hampâté. Amkoullel, o menino fula. São Paulo: Palas Atenas/*Acervo África*, 2013.

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, 2010, p. 313-355.

BAVA, Sophie. De la 'barakaaux affaires': ethos economico-religieux et transnationalité chez les migrants sénégalais mourides. *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 19, n. 2, 2003, p. 69-84.
_____. Le dahira urbain, lieu de pouvoir du mouridisme. *Les Annales de la recherche urbaine* n. 96, 2004, p. 135-143.

BRIGNOL, Liliane. Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no sul do Brasil. *Comunicação, mídia consumo*. São paulo, v. 12, n. 35, set./dez. 2015, p. 89-109..

BOURDIEU, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: *Perspectiva*, 2017.

COULON, C. Le Marabout et le Prince. Islam et pouvoir au Sénégal. París: A. *Pedone*, 1981.

DANG, Christine Thu Nhi. Pilgrimage through poetry: sung journeys within the murid spiritual diaspora. *Islamic Africa*, vol. 4, n. 1, 2013, p. 69-101.

DIOUF, Sylviane A. Servants of Allah: african muslims enslaved in the Americas. New York. London: *New York University Press*, 2013a.

DIOUF. Tolerance, democracy and sufis in Senegal. New York: *Columbia University Press*, 2013b.

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.

ELIAS, Norbert. 1994. A sociedade dos indivíduos, Rio de Janeiro: *Jorge Zahar*, 1994.

GASBARRO, Nicola. Missões: a Civilização Cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org.). *Deus na Aldeia – missionários, índios e mediação cultural*. Globo, 2006, p. 79-101.

GEERTZ, C. Observando o islã. Rio de Janeiro: *Jorge Zahar Editor*, 2004.

GOFFMAN, Erving. Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face. Petrópolis-RJ: *Vozes*, 2012.

_____. Estigma, notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: *Guanabara*, 1988.

HUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, p. 149-160.

KLEIDERMACHER, G. Entre cofradías e venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Airtes. *Cuadernos de Antropología Social*, v. 1, n. 38, 2013, 109-130.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e Individualidade: Ensaios em Antropologia e Sociologia das Emoções. Curitiba: *Appris*, 2014.

MACAGNO, Lorenzo. Islã, transe e liminaridade. *Rev. Antropol*, vol.50, n.1 pp.85-123, 2007.

MAFEJE, Archie. The ideology of 'Tribalism'. *The Journal of Modern African Studies*. V. 9, n. 2, 1971, p. 253-261.

MAGNANI, José Guilherme C. *Da periferia ao centro*: trajetórias de pesquisa em Antropologia urbana. São Paulo*: Ed. Terceiro Nome*, 2012.

MALOMALO, Bas'llele. *A justiça teórico-política ao matriarcado para se pensar a África contemporânea*. Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as *(ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 31, fev., 2020, p. 48-71.

MARCUS, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*. Palo Alto, California, v.24, 1995. p. 95-117.

MOREIRA DE OLIVEIRA, Julvan; ALVES DA SILVA, Jussara. Práxicas afroperspectivadas e griotagens em educação. *Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores/as Negros/as (ABPN)*, [S.l.], v. 12, n. 31, fev. 2020, p. 72-94.

MOTA**,** Thiago. Portugueses e Muçulmanos na Senegâmbia: história e representações do Islã na África (c.1570-1625). Curitiba*: Editora Prismas*, 2016.

MUDIMBE, V. Y. A invenção da África: gnose, filosofia e a ordem do conhecimento. Lisboa: Mangualde: Luanda: Edições Pedago; *Edições Mulemba*, 2013.

NGOM, Fallou. The Odyssey of ʿAjami¯ and the Muri¯diyya. England: *Oxford University Press, 2*016.

PEREZ, Léa F. *Festa, religião e cidade: corpo e alma do Brasil*. Porto Alegre: *Medianiz*, 2011.

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.

ROMERO L. Fanny. O simbolismo de poder de líderes mourides em plataformas virtuais: enraizamentos históricos, dinâmicas identitárias e rituais multissituados. In: REIS, Raissa; RESENDE, Taciana; MOTA, Thiago (Orgs.). *Estudos sobre África Ocidental: dinâmicas culturais, diálogos atlânticos*. Curitiba: Ed. Prismas, p. 71-111, 2016a.

_____. Migração, sociabilidades e mídias mourides: uma aproximação etnográfica no contexto da imigração senegalesa no Brasil. *Anais do V Simpósio Paranense de Ciências Sociais*, (Conectando mundos, repensando relações). Toledo: *Unioeste*, 2016b, p. 889-917.
_____. Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya:percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. In: TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017a p. 275-296.
_____. Diáspora religiosa Mouridiyya: aproximações etnográficas no contexto de imigrantes senegaleses muçulmanos no Sul do Brasil. In: BAGGIO, Fábio; PARISE, Paolo; SANC, 2017b, p. 139-156.

ROSSA, Juliana. Poética vocal religiosa de imigrantes senegaleses mourides em Caxias do Sul-RS. Em: TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições, 2017, p. 297-309.

SHALINS, Marshall. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: *Zahar Editor*, 1987

SCHEFF, T. Vergonha no self e na sociedade. In: KOURY, M. G. P; BARBOSA, R. B. (Orgs.). *Vergonha no self e na sociedade*: a sociologia e antropologia das emoções de Thomas Scheff. (Cadernos do Grem, n. 10). Recife: Bagaço; João Pessoa: *Edições do Grem*, 2016, p. 111-138.

SCHUTZ, A. Fenomenologia e relações sociais. Rio de Janeiro: *Zahar Editores*, 1979.

SIMMEL, Georg. 2006. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
_____. Filosofia do Amor. São Paulo: *Martins Fontes*. 1993.
_____. Fidelidade e Gratidão e outros textos. Lisboa. *Relógio D'Água Editores*, 2004.
_____. O conflito como sociação. (Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury). RBSE – *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 30, 2011, p. 568-573.

TEDESCO, João C.; KLEIDERMACHER, Gisele (Orgs.). A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares. *Porto Alegre:* EST Edições, 2017.

TURNER, Victor W. *O processo ritual*: estrutura e antiestrutura. Petrópolis, RJ: *Vozes*, 2013.

WARE III, Rudolph T. The walking Qur'an: islamic education, embodied knowledge, and history in West Africa. Chapel Hill: *The University of North Carolina Press*, 2014.

WEBER, Marx. *Economia e Sociedade*: fundamentos da sociologia compreensiva (Vol. II). São Paulo: *Imprensa Oficial*. 1999.

ZUBRYCKI, B. Senegaleses en Argentina: un análisis de la Mouridiyya y sus asociaciones religiosas. *Boletin Antropológico*, v. 29, n. 81, enero/abr, 2011, pp. 49-64.

Recebido 01/03/2021

Aprovado em 30/04/2021