

“A GENTE GOSTA DE SOLIDARIEDADE”: DINHEIRO, RELIGIÃO E CIDADE A PARTIR DE SENEGALESES VENDEDORES DE RUA EM PORTO ALEGRE (RS)¹

Filipe Seefeldt de César (UFRGS/Brasil)

RESUMO

Este trabalho trata das relações entre dinheiro, religião e cidade a partir de senegaleses vendedores de rua em Porto Alegre (RS). Por objeto principal, tomo alguns dos cruzamentos espaço-temporais que caracterizam a rede social na qual tais imigrantes buscam a viabilização cotidiana de seu ofício, por meio de “agenciamentos” que vivenciam cotidianamente, no termo de Michel Callon. Para isso, os dados empíricos resultam de vivências urbanas e narrativas autobiográficas sobre este ofício por parte tanto de imigrantes dedicados à atividade quanto daqueles já envolvidos com a mesma no passado. A partir de observação participante, conversas informais e entrevistas, desenvolvidas entre março de 2019 e outubro de 2020 como parte de uma pesquisa antropológica de doutorado, argumento que a venda de rua senegalesa não se limita aos espaços e tempos do expediente laboral, ou seja, à consumação de trocas impessoais e sincrônicas. Pelo contrário, e como primeiro passo do texto, ensaio a proposição de que um dos sentidos dados por esses imigrantes a seu ofício, à luz de noções êmicas como a de “teranga” e “business”, agencia um conjunto de usos monetários nos quais interesse e intimidade aparecem variavelmente imbricados: descrevo o que chamo de “dinheiro-presente” para tratar dos caminhos de investigação que me levaram a tal argumento inicial. Em seguida, o foco se desloca para o “dinheiro-*adiïa*”, que flui ao longo de canais urbanos multissituados e perpassados por sociabilidades religiosas *murid* (referente àquilo ou àquele pertencente ao mouridismo, irmandade muçulmana sufi fundada no Senegal da segunda metade do século XIX). Proponho que a vinculação cotidiana entre dinheiro e religião emerge como condição de possibilidade do ofício irregular frente ao poder público e à imprensa *mainstream* local. Na contramão da redução do imigrante senegalês a uma espécie de *homo economicus* vítima e/ou agente mal-intencionado de uma prática danosa à economia brasileira, descrevo os agenciamentos que tenho sido levado a perseguir no cruzamento dos espaços e tempos do dinheiro da venda de rua com aqueles da *dahira* Mouhadimatoul Hitma (nome da associação religiosa tipicamente *murid* conforme presente em Porto Alegre). A contribuição possível aos estudos brasileiros recentes sobre a imigração senegalesa é a de perceber como um sistema de reciprocidade característico desse fluxo humano se espraia, a partir dos vendedores, pelas materialidades e pessoas urbanas variavelmente envolvidas com um trabalho irregular.

Palavras-chave: imigração senegalesa; dinheiro; religiosidade.

¹ Trabalho apresentado na 32ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 30 de outubro e 06 de novembro de 2020.

1. INTRODUÇÃO

Este trabalho trata de usos e sentidos do dinheiro a partir de vendedores de rua senegaleses atuantes na cidade de Porto Alegre (RS). Como parte de uma pesquisa de doutorado em andamento, tal enfoque analítico parte de trabalho de campo antropológico que venho realizando desde março de 2019, alternando entre observação participante, conversas informais e entrevistas semiestruturadas junto à comunidade senegalesa na cidade. A “educação da atenção” (INGOLD, 2010) aí envolvida me levou a acessar vários espaços e tempos desta presença imigrante urbana, mesmo que o interesse contínuo fosse o de etnografar (PEIRANO, 2014) a vida econômica cotidiana daqueles senegaleses envolvidos especificamente com a venda de rua. Sendo o dinheiro uma materialidade enfática desde o campo, proponho a seguinte pergunta: como o dinheiro é concebido por senegaleses vendedores de rua em Porto Alegre? Antes de apresentar a estrutura textual e as categorias analíticas que inspiram minha argumentação, vale contextualizar brevemente este fluxo imigratório.

As sucessivas escaladas da crise humanitária no Mar Mediterrâneo e o fechamento europeu de fronteiras, características dos anos 2010, são duas das principais variáveis por trás das renovadas migrações Sul-Sul nas quais se insere a mobilidade senegalesa às Américas. Não é novidade que as estatísticas aí incidentes são interseccionadas por diferenciais de raça, gênero e classe. Para evidenciar isso, basta notar os alardes e as “ignorâncias estratégicas” (MCGOEY, 2012) com que Estados e veículos midiáticos *mainstream* costumam vincular ameaças sanitárias (Ebola e COVID-19 são exemplos) a algumas – e não outras – populações em deslocamento (VENTURA, 2016). Por outro lado, há traços específicos na história da presença senegalesa por aqui. Já em meados da década de 1980 (STOLLER, 2002), os Estados Unidos receberam grupos de trabalhadores senegaleses com perfil similar ao que Argentina e Brasil começaram a protagonizar na América do Sul, respectivamente, entre os anos 1990 e 2000 (MAFFIA, 2010; UEBEL, 2015): maioria masculina, jovem, de formação escolar média, solteira e levada a migrar pelo crescente desemprego no Senegal.

Chegando à regularização no Brasil pela via do refúgio², os senegaleses priorizaram as regiões Sul e Sudeste, reproduzidas nas redes migratórias (SAYAD, 2000)

² Atualmente, a entrada de imigrantes no Brasil é regulada pela Lei de Migração (BRASIL, lei 13445, 2017). A legislação é resultante do projeto de lei 2516/2015, aprovado no Senado Federal em abril de 2017 e sancionado, com uma série de vetos, em maio do mesmo ano pelo presidente Michel Temer. Um dos

como os focos da emergência econômica com que o país ainda era observado internacionalmente. Já em 2016, o Rio Grande do Sul representou 73% dos senegaleses admitidos no mercado de trabalho formal brasileiro (CAVALCANTI et al, 2017). Os não inseridos nos setores metalúrgico, frigorífico e de construção civil, cobertos de demanda por mão de obra barata, logo se voltaram a oportunidades no setor de serviços. Com os índices econômicos nacionais em novo decréscimo, a venda de rua irregular emergiu a muitos como opção prática e autônoma de continuar o empreendimento migratório (TEDESCO, 2015; DE CÉSARO, 2018).

Entretanto, este diagnóstico geral e comum aos estudos antropológicos sobre os horizontes de trabalho dos senegaleses no Brasil deixa escapar a diversidade de sentidos possíveis dados pelos sujeitos migrantes ao envolvimento com a venda de rua e sua comum irregularidade. O resultado frequente é o de dois “Mundos Hostis” (ZELIZER, 2005) figurados pela “venda como necessidade” e pela “venda como vocação”, uma dicotomia compatível tanto aos materialismos quanto aos culturalismos que insistem em aprisionar a “imaginação etnográfica” (FASSIN, 2014). Adicione-se a isto o fato de que se tratam de muçulmanos fiéis ao mouridismo³, irmandade sufi característica da África Ocidental, e se torna comum considerar a religião como uma das variáveis prontas para “estabilizar o social” (LATOURET, 2012, p. 54). Nesse tipo de movimento se encontra o perigo de reafirmar “estereótipos sobre o Islã, a africanidade, e os clichês do migrante senegalês enquanto camelô” (NDIAYE, 2020, p. 158, tradução minha) em mera perseguição a um dinheiro cujo sentido acaba por se limitar ao lucro.

A seguir, proponho que o dinheiro é uma das materialidades mediadoras de interesses, afetos, liberdades e obrigações (CAILLÉ, 2006) presentes no cotidiano de vendedores senegaleses em Porto Alegre, em processos de feitura do social que tornam obsoletas as causalidades lineares comumente utilizadas para relacionar migração e comércio neste campo de estudos (GLOVER, 2007; KLEIDERMACHER, 2013; GOLDBERG e SOW, 2017; REITER, 2017). Sendo o dinheiro um alvo comum do

vetos incluídos na sanção retirava do texto o disposto no artigo 119, que beneficiaria grande parte dos grupos de trabalhadores imigrantes já estabelecidos no país: “será concedida a residência aos imigrantes que, tendo ingressado no território nacional até 6 de julho de 2016, assim o requeiram no prazo de um ano após o início de sua vigência, independentemente de sua situação migratória prévia” (BRASIL, projeto de lei 2516-A, 2015). Sem caminhos para a regularização por meio desta legislação, imigrantes em busca de trabalho, como a grande parcela dos senegaleses chegados ao Brasil, continuaram a utilizar da alternativa do refúgio, que os permite adquirir carteira de trabalho provisória no ato de solicitação às autoridades competentes (BRASIL, lei 9.474, 1997, art. 8, art. 21 § 1º).

³ Tratarei com maior profundidade do mouridismo na seção 3.

mesmo tipo de reducionismo, proponho que as vivências e narrativas biográficas que tenho acessado apontam para várias vias possíveis de imbricação entre intimidade e pragmatismo.

Para tais fins, dialogo com algumas categorias teóricas das áreas de Antropologia Econômica, Estudos Migratórios e Antropologia da Religião. Na próxima seção, parto da distinção êmica entre *teranga*/senegales e *business*/brasileiro para expressar o caminho antropológico que me levou ao que chamo de “dinheiro-presente”. Na seção posterior, passo a tratar do que trato como “dinheiro-*adiia*”, mais diretamente vinculado com a problemática política desta presença imigrante na cidade e destacando o papel da religiosidade nessa questão.

2. TERANGA OU BUSINESS? SENEGALÊS OU BRASILEIRO? PERCEBENDO O DINHEIRO EM UM CONTEXTO IMIGRATÓRIO

Com a instauração de uma espécie de Antropologia do *Home Office* pelo COVID-19, lancei-me ao aprendizado de wolof na esperança de investir no futuro de minhas observações participantes pós-pandemia. O que não me passava em mente era que as próprias aulas remotas do professor Abdoulaye Dieng, iniciadas em abril de 2020, seriam tão relevantes para meu interesse sobre a venda de rua senegalesa em Porto Alegre. Indicado por uma brasileira próxima da comunidade imigrante, Abdoulaye divide sua dedicação entre um curso de Técnico em Enfermagem e aulas de francês/wolof, tendo trabalhado com a venda de rua em seus primeiros anos no Brasil. Entre vocabulários e conjugações verbais, temos mantido conversações livres durante as aulas, as quais são gravadas em áudio em acordo com o professor. Sendo comumente levadas a uma troca entre culturas com aspás (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), são essas interações as responsáveis por trazer o dinheiro à pauta de minha pesquisa.

“No *business* não tem amigo, o comércio funciona assim...”, explicava-me ele, rememorando o pragmatismo de sua carreira passada como vendedor e desmentindo minha provocação de que a *teranga* pudesse se fazer presente nas compras e vendas do ofício. Conforme circulante no trabalho de campo, essa é uma noção êmica definida como uma forma senegalesa de estabelecer laços sociais, uma versão nacionalmente específica do “fato social total” com que Marcel Mauss (2003) analisou a dádiva. Entretanto, quando

questionados sobre o termo, os vendedores de rua que acompanhei até o fim de 2019 defendiam uma proximidade conceitual da noção de “hospitalidade”: “o princípio da *teranga* é o de abrir as suas portas a qualquer hóspede que possa entrar, alimentá-los, hospedá-los, e tratá-los como família pelo tempo que eles escolherem ficar” (GASPARETTI, 2011, p. 221, tradução minha).

Sugerindo que eu teria tudo isso à disposição caso visitasse o Senegal no futuro, esses sujeitos afastavam de seu ofício a abnegação característica da *teranga*. “Mas a *teranga* também pode aparecer na venda de rua?”, insisti algumas vezes para diferentes pessoas. “Não, não! Na venda de rua não... isso é pra quando tu vai fazer alguma coisa pra uma pessoa sem esperar nada...”, retrucou Modou, também já saído do ofício irregular em Porto Alegre. Nas calçadas, ele e outros diziam, só há *business*. Por outro lado, a exceção passou a surgir nas situações em que, deparado com alguma dádiva partida dos senegaleses no ambiente interacional de seus pontos de venda, perguntava-lhes se essa poderia ser relacionada àquela categoria cultural. Nesse caso, não só a resposta afirmativa me levava ao “deslumbramento” que Marilyn Strathern (2014) identifica como parte-chave do trabalho de campo antropológico.

Um impulso dos sujeitos acompanhados a aprofundar a definição de *teranga* mantinha o assunto em pauta, e com três desenvolvimentos narrativos comuns e paralelos na conversa: (i) retomada do conceito como “hospitalidade”, termo mais próximo do verbo wolof que forma a raiz da palavra (“*teer*”); (ii) comparação desse *ethos* solidário com o individualismo brasileiro percebido por tais imigrantes, o que explicaria o fato comentado por Moustapha de que “os brasileiros não fazem nada de graça”; (iii) confirmação de que o ato dadivoso testemunhado atesta que o senegalês envolvido “tem *teranga*” ou “faz *teranga*”. Nessas situações é que percebi o conceito em estado de negociação, não por conta de sujeitos desprovidos de uma compreensão estrutural do fenômeno que lhes envolvia (BOURDIEU, 2000), mas porque a minha figura curiosa marcando a condição migratória do Outro estimulava uma “reavaliação funcional” (SAHLINS, 2003, p. 10) da *teranga*.

Este convívio cotidiano da categoria com o *business*, por se dar aqui em um contexto de migração internacional, amplifica um debate público típico do Senegal contemporâneo. Trata-se da ponderação sobre a concretude da *teranga* na vida cotidiana transformada pelas reformas liberalizantes iniciadas na década de 1980, pela revolução

das TICs e, sobretudo, pela alta no desemprego nos anos 2010⁴. “Então, podemos dizer que a Teranga é bem real no Senegal, mas caso não lhe dermos atenção, corre o risco de gradualmente se tornar um mito, o que seria uma perda imensa” (tradução minha), conclui um colunista em matéria jornalística de 2009⁵. Em outra⁶, de 2019, comenta-se:

Na cidade movimentada e, por vezes, agressiva de Dakar, a Teranga não é sempre facilmente perceptível. Mas ela surge frequentemente em torno de uma troca ou de uma negociação. [...] A Teranga é uma incitação a se abrir e a se interessar pelo outro. Praticada com sinceridade, ela convida, no momento de uma conversa ou de uma refeição, a compartilhar a sua história e um pouco de humanidade. Saber se abrir à Teranga, e saber a distinguir da insistência de um guia, de um taxista golpista, ou de um comerciante muito pegajoso (tradução minha).

O seio das autocríticas angustiadas como essas parece estar na superficialidade com que o termo tem sido empregado. Entretanto, sendo esse um debate moral entre justificações públicas (BOLTANSKI, 2001) que põem em jogo embates como os de tradição vs. modernidade, local vs. global e coletivismo vs. individualismo, seria inadequado reduzir a questão a uma desconexão entre discurso e prática de alcance estrutural no Senegal da atualidade. A partir de uma produção audiovisual sobre a noção êmica no Senegal pelo Goethe-Institut São Paulo⁷, é possível argumentar que a hospitalidade tida por fundamental na *teranga* tem suas fronteiras refeitas situacionalmente. Ao entrevistador fluente em wolof, uma feirante senegalesa comenta: “*teranga* para mim é ter meu trabalho que me sustenta”. Acompanhando a roda de conversa de rua, algumas amigas da moça, também comerciantes das classes populares, concordam com sua definição e a encerram no sustento familiar: no horizonte da “representação esférica” que Alain Caillé (2009, p. 22) faz da dádiva, *essa teranga* envolve um interesse pelo outro mediano em quantidade e qualidade, e que pendula também em graus medianos entre a simpatia e a obrigação. O papel da mulher de classe média-baixa no trabalho-fora-de-casa e na família no Senegal contemporâneo, sendo tocado indiretamente por uma conversa sobre *teranga* com brasileiros, rendeu uma versão social específica do termo, e que ali nem sequer poderia ser mobilizada em sentido fixo. Na sequência da cena, uma das vendedoras do grupo (Awa) intervém e, mesmo que jocosamente, estimula a *teranga* ali comentada e vivida a entrar em um acordo social mais

⁴ Dados disponíveis em: <https://pt.tradingeconomics.com/senegal/unemployment-rate>.

⁵ Disponível em: https://www.pressafrik.com/La-Teranga-senegalaise-menacee-par-la-mondialisation_a1301.html.

⁶ Disponível em: <https://lepetitjournal.com/dakar/comprendre-senegal/la-teranga-lhospitalite-senegalaise-249604>.

⁷ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=puUqwcBB6zA>.

próximo da obrigação. A mais falante das entrevistadas retruca no mesmo tom descontruído, mas um corte revela a sutil mudança no registro daquela troca:

- “Irmãs, venham para cá, somos vendedoras! [risos] Eles não estão comprando e vocês ficam só jogando conversa fora. Se quiserem falar, comprem primeiro. Eles não fazem nada para a gente, só conversam. Vocês [apontando aos entrevistadores] deveriam dar um presente primeiro antes de falar, para não perdermos nosso tempo. Nós temos melancia, manga... Se vocês vierem nas nossas barracas, venderemos para vocês e podem falar à vontade [risos]”.

“- Awa Fall, deixa disso! Nós não estudamos mas podemos responder! [risos]”.

É neste sentido que a “doação de si” com que Evelize Moreira e Maria Maciel (2019, p. 24) expandem etnograficamente o conceito depende, como qualquer construto de explicação social (LATOUR, 2012), depende de um trabalho de produção incoerente, porque feito nos enredos de alteridade específicos em que humanos e não-humanos se envolvem dia após dia. Tendo em vista que “o significado do dinheiro [...] está na síntese que ele promove da abstração impessoal e do significado pessoal, da objetivação e da subjetividade, da razão analítica e da narrativa sintética” (HART, 2019, p. 1004), cheguei a um de seus usos pelos vendedores de rua acompanhados. Proponho a noção de “dinheiro-presente” para lidar com o mesmo em sua inserção específica no universo de relações e não-relações entre *teranga* e *business*.

“Não se preocupa, mano! Quem tá passando esse Coronavírus pra frente são os brasileiros, já a gente tá sempre se cuidando!”, disse-me em tom risonho um dos senegaleses que conheci quando de minha última incursão a campo. A ocasião era a da realização do Grand Magal 2020, evento adaptado em Porto Alegre de acordo com os procedimentos de segurança elaborados pela Organização Mundial da Saúde (OMS) no âmbito da pandemia do COVID-19. Fui um dos convidados brasileiros, e minha condução do trabalho de campo foi plena de uma precaução visível em meus comportamentos corporais – atualmente, os olhos parecem os mais comunicativos. Minha pouca discrição foi confirmada pela fala do rapaz, que ressoou tantas outras ouvidas nas calçadas pelas quais circulei antes de entrar em quarentena. Omar, outro dos vendedores acompanhados, assim respondeu à minha insinuação de que no Brasil também haveria alguma forma de *teranga*: “aqui é muito diferente... eu tinha uma namorada aqui, eu ia com ela no mercado, comprava tudo as coisas pra comer, fazia comida pra ela em casa, ela comia, era a primeira coisa... mas quando eu ia na casa dela, não me dava nada, cara! [risos] Eu tinha que pedir as coisas...”. O dinheiro que parte dos senegaleses nos pontos de venda, por sua vez, tende a reafirmar esse princípio de diferenciação nacional característico da condição migratória (SAYAD, 2000) ao mesmo tempo em que põe em jogo a sua fixidez. Tomemos

uma situação antropológica que vivi como forma de clarificar o ponto. O enredo central dessa é a relação do dinheiro com um copo de café, presente comum a mim e a outros clientes nos pontos de venda.

Após comprar um relógio de Moustapha, item que há muito precisava, encontrei Omar acompanhado de outro senegalês que ainda não conhecia, ambos no ponto de venda costumeiro que o primeiro mantém próximo à Estação Rodoviária de Porto Alegre. Com meu relógio desregulado para meu pulso, queria pedir ajuda a Omar e acompanhá-lo por um tempo. Após o ajuste, que foi feito junto a uma conversa sobre o vendedor do qual eu havia comprado, o acompanhante de meu conhecido se apresentou: Seye. Esse disse ter a impressão de que já me conhecia de eventos anteriores organizados pela comunidade senegalesa, e logo concordamos que sua memória devia estar tocando no Grand Magal de 2019, festa em que trajei um *mbolop*⁸ que me foi presenteado pelo presidente da Associação dos Senegaleses de Porto Alegre para que fizesse uma breve leitura da história de Cheikh Ahmadou Bamba no palco do evento. Meu receio inicial com a ideia, dados os sentidos que poderiam ser vinculados a um antropólogo branco assim trajado, foi resolvido tanto pelo entusiasmo de alguns dos senegaleses mais engajados em discutir racismo em Porto Alegre⁹ quanto por minha realização de que o convite aliado à roupa era um presente de significância política no contexto migratório.

Figura 1 - *Frame* de vídeo que um dos senegaleses presentes no Grand Magal 2019 fez de minha participação no palco. Ao fundo, nota-se a imagem de Cheikh Ahmadou Bamba.



⁸ Uma das vestimentas tradicionais às populações muçulmanas da África Ocidental.

⁹ O Festival Africanidades 2019, realizado no Afro-Sul Odomode, foi um dos eventos dos quais participei que mais ênfase teve na troca de perspectivas sobre xenofobia e racismo entre brasileiros e imigrantes de diferentes nacionalidades africanas.

Essa lembrança alterou a “definição da situação” (GOFFMAN, 1985) daquele contato, e não demorou muito para que o bate-papo sobre as últimas operações de fiscalização do comércio de rua e a saudade de casa levasse a outra dádiva. Em uma brecha conversacional, Seye trocou palavras rápidas com Omar e dele pegou certa quantia em dinheiro, virando-se a mim e oferecendo um café. Em verdade, o café já me estava dado àquela altura, numa forma de dar/presentear que costumo sentir como muito característica dos senegaleses que conheço em relação à parcela de seus clientes que indaga não só sobre preços e qualidade dos produtos, como também, e paralelamente, sobre a origem do vendedor, sua família e seus planos para o futuro¹⁰. Nas interações em que a dádiva acontece a mim nesse sentido, cria-se um ambiente em que sinto ser impensável negar algo oferecido, uma possibilidade até mesmo desconsiderada pelos corpos de quem dá e quem testemunha o ato. Aliás, a sensação é a de que nada é realmente oferecido, como eu e a maioria dos brasileiros com os quais convivo costuma fazer pela pergunta: “quer?”. Quem se depara com a possibilidade de dádiva parece, ao invés disso, interpelado por uma questão mais próxima de algo como um “tu gosta disso?”. Esse, aliás, foi o máximo de consulta que recebi regularmente nas situações em que algum senegalês decidiu me presentear algo. Como que afastando a possibilidade de uma compulsão no presente dado, que, suponho, até poderia ser substituído caso eu não gostasse de café, Seye não agiu como se estivesse *dando* algo, mas *entregando*.

O automatismo dos movimentos empregados pelos dois senegaleses na combinação da compra em um dos bares da Rodoviária não me soou apenas ligada ao costume cotidiano dessa transação. De tão rápida que foi sua concordância, trazida a mim pela simples confirmação de meu gosto e por um virar de costas convidativo à caminhada até o bar, senti-me estranho e comecei a fazer o que sempre fiz nessas situações: “bah, aí não Seye, deixa que eu pago pra nós três, da última vez o Omar já me deu um café! Deixa comigo, deixa comigo...”. É uma forma de estranhar um presente, achar inadequado que alguém aceite me dar algo tantas e tantas vezes sem hesitar ou demonstrar qualquer sinal de frustração e desconforto. Seye e Omar riram com minhas tentativas de tomar, ao menos, alguma parte do pagamento, e, depois de alguns passos, sabia que a transação já estava

¹⁰ Em ambas as edições do Grand Magal das quais participei, havia brasileiros convidados por senegaleses com base nas sociabilidades compartilhadas no ambiente de trabalho - em alguns casos, clientes de vendedores de rua inseridos nessas interações comerciais plenas de intimidade. No evento de 2019, fui encarregado de receber os brasileiros e lhes dar breve introdução sobre o evento, atividade que me permitiu conhecer algumas das relações sociais que viabilizaram sua presença ali.

dada. Fomos voltando e o senegalês mostrava interesse em seguir o assunto: “é assim mesmo, cara, a gente gosta de solidariedade, por isso que nas festas muçulmanas muita gente vai pra lá, de todo o mundo, tudo tem lugar pra ficar e comida...”, falou.

Nada havia sido, de fato, oferecido, ao menos no sentido com o qual estou acostumado. Soava-me que estava recebendo algo que já era um tanto meu *a priori*, uma materialização da relação social estabelecida: não só uma recompensa instrumental, mas um símbolo do pertencer a um coletivo, cuja amplitude aqui poderia ser entendida como um campo de relações de reconhecimento (HONNETH, 2010) entre brasileiros e senegaleses que explicitamos durante a conversa prévia. Aquele arranjo microssocial formado entre nós três parecia, nessa circunstância, uma expressão deste campo, evidenciado pela forma com que coletivamente agenciamos¹¹ um mercado informal (CALLON, 2013) pela relação insinuada entre a vestimenta tradicional, o palco que ocupei, o relógio recém-comprado, o dinheiro do vendedor e o copo de café. Na condição do migrante internacional, lembrando Abdelmalek Sayad (1998), o alcance da visibilidade e do reconhecimento em relação à sociedade de recebimento é dos bens simbólicos mais valorizados, bem como atos que, eventualmente, contribuam a isso. As trocas variavelmente dádivas aparecem aqui, então, imbricadas em alteridades de nação e raça, já que as diferenças entre *teranga* e *business*, bem como entre senegalês e brasileiro, espraiam-se pelas relações específicas do cotidiano. Em suma, a roupa, o palco, a mercadoria, o dinheiro e o café emergem como “materialidades da diferença” (M’CHAREK, 2010, p. 7, tradução minha), já que, naquela circunstância, foram envolvidas em trocas que evidenciam uma alteridade tão instrumental como afetiva.

O que esta instância permite argumentar é que a *teranga* pode se infiltrar em trocas compreendidas *a priori* por seus sujeitos como puras “transações mercantis” (WEBER, 2000), estabelecendo afinidades eletivas entre a concepção sincrônica da categoria e os termos de troca diacrônicos valorizados em um contexto migratório. Representativo do caminho antropológico que trilhei para propor isto, o “dinheiro-presente”, trocado pelo café presenteado a clientes como eu e potencialmente ligado em cadeia a outras materialidades importantes à relação em pauta, tanto (i) aumenta lucros ao fidelizar a

¹¹ Michel Callon (2013) fala em “agenciamentos”, e não em “agências”, porque quer lidar com atos que implicam em arranjos e, assim, performam a economia ao invés de simplesmente ocorrerem no interior dela. Esse é um dos elementos que situa a antropologia econômica do autor na Teoria do Ator-Rede, e é nessa perspectiva que me situo nos momentos em que lido *en passant* com noções como as de “rede” e “performance”.

pontos de venda específicos aqueles compradores que “puxam assunto” na curiosidade sobre o Outro, quanto (ii) promove uma alteridade com a figura do brasileiro que ultrapassa uma oposição linear e fixa com o “*ethos*” da *teranga* senegalesa. A religiosidade muçulmana da comunidade senegalesa de Porto Alegre direciona o dinheiro da venda a usos que possuem protagonismo em outra frente política das mesmas relações entre nacionais e estrangeiros, ponto que aprofundo na próxima seção.

3. DOIS NÓS DE UMA REDE DE AGENCIAMENTOS DA PRESENÇA IMIGRANTE NA CIDADE

“Uma vez no Gabão...”, contou Abdoulaye em uma de nossas aulas, “os franceses ofereceram a Bamba um monte de dinheiro, e em troca ele deveria parar a sua pregação quando voltasse do exílio... Bamba pegou o dinheiro e jogou fora perto da cela em que ele tava, e disse: ‘esse dinheiro não é pra mim, mas para os filhos do Senegal que, no futuro, vão coletá-lo’. Hoje em dia, o Banco Central do Gabão fica exatamente no lugar em que ele colocou o dinheiro. E é por isso que, no Grand Magal do ano passado, tu viu tantos senegaleses terem o *daanu jël* [expressão wolof próxima de “convulsão”, uma combinação literal entre os verbos “cair” e “chorar”]! O Bamba passou por muitas coisas que nenhum ser humano pode passar e sobreviver depois”.

Circulando entre as posições de *diangalecat*, *serigne*, *güewäll* e *murid*¹², Abdoulaye contou uma das tantas façanhas de Cheikh Ahmadou Bamba durante um dos dois exílios aos quais foi forçado pelos colonizadores franceses - primeiro ao Gabão, depois à Mauritânia. Bamba é o responsável por fundar a irmandade religiosa conhecida por Mouridiyya (comumente ocidentalizada para “mouridismo”) na segunda metade do século XIX. Essa é uma das correntes do processo histórico mais amplo de expansão do Islã sunita sobre a África Ocidental, sendo que, no Senegal, representa a vertente mais

¹² O primeiro termo tem o significado literal de “professor”, enquanto o segundo pode ser pensado como “senhor”, sendo utilizado com mais frequência no âmbito religioso da relação entre mestre e aprendiz (nesse caso, o *talibe*). Ambos os termos se tornaram comuns nas minhas interações com Abdoulaye nas aulas e nas poucas ocasiões em que lhe encontrei presencialmente, no sentido de uma forma jocosa de definir nossa relação de trocas de conhecimentos. Já “*güewäll*” é a versão wolof de “griô”, figura típica de várias pedagogias africanas e responsável por transmitir, via contos, danças e cantos, o conhecimento sobre a ancestralidade às novas gerações. Por fim, o árabe “*murid*” equivale a “aquele que segue”, e se utiliza para designar aquilo ou aquele que pertence ao mouridismo.

expressiva em termos qualitativos e quantitativos¹³. Em se tratando de uma tradição muçulmana sufi, há a possibilidade de contato ritualístico concreto com o divino transmitido a Bamba por Maomé em seu papel de mensageiro de Alá, algo que comumente irrompe pela corporeidade (CSORDAS, 2008) e pelo dinheiro. Dois dos tipos de dinheiro que percebo ligados entre a venda e a religiosidade murid em Porto Alegre fazem frente a representações midiáticas¹⁴ do estrangeiro negro em Porto Alegre como um epifenômeno da venda de rua irregular. Mantenho a descrição de ambos tendo em mente a distinção tipológica entre *teranga* e *business*, e começo pelo primeiro, mais diretamente ligado ao tema do *daanu jêl* que foi introduzido há pouco.

Chamo o primeiro tipo de “dinheiro-*adiia*”, em referência ao ato voluntário de doar quaisquer quantias monetárias disponíveis à *dahira*, instituição *murid* responsável por organizar localmente as atividades religiosas dos fiéis tanto no Senegal quanto nas comunidades migrantes ao redor do mundo. Intitulada “Mouhadimatoul Hitma”, a *dahira* de Porto Alegre organiza anualmente o principal evento do calendário *murid*: o Grand Magal de Touba, cuja versão principal é feita na cidade homônima e em tom de homenagem aos sacrifícios que Bamba fez pelo povo muçulmano e senegaleses. Ao me explicarem a *teranga*, vários vendedores que acompanhei fizeram referência à receptividade que tal festa desperta nos habitantes de Touba, emulados pelos emigrados senegaleses no papel de “anfitriões” ao redor do mundo (RICCIO, 2002). Em suas falas, é como se, nesse tempo do ano, a *teranga* atingisse um sentido prático o mais próximo possível do interesse espontâneo pelo Outro (CAILLÉ, 2009).

¹³ Refiro-me aqui não só ao fato de que o mouridismo possui o maior número de fiéis no Senegal, se comparado às demais irmandades existentes, como também ao de que Bamba é uma figura de amplo alcance cultura na vida cotidiana senegalesa: a larga reprodução urbana de sua única sua foto comprovada como verdadeira é apenas uma das instâncias desse fenômeno.

¹⁴ A análise de discurso de matérias jornalísticas sobre o envolvimento de senegaleses com o comércio de rua irregular em Porto Alegre é outra dimensão da corrente pesquisa de doutorado, e cujo aprofundamento ultrapassa os limites do presente artigo. Algumas reportagens de acesso *online* são representativas do discurso reducionista ao qual faço menção para situar o potencial político de alguns dos usos solidários do dinheiro por imigrantes senegaleses: <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2019/06/prefeitura-aumenta-apreensoes-em-140-mas-camelos-resistem-no-centro-de-porto-alegre-cjwv40avb00ye01p6qxpnmkac.html> e <https://gauchazh.clicrbs.com.br/porto-alegre/noticia/2017/04/o-que-esta-por-tras-do-retorno-dos-camelos-as-ruas-de-porto-alegre-9763526.html>. O argumento hipotético que tenho desenvolvido nessa parcela da investigação é amparado pela definição que Homi Bhabha (1998) elabora para a ideia de “discurso colonial”, uma construção do Outro que pendula entre o fetiche e a fobia. Tenho refletido sobre como narrativas midiáticas como as citadas exploram o espaço entre esses dois extremos, tratando os senegaleses vendedores de rua ora como vítimas a serem salvas de uma rede criminosa da “economia subterrânea”, ora como alguns dos principais protagonistas da manutenção clandestina da mesma.

Participei das edições 2019 e 2020 do evento em Porto Alegre, ambas tendo o dinheiro-*adiia* com importante visibilidade e constância. Caía na embalagem que um dos coordenadores da *dahira* costuma balançar entre uma e outra fileira de fiéis sentados sobre o salá¹⁵, e, ainda mais frequentemente, no palco em que orações, cantos e discursos são microfônados em volume que chega a vibrar na pele. E não por acaso: Abdoulaye e outros senegaleses que ele me apresentou explicavam, durante observação compartilhada desses acontecimentos, que nada ali era obrigatório, mas as performances emocionadas que Juliana Rossa (2018) chama “peregrinações sônicas” levavam os corpos a se despir do dinheiro. “Isso é *adiia*, Filipe! Eles tão falando pra sensibilizar as pessoas...”, falou Abdoulaye enquanto ambos filmávamos uma cena de muitos gritos ao microfone acompanhados de passos apressados daqueles vinham jogar cédulas no monte formado. Por sua vez, a interação do *daanu jêl* com a *adiia* não é exclusiva, já que ambos os fenômenos são voluntários e diretamente ligado às emoções cerimoniais. Mas uma das formas que essa assume é a da doação total, em que o sujeito conscientemente entrega todo o dinheiro e/ou bens que possui naquele momento, combinando esse ato com o choro, o grito e o transe inevitavelmente amparados pelos *murids* mais próximos da pessoa.

Aquele que vive isso sabe o destino de seu dinheiro caso faça a contribuição, mas essa só ocorre pela via da emoção construída no corpo a partir do que se emite pelo microfone, eventualmente resultando em um *daanu jêl*. Quando alguém subiu ao palco do Grand Magal 2020 para gritar frases como “*adiia, Serigne Touba! adiia Serigne Saliou!*”, estava nesta condição emocional e a buscou transmitir aos demais corpos presentes pela referência que fez a duas figuras fundamentais da história *murid*: Serigne Touba é um dos vocativos de Bamba, e Serigne Saliou foi seu filho mais velho, falecido em 2007. Por outro lado, entre uma e outra dessas irrupções, algum dos coordenadores assumia o microfone com uma voz distintamente calma e grave, explicando os detalhes do gasto atual com maior prioridade para a *dahira*: a construção da “Casa Serigne Touba”, um espaço intercultural de acolhimento a imigrantes recém-chegados, realização de eventos culturais direcionados ao público brasileiro, realocação da sede da instituição e ensino de língua portuguesa, francesa e wolof.

¹⁵ Tapete de orações típico do Islã.

Como no Grand Magal 2019 e nas *dahiras*¹⁶ das quais participei, esta contenção de ânimos leva à retirada do dinheiro do centro das atenções para que passe por uma organização discreta em algum dos cantos do espaço físico ocupado e, posteriormente, chegue à tesouraria da instituição. Desse modo, do bolso de quem lucra com a venda e doa notas embrulhadas por mãos em frenesi ritualístico à caixa de madeira em que gradualmente se dispunham os valores de cédulas planificadas pelos receptores, o “dinheiro-*adiia*” transita de uma *teranga* como “simpatia” movida pelo louvor religioso a um *business* como “obrigação” movida pelo pragmatismo orçamentário da *dahira* (CAILLÉ, 2009, p. 31). Proponho que esse processo específico de feitiço do social é parte de um conjunto de “modalidades de intersubjetividade religiosa que transcendem fronteiras enquanto forjam novas” (CSORDAS, 2007, p. 266, tradução minha), posto que o dinheiro-*adiia* em Porto Alegre tanto resulta de um esforço por manter viva uma *teranga* enquanto laços afetivos com as origens quanto promove um *business* de conexões instrumentais com o pontos de contato na destinação ocupada. Uma montagem de fotografias que fiz no Grand Magal 2020, definida como “abertura sempre renovada de possibilidades” (DIDI-HUBERMAN, 2018, p. 25), permite traçar os modos corporais pelos quais esse tipo de dinheiro passa por agenciamentos (CALLON, 2013) que alteram seu sentido por tais vias:

¹⁶ A palavra *dahira*, além de dizer respeito à instituição, também pode ser usada no sentido de “quero participar das *dahiras*”, ou seja, das reuniões de prática religiosa realizadas todas as sextas-feiras.

Figura 2 - Tríptico de arremesso de dinheiro ao palco da performance, recolhimento do mesmo e produção de cédulas contáveis.



Em suma, o dinheiro-*adiia* é gerado aleatoriamente em resposta emocional às performances da fé *murid* para que, em seguida, seja traduzido a um horizonte de gastos orçados junto às prioridades estratégicas da comunidade senegalesa na cidade. Em comparação ao dinheiro-presente, discutido na seção anterior, trata-se de um caminho menos reversível da *teranga* ao *business*, mas que também demonstra o quão artificial pode ser a oposição entre dinheiro/interesse por si/imanência e emoção/interesse pelo outro/transcendência. Ambas as versões do dinheiro analisados em relação à oposição tipológica entre *teranga* e *business* emergem protagonistas de alguns dos agenciamentos (CALLON, 2013) que senegaleses vendedores de rua em Porto Alegre operam para promover a legitimidade de sua presença laboral nas vias públicas da cidade e, em escala mais ampla, a de sua presença estrangeira no país que os recebeu. Há um salto importante entre as calçadas e a Casa Serigne Touba, mas alguns dos dinheiros que nelas são diferentemente manejados compartilham dessa única e potente significância política para a comunidade imigrante. Essa, à luz de meus argumentos, já não pode ser avistada nem

como um agregado de atores exclusivamente centrados no cálculo econômico, nem como uma massa popular de solidários perdidos longe de casa.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo, procurei tratar o dinheiro como materialidade que, se seguida em suas associações por diferentes espaços e tempos da cidade vivida pelos imigrantes, potencializa uma percepção etnográfica da venda de rua senegalesa em Porto Alegre capaz de valorizar suas próprias dinâmicas cotidianas nas calçadas sem deixar de notar a influência que contextos como o da religiosidade *murid* exercem sobre ela. No processo, utilizei do binômio *teranga-business* como âncora tipológica para explicitar dois usos e sentidos do dinheiro a partir de vendedores de rua senegaleses: o dinheiro-presente e o dinheiro-*adiia*.

O argumento foi o de que ambas as instâncias localizam o dinheiro de maneiras diferentes no espectro entre a abnegação/obrigação e o interesse por si/liberdade (CAILLÉ, 2009) representado pela oposição *teranga/senegalês* vs. *business/brasileiro*. No caso do dinheiro-presente, lidei com um ciclo de trocas atravessadas por nacionalidade e raça, e no qual o pêndulo a definir as interações ia e voltava entre a identidade pretensamente “estéril” do ambiente mercantil e a “calorosa” do ambiente amigável. Já o dinheiro-*adiia* foi analisado como uma via de mão única entre esse contexto emocionado e altamente corporificado àquele pleno de contabilidade e impessoal.

Na contramão da comum redução midiática do imigrante senegalês em Porto Alegre a uma espécie de *homo economicus* vítima e/ou agente mal-intencionado de uma prática danosa à economia brasileira, os usos do dinheiro investigados entre calçadas e celebrações religiosas agenciam a legitimidade dos senegaleses em espaços públicos de Porto Alegre, já que expõem o quanto as transações mercantis da venda irregular podem estar ligadas à solidariedade de diferentes níveis. Afinal, o

[...] dinheiro contém em seu caráter a capacidade de se mover entre os pólos da existência humana, abrir associações mais inclusivas e ajudar a fechar formas sociais limitadas. Seu movimento une esses extremos, trazendo para um relacionamento dinâmico dimensões universais e particulares de nossa existência, combinando abstrato e concreto, análise e síntese (HART, 2019, p. 987).

Uma possível contribuição iniciada por este artigo aos estudos brasileiros recentes sobre a imigração senegalesa consiste na atenção, ainda rarefeita na área, sobre como um sistema de reciprocidade característico desse fluxo humano e vocalizado pelo mesmo como essência identitária se espalha, a partir dos vendedores, pelas materialidades e pessoas urbanas variavelmente envolvidas com um trabalho irregular. Por fim, vale destacar duas limitações eventuais do trabalho: (i) a falta de análise de uma porção de outros usos do dinheiro que tenho percebido em campo; (ii) a necessidade de aprofundamento do trabalho de campo e da classificação de dados já acessados, para que se possa dar conta do quanto as criativas formas sociais do dinheiro realmente refazem e superam as dicotomias analíticas citadas ao longo do texto.

A sequência da pesquisa em diálogo com outros estudos de enfoque próximo deve permitir atender a tais tarefas. E, talvez, comunicar para fora da academia uma compreensão analítica de história como a que Gorgui Dieye, pizzaiolo senegalês em Porto Alegre, compartilhou comigo: “tem um amigo meu, senegalês também, que vende na rua desde que chegou aqui... e ele contou que um brasileiro falou para ele: ‘tu mudou minha vida, cara! Eu era ladrão, achava que vender não ia dar em nada... até que te vi ganhando o teu dinheiro e ajudando os outros, aí comecei a vender e hoje sustento minha família sem roubar mais... os senegaleses mostraram que dá pra viver disso e trabalhar direitinho”.

5. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 1998.

BOLTANSKI, Luc. **El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2001.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

BRASIL. Lei n. 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei da Migração. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm#art124. Acesso em: 11 nov. 2019.

_____. Projeto de lei n. 2.516, de 04 de agosto de 2015. Institui a Lei de Migração. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em:

http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=D613A007521A0422B8B03D99413A46.proposicoesWebExterno2?codteor=1366741&filename=PL+2516/25. Acesso em: 11 nov. 2019.

_____. Lei n. 9.474, de 22 de julho de 1997. Define mecanismos para a implementação do Estatuto dos Refugiados de 1951, e determina outras providências. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9474.htm. Acesso em: 11 nov. 2019.

CAILLÉ, Alain. O Dom entre o interesse e “desinteressamento”. In: MARTINS, Paulo; BIVAR, Roberta. **Polifonia do Dom**. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2006.

_____. Vers une théorie anti-utilitariste de l’action. In: CAILLÉ, Alain. *Théorie anti-utilitariste de l’action – fragments d’une sociologie générale*. Paris: La Découverte/M.A.U.S.S, 2009.

CALLON, Michel. **Sociologie des agencements marchands - Textes choisis**. Paris: Presses des Mines, 2013.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAVALCANTI, Leonardo et al (Org.). **A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório Anual 2017**. Brasília: OBMigra, 2017.

CSORDAS, Thomas. *Corpo/significado/cura*. Porto Alegre: Editora UFRGS, 2008.

_____. Introduction: modalities of transnational transcendence. In: CSORDAS, Thomas. (Org.). *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley: University of California, 2009.

DE CÉSARO, Filipe. **“Tem que conversar, senão não vende, né?”: a inserção de imigrantes senegaleses no comércio de rua de Santa Maria (RS)**. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFSM, 2018.

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Atlas ou O gaio saber inquieto*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

DIOP, Momar-Coumba. Fonctions et activités des dahira mourides urbains (Sénégal). **Cahier d’études africaines**, vol. 21, n. 81-83, p. 79-91, 1981.

FASSIN, Didier. True life, real lives: Revisiting the boundaries between ethnography and fiction. **American Ethnologist**, v. 1, n. 41, p. 40-55, 2014.

GASPARETTI, Fedora. Relying on Teranga: Senegalese migrants to Italy and their children left behind. **Autrepart**, vol. 1, n. 57-58, p. 215-232, 2011.

GLOVER, John. **Sufism and jihad in modern Senegal: the murid order**. New York: University of Rochester Press, 2007.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Vozes, 1985.

GOLDBERG, Alejandro; SOW, Papa. **Migrantes senegaleses en Argentina: contexto sociopolítico laboral y vulneración de derechos**. In: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

HART, Keith. O dinheiro é como aprendemos a ser humanos. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 3, p. 987-1019, 2019.

HONNETH, Axel. Trabalho e reconhecimento: tentativa de uma redefinição. *Civitas*, v. 8, n. 1, p. 46-67, 2008.

INGOLD, T. Da transmissão de representações à educação da atenção. *Educação*, Porto Alegre, v. 33, n. 1, p. 6-25, 2010.

KLEIDERMACHER, Gisele. Entre Cofradías y Venta Ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. **Cuadernos de Antropología Social**, n. 38, p. 109-130, 2013.

LATOUR, Bruno. *Reagregando o Social: Uma introdução à Teoria do Ator-Rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.

MAFFIA, Marta. Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina. **Cuadernos de Antropología Social**, v.1, n. 31, p. 7-32, 2010.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a dádiva**. São Paulo, Cosac Naify, 2003 [1925].

M'CHAREK, Amade. Fragile differences, relational effects: stories about the materiality of race and sex. *European Journal of Women's Studies*, v. 17, n. 4, p. 307-322, 2010.

MCGOEY, Linsey. The logic of strategic ignorance. **The British Journal of Sociology**, vol. 63, n. 3, p. 553-576, 2012.

MOREIRA, Evelize e MACIEL, Maria Eunice. Tradições alimentares e comidas emblemáticas. *Iluminuras*, v. 20, n. 51, p. 10-25, 2019.

NDIAYE, Gana. Mobility and Cultural Citizenship: The Making of a Senegalese Diaspora in Multiethnic Brazil. In.: MEERZON, Yana, DEAN, David; MCNEIL, Daniel (eds.). **Migration and Stereotypes in Performance and Culture**. Londres: Palgrave, 2020.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. *Horizontes Antropológicos*, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014.

REITER, Paula. Contextos de origen: colonización y religiosidad en la región de Senegambia. In.: TEDESCO, João Carlos; KLEIDERMACHER, Gisele. **A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares**. Porto Alegre: EST Edições, 2017.

RICCIO, Bruno. Senegal is our home: The anchored nature of Senegalese transnational networks. In.: AL-ALI, Nadje; KOSER, Khalid. **New Approaches to Migration? Transnational communities and the transformation of home.** Londres: Routledge, 2002.

ROSSA, Juliana. **Cantos religiosos de senegaleses murides:** escrita, leitura, poética vocal e performance. 2018. Tese (Doutorado em Letras) - Universidade de Caxias do Sul, Caxias do Sul, 2018.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História.** Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os Paradoxos da Alteridade.** São Paulo: EDUSP, 1998.

_____. O retorno: elemento constitutivo da condição de imigrante. **Travessia**, ano XII, p. 7-32, 2000.

STOLLER, Paul. **Money has no smell:** the africanization of New York City. Chigado: The University of Chicago Press, 2002.

STRATHERN, Marilyn. O conceito de sociedade está teoricamente obsoleto? In: _____. **O efeito etnográfico e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2014.

TEDESCO, João Carlos; DE MELLO, Pedro. **Senegaleses no centro-norte do Rio Grande do Sul:** imigração laboral e dinâmica social. Porto Alegre: Letra & Vida, 2015.

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. 2015. Dissertação (Mestrado em Geografia) - Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

VENTURA, Deisy. Impacto das crises sanitárias internacionais sobre os direitos dos migrantes. **SUR**, vol. 13, n. 23, p. 61-75, 2016.

WEBER, Florence. Transactions marchandes, échanges rituels, relations personnelles: une ethnographie économique après le Grand Partage. **Genèses**, vol. 4, n. 41, p. 85-107, 2000.

ZELIZER, Viviana. Circuits within Capitalism. In: NEE, Victor; SWEDBERG, Richard (eds.). **The Economic Sociology of Capitalism.** Princeton: Princeton University Press, 2005.