

Recife Quilombo Urbano: Fluxo Afro-Transnacional Através das Redes Sociais

HEBENBROCK, Mariano¹

FIDELES, Kywza²

Centro Universitário Vale do Ipojuca/UNIFAVIP-DeVry
Universitat Pompeu Fabra/Barcelona – UPF/Espanha

Resumo

A Afro-Transnacionalização na cidade do Recife vem acontecendo desde 2011. Tudo isso devido o Brasil ter assinado em 2009 a 'Lei de Anistia'. O texto objetiva apresentar a comunidade senegalesa da cidade do Recife dentro de um novo fluxo transnacional fazendo parte de um pré-projeto de pós-graduação (pós-doutoral). O artigo contou com uma base teórica de comunicólogos e sociólogos como: Deleuze e Guattari (1994), Haesbaert (2006), Castells (2009) e McLuhan (2002), os quais elucidaram conceitos como: reterritorialidade, desterritorialidade, *Self Communication* e Transnacionalismo. O texto foi trabalhando com entrevistas e uma revisão bibliográfica, trazendo como resultado um trabalho que mostra o Recife longe de ser uma cidade considerada multicultural em virtude de suas diversidades, étnicas, religiosa e social, mas sim um Quilombo Urbano, onde os negros oriundos da África na atualidade ainda são vistos como pobres, feios, diaspóricos e miseráveis.

Palavras Chave: Recife; Redes Sociais; Imigração; Afro – Transnacionalização; Self Communication.

ABSTRACT

The Afro-Transnationalization in Recife has been going since 2011. All this because Brazil had signed in 2009 the 'Amnesty Law'. The text aims to present the Senegalese community in Recife within a new transnational flow as part of a pre-project graduate (post-doctoral). The article includes a theoretical base communicologists and sociologists as Deleuze and Guattari (1994), Haesbaert (2006), Castells (2009) and McLuhan (2002), which elucidated concepts as: reterritoriality, desterritoriality, *Self Communication* and Transnationalism. The text has been working with interviews and a literature review, bringing results in a work that shows the Recife far from being considered a multicultural city because of its diversity, ethnic, religious and social, but an Urban Quilombo coming, where the black Africa today are still seen as poor, ugly, diasporic and miserable.

Key words: Recife; Social Networks; immigration; African - Transnationalization; Self Communication.

Introdução

O resquício do entrelaçamento das raças formadoras da cidade do Recife ainda pode ser vista e vivida nos becos, avenidas e ruelas da atual Veneza Brasileira. A

¹Doutor em Comunicação Política pela Universitat Pompeu Fabra/Barcelona – UPF/Espanha e Professor do Curso de Comunicação Social com habilitação em Jornalismo e Publicidade e Propaganda do Centro Universitário Vale do Ipojuca/UNIFAVIP-DeVry. E-mail: mariano.hebenbrock@gmail.com.

² Doutora em Comunicação pelo PPGCOM-UFPE. E-mail: kywzafideles@gmail.com

presença de prédios antigos em estilos coloniais, pontes construídas no período de glória mauriciana, sinagogas erguidas mostrando o esplendor dos judeus, o comércio de tecidos nas ruas centrais da cidade resgatando a cultura árabe e mercados públicos onde até hoje se negociam quinquilharias, ervas medicinais, artesanatos e iguarias regadas a condimentos afro-indígena são provas contundentes de que esta cidade é uma terra hospedeira da miscigenação, afro, indígena, oriental, europeia e brasileira.

Na atualidade, a presença de nacionalidades europeias vem sendo sentida em menor escala na cidade do Recife. Ainda fala-se pouco também do fluxo migratório do chamado Sul-Sul, ou seja, bolivianos, equatorianos, colombianos, venezuelanos, argentinos e chilenos. Em contrapartida, vem aumentando o número de asiáticos, em sua maioria proveniente da China e Coreia do Sul, como também, africanos imigrantes do Senegal, Gana e Nigéria.

Segundo o professor Carlos Tedesco, do Programa de Pós-Graduação da Universidade de Passo Fundo-RS, em seu artigo “Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul” (2011), afirma que o fluxo migratório de africanos para o Brasil foi devido à “Lei de Anistia” aprovada pelo congresso nacional em junho de 2009 e sancionada no dia 02 de julho do mesmo ano, pelo ex-presidente Lula da Silva. De acordo com o relatório anualⁱ da ANEIB – Associação Nacional de Estrangeiros e Imigrantes no Brasil, apenas 18 mil estrangeiros receberam autorização de residência permanente no Brasil, o número corresponde a 40% dos 45 mil pedidos de anistia que foram apresentados ao governo brasileiro em 2013.

A história da imigração no Brasil remota ao século XVI com a chegada dos colonos portugueses, passando pelo século XIX com imigrantes suíços, alemães, italianos e espanhóis, culminando no início do século XX com a chegada dos japoneses. Todos esses tendo o mercado de trabalho como elo irradiador da prosperidade.

No século XIX, o Brasil era visto na Europa e na Ásia (principalmente Japão) como um país de muitas oportunidades. Pessoas que passavam por dificuldades econômicas enxergaram uma ótima chance de prosperarem no Brasil. Vale lembrar também que, após a abolição da escravidão no Brasil (1888), muitos fazendeiros não quiseram empregar e pagar salários aos ex-cravos, preferindo assim o imigrante europeu como mão de obra. Neste contexto, o governo brasileiro incentivou e chegou a criar campanhas para trazer imigrantes europeus para o Brasil. (FREITAS, 2009, p. 76).

Segundo o senso 2010 do IBGE- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, o aumento no número de imigrantes que aportaram no Brasil referente ao último senso de

2000 foi de 86,7%.ⁱⁱ. O presente texto, que tem como objetivo apresentar a comunidade senegalesa da cidade do Recife dentro de um novo fluxo transnacional, e faz parte de um pré-projeto de pós-graduação (pós-doutoral), seguindo uma linha de investigação (Religiosidade, Redes Sociais e Imigração). É uma primeira aproximação ao tema no contexto regional da religiosidade islâmica e seu fluxo migratório ao Recife. O escopo do trabalho está estruturado em três tópicos, além desta introdução.

A primeira apresenta a mobilidade imaterialⁱⁱⁱ (as redes sociais), como elo entre os desterritorializados, mostrando a dinâmica da Afrotransnacionalização contemporânea. Este quesito está embasado no conceito de desterritorialização de Deleuze e Guattari (1994), como também de Haesbaert (2006). Este último deixa um conselho aos pesquisadores informando que para apreender a intensidade e as características ligadas ao processo de desterritorialização na imigração, o estudioso deve definir em primeiro lugar, qual movimento migratório será evidenciando, seu contexto histórico-geográfico, seus tempos e intensidades, seus indivíduos e/ou grupos, suas condições sócio-espaciais e étnico-culturais.

Na segunda parte, descreve-se dentro de uma perspectiva geral a imigração senegalesa e seu culto islâmico na cidade do Recife. Ainda neste apartado levantar-se-ão discussões a respeito do Islã e sua associação com o discurso fundamentalista apregoado pela mídia. Na perspectiva de Boaventura de Souza Santos (2007, p.3), “a classificação que distingue entre o ‘nós’ e ‘os outros’ baseia-se num ‘pensamento abissal’, típico da modernidade.”

O terceiro tópico apresenta o reencontro do Recife com suas origens afro. Neste ponto se discutirá conceitos como: raça, negritude e religiosidade mostrados como islamizados são vistos pela sociedade hospedeira e a dinâmica da inserção do afro-árabe na cultura local. Por fim, apresentam-se as considerações finais.

Em termos teóricos, o trabalho não desenvolverá um tópico único para tratar esta questão e sim, o artigo será permeado em todos os seus apartados por várias linhas de pensamentos, onde vários conceitos deverão ser trabalhados à luz de autores que se debruçam ou se debruçaram sobre o tema (DELEUZE e GUATTARI: 1994; HESBAERT: 2006; BOA VENTURA: 2007; RANDOLPH, 1999. *at. all*).

O texto será desenvolvido no nível exploratório (GIL, 1999) com o objetivo de proporcionar uma visão geral sobre esse fenômeno social (Afro Transnacionalidade), onde o espaço delimitado é a cidade do Recife, tendo como objeto de estudo os

Senegaleses ambulantes da Conde da Boa Vista. Para objetivar e viabilizar os temas indicados, o artigo contará com entrevistas diretas como: (conversas informais nas ruas e entrevistas diretas e na forma coletiva, tanto em suas residências, como também em locais de orações, 'Mesquitas').

1. Redes Sociais como elo entre os desterritorializados

Para os que partem uma das preocupações, além do destino e o que vão encontrar por lá, é com os que ficam. Muitos dos imigrantes não conseguem levar consigo familiares e amigos, deixando para trás, não apenas uma cultura, língua e religião, mas sim também um laço de afetividade com os seus. As redes de relações sociais, ou de solidariedade que são construídas no espaço da desterritorialização (lugar de saída) implicam na reterritorialização (lugar de destino) dos imigrantes, uma vez que, estes ainda não possuem um controle total de seu tempo-espaço. Estas relações são construídas antes mesmo da *partenza* servindo como meios de informação sobre o destino e de como esses desterritorializados transnacionais devem se comportar. (RANDOLPH, 1999). Desta forma não podemos conceber a desterritorialização e a reterritorialização como processo inseparável para se entender a mobilidade espacial.

A mobilidade implica a perda do território, implica as decisões relativas ao deslocamento, as situações de deslocalização, que implica perdas de amigos, de relações, de lugares, etc. [...] Assim, os processos de migração e des-re-territorialização se imbricam na análise, na tentativa de compreender as relações socioespaciais de deslocamento e dos significados de mudança, na mudança que sempre implica nova mediação (novas relações). (MONDARDO, 2010, p. 6).

Todas essas mudanças ocorridas em decorrência da mobilidade material podem ser amenizadas com a aplicabilidade das mobilidades imateriais no momento, tanto da desterritorialização, como da reterritorialização, ou seja, é o que McLuhan (2002) chama de extensão do homem. As redes sociais^{iv} e a *internet* são encaradas na mobilidade contemporânea como meio de ligação entre os agentes, neste caso, da Afrotransnacionalização. Para McLuhan (2002: 63), “qualquer invenção ou tecnologia é uma extensão ou auto-amputação de nosso corpo e esta extensão exige novas relações e equilíbrio entre os demais órgãos e extensões do corpo.” Para este autor, em relação às tecnologias:

a situação da África se complica com a nova tecnologia eletrônica. O homem ocidental se desocidentaliza por seus novos processos de

aceleração, assim como os africanos se destribalizam pela velha tecnologia da imprensa e da indústria. (MCLUHAN, 2002, p.111).

Como se tem visto, as redes sociais e a internet desempenham importantes papéis no processo de mobilidade, territorialidade e des-re-territorialidade, ou seja, muitos imigrantes utilizam-se da *mediasfera* para se contactar com os seus, e com os transnacionalizados facilitando assim sua mobilidade dentro do campo da desterritorialidade. Redes sociais, como *Skype*, *Whatsapp* e *Facebook* foram as mais usadas pelos Afros-transnacionalizados residentes em Recife no período da imigração. Segundo Abhu Bakar, eles as utilizavam para receber informações sobre o seu local de destino.

Poucos deles utilizaram informações de *Blogues* para saber mais a respeito da terra hospedeira. Hoje, pelo que foi notado no momento das entrevistas e nas conversas aleatórias no centro do Recife, a maioria dos senegaleses se comunica entre si, via *Whatsapp*. Vários grupos são criados para se manterem informados a respeito da temporalidade e do espaço, seja de seu país de origem ou local de acolhimento. Para o senegalês, Bamba, as redes sociais lhe ajudaram a escolher melhor a cidade, em que ele buscava viver.

Foi através das redes sociais, em especial o *Whatsapp*, que eu fiquei sabendo, ainda em São Paulo, que no Sul do Brasil, precisamente na cidade de Passo Fundo os papeis para oficializar minha estadia no país seria entregue com mais facilidade, ou melhor, com mais agilidade, caso eu encontrasse um emprego fixo. (BAMBA, Recife: 18.06.2014).

O grupo DAKAR no *Whatsapp* conta com aproximadamente 120 mil seguidores. É através deste grupo que cursos da língua portuguesa são oferecidos, festas são publicadas, festejos de novos amigos recém reterritorializados são informados. Ainda neste grupo se podem ver informações a respeito de novas leis de imigração, festas islâmicas em seu país, em cidades de origens ou até mesmo no Brasil.

O *Whatsapp* também é utilizado pelos ambulantes imigrantes senegaleses de Recife, para informarem uns aos outros, sobre a chegada da polícia ou da guarda municipal recifense em momentos de repressão, tendo em vista que muitos deles não possuem documentação adequada para viver no país, como também para negociar em áreas urbanas.

O *Twitter*, por ser uma fonte muito rica para informação em tempo real, como afirma o co-fundador desta rede, Bizz Stone^v, é mais utilizado pelo Imã^{vi} da mesquita. Essa rede de informação é usada para publicar as festividades da mesquita, os horários das orações e chamar os fieis para se ligarem ao divino (*Allah*).

O *Facebook* como rede social de relações e informações é utilizada pelos afrotransnacionalizados no espaço da reterritorialização como vitrine de sucesso. É o espaço onde os senegaleses mostram em suas fotos o que foi conquistado, sua nova forma de vida, seu ambiente e seus novos amigos. Os textos são em sua maioria frases curtas, escritas em Francês, Wolof ou Uolofe. De acordo com Mohamed, um de nossos entrevistados, o Facebook é uma plataforma mais utilizada para se ver e ser visto, mas não mais, para uma comunicação rápida.

Para muitos senegaleses, o *Telefone*, ou seja, a ligação telefônica internacional do Brasil, para Senegal ainda é muito cara, porém ainda continua sendo bem mais barata que vice-versa. Portanto o *Skype* ainda é uma ferramenta bastante utilizada pelos imigrantes. Para alguns dos entrevistados uma das dificuldades encontrada é com a baixa qualidade da internet tanto no Brasil, como no país de origem.

Às vezes passamos horas a fio, tentando uma ligação nas *lan houses* de Recife. O fluxo de navegadores é grande, os preços exorbitantes por uma hora navegada, porém não temos outra opção. O que nos resta mesmo é o Skype, não esquecendo que nem todos os imigrantes senegaleses vêm da cidade (DAKAR), alguns vêm da zona rural e com isso dificulta sua relação com os familiares e amigos. (ABDULHAN, Recife: 21.06.2014).

As redes sociais, segundo Marteleto (2001, p.72), representam “[...] um conjunto de participantes autônomos, unindo ideias e recursos em torno de valores e interesses compartilhados”. A autora ressalta, ainda, que só nas últimas décadas o trabalho pessoal em redes de conexões passou a ser percebido como um instrumento organizacional, apesar de o envolvimento das pessoas em redes existirem desde a história da humanidade.

Castells (2009) classifica essa comunicação que pode ser centrada em apenas em uma pessoa de *self communication*. Ele também enfatiza que está comunicação também é de massa, pois pode chegar a uma audiência global e que está presente na internet e também no desenvolvimento dos telemóveis. O autor dá o exemplo da colocação de um vídeo no *Youtube* ou a publicação em um *blog*.

Castells lembra que “esta forma de comunicação surgiu com o desenvolvimento das chamadas, Web 2.0 e Web 3.0, ou o grupo de tecnologias, dispositivos e aplicações que sustentam a proliferação de espaços sociais na internet.” (2009:101). As redes sociais utilizadas pelos senegaleses para chegarem à cidade de Recife, as quais Castells chama de *mass self communication*, segundo ele constitui uma nova forma de comunicação em massa - porém, produzida, recebida e experienciada individualmente.

2. A imigração senegalesa em Recife e seu culto islâmico

Ao falar em islamismo em qualquer parte do ocidente remota-se a imagens estarrecedoras de dois aviões a se chocarem contra o World Trade Center na cidade de *New York* no dia 11 de setembro de 2001, a caçada dos americanos a Osama Bin Laden e palestinos a explodirem bombas em território israelense. Na visão de Gayatri Spivak (2002, p.47):

quanto mais os meios de comunicação e certos tipos de discursos políticos insistem na associação intrínseca entre o islã e as formas de fundamentalismo radical, mas ocultas ficam as populações concretas, incluindo aqueles que vivem entre nós, os residentes estrangeiros/estranhos.

Esta visão explicitada por Gayatri não se apregoa aos senegaleses em Recife, nem por parte da população recifense, nem tão pouco pela mídia. Se levarmos em consideração a teoria do *Agenda Setting* de McCombs e Shaw (1972), na qual eles explicam que a agenda social é influenciada pela agenda da mídia, em Recife o caso com os senegaleses não seria diferente. Na mídia recifense a imigração senegalesa ainda é vista como um povo necessitado, desconfiados, não falantes da língua local, exóticos, feios e ambulantes de quinquilharias^{vii}. O discurso islâmico-fundamentalista visto na mídia internacional noticiam o Islã com intensidade comparável à abordagem dada a revolução islâmica no Irã em 1979, analisada em detalhes por Said (1997).

Ainda dentro desta perspectiva, recordando o atentado de 2001, a *Folha de São Paulo* publicou uma nota intitulada, “versões de marroquino é questionada” levando dirigentes da Sociedade Beneficente Mulçumana do Rio de Janeiro (SBMRJ) a repudiar o depoimento de um marroquino preso em São Paulo sobre uma suposta conexão de residentes árabe no Brasil com os atentados nos Estados Unidos. Este tipo de discurso não se aplica a mídia recifense, nem tão pouco a comunidades islâmica senegalesa. Neste ponto, vários questionamentos podem ser levantados como: Se a questão islâmica dos imigrantes senegaleses não é colocada na pauta midiática, como seria discutida a

questão religiosa desses transnacionalizados na esfera social? Será que os profissionais dos meios de comunicação recifense têm uma visão geopolítica do continente africano para entender que nem todos senegaleses são de religião matrizes-africanas? O que leva a crer que todos os imigrantes senegaleses são pobres e incapazes de integração plena em uma cultura ocidentalizada?

Palavras como ‘miséria’, ‘diáspora’ e ‘instabilidade’ são comuns na construção narrativa jornalística veiculada pelos meios de comunicação, quando o assunto é imigração africana. Para muitos dos entrevistados deste artigo, a relação com a comunidade recifense é considerada ‘normal’, o que os deixam mais tranquilos para trabalhar e viver no Brasil. De acordo com Bamba, residente no Brasil há oito anos, há outros problemas que são inerentes à imigração africana, seja no Brasil ou em países europeus, ou seja, o racismo e o preconceito.



Figura 1: Abdulahn Zahir
Fotos: JÚNIOR, José Damastor



Figura 2: Mohamed Sarr e Mustafá Gúeye

O islamismo negro foi trazido ao Brasil ainda no século XVIII pelos escravos oriundos da África islamizada. De acordo com a historiadora Lindeci Ribeiro (2011), o islamismo de escravidão teve seu início no Brasil com a chegada de milhares de prisioneiros político-religiosos advindos da região do Sudão Central que hoje é conhecida como o norte da Nigéria. O primeiro ponto de acolhimento no Brasil foi a Bahia no século XVIII, onde negro-escravos muçumanos foram conhecidos como

malês^{viii} e seu movimento foi classificado como *islamismo de escravidão*. O sociólogo Mendonça (2002, p. 25) ainda classifica mais duas fases de islamismo no Brasil.

islamismo de imigração – oriundo da imigração de povos árabes no período pós-Primeira Guerra Mundial, iniciando uma comunidade islâmica reconhecida no país; • *islamismo de conversão* – fenômeno do final do século XX, que se inicia com a crescente conversão de brasileiros ao islamismo.

Entre nós, de acordo com o IBGE, no Censo Demográfico de 2000, verificou-se a presença de 27.239 brasileiros que se declararam seguidores do islã. Desses, a maior concentração encontra-se nas regiões Sudeste (13.953), com destaque para São Paulo, com 12.062 muçulmanos, e Sul (9.590), com destaque para o Paraná, com 6.025 muçulmanos, ou seja, o Recife não aparece na lista do censo. Porém com a chegada dos senegaleses no final do ano de 2011 em Recife, a cidade se mostra atrativa para os muçulmanos, confluindo assim para uma nova classificação, ou seja, *islamismo da nova imigração africana*. Para o cônsul honorário do Senegal no Recife, Ênio Torreão Soares Castellar Filho, qualquer número que venha a ser levantado sobre a população senegalesa na cidade do Recife é mera especulação. Para o Imã, responsável pela mesquita na rua velha no bairro de São José em Recife, os números são representáveis para os homens, porém para *Allah* o que prevalece são as boas ações, a aproximação com sua religião, à comunhão entre os muçulmanos, as cinco orações diárias e o agradecimento na sexta-feira santa. De acordo com o religioso, a oração é a primeira das adorações instituídas por Deus no Islam.

E tamanha é a sua importância que foi a única que não foi transmitida ao profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), através do arcanjo Gabriel aqui na terra. A sua transmissão se deu no céu, feita diretamente por Deus ao Seu Mensageiro, nos eventos conhecidos como **Al Isrá** (A viagem noturna) e **Al Miráj** (A ascensão).

A oração é citada no Alcorão mais de 117 vezes, a sua finalidade está expressa neste versículo. “Sou Deus. Não há divindade além de Mim! Adora-Me, pois, e observa a oração, para celebrar o Meu nome.” (Alcorão Sagrado 20:14, *In*: HUGUES: 1995). Para o Imã a seriedade e a obrigatoriedade das orações são inerentes à localidade de moradia dos muçulmanos, portanto a cidade do Recife não foge a regras. “A obrigatoriedade da oração veio expressa tanto no Alcorão como na Sunnah. A oração é

considerada a base fundamental da religião”. (IMÃ, Recife, 21.06.2014). As orações são:

- | | |
|--------------------|-------------------------------------|
| 1ª Oração: Fajr | - Oração da Alvorada |
| 2ª Oração: Dhuhr | - Oração de Meio Dia |
| 3ª Oração: Asr | - Oração da Tarde |
| 4ª Oração: Maghrib | - Oração do Crepúsculo (Pór do Sol) |
| 5ª Oração: Isha | - Oração do Início da Noite |

O horário das cinco orações são definidas a partir da posição do Sol em relação a Terra. Em consequência do posicionamento da cidade do Recife, deve-se atualizar este horário diariamente.

3. O Reencontro do Recife com a africanidade: religião, ancestralidade e negritude.

Apesar de Pernambuco não ter recebido grandes contingentes de africanos islamizados, e da influência haussá não ter sido tão forte como na Bahia, como mostra Valente (1957), a ausência de traços culturais não seria completa devido à permanência de traços da cultura islâmica nos Xangôs de Pernambuco, mesmo que isolados. Para Valente, a origem de alguns povos africanos que aportaram em Pernambuco, como os sudaneses, tinham recebido influência mulçumana durante a expansão islâmica na África.

A presença do islamismo pôde ser constatada pela pesquisa de Mello Neto (1992) nos acervos do *Diário de Pernambuco*, onde encontrou menções ao culto e seus seguidores desde 1846. Antes da constatação de Mello, Waldemar Valente já nos apontava tal direção, em “Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste”, de 1957^{ix}. Talvez pela escassez de fontes e registros sobre a história dos negros islamizados em Pernambuco, tenha se perdido boa parte da narrativa sobre essas populações. O desconhecimento dessas permanências criou ausências e lacunas na historiografia brasileira. Tanto é que em 1970, Reichert (p.4) afirmava que “a existência de núcleos da cultura afro-islâmica no Continente sul-americano é amplamente desconhecida, mesmo para grande parte dos sociólogos americanistas, africanistas e orientalistas” (p.4). Entretanto, no momento atual, as ausências dão lugar às rearticulações de novas narrativas transatlânticas, principalmente

com a crescente migração de africanos islamizados para o Recife, em especial os senegaleses, tendo nas redes sociais mais que um suporte tecnológico.

É importante ressaltar também as disposições entre ancestralidade, religião e negritude nos processos de desterritorialização e reterritorialização. É através da religião que os elos entre ancestralidade e negritude vão encontrar um espaço comum de resistência, disputas e representações, tanto do ponto de vista cultural, como político. Por exemplo, no Brasil da década de 1970 havia uma forte resistência a aproximação com o candomblé por parte dos militantes negros, como nos mostra Sales Jr. (2009, p.120): “as religiões afro-brasileiras eram fonte simbólica para uma ancestralidade comum, mas não constituíam um ponto programático, pois estariam distantes de uma ação política concreta”. Apesar de ter conquistado um lugar cativo entre os intelectuais, religiões como o candomblé ainda eram alvo de desconfiança entre militantes. Porém, nas décadas posteriores, a religião afro-brasileira passa a ser fonte de ancestralidade na articulação do discurso de negritude pelos militantes.

Curiosamente, em Pernambuco, a aproximação entre manifestações culturais e movimentos negros se dá mais efetivamente no final da década de 1970, principalmente através do Xangô e do Maracatu. De acordo com Guillen (2013, p. 9-10), muitos militantes em Recife frequentavam os terreiros, tanto como espaço de encontro, quanto como fonte de aprendizado sobre sua própria história. “Gradativamente se fortalece a necessidade política (...) e, nesse sentido, muitos militantes se engajaram na luta contra o preconceito religioso.”.

Nesse sentido, a ancestralidade será compartilhada através dos signos de negritude que vão além da religião praticada, mas esta não deixa de ser um estigma que ainda repousa na racialização da cultura. Com as crescentes migrações na última década, têm sido mais frequentes manifestações de racismo e xenofobia, principalmente com religiões marcadas pelo racismo e pelo preconceito.

Assim, a negritude passa a ser uma espécie de marcador comum, que tende a ligar pessoas e origens diferentes, mas que compartilham do mesmo estigma racial. Vale lembrar que, o termo negritude foi criado por intelectuais negros no final da década de 1930 em Paris. O primeiro a conceituá-lo foi o martinicano Aimé Césaire, que juntamente com o senegalês Leopold Sédar Senghor e o ganês León Damas

encabeçaram um movimento político e literário, o Movimento da Negritude, que se oporá à política de assimilação cultural, negando o modelo ocidental e condenando sua imitação, numa tentativa de volta às origens africanas, como meio de libertação da dominação racial e cultural.

Interpretada ora como formação mitológica, ora como movimento ideológico, seu conceito reúne diversas definições nas áreas cultural, biológica, psicológica, política e em outras. Esta multidisciplinaridade de interpretações está relacionada à evolução e à dinâmica da realidade colonial e do mundo negro no tempo e no espaço (MUNANGA, 1988, p. 5).

Até 1975 a palavra negritude está ausente dos dicionários brasileiros. A partir desse ano é que o termo é inserido como corrente na língua portuguesa, na primeira edição do Dicionário Aurélio, apesar do termo negritude já vigorar nos discursos brasileiros, menos por influência dos intelectuais africanos que pelo movimento de descolonização da África e pelo movimento dos direitos civis dos negros norte-americanos (FERREIRA, 2011). É possível perceber que a noção de negritude como valorização das identidades negras entra na pauta dos movimentos negros brasileiros, da imprensa negra, assim como pode ser vista também na música popular brasileira, esta acionará o discurso identitário, passando pelo pertencimento étnico, pela celebração mestiçagem e pela reivindicação positiva de negritude, já nos *lundus* das décadas de 1920 e 1930.

Roger Bastide (1961) foi uns dos primeiros a introduzir o conceito de negritude no Brasil, a partir de seus escritos, mas é Abdias do Nascimento^x dentro do movimento negro um dos primeiros a ecoar a negritude no seu sentido conceitual e prático, no final da década de 1940. No âmbito da literatura, o poeta e militante pernambucano Solano Trindade destaca-se como um dos precursores da poesia negrista. Foi um dos fundadores do Centro Cultural Afro-Brasileiro e da Frente Negra Pernambucana, uma extensão da Frente Negra Brasileira. De acordo com Guillen (2013, p. 14), “Solano Trindade foi um dos personagens que mais contribuíram para a afirmação de uma negritude nos movimentos negros em Pernambuco”, como comprovam os depoimentos de alguns integrantes do movimento negro apresentados pela autora. Desse modo, a negritude pernambucana foi construída através do elo entre as manifestações culturais populares e os grupos negros organizados.

Sob a luz do antirracismo, na emergência do pós-guerra, ganha força na década de 1970 muitas das reivindicações dentro dessa agenda, que estão atreladas ao discurso de negritude como combate ao racismo.

No domínio da “democracia racial”, culpado (reprovável) é aquele que tenta apresentar o discurso racial, racista ou não, na forma do discurso sério, público e formal, tematizando as relações raciais: reconhecer a idéia de raça e promover qualquer ação anti-racista baseada nessa idéia é interpretado como racismo (SALES JR., 2006, p. 23, apud GUIMARÃES, 1999).

Devido aos novos contornos e redimensionamentos das relações raciais, a noção sócio-histórica de “raça” se tornaria insuficiente para definir ou distinguir outras categorias racializadas. A “ambiguidade definicional” do termo abarcaria outras formas de hierarquia social. Vale lembrar que, a nova agenda das lutas antirracistas será fortemente influenciada pelo nacionalismo negro e movimento feminista da década de 1970, assim como pelas novas configurações dos conflitos raciais proporcionadas pelas novas migrações massivas do Terceiro Mundo. Mas, é só a partir da década de 80, com a escola pós-estruturalista, que a ambígua definição de “raça” passa a ser funcionalmente percebida (GUIMARÃES, 1999).

Contudo, as sociedades marcadas pela racialização demonstram a difícil empreitada de enfrentar o fantasma do novo racismo, o da cultura (Hall, 2003), que abarca gênero, classe, cor, origem nacional e religião. No Brasil, a migração de países vizinhos e do continente africano tem despertado olhares racializantes. Se a o conceito de raça toma novos contornos, o conceito da negritude ganha novas configurações. Talvez, o conceito de raça nunca se esgote em suas possibilidades de enfrentamento, e não se apague por completo, pois sua constituição e reformulação estão profundamente ligadas aos sintomas raciais que ainda operam em nossas estruturas sociais.

No Brasil, o mito da democracia racial de Freyre deu lugar ao discurso em torno do multiculturalismo, que tampouco traz garantias de acesso pleno à cidadania. O discurso multicultural tem sido bastante explorado nos últimos anos. Talvez por ter essa característica multicultural e seu reforço discursivo, Recife tenha recebido cada vez mais imigrantes africanos, estes em busca de oportunidades e de melhores condições de vida, mas que tendem a enfrentar dificuldades que estarão ligadas aos embates culturais revestido desse novo racismo, apontado por Hall. O reencontro do Recife com a

ancestralidade africana se dá agora através dos negros islamizados, que se organizam e se orientam pelas redes sociais para articular seus modos de pertença no processo de reterritorialização. A negritude, nesse sentido, passa a representar a origem comum, um sentimento de solidariedade que pode ultrapassar os limites culturais e territoriais.

Considerações Finais

A história do Brasil se mistura com a história de reterritorialidade e desterritorialidade de negros escravos. A cidade do Recife sempre foi vista como uma porta de entrada para os imigrantes europeus e conseqüentemente, judeus e negros escravos (islamizados sempre foram minorias). Os africanos começaram a chegar ao Brasil ainda a partir de 1530, no início da colonização do território. Durante mais de 350 anos, a maior parte do trabalho desenvolvido no Brasil foi realizada por essa mão de obra escrava. De acordo com a revista 'Afrodescendentes' (2006), os negros tiveram várias origens. Os maleses, mulçumanos de hábitos refinados, vieram das tribos do norte da Nigéria. Os mestres maleses encarregavam-se da transmissão da doutrina islâmica, bem como o ensino da língua e escrita em árabe.

O artigo ora aqui escrito buscou mostrar esse novo Quilombo Urbano, no qual a cidade do Recife vem se transformando, com seu fluxo Afro-Transnacional através das Redes Sociais. Na atualidade o processo de desterritorialização e reterritorialização explicado por Deleuze e Guittari (1994), Hesbaert (2006) e Randolph (1999) vem ganhando novos aliados, ou seja, as redes sociais. Como foi mostrado no segundo tópico deste trabalho, as redes sociais, principalmente o *facebook*, *whatsapp* e *skype* foram as principais ferramentas de comunicação encontradas pelos imigrantes transnacionalizados para informar e informar-se, seja sobre sua terra natal ou sobre a nação hospedeira. O *telefone*, também foi um objeto mencionado pelos imigrantes como meio de comunicação entre eles e a família. Para alguns que utilizavam o *skype*, o grande problema foi com a baixa qualidade da internet. Já o *Twitter*, por ser uma fonte rica em informação em tempo real era mais utilizado pelo Imã difundindo informações sobre horários e cultos da mesquita.

O segundo ponto do trabalho tratou sobre a imigração senegalesa na cidade do Recife e seu culto islâmico, passando pelo discurso da mídia. Neste tópico ficou claro que o discurso fundamentalista - islâmico apregoado pela mídia nacional e internacional não é o mesmo visto na mídia local, da cidade do Recife, sobre os imigrantes

senegaleses islâmicos. A representação da imigração africana ainda é vista pela mídia recife como: diaspórica, instável e miserável. A cidade do Recife possui uma mesquita e um Imã, onde os senegaleses podem fazer suas cinco orações diárias, se reunirem nas sextas-feiras e acionar o divino.

O ultimo capítulo deste texto, trabalhou a temática do reencontro da cidade do Recife com a africanidade, trabalhando conceitos de religiosidade, ancestralidade e negritude. Neste apartado também se trabalhou a presença do islamismo no estado de Pernambuco, pela pesquisa de Mello Neto (1992) nos acervos do *Diário de Pernambuco* encontrou-se menções ao culto e seus seguidores desde 1846. Antes da constatação de Mello, Waldemar Valente já nos apontava tal direção, em “Islamismo em Pernambuco: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira do Nordeste”, de 1957. Roger Bastide (1961) foi uns dos primeiros a introduzir o conceito de negritude no Brasil, a partir de seus escritos, mas é Abdias do Nascimento dentro do movimento negro um dos primeiros a ecoar a negritude no seu sentido conceitual e prático, no final da década de 1940. Após a pesquisa, podemos afirmar que a cidade do Recife está longe de ser uma cidade considerada multicultural em virtude de suas diversidades, étnicas, religiosa e social, mas sim um Quilombo Urbano, onde os negros oriundos da África na atualidade ainda são vistos como pobres, feios, diaspóricos e miseráveis.

Referencias

AFRODESCENDENTES- **Coleção Atlas do Estudante**. Editora Didática Paulista, São Paulo, 2006.

BASTIDE, Roger. **Variations sur la Négritude**. In: *Présence africaine*. Paris: (36): 7-17, jan.- mar., 1961.

CASTELLS, Manuel. **Comunicación y poder**. Madrid: Alianza. 2009.

CASTELNAU, Francis de. **Renseignement sur l’Afrique Central et sur Une Nation d’Hommes à qujeu qui s’y Trouverait. D’après le Rapport de Nègres du Soudan, Esclaves à Bahia**. Paris, P. Bertrand Librairie-Editeur, 1851.

DELEUZE, Giles; GUATTARI, Feliz. Mil Platôs: **Capitalismo e esquizofrenia**. V.5 Rio de Janeiro. Editora 34, 1997.

FERREIRA. Lúgia F. “Negritude”, “Negridade”, “Negrícia”: história e sentidos de três conceitos viajantes. Disponível em <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/data1/artigos/Negritude.pdf>. Acesso em nov de 2012.

FREITAS, Sônia Maria de. **O café e a imigração** (coleção Que História é essa?), São Paulo, Saraiva, 2010.

GIL, Antonio Carlos. **Métodos e Técnicas de Pesquisa Social**. 5. ed. São Paulo, Atlas 1999.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins. **Ancestralidade e oralidade nos movimentos negros de Pernambuco**. Natal: Anais da ANPUH, 2013. Disponível em: http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364666404_ARQUIVO_Ancestralidadeeoralidadeanpuh.pdf. Acesso em 05 de julho de 2014.

GUILLEN, Isabel Cristina Martins; e LIMA, Ivaldo Marciano de Freitas. **História e memória da negritude pernambucana em ritmos, cores e gestos: 1970-1990**. In Revista Territórios e Fronteiras, Cuiabá, v. 5, n 2, jul-dez 2012, p. 262-274. Disponível em: <http://www.ppphis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/151>. Acesso em 04 de jul. 2014.

GUIMARÃES, Antônio Sérgio. **Racismo e anti-racismo no Brasil**. São Paulo: FUSP; Ed. 34, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização: do Fim dos Territórios à Multiterritorialidade**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

_____. **Raça, o significante flutuante**. ZCultural, Ano VIII, 02. Trad. Liv Sovik. Disponível em: <http://revistazcultural.pacc.ufrj.br/raça-o-significante-flutuante%EF%80%AA/>. Acesso em 05 de mai. 2013.

HUGUES, Thomas Patrick. **Lexikon des Islam**, Fourier Verlag GmbH, Wiesbaden, 1995.

LIMA, Cláudia de A.R. **Heranças mulçumanas no nagô de pernambuco: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil**. Revista Brasileira de História das Religiões, Ano I, n. 3, Jan 2009.

MELLO NETO, José Antônio Gonsalves de. **População negra e cultos africanos**. Arrcifes. Diário de Pernambuco. Recife, n. 6, 1992.

MENDES, Maria Manuel Ferreira. **Imigração, Identidades e Discriminação: imigrantes russos e ucranianos na área metropolitana de Lisboa**. Lisboa, ICS-Imprensa de Ciências Sociais, 2010.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa; e VELASQUES FILHO, Prócoro. **Introdução ao Protestantismo no Brasil**. São Paulo, Loyola, 2002.

McCOMBS, Maxwell; SHAW, Donald L. **The Agenda-Setting Function of Mass Media.** In: Public Opinion Quarterly, Vol. 36, spring, 1972.

MARTELETO, Regina Maria. **Análise de redes sociais:** aplicação nos estudos de transferência da informação. *Ciência da Informação*, Brasília, v. 30, n. 1, p. 71-81, jan./abr. 2001.

_____. **Redes e configurações de comunicação e informação:** construindo um modelo interpretativo de análise para o estudo da questão do conhecimento na sociedade. *Investigación Bibliotecológica*, México, v. 14, n. 29, p. 69-94, jul./dic. 2000.

MARSHALL, McLuhan. **Os Meios de Comunicação como extensões do homem:** understanding media. Trad. Décio Pignatari, Ed Cultrix, São Paulo, 2002.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos.** São Paulo: Ática, 1988.

PEREIRA, Nathalia, *In:* Jornal Commercio, 11 de janeiro de 2014. **Senegal na Terra dos Mascates.** <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2013/01/11/senegal-na-terra-dos-mascates-69591.php>. Acesso em 27 jun. 2014.

RANDOLPH, Rainer. **Sociedade em rede: paraíso ou pesadelo?** Revista GEOgrafia – ano 1, nº 2, Departamento de Geografia, Niterói, 1999.

RIBEIRO, Lidice Meyer Pinto. **Negros Islâmicos no Brasil:** Escravocratas. Revista USP, São Paulo, n.91, p. 139-152, setembro/novembro 2011.

REICHERT, Rolf. **Os Documentos Árabes do Arquivo do Estado da Bahia.** Rio de Janeiro: Olímpica, 1970.

RODRIGUES, Catarina. **Redes Sociais e Práticas que se impõem ao jornalismo.** Libro Nuevos Medios, Nuevas Comunicacion. [WWW.comunicacion3puntos0.com](http://www.comunicacion3puntos0.com).2010. Acesso em 25 jun. 2014.

SAID, Edward. 1997. **Convering Islam.** New York, Vintage Books.

SALES JR., Ronaldo. **Democracia Racial: o dito e o não-dito racista.** In: Tempo Social, vol 18, nº.2, Nov., 2006. Disponível em: http://www.fflch.usp.br/sociologia/temposocial/pdf/vol1_8n2/v18n2a11.pdf. Acesso em 30 jun. 2014.

SALES JR., Ronaldo R. **Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública.** In: CAOS – Revista Eletrônica de Ciências Sociais, n 14, Setembro de 2009, pp. 199-133.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal:** das linhas globais a uma ecologia de saberes, *in:* Revista Critica de Ciências Sociais, n. 78, Coimbra, p.3-46, 2007.

SPIVAK, Gayatri. **Resident Alien**, in: GOLDBERG, D.T e QUAYSON, A (eds.) *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell Publishers, p. 47-65, 2002.

STONE, Bizz, **Co-fundador do Twitter** em entrevista ao jornal *La Nación*, 25 de Abril de 2010, disponível em: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1257552. Acesso em: 28 de junho de 2014.

TEDESCO, João Carlos; GRZYBOVSKI, Denize. **Senegaleses no norte do Rio Grande do Sul**: integração cultural, trabalho e dinâmica migratória internacional. In: REP – Revista Espaço Pedagógico, v. 18, n.2, Passo Fundo, p.336-355, jul/dez. 2011.

TOLDY, Teresa Maria Leal de Assunção Martinho. **Allah in Deutschland? Representações da comunidade islâmica na revista Der Spiegel**. In: Comunicação Mídia e Consumo-ESPM, São Paulo, v. 5, n. 14, p.33-53, Nov. 2008.

VALENTE, Waldemar. **Islamismo em Pernambuco**: aspectos da etnografia religiosa afro-brasileira no Nordeste. Recife: do autor, 1957.

ENTREVISTADOS^{xi}:

BAMBA, Recife, 18 de junho de 2014.

ABDULAHN, Recife, 21 de junho de 2014.

IMÃ, Recife, 21 de junho de 2014.

NOTAS DE FIM

ⁱ <http://www.estrangeirosbrasil.com.br/2013/10/13/nova-anistia-para-estrangeiros-irregulares-ou-ilegais-no-brasil-pede-aneib/>. Acesso em 05 de jun de 2014.

ⁱⁱ O interessante do senso é que não se faz referência a imigração africana. O estudo mostra os Estados Unidos, Japão, Paraguai e Portugal como os quatro principais países de origem dos imigrantes. <http://ibge.gov.br/territorio-brasileiro-e-povoamento/africanos/regioes-de-origem-e-de-destino-dos-imigrantes>. Acesso em 05. jun 2014.

ⁱⁱⁱ Na visão de Haesbaert (2006, p.236) o discurso da desterritorialização está cheio das mobilidades. Ele as classificam em material e imaterial. A primeira está relacionada ao fluxo de pessoas, já a segunda está ligada aos fenômenos de compressão tempo-espaço, propagada pela informatização através do chamado Ciberespaço.

^{iv} Face-boock, Twitter, Whatsapp, Skype.

^v Co-fundador do *Twitter* em entrevista ao jornal *La Nación*, 25 de Abril de 2010, disponível em: http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1257552.

^{vi} Um dos conceitos mais polêmicos do islamismo: varia de acordo com as seitas, com a região e com a mesquita. Para muitos grupos, IMÃ é o nome dado a quem está coordenando a oração. Entre os sunitas, é conferido aos califas e, em outro sentido, a teólogos e outras figuras notáveis. Entre os xiitas, o imã é um iluminado que deve guiar todo o mundo islâmico em assuntos religiosos e seculares. (Lexikon des Islam, 1995).

^{vii} <http://jconline.ne10.uol.com.br/canal/cidades/geral/noticia/2013/01/11/senegal-na-terra-dos-mascates-69591.php>. Acesso em 27 de junho de 2014.

^{viii} Interessante reparar que o nome “malê” é dado aos negros muçulmanos por outro grupo de africanos trazido em grande número para o Brasil, os iorubás, o que denota a estranheza dos outros grupos africanos para com esse grupo diferenciado pela religião. Apoiando essa ideia, Castelnau (1851, p. 12) faz a seguinte observação: “[...] *on designe sous le nom de Malais tous les infideles, c’est-à-dire tous ceux quin e sont pás mahométans*”.

^{ix} Para uma leitura mais aprofundada ver: LIMA, Cláudia Maria de Assis Rocha. *Heranças Mulçumanas no Nagô de Pernambuco*: construindo mitos fundadores da religião de matriz africana no Brasil. In Revista Brasileira de História Religiões, Ano I, 2009. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf2/texto%2015.pdf>. Acesso em julho de 2014.

^x Um dos criadores e organizadores do jornal QUILOMBO. **Vida, Problemas e Aspirações do negro**. Rio de Janeiro, dez/1948 a jul/1950 (Edição fac-similar, editora 34, 2002); e do Teatro Experimental do Negro – TEM.

^{xi} Por questões de segurança os entrevistados ofereceram apenas seus nomes, os quais não foram acompanhados de sobrenomes.

