



MUSEU NACIONAL

RIO DE JANEIRO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

MUSEU NACIONAL

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***DIASPORA. AS DINÂMICAS DA MOBILIDADE HAITIANA NO
BRASIL, NO SURINAME E NA GUIANA FRANCESA***

Joseph Handerson

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO
MUSEU NACIONAL
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

***DIASPORA. AS DINÂMICAS DA MOBILIDADE HAITIANA NO
BRASIL, NO SURINAME E NA GUIANA FRANCESA***

Joseph Handerson

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

DIASPORA. AS DINÂMICAS DA MOBILIDADE HAITIANA NO BRASIL, NO SURINAME E NA GUIANA FRANCESA

Joseph Handerson

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Prof. Dr. Federico Guillermo Neiburg (Orientador)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof^a. Dr^a. Giralda Seyferth
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof^a. Dr^a. Olívia Maria Gomes da Cunha
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz
PPGAS/IFCH/Unicamp

Prof. Dr. Sidney Antonio da Silva
PPGAS/UFAM

Prof. Dr. Fernando Rabossi (Suplente)
PPGSA/IFCS/UFRJ

Prof. Dr. John Cunha Comerford (Suplente)
PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2015

Handerson, Joseph

Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa/Joseph Handerson. – Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2015.

429f.: il.; 31 cm.

Orientador: Federico Guillermo Neiburg

Tese (doutorado) – UFRJ/Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2015.

Referência Bibliográfica: f. ...

1. *Diaspora*. 2. Mobilidade haitiana. 3. Brasil. 4. Guiana Francesa. 5. Suriname.
- I. Neiburg, Federico (Orient.) II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
III. Título.

Dedico esta tese aos haitianos e às haitianas, à Marie Flore Joseph (*in memoriam*) e à Francine Pinto da Silva Joseph

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Federico Neiburg, agradeço, antes de mais nada, pelo apoio e exemplo de ser humano. Também pelas orientações e rigorosas críticas, pois ensinou-me a ser ainda mais exigente com o trabalho acadêmico. Devo muito a ele a minha formação antropológica e a oportunidade que tive de fazer um trabalho de campo multissituado em vários países (Brasil, Guiana Francesa, Suriname e Haiti). Sinto-me privilegiado pelas orientações recebidas.

Aos professores Giralda Seyferth, Olívia Maria Gomes da Cunha, Omar Ribeiro Thomaz, Sidney Antônio da Silva, por terem aceito o convite para participar na banca de defesa.

Aos membros da minha banca de qualificação Giralda Seyferth e John Comerford, pelos comentários e sugestões que enriqueceram o trabalho.

A todos os professores, do Museu Nacional de quem fui aluno no doutorado, e com quem tanto aprendi: Moacir Palmeira, Luiz Fernando Duarte, Giralda Seyferth, João Pacheco de Oliveira, Antônio Carlos de Souza Lima e Federico Neiburg; e os de outros programas: Mariza Peirano, Priscila Faulhaber, Fernando Rabossi e Benoit De L'Estoile.

Ao meu co-orientador Benoit De L'Estoile do doutorado sanduiche na École Normale Supérieure (ENS) e École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris, pelos comentários e sugestões valiosas que enriqueceram este trabalho.

A todos os professores, da ENS, do Institut de Recherche Interdisciplinaire sur les Enjeux Sociaux (IRIS) da EHESS em Paris, ao assistir a seus cursos estimulantes, Benoît de L'Estoile, Alban Bensa, Florence Weber, Michel Agier,

Michel Peraldi, Benoît Trépied, Éric Wittersheim, Marie Salaün e Natacha Muchnik.

Aos membros do Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NUCEC) do PPGAS/MN/UFRJ, em especial a Eugênia Motta e Gustavo Onto pelas contribuições a este trabalho; Pedro Braum, Jean Sergo e Jonhy Fontaine pela parceria na pesquisa coletiva no Haiti; Flávia Dalmaso, Felipe Evangelista, Natacha Nicaise, Ana Fiod, Uliana Esteves, Mélanie Montinard e Rosa Vieira pelas conversas.

Aos membros do Laboratório de Antropologia e História (LAH), especialmente prof^a Olívia da Cunha, pelos comentários e pelos questionamentos instigantes em reuniões em relação à minha pesquisa. Também, aos demais integrantes do LAH, com quem discuti a pesquisa em encontros e seminários, Marcelo Moura, Aline Torres, Rogério Brittes, Thiago Niemeyer, Carlos Gomes e Mariana Renou.

A todos os meus colegas do doutorado, destaco em especial a Guilherme Figueiredo, Marcos Carvalho, Clark Mangabeira, Katiane Silva, Manuela Cordeiro, Ângela Facundo e Pablo Barbosa, pelo companheirismo.

Ao meu amigo Alain Pascal Kaly, agradeço pelas leituras críticas ao trabalho e, também pela acolhida nas minhas idas ao Rio de Janeiro.

A todos os pesquisadores com quem partilhei os resultados da pesquisa em reuniões e encontros, por fazerem comentários e críticas que contribuíram para qualificar o trabalho, especialmente, Laurence Fontaine, Louis HERN Marcelin, Amélie Grysole e Clémence Léobal.

Aos membros do laboratório Migrations Internationales, Espaces et Sociétés (MIGRINTER) da Université de Poitiers (França), em nome do diretor Cédric Audebert, agradeço a todos seus integrantes pela acolhida, pelos acervos disponibilizados, muito contribuíram para eu aprofundasse os meus estudos sobre as questões migratórias.

Aos professores do seminário *Diasporas, migrations et religions* da Université Toulouse 2 Le Mirail, particularmente Chantal Bordes-Benayoun, pela oportunidade de apresentar a minha pesquisa, agradeço pelos comentários valiosos.

Ao diretor, Jhon Picard Byron, do departamento de Antropologia e Sociologia da Faculté d'Ethnologie da Université d'État d'Haiti (UEH), pela oportunidade de apresentar a minha pesquisa nessa instituição, agradeço a ele e aos participantes pelos comentários e sugestões.

À professora Eny Fetter Zambrano, por ter-me acompanhado do início da graduação até esta etapa de formação, pelas correções de português e pelo carinho. Também agradeço à professora Maria Lauzada pela revisão do português.

Aos membros da secretaria do departamento de Sociologia e Antropologia da École Normale Supérieure (ENS) e os representantes discentes dessa instituição pela acolhida durante a estada em Paris para o doutorado sanduíche na *Formation Doctorale "Sciences de la Société"*, vinculada à *École doctorale 286* da EHESS e da ENS.

À Capes-Cofecub (França), agradeço a bolsa de estudo do doutorado sanduíche no quadro do Projeto "Formas de governo e práticas econômicas ordinárias", coordenado pelo professor Federico Neiburg (no Brasil) e Benoît De L'Estoile (na França).

Ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional/UFRJ e ao NUCEC, agradeço pelos recursos econômicos e apoios para realizar a pesquisa nos diferentes lugares, bem como para apresentá-la em alguns seminários no Brasil e no exterior.

Aos membros da secretaria do PPGAS do Museu Nacional/UFRJ, especialmente Adriana Valcarce, Anderson Simões e Alfonso Santora e da biblioteca, Fernanda Ribeiro e Carla de Freitas, pela atenção e dedicação.

Aos membros da Associação dos Haitianos no Brasil (AIHB), especialmente Wildrique, Seide, Berny, Augustin e Laguerre que foram grandes parceiros no meu engajamento em campo.

Aos meus interlocutores haitianos bem informados, especialmente a Wilson, Evens e Jerome, que me ajudaram no desenvolvimento da pesquisa, pelos contatos valiosos, pela locomoção colocada à minha disposição para me deslocar na Guiana Francesa e em Fonds-des-Nègres, a minha gratidão.

Ao professor Osmar Schaefer, pela amizade, por partilhar comigo os difíceis desafios iniciais e guiar, cuidadosa e pacientemente, meus primeiros passos nessa empreitada acadêmica desde a minha chegada ao Brasil em fevereiro de 2005. Foi uma das pessoas que me incentivou a estudar Antropologia.

Aos professores Normélia Parise, Kátia Cilene do Couto e Jorge Eremites, pelo apoio constante e pelos comentários ao meu trabalho.

À Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, especialmente Irmã Patrícia Licandro; Irmã Santana Perin e Graça Nascimento da Pastoral da Migração em Manaus e Irmã Rosita Milesi do Instituto de Migrações e Direitos Humanos (IMDH) em Brasília, pela gentileza e generosidade com que cederam dados e documentos sobre os haitianos chegados ao Brasil, bem como à migração no Brasil.

Aos amigos que me acolheram nas minhas idas e vindas ao Rio de Janeiro durante o período de doutorado: Cauê Machado, Evandro Bonfim, Marcos Carvalho, Rafael Bispo, Ângela Facundo, Luiz Álvarez, Marcelo Moura, Marcela Franzen, Guilherme Heurich, Luiz Felipe Benites, Simone Silva, Beatriz Vergara e Ludger Jean Louis. Ao Nicolas Victorino e sua mãe que me acolheram em Letícia (Colômbia) por ocasião da pesquisa de campo na Tríplice Fronteira.

À Francine, pelo amor, pelo incentivo aos estudos, pelo companheirismo durante os trabalhos de campo. Agradeço pelas incansáveis vezes em que teve de me ouvir falando de *diaspora* e *peyi blan*. Também, agradeço pelos comentários e pelas sugestões durante o trabalho de campo e a escrita.

À família Pinto da Silva que me acolheu no Brasil com muito carinho, a quem me dirijo agora, sem vocês Paulo, Marília e Paula não seria possível realizar esse trabalho.

À minha família no Haiti: Brunette Dangervil; na Guiana Francesa e na França: Patrick Dangervil, Marius Dangervil, Minouche e Chavanne, que me acolheram e ajudaram a instalar-me nesses lugares para realizar a pesquisa e o doutorado sanduíche. Também, agradeço Anne e Benita pela acolhida em Paris.

À minha mãe Marie Flore (*in memoriam*) que desde eu criança se preocupou em me proporcionar a melhor formação educacional possível. À minha avó Éluce Joseph (*in memoriam*) que me incentivava aos estudos desde a minha infância, proporcionando-me os materiais escolares. À minha bisavó Jeanne (*in memoriam*) que sempre me protegeu. E também, meu pai Castro, meu tio Arnold (*in memoriam*), meus irmãos Sheudia, Casselande e Christopher e sobrinhas, agradeço-lhes pelo apoio mesmo à longa distância.

Finalmente, a todos aqueles que contribuíram, de alguma forma, para que esse trabalho fosse realizado, minha gratidão eterna.

RESUMO

Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa

Joseph Handerson

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

Esta tese analisa as experiências de mobilidade dos haitianos no Brasil, que abarca, em alguns casos, o Suriname e a Guiana Francesa. A pesquisa articula-se a partir de três dimensões: 1) as lógicas e os circuitos das mobilidades haitianas; 2) as lógicas das *casas* e das *configurações de casas* das quais as pessoas em mobilidade e imobilidade fazem parte; 3) os sentidos do termo *diaspora* (e o campo semântico que ele delinea), a partir da perspectiva dos sujeitos estudados, ponto central para compreender os sentidos sociais da mobilidade no espaço (trans)nacional haitiano, qualificando pessoas, objetos, casas, dinheiro e ações. O foco é o contingente de haitianos vindos ao Brasil pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, de 2010 a 2013 e os que foram para o Suriname e a Guiana Francesa neste mesmo período. A pesquisa etnográfica articula-se a partir da Tríplice Fronteira, mas desenvolve-se também em Manaus, na Guiana Francesa, no Suriname e no Haiti.

Palavras-chave: *Diaspora*, mobilidade haitiana, Brasil, Suriname e Guiana Francesa.

REZIME

Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa

Joseph Handerson

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

Tèz sa a analize eksperyans mobilite ayisyèn yo nan peyi Brezil epi nan kèk ka tou, nan Sirinam ak Lagiyàn franse. Rechèch la gen twa dimansyon: 1) lojik ak sikui mobilite ayisyèn yo; 2) lojik *kay* ak *konfigirasyon kay*, moun ki pati aletranje ak sila ki rete Ayiti yo fè pati; 3) sans mo dyaspora a (ak chan semantik li esplike a), nan lide moun ki fè pati etid la. Sa a, se yon pwèn enpòtan pou konprann siyifikasyon sosyal mobilite a nan espas (trans)nasyonal ayisyen. Yo itilize mo dyaspora a pou dekri moun, objè, kay, lajan ak aksyon. Etid lan konsantre'l sou ayisyen ki vini Brezil epi ki pase nan trip fwontyè Brezil, Kolombi ak Perou, ant lane 2010 a 2013, ak sila yo k'ale Sirinam ak Lagiyàn franse nan menm epòk sa a. Rechèch ètnografi a kòmanse nan trip fwontyè la, men li devlope tou, etan Manaus, Lagiyàn, Sirinam ak Ayiti.

Mo kle: Dyaspora, mobilite ayisièn, Brezil, Sirinam ak Lagiyàn franse.

RÉSUMÉ

Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa

Joseph Handerson

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

Cette thèse porte sur les expériences de mobilité des Haïtiens au Brésil, et comprend ainsi le Suriname et la Guyane française. La recherche comporte trois dimensions: 1) la logique et les circuits de la mobilité haïtienne, 2) la logique des *maisons* et la *configuration de maisons* auxquelles les personnes en mobilité et immobilité font parties; 3) les sens du terme diaspora (et le champ sémantique qu'il décrit), du point de vue des sujets étudiés, centrale pour comprendre les significations sociales de la mobilité dans l'espace (trans)nationale haïtien, pour décrire les personnes, objets, maisons, monnaies et les actions. L'accent tombe sur les Haïtiens venus au Brésil par la triple frontière (Brésil, Colombie et Pérou), de 2010 à 2013, et ceux qui sont allés au Suriname et en Guyane française durant la même période. La recherche ethnographique est articulée à partir de la triple frontière, mais elle se développe également à Manaus, en Guyane française, au Suriname et en Haïti.

Mots-clés: Diaspora, mobilité haïtien, Brésil, Suriname et Guyane française.

ABSTRACT

Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa

Joseph Handerson

Orientador: Dr. Federico Guillermo Neiburg

This thesis analyzes Haitians' mobility experiences in Brazil, which includes, in some cases, Suriname and French Guyana. The research is arranged in three dimensions: 1) the logic and circuits of Haitian mobilities; 2) the logic of *houses* and *house configurations* in which people in mobility and immobility are part of; 3) the meanings of the term *diaspora* (and the semantic field constitutes), from the perspective of the subjects studied, which is central to understand the social meanings of mobility in the (trans)national Haitian space, qualifying people, objects, houses, money and actions. The focus is the contingent of Haitians coming to Brazil through the Triple Border Brazil, Colombia and Peru, from 2010 to 2013 and those who went to Suriname and French Guiana in the same period. The ethnographic research is developed from the Triple Frontier, but it also continued in Manaus, French Guyana, Suriname and Haiti.

Key-words: *Diaspora*, Haitian mobility, Brazil, Suriname and French Guyana.

SUMÁRIO

Lista dos mapas, figuras e liustrações.....	16
Lista de siglas e abreviaturas.....	18
Epígrafe.....	20
Notas e Convenções do texto.....	21
Glossário.....	23
Introdução.....	30
Gênese.....	30
Questões da pesquisa.....	36
Caminhos da investigação.....	45
Múltiplos engajamentos.....	58
Historicidade da mobilidade haitiana.....	67
Estrutura da tese.....	74
Parte 1: Brasil	
1. Mobilidade haitiana na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru.....	78
1.1 “Se soubesse que aqui era assim, não teria vindo”.....	78
1.2 Chegada à Tabatinga.....	81
1.3 “Brasil está aberto”.....	83
1.4 As pessoas viajam com que?.....	93
1.5 <i>Kongo</i> e <i>vyewo</i>	98
1.6 Onde estavam e quem eram os haitianos na Tríplice Fronteira?.....	105
1.7 “Casa do Padre”.....	114
1.8 Associativismo.....	122
1.9 “Chèche lavi, detruï lavi”.....	128
2. Mobilidade haitiana em Manaus.....	135
2.1 Da Tríplice Fronteira à Manaus: Experiências e trajetórias.....	137
2.2 Ser preto = ser haitiano?.....	143
2.3 Onde estavam os haitianos em Manaus?.....	152
2.4 “Casa das grávidas” e trabalho.....	156
2.5 Redes da mobilidade.....	168
2.6 Mobilidade e família.....	182
2.7 Mobilidade e práticas governamentais.....	189

Parte 2: Guiana Francesa e Suriname

3. Lógicas e circuitos: Guiana Francesa e Suriname	196
3.1 “Tenho alguém que me protege, mesmo estando no meio do mar”	199
3.2 <i>Existe um movimento para Equador</i>	206
3.3 Uma vida de <i>depòte</i>	210
3.4 Papéis e documentos.....	217
3.5 Onde estavam os haitianos na Guiana Francesa?.....	224
3.6 Historicidade haitiana na Guiana Francesa.....	227
3.7 Os haitianos no Suriname – Paramaribo.....	234
3.8 A travessia Suriname e Guiana Francesa.....	240
3.9 “Parti, deixei o Haiti, mas o Haiti nunca me deixa”	242
3.10 Associações haitianas e Rádio Mosaïques.....	248
3.11 Diferenças entre gerações.....	254
3.12 <i>Baz</i>	256

Parte 3: Haiti

4. Casa diáspora, diáspora da casa	270
4.1 A questão da casa.....	278
4.2 Fond-des-Nègres.....	281
4.3 Jinette e <i>casa diáspora</i>	289
4.4 Fanfan e <i>casa local</i>	304
4.5 <i>Casas diáspora e configurações de casas</i>	318
5. Sentidos sociais da diáspora	340
5.1 “Meu sonho é ser diáspora”	340
5.2 Sentidos analíticos e políticos do termo <i>diáspora</i>	343
5.3 <i>Diáspora, como você vai?</i>	352
5.4 Viajar e partir.....	360
5.5 <i>Está fazendo coisas de diáspora</i>	365
5.6 <i>Peyi blan e diáspora</i>	374
Considerações finais	391
Referências	402
Anexos	424
Anexo I: Resolução 97/2012.....	425
Anexo II: Resolução 102/2013.....	426
Anexo III: Quantidade de haitianos que chegaram à Tabatinga.....	427
Anexo IV: Os dados dos migrantes que chegaram ao Brasil em 2011.....	428
Anexo V: Legendas dos desenhos.....	429

LISTA DOS MAPAS, FIGURAS E ILUSTRAÇÕES

Foto1: Haitianos indo em direção ao porto de Tabatinga.....	30
Fig 1: Diaspora haitiana espalhada pelo mundo.....	42
Mapa 1: Localização do trabalho de campo.....	55
Mapa 2: Localização do trabalho de campo na Tríplice Fronteira.....	55
Mapa 3: Localização do trabalho de campo em Fonds-des-Nègres e Pernerle....	56
Foto 2: Os haitianos atravessam de balsa.....	82
Mapa 4: As flechas indicam os circuitos da mobilidade haitiana.....	92
Foto 3: Haitianos na frente da agência telefônica e de câmbio.....	110
Foto 4: Haitianos (em Santa Rosa) ligam para familiares no Haiti.....	111
Foto 5: Eu e a equipe preparando o almoço <i>kay pè a</i>	119
Foto 6: As mulheres preparam o almoço.....	119
Foto 7: Os haitianos formando fila, aguardando o horário do almoço.....	120
Foto 8: Membros do Comitê dos haitianos.....	122
Foto 9: Marcha realizada pelos haitianos.....	124
Foto 10: Eu, coordenando a Assembleia Geral de fundação da AIHB.....	125
Foto 11: 300 haitianos viajam de barco de Tabatinga à Manaus.....	139
Foto 12: Haitianos formam fila para embarcar rumo à Manaus.....	140
Foto 13: Haitianos frente ao salão paroquial de São Geraldo em Manaus.....	155
Foto 14: Quarto com os beliches na “casa das grávidas”, <i>Kay fanm ansent</i>	157
Mapa 5: Percursos da mobilidade haitiana pela Argentina.....	178
Foto 15: Antiga casa do blan Lili desocupada e as ruínas da usina.....	228
Foto 16: Augustin.....	229
Foto 17: Constant frente à sua casa que ele mesmo construiu.....	231
Fig 2: A família de Constant do primeiro casamento.....	233
Fig 3: A família de Constant do segundo casamento.....	234
Foto 18: Haitianos chegam à SBBS de manhã cedo para trabalhar.....	237
Foto 19: Eu e uma comerciante haitiana no mercado de Paramaribo.....	238
Foto 20: Rádio Mosaiques.....	252

Foto 21: Uma <i>kay diaspora</i> (<i>casa diaspora</i>).....	273
Foto 22: Uma <i>kay lokal</i> (<i>casa local</i>).....	274
Foto 23: <i>Twalèt</i> (banheiro) e <i>Latrin</i> (latrina).....	275
Foto 24: <i>Twalèt ijienik</i> (banheiro higiênico) da <i>kay diaspora</i>	275
Foto 25: Mercado de Fonds-des-Nègres.....	283
Foto 26: Caminhão leva produtos para o mercado de Fonds-des-Nègres.....	286
Foto 27: Comerciante leva mercadorias em cima do burro.....	287
Foto 28: Comerciantes transportam mercadorias no <i>tap-tap</i>	287
Fig 4: A família de Jinette em 2013.....	290
Foto 29: A <i>casa diaspora</i> da irmã Altamère.....	292
Foto 30: Jinette e sua casa.....	293
Foto 31: Casa <i>diaspora</i> de Altamère residente em Paris.....	294
Fig 5: <i>Lakou</i> de Jinette e as casas.....	297
Foto 32: Jinette sentada na <i>galéri</i> da <i>kay diaspora</i> de Altamère.....	298
Foto 33: <i>Kwuzin</i> da <i>kay diaspora</i> de Altamère.....	300
Foto 34: Jinette com a mão em cima do <i>basin</i>	301
Foto 35: <i>Pomp dlo</i> em Fonds-des-Nègres.....	302
Foto 36: A sala da <i>kay diaspora</i>	303
Fig 6: A família de Fanfan em 2013.....	305
Fig 7: A família de Gislène em 2013.....	305
Foto 37: O quarto de Fanfan, preparação das malas para a viagem.....	310
Fig 8: <i>Lakou</i> e casa de Fanfan.....	315
Foto 38: Gislène na frente da casa de Fanfan.....	316
Foto 39: A casa de Fanfan, a principal a direita.....	317
Foto 40: Fanfan no <i>salon</i> e <i>sal a manje</i> da <i>gwo kay</i>	317
Foto 41: <i>Kwuzin</i> da <i>kay lokal</i> de Jinette.....	320
Foto 42: Jerome na frente da casa do seu primo.....	326
Foto 43: O corredor que divide pelo meio as peças do segundo andar.....	326
Fig 9: Configurações de casas.....	335
Foto 44: Uma propaganda de serviços oferecidos por haitianos.....	343

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

- ACNUR:** Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados – Brasil
- ADCHF:** Association pour le Développement de la Culture Haïtienne et de la Formation – Guiana
- ADCJCA:** Association pour le Développement Communautaire de la Jeunesse Colinoise – Guiana
- AIDE:** Association pour l’Insertion le Développement et l’Éducation – Guiana
- AIHB:** Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil
- ASFMF:** Association de Soutien aux Familles des Malades et de Formations – Guiana
- ATA:** Allocation Temporaire – França
- BID:** Banco Interamericano de Desenvolvimento
- CCF:** Cour de Cassation Français – França
- CEP:** Conseil Électoral Provisoire – Haiti
- CETAM:** Centro de Educação Tecnológica do Amazonas – Brasil
- CIRH:** Comité International pour la Reconstruction – Haiti
- CNBB:** Conferência Nacional dos Bispos de Brasil
- CNDA:** Cour Nationale du Droit d’Asile – França
- CNIg:** Conselho Nacional de Imigração – Brasil
- CONARE:** Comitê Nacional para os Refugiados – Brasil
- CPF:** Código de Pessoa Física – Brasil
- CRA:** Centre de Rétenion Administrative – França
- FOMIN:** Fundo Multilateral de Investimento
- IBGE:** Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – Brasil
- IHSI:** Institut Haïtien de Statistique et d’Informatique – Haiti
- INSEE:** Institut National de la Statistique et des Études – França
- INSS:** Instituto Nacional de Seguro Social – Brasil

IRD: Institut de Recherche pour le Développement – França
MHAVE: Ministère des Haïtiens Vivant à L'Étranger – Haiti
MINUSTAH: Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti
MJNI: Ministério de Justiça e Negócios Interiores – Brasil
MSF: Médicos Sem Fronteira – Brasil
MTE: Ministério do Trabalho e Emprego – Brasil
OFII: Office Français de L'Immigration et de l'Intégration – França
OFPRA: Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides – França
OHS: Organisation des Haïtiens au Suriname
OQTF: Obligation à Quitter le Territoire Français – França
ONU: Organização das Nações Unidas
PAF: Police Administrative Frontalière – França
PIB: Produto Interno Bruto
PF: Polícia Federal – Brasil
PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento
RNDP: Rassemblement des Démocrates Progressistes – Haiti
SBBS: Stichting Behoud Bananen Sector – Suriname
UEA: Universidade Estadual do Amazonas – Brasil
UFAM: Universidade Federal do Amazonas – Brasil

Epígrafe

Essa música é titulada “Lembrança do Haiti”. Othello Bayard (1885-1971), músico e violista haitiano, é o compositor da letra e da melodia desses acordes que soam no coração e na memória coletiva do povo haitiano. Não é o hino nacional do país, mas geralmente, é utilizado como um hino para expressar o patriotismo, o amor pela Perla das Antilhas, como era apelidado o Haiti no século XIX e XX. A letra da música está traduzida em inglês e francês, aqui aproveito para traduzir duas estrofes em português.

“Haïti chérie” ou “Ayiti cheri” ou encore “Souvni Dayiti”

“Haiti querido” ou “Ayiti querido” ou ainda “Lembrança do Haiti”

1º Estofre

- Haiti querido, melhor país do que você não há.
- Precisei tê-lo deixado para compreender seu valor,
- Precisei lhe sentir a falta para poder apreciá-lo,
- Sentir realmente tudo o que representava para mim.
- Tem bom sol, bom rio e boa bebida,
- Debaixo de árvore, há sempre boa sombra,
- Há bom vento que nos refresca,
- Haiti Thomas, você é um país que me é caro.

2º estofre

- Quando está no *peyi blan*, há um frio ruim que nunca é agradável,
- E durante o dia, é obrigado a ter medo de queimar carvão
- Não pode ver a claridade, enquanto o céu fica nublado.
- Durante seis meses, todas as árvores não possuem nenhuma folha.
- No meu país, existe sol para aquecer.
- Durante o ano, toda árvore tem medo de dar sombra,
- Boa brisa de mar está sempre soprando nas nossas praias.
- Haiti Thomas, você é um país que me é caro.

NOTAS E CONVENÇÕES DO TEXTO

- 1) Todas as fotos identificadas como “crédito meu” são do autor do trabalho.
- 2) Os mapas foram retirados do google maps, mas o trabalho de edição foi realizado pelo autor do trabalho.
- 3) A tradução das citações em línguas estrangeiras (francês, inglês, espanhol e créole) é do autor do trabalho.
- 4) Os nomes das pessoas são fictícios, à exceção daqueles de pessoas públicas como agentes religiosos, políticos e dos presentes em textos públicos.
- 5) Os nomes dos lugares nos quais foi realizada a pesquisa e dos outros citados no texto são todos verídicos.
- 6) A palavra *diaspora* está em itálico e sem acento para realçar seu uso em créole entre os haitianos, língua oficial do Haiti junto com o francês, assim como aquela com “y”, *dyaspora*. Também o termo com acento e sem itálico (diáspora) destaca o seu sentido analítico. Uso o termo *diaspora* sem o artigo “a”, alarga o seu uso: além da referência à pessoa enquanto sujeito, também como adjetivo, qualificando pessoas, objetos, casas, dinheiro e ações. A palavra é utilizada no singular e não no plural: “diaspora” em vez de “diasporas” visto, no universo haitiano, particularmente na língua créole, ela não possuir “s” no final.
- 7) No texto encontram-se algumas palavras escritas na língua original créole para dar ênfase ao uso e significado nativo, por exemplo: *pati* (partir), *vwayaje* (viajar).
- 8) No glossário, são traduzidos os sentidos das palavras em créole utilizadas no texto.
- 9) Para algumas expressões nativas, colocou-se a tradução literal, além da tradução equivalente em português. Por exemplo: *lòt bò dlo* significa

literalmente *do outro lado da água*, mas em português seria além-do-mar, referindo-se ao exterior, ao país estrangeiro.

- 10) Algumas expressões ou palavras nativas estão entre aspas para dar ênfase aos termos ou problematizá-los, quando seus significados e sentidos são polêmicos.
- 11) Nas citações bibliográficas, palavras ou expressões em itálico ou sublinhadas são reproduzidas tais como no texto original.
- 12) Termos ou expressões criadas pelo autor são utilizadas em itálico ou entre aspas duplas, por exemplo, *mundo da diáspora*.
- 13) Nenhuma palavra em créole possui “s” no final, visto que, nessa língua, as palavras não possuem “s” no plural, mas sim “yo”, antes ou depois delas. Por exemplo, em creole se fala no plural *diáspora yo*, mas não *diásporas*.
- 14) As expressões e frases mais curtas enunciadas pelos sujeitos da pesquisa são conservadas na língua original créole, além das traduções em português entre parênteses ou vice-versa.
- 15) Alguns termos são deixados na língua original, com as definições nativas sem a tradução em português, porque não possuem palavras equivalentes. São polissêmicos, utilizados em vários contextos e com vários significados, por exemplo, *raketè, blan, baz, kongo, vyewo e peyi blan*.
- 16) Colocam-se em anexo as legendas dos desenhos das genealogias utilizadas neste trabalho.
- 17) As citações recuadas à direita, com a letra em tamanho menor, com mais de três linhas, sem aspas, são bibliográficas ou falas dos interlocutores do autor do estudo.

GLOSSÁRIO

Andeyò ou endehors: Literalmente fora de, sendo aquilo que está à margem. No entanto, o uso prático refere-se aos lugares do campo, às regiões do interior do país. Quando uma pessoa diz que fulano “ap viv andeyò”, significa: Fulano vive ou reside no campo, no interior, nas zonas rurais. Quando diz: Sicrano se “moun andeyò”, significa: Sicrano é uma pessoa do campo, do interior.

Ajans: A palavra se refere às agências de viagem ou às pessoas que trabalham nelas. O termo pode ser também sinônimo de *raketè*; nesse sentido, *ajans* é aquele que organiza viagem clandestina, implica sempre pagamento de dinheiro ou objetos de outra natureza, como carros, terrenos, casas, animais (vacas, cabritos etc).

Aquin ou Aken: É uma Cidade (Comuna) no Haiti e faz parte do arrondissement (divisão geográfica) Aquin, localizada no sul do país, há menos de dez quilômetros de Fonds-des-Nègres.

Basin: É uma bacia construída de concreto, para guardar água da torneira ou da chuva.

Baz: É um espaço de sociabilidade, local onde as pessoas se encontram. O termo é polissêmico, possui múltiplos usos e significados, pode estar relacionado aos grupos de gang; grupos de pessoas que se reúnem para conversar; local de grupos musicais, de comitês, associações etc.

Blan: Literalmente, pode ser traduzido como branco, mas optei por não traduzir o termo no texto, porque não possui apenas conotação racial, isto é, não se refere somente a uma pessoa branca. *Blan* tem um conteúdo de alteridade, significa

também, o outro, o estrangeiro, o não-nacional, além de ser associado a uma determinada classe social e a determinados comportamentos. Também é utilizado para qualificar objetos, casas, dinheiro e ações.

Bokit: Significa balde.

Borlette ou bòlèt: É uma loteria tradicional no Haiti. Os haitianos, no exterior e outros nacionais também jogam.

Bourèt: É um carrinho de mão que serve para transportar objetos.

Crema: Licor tradicional no Haiti, feito com coco, leite de vaca, leite condensado e álcool. Geralmente se bebe em ocasiões de festas de primeira comunhão, casamento, acompanhado de bolo.

Croix-des-Bossales: Um grande mercado popular na região central de Port-au-Prince. Durante o regime colonial, nesse local os colonizadores vendiam os escravos, negros nascidos na Ilha e os originários da África, estes últimos eram apelidados *bossales*. A tradução literal da palavra composta seria Cruz dos Bossales.

Croix-des-Bouquets: É uma Comuna (Cidade) do Haiti, localizada no departamento do Oeste, faz parte do arrondissement de Croix-des-Bouquets, próximo à Capital Port-au-Prince.

Cuvette ou kivèt: É uma bacia com multiplicidade de uso, mas geralmente, ela serve para guardar água utilizada na casa, para tomar banho ou expor produtos nos mercados.

Depòte: Refere-se à pessoa deportada de algum país estrangeiro, pode ser pelo fato de não possuir documento de residência no local, ou por ter cometido algum crime, sendo estes últimos chamados de *bandi*; geralmente, são mal vistos na sociedade haitiana.

Dèyè: Significa atrás, *dèyè kay la*, atrás da casa.

Dèyè kay pè a: Atrás da casa do Padre

Droum: Latão, nele se pode guardar água, roupas etc. Geralmente, os objetos *diaspora* trazidos dos Estados Unidos ou de outros países, são transportados nos *droum*. No Haiti, também é utilizado para colocar gasolina, óleo de cozinha. As pessoas que limpam as latrinas, igualmente utilizam *droum* para transportar as matérias fecais.

Diaspora ou dyaspora: É um termo polissêmico. Geralmente, a palavra é utilizada para designar os haitianos residentes no exterior e que voltam ao Haiti. Também é utilizado como adjetivo para qualificar objetos, dinheiro, casas e ações.

Fonds-des-Nègres ou Fondènèg: É uma Comuna localizada no sul do Haiti, faz parte do arrondissement de Miragoâne e do décimo departamento geográfico chamado Nippes.

Fritay: Vem da palavra *fri*, significa fritos, refere-se a uma comida tradicional haitiana de certos alimentos fritos. Ela é composta por banana da terra, isto é, banana verde, *marinad* (uma bolinha de farinha temperada), *acra* (aipim frito), *griot* (carne de porco frita), *tassot* (carne frita) ou frango, todos esses componentes fritos. Essa comida é servida com *pikliz*, salada feita com uma mistura de repolho picado, cenouras e outros vegetais bem apimentados. No Haiti, geralmente, *fritay* é vendido na rua, por mulheres chamadas *machann fritay*, vendedoras de *fritay*.

Gagè: Possui suas raízes na língua espanhola, *gallera*, *gagè* é, o local onde há briga de galos.

Gros diaspora: É utilizada para denominar as pessoas que vêm daqueles países considerados desenvolvidos, de primeiro mundo (Estados Unidos, França, e Canadá, particularmente). Refere-se também ao fato de a pessoa trazer muito dinheiro ou possuir bens materiais (carrão, casarão) quando volta desses países ou de outros não considerados como os mais desenvolvidos. O termo possui suas nuances.

Gros kay ou Gran kay: Literalmente casa grande, mas não é necessariamente do ponto de vista do espaço, porque o termo pode estar associado à arquitetura,

aos recursos (elétricos, eletrônicos e eletrodomésticos) da casa, ao conforto e à origem social do proprietário.

Gros peyi ou gran peyi: Literalmente significa grande país, mas não no sentido geográfico. O termo está associado aos países considerados desenvolvidos socioeconomicamente e nos quais se ganha em *lajan diaspora* (dinheiro *diaspora*) como dólar americano e euro.

Kay: Significa casa, *lakay* significa na casa, podendo referir-se a minha casa (*lakay mwen*) ou nossa casa (*lakay nou*).

Kay diaspora: É o nome utilizado entre os haitianos para designarem as casas construídas no Haiti pelos haitianos emigrados em outros países.

Koumbit: É uma forma de organização comunitária tradicional no Haiti, quando um grupo de pessoas se reúnem para ajudar outros num trabalho. É comum no cultivo e nas plantações no meio rural e nas construções de casas. No *koumbit*, há troca e reciprocidade entre as pessoas. Geralmente, não há pagamentos em dinheiro, os trabalhos realizados são retribuídos também por trabalhos “gratuitos”. Aquele beneficiado igualmente deve retribuir através de sua mão de obra. Geralmente, durante as atividades de trabalho, o beneficiário oferece comida e bebida durante a jornada de trabalho.

Konpa ou Compas: É um gênero musical tradicional haitiano, surgido em 1800, mas somente em 1955 se tornou popular por meio do saxofonista e guitarrista Jean-Baptiste Nemours.

Kongo: É a palavra utilizada para referir-se às pessoas originárias do campo que chegam, pela primeira vez, às grandes cidades e desconhecem as normas dos locais de chegada. Está associada ao recém-chegado, mas não só. O termo é bastante utilizado no universo migratório haitiano, particularmente entre os haitianos que vão para a República Dominicana.

Lajan: Significa dinheiro, *lajan diaspora* refere-se ao dólar americano e ao euro.

Lakou ou lacou: O termo é polissêmico, refere-se ao espaço no qual há um conjunto de casas habitadas por pessoas da mesma família ou não.

Lavi miyò: Vida melhor, bem-estar social.

Loa ou lwa: São as divindades ou espíritos do vodu no Haiti

Lòt bò dlo: Literalmente, de outro lado da água, mas o sentido é além-do-mar, no estrangeiro, no exterior”.

Madan sara: Refere-se às comerciantes haitianas que transitam, vendendo e comprando, entre vários mercados em escala regional, nacional e internacional.

Mache: Mercado

Mizik: Música

Nèg ou Nègre: Negro, mas o termo no Haiti não está associado apenas à cor, mas também à masculinidade, geralmente chamam um homem de *nèg*, independente de ser negro ou não.

Nèg mòn: Literalmente negro da montanha, mas refere-se às pessoas do campo, camponeses. O termo tem um sentido depreciativo.

Pati: Significa partir, refere-se ao ato de as pessoas irem a outros países, neles permanecendo por muitos anos e retornando ou não.

Paysans ou peyizan: A palavra é utilizada para denominar as pessoas originárias do campo, do interior do país, aqueles que vivem do trabalho da agricultura e da terra. Quando as pessoas dizem: “Fulano é *peyizan*” tem sentido pejorativo e depreciativo, significa: “Fulano é do campo”. Às vezes, as pessoas utilizam a palavra *peyi* (país), para estabelecer distinções entre cidade e campo, considerando aqueles do interior do Haiti como sendo de outros *peyi*, isto é, fulano se *moun peyi'm* ou fulano se *peyizan'm*, significa fulano é da minha localidade.

Pemerle: É 3ª sessão comunal de Fonds-des-Nègres.

Peyi blan: Não possui uma palavra equivalente em português. *Peyi blan* é um país estrangeiro, mas, geralmente, aqueles considerados como tendo um bom desenvolvimento socioeconômico. No imaginário haitiano, é considerado como um paraíso, onde há neve, faz frio, ganha muito dinheiro, enfim, onde há bem-estar social, uma realidade totalmente diferente do Haiti. Nem todos os países são considerados como *peyi blan*, geralmente são aqueles chamados grandes países (*gros ou gran peyi*) como Estados Unidos, França, Canadá etc. A expressão não tem apenas conotação racial.

Peyi etranje: País estrangeiro

Pi: É um fosso, buraco cavado na terra para pegar água, geralmente, com um balde amarrado por uma corda. A maioria das casas, no interior do país, possui *pi*.

Pomp dlo: É uma espécie de bomba de água utilizada nos lugares onde não há redes de água e torneiras.

Port-au-Prince ou Pòwoprens: É a Capital do Haiti, localiza-se no departamento (divisão geográfica) do Oeste. Segundo os dados do *Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique* (IHSI), possui quase um quarto (2 milhões) de todos os habitantes do Haiti, estimados em 10.413.211.

Pran ponya: É uma prática social de empréstimo de dinheiro entre as pessoas, quando uma pessoa pega dinheiro emprestado de outra para pagar a juros, que podem variar até 300%. Esse sistema é um acordo verbal entre as pessoas, não há uma formalidade e muito menos uma regularização estatal.

Quincaille ou kenkay: É comida vendida por cozinheiras ambulantes, chamadas de *machann manje*, vendedoras de comida.

Rad diaspora: É a expressão utilizada para denominar as roupas vindas da *diaspora*.

Raketè: É uma categoria de acusação. O uso dela no Haiti não está restrito ao campo da migração e da mobilidade. Serve para denominar qualquer pessoa que

cobra dinheiro de outra para efetuar vários tipos de transação. Geralmente, *raketè* é considerado um esperto que usa vários mecanismos e artimanhas para lucrar na informalidade ou até indevidamente. Também agencia viagem das pessoas.

Ti diaspora: Significa pequena *diaspora*, refere-se às pessoas que vão para países considerados *ti peyi* (pequenos países) como República Dominicana, Equador, Peru etc, esses não são considerados desenvolvidos socioeconomicamente. *Ti diaspora*, também se refere às pessoas que voltam dos denominados grandes países como Estados Unidos, Canadá e França, mas com pouco dinheiro, sem bens materiais para exibir o sucesso da viagem.

Ti peyi: Literalmente pequeno país, não no sentido geográfico, mas quando o país é considerado como não desenvolvido do ponto de vista socioeconômico.

Ti kay: Pequena casa, não somente se refere ao espaço do terreno que ocupa a casa, mas também à arquitetura, ao estilo etc.

Vwayaje: Significa viajar, refere-se a uma viagem temporária. Geralmente quando se diz: “Fulano viajou”, ele é considerado como aquele que vai, mas volta logo.

Vyewo: Veterano, a palavra é utilizada para referir-se àquelas pessoas que possuem mais tempo no local e têm conhecimento do lugar. É utilizado como antônimo de *kongo*.

INTRODUÇÃO



Foto 1: Haitianos indo em direção ao porto de Tabatinga para embarcar rumo a Manaus. Crédito meu, fevereiro de 2012.

Gênese

Quando alcancei a Tríplice Fronteira – Brasil, Colômbia e Peru –, em janeiro de 2012, havia aproximadamente dois mil haitianos no local e já eram passados dois anos desde a vinda deles por esse circuito. Inicialmente, interessava-me saber como se constituía a chegada dos primeiros à região, para melhor compreender a dinâmica e a lógica da sua mobilidade nessa fronteira. Os meus interlocutores haitianos com mais tempo no local (desde algumas semanas até três meses),

aguardavam o protocolo para seguir viagem em direção a Manaus, a outros estados brasileiros ou territórios, notadamente à Guiana francesa.

Nas conversas iniciais com os coordenadores da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga: Irmã Patrícia, italiana, da Congregação religiosa dos scalabrinianos, em janeiro de 2012 havia completado seis anos no local, assim como Padre Gonzalo, colombiano, pároco da Igreja Divino Espírito Santo, visualizava-se, de forma mais clara, o contexto da situação dos primeiros haitianos para ali vindos, relatada a seguir.

Na segunda semana de fevereiro de 2010, chegara um primeiro grupo de doze haitianos: quatro mulheres (duas menores de dezesseis e dezessete anos) e oito homens pedindo ajuda. A população local já conhecia o trabalho da Pastoral e, quando eles aportarem, após passarem pelo Peru, querendo ser acolhidos, as pessoas disseram: “Aqui quem acolhe os migrantes e refugiados é Padre Gonzalo”. Este entrou então em contato com o Alto Comissariado das Nações Unidas (ACNUR) sediado em Brasília, informando a presença de alguns haitianos na cidade pedindo refúgio e recebera orientação para levá-los à Polícia Federal (PF), com o intuito de iniciar os procedimentos burocráticos¹.

Lá os haitianos fizeram entrevistas, receberam o “protocolo” – documento legalizador da situação estrangeira no país –, no qual se mencionava solicitação de refúgio. Depois de eles terem recebido o documento, os coordenadores da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga² ligaram para os membros da Pastoral da Migração em Manaus, particularmente para os Padres da Igreja São Geraldo e os encaminharam de barco. Os religiosos esperaram para ajudá-los. Oito foram embora antes e os quatro restantes ficaram porque havia duas

¹ Nos trabalhos de Rosa Vieira (2014, p. 20), Marília Pimentel e Geraldo Cotinguiba (2014, p. 78) aparece o primeiro registro em 14 de março de 2010, dos primeiros haitianos chegados pelo Mato Grosso do Sul (MS), fronteira com Bolívia. Então, a vinda dos haitianos em fevereiro de 2010, pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, particularmente em Tabatinga, é um pouco anterior ao registro de Mato Grosso do Sul.

² Em 2005, foi criada a Pastoral da Mobilidade Humana na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, a partir de uma parceria entre três Igrejas fronteiriças localizada cada uma num desses países. No entanto, a Pastoral da Mobilidade Humana no Brasil já havia sido criada anteriormente pelo Conselho Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). Até então, antes da chegada dos haitianos, as ações da Pastoral na Tríplice Fronteira eram voltadas à questão dos fluxos migratórios na região entre peruanos, colombianos, brasileiros e pessoas vindas de outros lugares do mundo, particularmente do continente africano. Entre outras ações, fora criada uma casa de acolhida, além dos atendimentos aos carcerários de diferentes nacionalidades.

menores, sendo preciso terem os documentos que comprovavam a guarda delas, pois só uma estava na companhia de sua irmã maior. Por causa da situação das menores, demoraram sete meses para sair de Tabatinga, hospedando-se no salão paroquial da Igreja Divino Espírito Santo.

Uma semana depois da chegada desses primeiros, vieram mais 20, após 30 e assim, em maio de 2010, já 150 haitianos moravam em Tabatinga. As mulheres dormiam dentro da Igreja: de noite tiravam os bancos para fora e de dia eles eram recolocados; os homens dormiam no salão da Igreja. De acordo com Padre Gonzalo, quando alcançaram esse número (em maio de 2010), a ACNUR declarou: “Padre, não podemos dar-lhes documentos de refugiados. Eles não são refugiados, então, eles não entram na nossa ajuda humanitária”.

Os agentes estatais não esperavam um número tão expressivo, pois a vinda dos primeiros era considerada um caso isolado. Como os haitianos diziam para os agentes da Pastoral que a sua intenção era ir à Guiana Francesa, então, era pouco provável imaginar que, em tão pouco tempo, a região se tornaria uma porta de entrada para a futura instalação de uma comunidade haitiana tão expressiva no Brasil, atualmente avaliada entre 35 a 40 mil pessoas.

Com o tempo, os haitianos vindos à fronteira já sabiam do Padre e chegavam à Tabatinga procurando diretamente por ele. As pessoas no Haiti e na República Dominicana também já conheciam o Padre pelo nome, devido às trocas de informações sobre os circuitos e os trajetos da viagem. Os próximos já chegavam com um mapa indicando Porto Príncipe, Santo Domingo, Panamá, Equador, Iquitós/Peru, Santa Rosa e Padre Gonzalo³. A Igreja Divino Espírito Santo, na qual residia Padre Gonzalo, representava um dos pontos na geografia da mobilidade, talvez o principal, visto nesse lugar serem recebidos pela Igreja e, conseqüentemente, terem informações sobre o acesso ao protocolo que dava direito a um visto de residência permanente no Brasil.

³ Nas conversas com o Padre e com os meus interlocutores haitianos, estes utilizavam a palavra mapa, mas não era de fato um mapa no sentido geográfico do termo. Eram os próprios viajantes que desenhavam num pedaço de papel os trajetos e circuitos que deveriam percorrer, – baseados nas informações recebidas desde Haiti ou na República Dominicana – os lugares nos quais deveriam trocar de transporte ou parar por algumas horas ou dias, tendo em vista haver alguém (podia ser uma pessoa que intermediava a viagem ou não) aguardando para recebê-los e, posteriormente, eles seguirem viagem.

Em entrevista com o Padre Gonzalo, ele me disse: “Os doze primeiros haitianos que chegaram ao local e boa parte do primeiro grupo de 150, queriam ir à Guiana Francesa”. Eles chegavam com um mapa na mão e a última parada era a casa do Padre, porque lá (no Haiti) as pessoas lhes diziam: “O Padre acolhe, dá comida e depois manda a pessoa para a Guiana Francesa”⁴.

Esse dado revela que a chegada dos primeiros na região aparece ligada à Guiana Francesa, pois boa parte não pretendia ficar no Brasil. De acordo com os meus interlocutores e os coordenadores da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, inicialmente, a referida Tríplice Fronteira e o Brasil em si eram uma espécie de corredor, uma etapa para chegar ao Departamento ultramarino francês, embora muitos tenham permanecido no Brasil. Posteriormente, a partir de 2012, outros vinham diretamente para o país, alguns com o *visto humanitário* e no quadro da reunião familiar – como categoria burocrática a que os viajantes tiveram de se adaptar também – solicitada à Embaixada brasileira em Port-au-Prince.

Desde fevereiro de 2010, o protocolo recebido na PF pelos haitianos chegados às fronteiras brasileiras sem visto exigido pelo Governo do país, mencionava a solicitação de refúgio, mas, a partir de maio do mesmo ano, não eram considerados refugiados⁵. A fim de criar um novo dispositivo legal para

⁴ Em entrevistas, o Padre me disse que os haitianos vindos a partir dos meses de março e abril de 2010, já sabiam seu nome (Padre Gonzalo) desde Haiti ou República Dominicana, os dois lugares de procedência da maioria aportada nos referidos meses. Quando ele questionou como souberam seu nome, os próprios viajantes diziam que no Haiti e na República Dominicana, os *raketè*, referindo-se às pessoas que organizavam a viagem, diziam que ele ia acolhê-los e mandá-los para Guiana Francesa, visto que, inicialmente, era o destino da maioria. *Raketè* é a palavra utilizada no universo haitiano para denominar as pessoas que organizam as viagens clandestinas no Haiti, podendo ser um conhecido ou não, um amigo, inclusive algum parente. Na primeira parte da tese, no capítulo dois, abordarei com mais profundidade a figura tão central do *raketè* nos processos das mobilidades haitianas.

⁵ Os primeiros haitianos desembarcados, devido à intenção da maioria de ir à Guiana Francesa, não pediam visto na Embaixada brasileira no Haiti para ingressar no Brasil. Mas, para passar pelo Brasil e ir ao Departamento ultramarino era necessário ter visto brasileiro, e também, para aqueles que desejavam ficar no país, porque, dentre eles, alguns queriam permanecer no Brasil. Foi a partir dessas experiências que começaram os primeiros questionamentos dos agentes do Governo de como poderiam proceder para criar um novo dispositivo legal para receber os haitianos não na condição de refugiados porque CONARE e ACNUR já diziam não serem considerados refugiados, de acordo com o conteúdo da Convenção de Genebra de 1951. Nessa época, (até a presente data), para receber um visto de residência no Brasil, o candidato deveria cumprir certos requisitos: a) ser cônjuge de um cidadão brasileiro ou residente permanente no Brasil; ou b) ser membro imediato (dependente) da família de um cidadão brasileiro ou residente permanente no Brasil. Os haitianos vindos na época não se enquadravam nesses requisitos. Com a Resolução de 97/2012,

acolher os haitianos vindos ao Brasil sem os vistos exigidos, o Governo brasileiro, por meio do Conselho Nacional de Imigração – CNIg, promulgou, em 12 de janeiro, a Resolução Normativa nº 97/2012 (vide anexo 1), criando um *visto humanitário* até então não existente na legislação brasileira. Inicialmente, a Resolução permitia duas leituras: a produção de uma possibilidade de legalização dos haitianos no país e, ao mesmo tempo, a restrição da chegada de novos migrantes.

Concordo com Rosa Vieira quando ela mostra, na sua dissertação de mestrado, que a categoria “haitianos” foi empregada no período (entre 2010 e 2011) acompanhada da categoria “grupo”: “grupo de haitianos”. Isso pode ser verificado nas palavras do Padre Gonzalo, o qual, quando se referiu aos primeiros aportados, disse: “Um grupo de haitianos chegou”. A partir da Resolução de janeiro de 97/2012, “a categoria ‘haitianos’ já tinha sido inscrita em vários registros e geralmente vinha acompanhada de termos como ‘questão’, ‘fluxo’, ‘rota’” (Vieira, 2014, p. 8).

Se os chegados de fevereiro até junho de 2010 eram considerados refugiados, a partir de meados do referido ano, do ponto de vista do Governo brasileiro, os novos eram tratados burocrática e juridicamente nos seguintes termos do novo documento criado para tanto, a seguir apresentado:

Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. O CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO, instituído pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 e organizado pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 840, de 22 de junho de 1993, resolve:

Art. 1º – Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma Lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro.

o Governo simplificou a forma de acesso dos haitianos a um visto permanente no Brasil, e aumentaram significativamente os pedidos na Embaixada brasileira no Haiti. Por conseguinte, o processo de análise da documentação e da entrega dos vistos começou a demorar mais tempo do que antes de 2011 e 2012. Isso, de alguma forma, contribuiu para os novos candidatos optarem por realizar viagens clandestinas até as fronteiras brasileiras, particularmente no norte do país e, conseqüentemente, solicitar o visto permanente brasileiro nos estabelecimentos da Polícia Federal nos municípios fronteiriços e não na Embaixada brasileira no Haiti, pois o processo demora atualmente entre cinco a oito meses para análise e recebimento do visto.

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

Art. 2º – O visto disciplinado por esta Resolução Normativa tem caráter especial e será concedido pelo Ministério das Relações Exteriores, por intermédio da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

Parágrafo único. Poderão ser concedidos até 1.200 (mil e duzentos) vistos por ano, correspondendo a uma média de 100 (cem) concessões por mês, sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas nas disposições legais do País.

Art. 3º – Antes do término do prazo previsto no caput do art. 1º desta Resolução Normativa, o nacional do Haiti deverá comprovar sua situação laboral para fins da convalidação da permanência no Brasil e expedição de nova Cédula de Identidade de Estrangeiro, conforme legislação em vigor.

Art. 4º – Esta Resolução Normativa vigorará pelo prazo de 2 (dois) anos, podendo ser prorrogada.

Art. 5º – Esta Resolução Normativa entra em vigor na data de sua publicação (Resolução Normativa 97 de 10 de janeiro de 2012).

É interessante observar a maneira pela qual essas duas categorias “refugiados” e “migrantes” foram mobilizadas pelo Governo para enquadrar juridicamente ou não os haitianos nas políticas migratórias brasileiras. Dessa forma, criou-se uma nova categoria jurídica. Do ponto de vista dos meus interlocutores, talvez nenhuma de tais categorias burocráticas e jurídicas seja a questão central em jogo. Numa perspectiva etnográfica, as pessoas quase não se autoidentificavam como refugiados ou migrantes⁶. Há diferença entre os pontos

⁶ No universo haitiano, particularmente no Haiti, o termo refugiado, em créole *refijye*, está associado aos *boat people*, referindo-se aos compatriotas que viajavam desde as décadas de 1970, clandestinamente para os Estados Unidos, particularmente Miami em embarcações precárias. Muitos deles foram interceptados em alto mar e conduzidos ao campo de Guantânamo onde permaneceram alguns meses ou anos. Outros perderam a vida pelo fato da embarcação ter naufragado espontaneamente ou provocado pelos agentes estadunidenses. Nesse sentido, ser *refijye* possui uma conotação pejorativa no universo haitiano. Geralmente não é considerado uma pessoa com prestígio diante da sociedade, por isso, algumas pessoas se sentem incomodadas ao serem identificadas como refugiadas porque dá a ideia de serem fugitivas, e isso, do ponto de vista deles, fere o seu orgulho, a honra e o respeito diante da sociedade, diferentemente do uso do termo *diaspora* que serve para indicar o migrante haitiano residente no exterior que volta temporariamente ao Haiti, exibindo dinheiro e objetos, demonstrando o sucesso da viagem. Geralmente, os haitianos gostam de serem associados e de se autodesignarem como *diaspora* e não como refugiado, a não ser por questões estratégicas, burocráticas e jurídicas das políticas migratórias nos países estrangeiros. Veremos mais adiante como se operacionaliza a categoria prática de *diaspora*.

de vista do Governo sobre os pontos de vista dos haitianos e os pontos de vista deles mesmos. São muitos pontos de vista, sentimentos e relações ambíguas com o universo da mobilidade. O trabalho não é sobre a experiência indocumentada dos haitianos, mas sim, sobre as experiências e trajetórias daqueles chegados ao país em situação indocumentada, isto é, sem visto exigido pelo Governo brasileiro.

Para as pessoas em mobilidade, as questões legais são estratégicas, pensadas, calculadas, mas, às vezes, também inesperadas e sofridas nos trajetos de acordo com as políticas restritivas dos governos. É preciso saber circular entre mundos legais, mantendo uma relação digna e produtiva com Haiti, tal como se disse no universo haitiano: *chèche lavi*, buscando ou tentando levar a vida e o bem-estar, seja juntando dinheiro, cumprindo as obrigações com os que ficam, mantendo reputações pessoais e familiares, ou tendo acesso ao documento de visto de residência no Brasil, pois são várias questões em jogo.

Dessa forma, chegar à Guiana Francesa tem um sentido específico que dá acesso aos documentos dos territórios franceses para, posteriormente, alcançar a França ou outros países, chamados *peyi blan*, referindo-se àqueles desenvolvidos socioeconomicamente – França, Estados Unidos e Canadá –, nos quais se ganha em euro, dólar americano ou canadense, denominados *lajan dyaspora* (dinheiro *diaspora*). Quando estes viajantes voltam ao Haiti, eles mesmos se autodesignam e são denominados pelos que ficaram no país de *diaspora*. Dentre eles, alguns exibem o sucesso da viagem através da construção de casas também chamadas de *kay dyaspora* (casas *diaspora*).

Questões da pesquisa

Pergunta-se então: de qual modo o termo *diaspora* revela formas de regular os relacionamentos entre os que partem e os que ficam, entre os que estão e os que chegam e os que viajam e voltam? Como tantos outros haitianos, vivendo num universo de uma forte tradição de mobilidade em escala local, regional e (trans)nacional, desde a adolescência, o jovem Henri tinha o sonho de ir aos

Estados Unidos, mas na época não havia sido possível e decidiu dirigir-se para a República Dominicana, onde vivia seu pai. Ele não pensava em outra coisa além de partir. E essa intenção não era exclusiva dele, o universo haitiano trata de um mundo em mobilidade que é a perspectiva do horizonte de boa parte da população.

Conheci Henri por ocasião da pesquisa de campo na Guiana Francesa. Nascido em 1985, na cidade de Jacmel no sul do Haiti, possuía um irmão menor residente em sua cidade natal com a mãe e o pai morava na República Dominicana⁷. Estudou até o terceiro ano do ensino médio (*quatrième secondaire*) no Haiti e depois foi continuar os estudos em Santo Domingo⁸. Antes da viagem, ainda em Jacmel, Henri tinha muitos amigos com familiares *aletranje* (no exterior) e ele também possuía tios e tias residentes nas cidades americanas Brooklyn, Nova Jersey e Miami.

Durante os seus estudos na adolescência, era frequente alguns dos seus colegas chegarem à escola e dizerem: “Estou indo embora, amigo, recebi o meu visto de residência permanente (chamado pelos haitianos de *rezidans*)”. O clima era mais ou menos assim durante o segundo e o terceiro ano do ensino médio: vários dos seus colegas de turma partiam ao longo do ano acadêmico.

Foi nesse contexto que cresceu a sua intenção de partir, rumando ao exterior. Para ele, era uma questão moral e de honra. Nas suas palavras: “Se eu ficasse no Haiti, iria sentir-me mal, porque tinha muitos colegas *aletranje*. Daí, pensei: tenho de partir também, mesmo que não seja para Miami”. Em 2003, ligou para seu pai residente na República Dominicana e lhe disse: “Se puder voye chèche’m (me manda buscar) para finalizar os estudos na República Dominicana”. O pai financiou a sua viagem de ônibus até Santo Domingo.

⁷ Na tese de doutorado de Flávia Dalmaso sobre “*Kijan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti*” (2014), ao estudar as dinâmicas familiares num povoado chamado La Fond em Jacmel, a autora mostra que, no universo social haitiano, o indivíduo vive em muitos lugares e casas diferentes ao longo da vida, por vezes habitando em dois ou mais lugares ao mesmo tempo, seja na mesma localidade, em localidades diferentes, dentro ou fora do território nacional. Isto demonstra o intenso deslocamento e mobilidade dos haitianos numa escala local, regional, nacional e transnacional.

⁸ Vale salientar que são sete anos no *secondaire* (ensino médio) no Haiti e quatro anos na República Dominicana.

Ingressou num colégio, mas, um ano depois desistiu. Resolveu fazer um curso técnico de pintura. Logo em seguida começou a trabalhar, a ganhar seu próprio dinheiro com a pintura e retomou a sua ideia inicial de ir a Miami.

Estando em Santo Domingo, ele queria ir à Ilha de Dominica (ou Comunidade de Dominica, localizada próximo à Guadalupe e Martinica) para depois alcançar a cidade americana de Miami. Na época, quem tinha *Cédula* (carteira de identidade) de um ano da República Dominicana podia ficar dois meses no país. Infelizmente, Henri foi demitido do supermercado onde trabalhava em Santo Domingo e acabou usando para o seu sustento o dinheiro que juntava para realizar a viagem à Ilha de Dominica.

Em 2010, depois do terremoto, estando em Santo Domingo, ele soube por um compatriota haitiano que não ser preciso ter visto para ir ao Equador. Muitos iam àquele país para alcançar outros países como Chile, Venezuela, Argentina, Brasil e Guiana Francesa. Decidiu aventurar-se, comprou passagem e, junto com um primo, rumou ao Equador. Quando chegou a esse último país da América do Sul, conheceu alguns compatriotas residentes há alguns anos no Equador que iam para Peru e, posteriormente, alcançavam a Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Henri e seu primo fizeram o mesmo trajeto até chegar à Tabatinga. Permaneceu um período de três meses na fronteira, aguardando o protocolo, alojando-se na “Casa do Padre” (*kay pè a*). A Igreja Divino Espírito Santo em Tabatinga assim era apelidada pelos haitianos.

Nessa ocasião, sua esposa ficou em Santo Domingo com seu filho de três anos que veio a falecer por conta de uma doença, quando Henri já estava em Tabatinga. Após receber o protocolo, foi a Manaus, onde permaneceu por 15 dias. Nesse local, um dia, Henri estava em *Lakay* (minha ou nossa casa) – assim era chamada pelos haitianos a Igreja São Geraldo em Manaus –, jogando dominó com os amigos na frente do salão paroquial da Igreja, quando um conterrâneo chegou e disse: “Gente, vamos para Guiana”. No mesmo dia, Henri arrumou as poucas roupas que trouxera para a viagem e, junto com dois compatriotas, pegou um barco para Santarém e, de lá para Macapá, seguindo em ônibus até Oiapoque; atravessaram de balsa para a Comuna Saint Georges na Guiana, rumando à Cayenne. Segundo ele,

A minha intenção (desde a República Dominicana) era ir à Guiana, de lá para o Suriname, estando lá queria alcançar São Tomás (Ilhas Virgens Americanas). De São Tomás seria mais fácil alcançar Estados Unidos. O meu sonho é ser *diaspora*. Desde que era criança queria ir a Miami, Equador não era meu destino, Brasil não era meu destino. Todos esses lugares pelos quais passei e cheguei, eram caminhos que buscava, um *couloir* (corredor). Por isso, queria atravessar país por país, porque me lembro na época que morava no Haiti, em Jacmel, a maioria das pessoas ia para o Suriname para depois chegar aqui (Guiana Francesa). Alguns diziam que, no Suriname, conseguiam a documentação, iam para Holanda e de lá percorriam outros países. Era a época em que o Suriname estava sob o domínio dos holandeses (Henri, maio de 2013, Cogneau Lamirande/Guiana Francesa).

Mesmo estando na Guiana, trabalhando informalmente, vendendo *borlette*⁹ para um patrão haitiano e ter alugado uma casa em Cogneau Lamirande na Comuna de Matoury, ele continuava com a ideia inicial de ir a Miami: “Fòk mwen konnen Miami yon jou” (Devo conhecer Miami um dia). Em maio de 2013, quando o encontrei em Cogneau Lamirande, residia com a sua esposa, pois ele financiara a viagem dela. Na época, ela estava grávida de seis meses.

A trajetória de Henri revela parte da geografia da mobilidade haitiana, a partir da hierarquização dos destinos articulada aos sentidos que ela possui para os haitianos no Haiti e *aletranje*. Aqui utilizo trajetória “como série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é, ele próprio, um devir, estando sujeito a incessantes transformações” (Bourdieu, 1986, p. 71).

Para Henri, Estados Unidos e França continuavam sendo os destinos privilegiados para ser uma pessoa *diaspora*, ter *lajan diaspora* (dinheiro *diaspora*) e construir *kay diaspora* (*casa diaspora*). Inúmeros jovens como Henri passam a adolescência e a juventude com a perspectiva e a esperança de um dia conhecer *peyi Bondye* (o país de Deus), isto é, Estados Unidos, o que torna a mobilidade a constitutiva dos horizontes de possibilidades deles.

⁹ Um jogo de loteria muito comum no Haiti, os haitianos o praticam na Guiana, incluindo dominicanos e os próprios nativos do Departamento ultramarino, mas é proibido pela legislação francesa.

Neste sentido, o que significa *diaspora* para os haitianos *aletranje* e no Haiti? O termo *diaspora* é uma categoria organizadora do mundo, pois designa pessoas, qualifica objetos, dinheiro, casas e ações. O termo *diaspora* é utilizado para referir aos compatriotas residentes *aletranje*, mas que voltam temporariamente ao Haiti e logo retornam para o exterior: *Diaspora ki jan ou ye?* (*Diaspora*, como você vai?). O campo semântico e polissêmico do termo está articulado por três verbos associados a *diaspora*: “residir” no exterior, “voltar” ao Haiti e “retornar” ao exterior.

As músicas haitianas produzidas *aletranje* são chamadas músicas de *diaspora*. As roupas enviadas são chamadas *rad diaspora* (roupa *diaspora*); o dólar americano e o euro, *lajan diaspora* (moedas *diaspora*); as casas construídas no Haiti por compatriotas residentes no exterior, combinando objetos (eletrônicos e eletrodomésticos etc), materiais de construção (cerâmicas, portas, janelas, luzes etc) do exterior com os do país, são denominadas *kay diaspora* (casas *diaspora*). A categoria *diaspora* também serve para qualificar ações, como nas expressões: *W’ap fè bagay diaspora* (Está fazendo coisa de *diaspora*), *Ou sèvi tankou diaspora*, (Você funciona como *diaspora*), *Ou aji menm jan ak diaspora* (Você age da mesma forma que *diaspora*).

Desde a década de 1990, a *diaspora* haitiana é objeto de inúmeras pesquisas. Nessa mesma época, o seu uso se generalizou no espaço (trans)nacional haitiano, particularmente no discurso político. A maior parte da literatura que trata da migração haitiana acentua a configuração da *diaspora* nos Estados Unidos, França, Canadá e Caribe (Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc, 1994; Wooding e Moseley-Williams, 2009; Audebert, 2006 e 2012, entre outros). Segundo os dados oficiais do Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (MHAVE, a sigla em francês), aproximadamente entre 4 a 5 milhões de haitianos estão espalhados pelo mundo, a maior parte nos países mencionados¹⁰. Isso

¹⁰ De acordo com os dados do Congresso Mundial Haitiano (CMH) do ano de 2005, em Nova York (incluindo Nova Jersey) são estimados em 1 milhão; em Miami, 750.000; em Boston, Chicago e

representa a metade dos habitantes do Haiti, estimados a 10.413.211 em 2013 pelo Institut Haitien de Statistique et d'Informatique (IHSI). Dentre aqueles *aletranje*, 300.000 visitam anualmente o Haiti, particularmente nos períodos festivos e de férias.

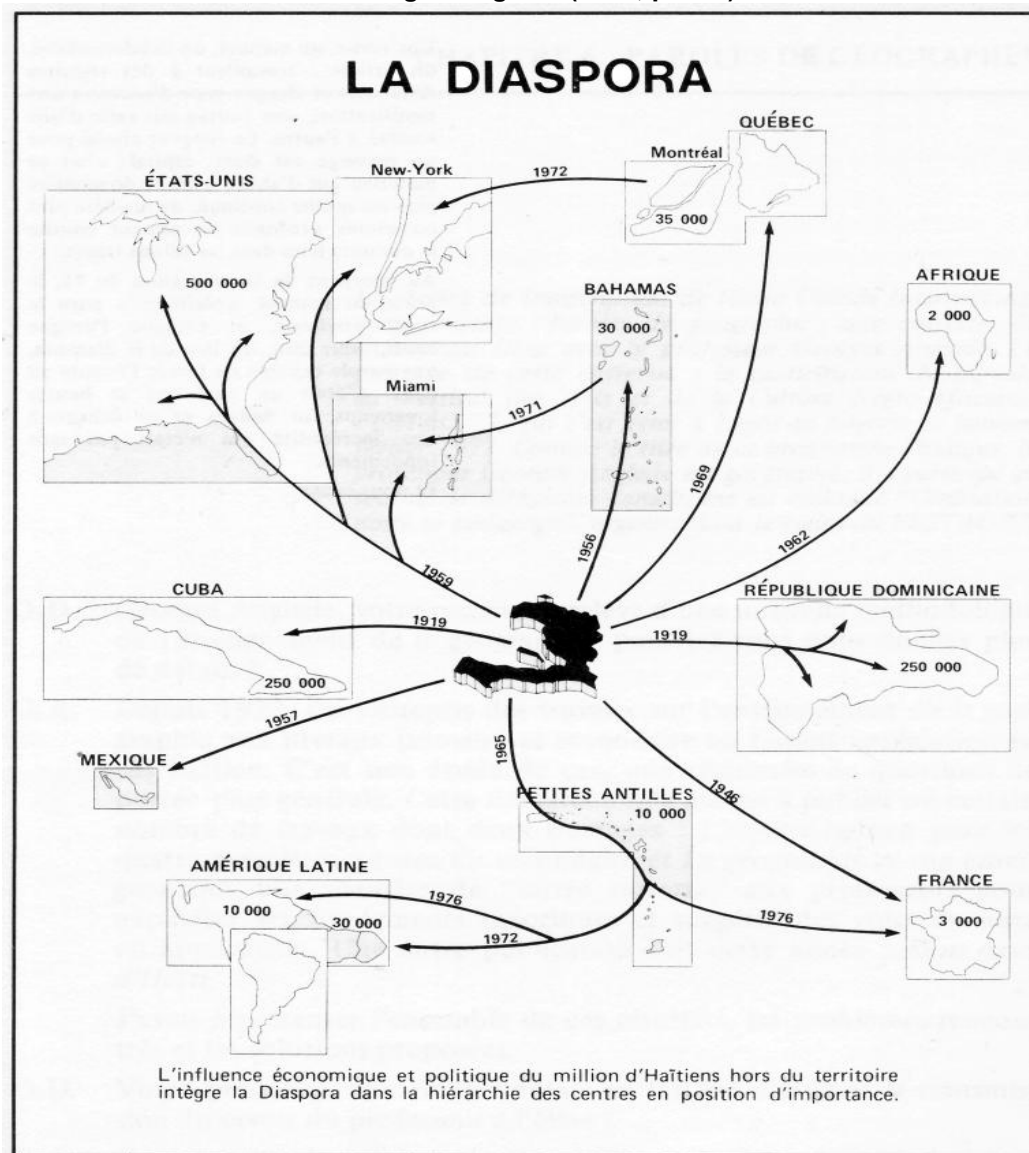
Cerca de 7 mil desses últimos citados passaram pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru entre 2010 e 2013 e, atualmente, seriam entre 35 a 40 mil no Brasil¹¹, em uma população migrante registrada e estimada em 1,5 milhão no universo da população local de 202 milhões; 15 a 17 mil no Suriname, dos quais 9 mil seriam regularizados, em uma população total de 430 mil habitantes (Granger, 2007, p. 291); 33.500 na Guiana Francesa, uma das maiores populações migrantes no Departamento ultramarino, de acordo com os dados do *Institut National de la Statistique et des Études Économiques* (INSEE). Mas, segundo o cônsul haitiano no local, eles seriam estimados entre 40.000 a 50.000, somando regularizados e indocumentados num universo de uma população legal em 2011, estimada em 237.550 habitantes¹².

Los Angeles, 150.000; no Canadá, 120.000; na França, 100 mil, incluindo os Departamentos Ultramar, na República Dominicana, 750.000; em Cuba, 400.000 e nos demais países da América Latina, 75.000, além daqueles instalados na África e na Ásia (Cahier nº 1, p. 16. janeiro 2005. Montreal).

¹¹ Os dados devem ser problematizados porque é complexo afirmar números bem definidos, visto ser quase impossível mensurar mundo em movimento. Além de, possivelmente, nem todos os imigrantes terem passado pela Polícia Federal brasileira ou enviado os seus dados para o Conselho Nacional de Imigração (CNIg), pois sabemos das dificuldades inerentes às fontes convencionais.

¹² http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=25&ref_id=20678 Acessado em 4 de outubro de 2013.

Fig 1: Diaspora haitiana espalhada pelo mundo. Gráfica retirada do livro “Espace et Liberté en Haïti” de Georges Anglade (1982, p. 132)¹³.



Os novos fluxos de mobilidade haitiana na escala supranacional permitem uma nova abordagem da polissemia do termo *diaspora*. A partir do meu trabalho de campo, pergunto: “Será que o uso generalizado do termo *diaspora* entre os haitianos pode trazer novas pistas, inspirando novas concepções e maior compreensão mesmo nas suas condições de uso e ambiguidades? O sentido prático mais amplo do termo *diaspora* não seria um desafio epistemológico e analítico?”

¹³ O geógrafo haitiano Georges Anglade produziu esse mapa para ilustrar os diferentes espaços internacionais das mobilidades haitianas. A partir desse estudo sobre a *diaspora* haitiana espalhada pelo mundo, o referido autor cunhou a expressão “novo espaço haitiano”.

Na tentativa de ponderar tais questionamentos, opto pelo modelo etnográfico para sustentar o núcleo da argumentação da tese, problematizando a maneira pela qual William Safran (1991), Robin Cohen (1997), entre outros, têm discutido a categoria de diáspora por meio de um “modelo centrado”, segundo James Clifford (1994, 1999), utilizando alguns critérios classificatórios para definir o conceito de diáspora. Dispensando a história lexicológica¹⁴ e conceitual da palavra diáspora¹⁵ e o debate acadêmico sobre o sentido original desta categoria¹⁶. Privilegio uma abordagem pragmática, ou seja, uma discussão dos significados e dos usos práticos do termo *diáspora*, partindo da realidade e dos conteúdos etnográficos da palavra entre haitianos e estrangeiros, situados em diferentes contextos de interação, explorando os sentidos êmicos da categoria.

Assim, esta tese articula-se a partir de três dimensões:

- 1) as lógicas e os circuitos das mobilidades haitianas;
- 2) as lógicas das *casas* e das *configurações de casas* das quais as pessoas em mobilidade e em situação de imobilidade fazem parte;
- 3) os sentidos do termo *diaspora* (e o campo semântico que ele delinea), a partir da perspectiva dos sujeitos estudados, ponto central para compreender os sentidos sociais da mobilidade no espaço (trans)nacional haitiano.

A abordagem proposta aqui possui a sua peculiaridade. Estes sujeitos em mobilidade rompem com a lógica de emigrantes e imigrantes como, por exemplo, aqueles que saem de um lugar X de origem para ir a um lugar Y de destino. Não há apenas um movimento unidirecional de um lugar de saída (Haiti) para outro de destino (Brasil ou Guiana Francesa). Por isso, devem ser compreendidos na equação de pessoas em mobilidade.

Desde a década de 1970, Abdelmalek Sayad já havia alertado nos seus trabalhos que, “na origem da imigração encontramos a emigração, ato inicial do processo, mas igualmente necessidade de ordem epistemológica [...]”; como duas

¹⁴ Para uma abordagem historiográfica da palavra diáspora, ver os trabalhos de Duphoix (2003, 2011).

¹⁵ Ver os trabalhos de Safran (1991), Clifford (1994 e 1999), Cohen (1997), entre outros.

¹⁶ Sugiro os trabalhos de Schnapper (2001) e Bordes-Benayoun (2012).

faces de uma mesma realidade, a emigração fica como a outra vertente da imigração...” (1998, p. 14). Por isto, torna-se importante estudar as diferentes interfaces do ato de migrar, da circulação e não apenas de uma parte desse ato, a emigração ou a imigração. Nesse sentido, a mobilidade se torna uma das palavras-chaves centrais para compreender essa dinâmica circulatória.

Nesta perspectiva, é mais o sujeito em mobilidade e em circulação do que o emigrante ou imigrante que está no coração da análise (Simon, 1981 e 1992; Tarrius, 2000; Doraï, Hilly, Loyer e Ma Mung, 1998). O acento cai mais sobre as dinâmicas, as lógicas e as relações sociais construídas durante o percurso da viagem do que os determinantes da migração. Em tal contexto, a pesquisa se situa mais a partir do paradigma da mobilidade e dos *territórios circulatórios* do que na integração das pessoas nos lugares de chegada e de instalação. Como oportunamente refere Karen Fog Olwig: “As migrações dizem mais acerca do papel ocupado pelos lugares, destinos e percursos na vida das pessoas do que acerca de processos de integração” (2007, p. 21).

Nesta mesma linha de raciocínio, estou de acordo com Federico Neiburg, quando o autor afirma: “Mais do que a noção de emigração [...] é a noção de mobilidade que permite descrever essa itinerância que molda as vidas haitianas, colapsando as escalas local, nacional e transnacional num único espaço social pelo qual transitam pessoas, moedas e mercadorias” (Neiburg, 2013, p. 8).

Diante disso, no tangente às mobilidades haitianas entre o Caribe e a América do Sul, particularmente o Brasil, ainda não há muitas produções sobre o assunto, talvez por serem recentes esses novos processos de mobilidade. Alguns dos trabalhos sobre e com os haitianos no Brasil enfatizam:

1) as razões da vinda deles ao país, a relação entre suas práticas de trabalho e a migração (Silva, 2012 e 2013; Pimentel e Contingua, 2013);

2) as interações sociocomunicacionais entre os haitianos e entre eles e os que ficaram, através das redes sociais (Cogo, 2014);

3) os modos de governar das práticas migratórias haitianas no Brasil (Vieira, 2014);

4) a diversidade das articulações entre as práticas do espaço, dos recursos sociais, simbólicos e econômicos que os migrantes mobilizam na Guiana Francesa (Piantoni, 2009 e 2011);

5) as questões identitárias e a emergência de hierarquias sociais no campo associativo e religioso entre os haitianos na Guiana (Laëthier, 2011).

Esta tese não segue o mesmo caminho dos referidos trabalhos. Ela privilegia uma outra abordagem construída a partir dos três objetivos (dimensões) já referidos.

Caminhos da investigação

Em dezembro de 2011, estando no Rio de Janeiro, estabeleci contato com um antropólogo colombiano residente na cidade de Letícia com sua mãe, tendo ficado em sua casa durante o trabalho de campo na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Na primeira semana de janeiro de 2012, estabeleci meu rumo à Tabatinga. Saindo do Rio de Janeiro, cheguei primeiro ao aeroporto de Manaus. Logo na saída dele, fui abordado por um taxista e pedi-lhe para me levar ao porto a fim de pegar o barco para Tabatinga, mas lá chegando, soube ter ele partido minutos antes, não sendo possível realizar a viagem naquele dia, então fiquei uma semana em Manaus, realizando a pesquisa etnográfica.

Na primeira etapa da pesquisa iniciada na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia, Peru e em Manaus, realizei cerca de 60 entrevistas, incluindo tanto haitianos recém-chegados em 2010 quanto os residentes há mais de um ano no Brasil. Também entrevistei peruanos, colombianos e brasileiros que trabalharam diretamente com os haitianos, isto é, os religiosos agentes da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e da Pastoral da Migração em Manaus; assistentes sociais; funcionários dos Médicos Sem Fronteira; agentes da Polícia Federal; proprietários de restaurantes; funcionários de agências telefônicas e de câmbio; funcionários de barcos; proprietários de casas alugadas pelos haitianos; professores e alunos da Universidade Estadual do Amazonas, os quais

desenvolveram projetos de extensão com os haitianos e ainda voluntários que ministraram aulas de português.

Em Manaus, consegui os formulários com dados dos migrantes (aplicados pela Pastoral da Migração), constituindo uma amostra de 455 deles entre homens, mulheres e crianças, cobrindo vários aspectos da vida deles, como cidade de nascimento e de procedência; idade, profissão, religião, estado civil, sexo, quantidade de filhos e idiomas falados. Além dos temas específicos dos formulários, conversei com centenas de haitianos, enquanto fazia observação participante na Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB) em 1º de fevereiro de 2012, entidade que eu mesmo ajudei a constituir e da qual me tornei Presidente desde a sua fundação.

E assim, durante a estada no campo, participei de vários eventos: fui a missas, passei um bom tempo em várias *baz*, comparti refeições, frequentei *lan houses*, onde os haitianos se comunicavam com os seus familiares e amigos. Estive no Peru, na cidade de Santa Rosa, de onde era mais econômico ligar para as famílias. Também me hospedei numa casa de família colombiana em Letícia. Como passava algum tempo no “Porto dos haitianos”¹⁷, localizado em Tabatinga, ligando o Peru com o Brasil, tive a oportunidade de observar os haitianos chegando ao Brasil. Fui à Polícia Federal (em Manaus e Tabatinga) para verificar o processo de entrega de protocolo de visto brasileiro. Na Colômbia, frequentei casas de câmbio e agências telefônicas. Participei de reuniões com o Governo municipal de Tabatinga, agentes e Superintendentes da Polícia Federal, Procuradores Federais.

Como diria Malinowski (1997, p. 31): “Existem vários fenômenos de grande importância que não podem ser recolhidos através de questionários ou da análise de documentos, mas têm de ser observados em pleno funcionamento”. Para acompanhar e vivenciar o percurso dos meus interlocutores, viajei de barco de Manaus a Tabatinga, totalizando sete dias e retornei de barco de Tabatinga a Manaus, junto a 14 haitianos, com os quais estabelecera relações desde

¹⁷ Os haitianos chamam o porto de *bò dlo a* (na beira da água, do rio) e a população local de “Porto dos haitianos”, devido à quantidade deles que frequentava o local diariamente, tanto os que ingressavam ao Brasil no referido porto quanto os que iam para receber familiares, amigos ou conhecidos.

Tabatinga. Durante a viagem, aproveitei para conversar e coletar dados, obtendo informações fundamentais sobre a viagem, os caminhos percorridos, as redes constituídas durante o trajeto, as lógicas da mobilidade, as angústias etc. Em suma, realizei uma imersão no universo dos meus interlocutores no Brasil e no daqueles a caminho da Guiana Francesa.

Assim, utilizo informações quantitativas e qualitativas que permitem analisar:

1) a circulação de homens, mulheres e menores haitianos que passaram pela Tríplice Fronteira entre o mês de janeiro de 2010 e janeiro de 2012;

2) os dados quanto a sexo, idade, cidade de procedência, estado civil e escolaridade dos sujeitos da pesquisa;

3) a cidade de procedência daqueles chegados à Tríplice Fronteira de janeiro a fevereiro de 2012¹⁸. Além do trabalho etnográfico de estar com as pessoas, de acompanhá-las nos diferentes lugares de instalação e durante algumas partes dos trajetos e circuitos da mobilidade, de ter conhecido alguns locais de procedência ou de origem deles no Haiti, bem como seus familiares, disponho atualmente também de um volume considerável de dados quantitativos nem sempre homogêneos, devendo serem compreendidos no contexto no qual foram observados, levando em consideração os interesses dos agentes que os produzem. Por exemplo, a identificação do local de origem (nascimento), ou de procedência (de partida quando decide realizar a viagem) é uma questão que merece ser problematizada porque nem sempre os locais de procedência são os mesmos de origem. Mas, ainda assim, os dados são importantes na medida em que lançam luz sobre várias questões mesmo se merecerem ser problematizados.

A partir dos formulários preenchidos em Manaus e Tabatinga (totalizando 445), coordenados pela Pastoral da Migração, verifica-se estarem 63% entre 21 a

¹⁸ Essas fontes são: a) os dados coletados pela Coordenação da Pastoral da Mobilidade em Tabatinga pela Irmã Patrícia Licandro; b) os formulários da Pastoral da Migração em Manaus, vinculada à Igreja de São Geraldo, e c) os formulários distribuídos por mim nas reuniões da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB). A Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga foi criada em 2005, ela é uma iniciativa das três dioceses da Tríplice Fronteira: Santa Rosa, Letícia e Tabatinga. Dentre outras atividades da Pastoral, foi realizado um estudo sobre tráfico de seres humanos na fronteira que resultou na publicação de um dossiê.

33 anos. Quanto a esses últimos, 51% tinham menos de 30 anos; 26% entre 34 a 41 anos e seis por cento entre 42 a 48 anos, mas isso não significa não existirem exceções, como um homem de 47 anos ou uma senhora de 62 anos. No referente ao estado civil, 56% se declaravam casados (incluindo união estável), enquanto 40% diziam ser solteiros (ver tabela em anexo 3 e 4).

Os 14% com curso superior estudaram Direito, Enfermagem, Farmácia, Ciências Contábeis, Administração, Ciências Econômicas, Jornalismo, Teologia, Ciências Informáticas, Veterinária, Ciências da Educação/Normal Superior etc. No Ensino Médio, 59% o completaram e no Ensino Fundamental, 27%. Comparativamente à população total de Haiti, esse universo pesquisado tem boa formação educacional. Segundo os Dados do *Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique* (2003), o grau de analfabetismo da população com 10 anos ou mais é de 61% em todo o país: os homens representam 63,8% e as mulheres 58,3% no meio urbano, sendo 80,5% contra 47,1% no meio rural. Entretanto, de acordo com a investigação realizada pelo Observatório Migratório Internacional (OBMigra) em Brasília, coordenado por Leonardo Cavalcanti e coautores, houve o aumento da presença de haitianos classificados como *analfabetos*,

No tocante ao grau de instrução dos haitianos com vínculo de trabalho formal no Brasil, ocupam o primeiro lugar aqueles com *Ensino Médio Completo*, que representavam 39,4% do total em 2011, passando para 30,8% em 2012 e 32,5% em 2013. Este segmento manteve crescimento proporcional razoavelmente estável de 2011 para 2012 (295,6%) e para 2013 (273,6%). Cresceu também a presença de indivíduos com *Ensino Fundamental Completo*, de 17,7% do total em 2011 para 20,7% em 2013. Cresceu significativamente a presença daqueles com educação do 6º ao 9º ano incompleto do *Ensino Fundamental*, que eram 8,6% em 2011, passando para 11,7% em 2012 e 15,8% em 2013. Houve, ainda, o aumento da presença de haitianos classificados como *analfabetos*, de 979,1% de 2012 para 2013 (Dutra, et ... al, 2014, p. 59)¹⁹.

¹⁹ Segundo o resultado dos dados do OBMigra baseados no banco de dados do Ministério do Trabalho (MTE) e da Relação Anual de Informações Sociais (RAIS), os haitianos, dentre as populações migrantes no Brasil, são os que mais possuem vínculo formal de trabalho, “houve um crescimento de 525,3% de 2011 para 2012 e de 267,4% para 2013 (Dutra, et ... al, 2014, p. 58). Pela primeira vez, na história das populações migrantes no Brasil, os haitianos ultrapassam os portugueses que foram por várias décadas a população migrante no país que possuía mais vínculo formal de trabalho.

Nos dados coletados pela Coordenação da Pastoral da Mobilidade em Tabatinga, os homens representam 84%, as mulheres 16% e os menores de idade 0,4 (ver tabela em anexo 3). A partir de março de 2012, diminuiu o ritmo da chegada de haitianos em Tabatinga, mas novas turmas continuam até a presente data, particularmente no estado de Acre em Brasileia. No universo pesquisado, a maioria tinha por procedência o meio rural, incluindo os dez diferentes departamentos da divisão geográfica do Haiti. Além de ter preenchido nos formulários que nasceram no meio rural, também, saíram de lá quando decidiram realizar a viagem. Assim como há alguns que se diziam ter nascidos no meio rural, mas residiam em Port-au-Prince há alguns anos.

A maioria não era da capital, Port-au-Prince, ou das outras Comunas (Leogâne, Carrefour, Delmas etc), onde ocorreu o terremoto em janeiro de 2010. No entanto, independentemente de o terremoto ter sido ou não a razão da vinda de boa parte deles para o Brasil, é evidente que uma tragédia da dimensão como foi, teve impacto na vida das pessoas e pode ter precipitado a decisão de sair e impedido os planos de outros afetados que pensavam migrar e não puderam fazê-lo. Mas, também é importante salientar que a mobilidade é um fenômeno antigo e estrutural entre os haitianos. Os fatores mobilizadores da chegada dessas pessoas ao Brasil são diversos. Ficava claro não serem apenas motivações econômicas, mas também, políticas, educacionais, culturais, estratégias geográficas e sociais, sobretudo. Não pretendo discutir uma por uma, não é o foco da pesquisa, mas vale mencionar algumas delas.

Então, quais são os diversos mecanismos que favoreciam aos haitianos virem ao Brasil? Como se constituiu a intenção deles de virem ao país? Do ponto de vista dos interlocutores, são diversas as causas e o *leitmotiv* contribuídores dessa escolha:

- 1) inicialmente, o Brasil representava (e continua representando para alguns) uma porta de entrada para chegar à Guiana Francesa, e também, um “corredor” ou uma etapa para conseguir vistos para outros países como Estados Unidos, Canadá ou França;

2) o fato de o Brasil possuir um papel político e econômico importante no cenário mundial atual e, ao mesmo tempo, comandar as tropas da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH)²⁰;

3) a posição pública e internacional de abertura e de hospitalidade do Governo brasileiro em relação aos haitianos;

4) a difusão entre os haitianos (no Haiti e *aletranje*) de o Governo brasileiro estar incentivando a migração haitiana no país, tendo interesse na mão de obra haitiana nas construções das obras da Copa do Mundo (mesmo não sendo verídico);

5) a propaganda de a imagem do Brasil ser um “paraíso racial”, sem discriminações, particularmente no imaginário daqueles que sofriam tal discriminação na República Dominicana e no Equador²¹;

²⁰ Além do crescimento econômico de 0,9% em 2012, o país ocupou o ranking da sexta economia mundial em 2013. A iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA), um programa conjunto dos governos dos 12 países da América do Sul que tem como objetivo a modernização da infraestrutura de transporte, energia e telecomunicações, também joga um papel importante na visibilidade internacional do Brasil. Este país nunca foi desconhecido pela população haitiana. Há décadas, o país sempre foi familiar ao universo haitiano, particularmente pelo futebol, pela música, pelo samba, pelas suas novelas e carnavais cariocas transmitidos nas televisões haitianas. Frequentemente, as gerações mais velhas lembram à ida do Pelé ao Haiti em 1978. Há um ditado no país caribenho que diz, “Os haitianos são mais brasileiros do que os próprios brasileiros”, visto mais de 60% da população torcer pela seleção brasileira de futebol. Esse fato pôde ser observado em 18 de agosto de 2004, na ocasião do “Jogo da Paz”, a partida amistosa de futebol realizada no Haiti com um dos objetivos do Governo brasileiro, dentre outros, de ganhar o cenário político internacional, mostrando a sua potência promissora para, conseqüentemente, realizar a Copa do mundo em 2014 no país. Do ponto de vista empírico, nenhum dos meus interlocutores associavam a vinda deles ao Brasil devido à atuação brasileira no comando da MINUSTAH no Haiti, a qual atua, particularmente em Port-au-Prince onde está concentrada a maioria das tropas, e ainda, nem em toda a Capital, mas sim em algumas áreas específicas. Não há dúvida de a atuação brasileira na missão ter tornado o Brasil mais familiar no universo haitiano, através dos diferentes projetos desenvolvidos, além da presença de outras organizações brasileiras como Viva Rio. Contudo, também não há evidências empíricas de o Brasil se tornar um dos circuitos da mobilidade haitiana pela presença das tropas brasileiras no comando da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH) criada em abril de 2004 (mesmo ano do Jogo da Paz). A MINUSTAH é composta de tropas de cerca de 21 países, incluindo Espanha, Guatemala e os vizinhos brasileiros: Paraguai, Bolívia, Uruguai, Chile e Argentina. Ademais, os dados desta pesquisa evidenciam que a maioria dos vindos para o Brasil não são originários e tampouco saíram de Port-au-Prince quando realizaram a viagem, o local de atuação das tropas brasileiras. Boa parte dos haitianos chegados ao Brasil entre 2010 e 2012 nem residiam no Haiti quando decidiram vir para esse país: eram de procedência da República Dominicana, Equador, Cuba e Chile.

²¹ Nas palavras de um interlocutor que residia na República Dominicana quando decidiu ir à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru: “Pode ser intelectual, pode ter dinheiro ou ser bonito, basta ser haitiano, eles (os dominicanos) te tratam como lixo”. A discriminação racial foi o motivo de deixar o país para vir ao Brasil. Ele fala seis línguas e trabalhava no setor do turismo na

6) circular a informação de, no Brasil, o migrante ganhar moradia e alimentação gratuita (o que não é fato), além da remuneração do trabalho ser bem significativa, variando entre U\$ 2. 000 a U\$ 3. 000 mensais. Somando a tudo isso o acontecimento de 12 de janeiro de 2010, o terremoto foi mais um motivo, dentre outros, a impulsionar a mobilidade haitiana para mais um lugar que até então demonstrava, aos olhos internacionais, “estar comprometido” no cenário político, econômico, educacional, da “estabilização” e do “desenvolvimento do Haiti”, do ponto de vista dos representantes dos governos haitiano e brasileiro²².

Segundo os meus interlocutores, após o terremoto, mesmo as pessoas não afetadas diretamente por ele já estavam numa crise no Haiti que piorou do ponto de vista social e humanitário. Nas palavras de Gerard, conhecido em Tabatinga: “A miséria aumentou” (*Mizè a ogmante*). Os censos do Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) e do Inter-American Development Bank (Cavallo; Powell e Becerra, 2010, p. 3) mostram que entre 200.000 a 250.000 pessoas morreram devido ao terremoto e aproximadamente 500.000 se deslocaram da Capital Port-au-Prince onde a maioria foi afetada, para ir às regiões do interior do país e outros 300.000 emigraram para outros países²³.

Em Tabatinga, entrevistei Reginald, residente na República Dominicana, antes de vir ao Brasil. Ele disse o seguinte:

Depois do terremoto, os haitianos queriam respirar (no sentido de alívio) um pouco. E a maneira de respirar, não teria outra alternativa do que migrar para qualquer país que seja. É uma das coisas que vai permitir ao Haiti mudar o panorama que o país vive. Porque o panorama se torna tão precário, a Capital do país se

República Dominicana, ganhando entre U\$ 1.000 a 1.500 mensais. De acordo com ele: “Brasil é um país em desenvolvimento, teria oportunidades de emprego e as pessoas não seriam tão ignorantes quanto os dominicanos”.

²² Em fevereiro de 2012, na ocasião da visita oficial da Presidente Dilma Rousseff a Port-au-Prince no Haiti, ela afirmou: “Como é da natureza dos brasileiros, estamos abertos a receber cidadãos haitianos que optem por buscar oportunidades no Brasil”. Ver http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/02/120131_haiti_dilma_jf.shtml Acessado em 25 de junho de 2013

²³ Esses dados devem ser problematizados, visto não haver consenso entre as agências que produzem os censos no tangente ao número de mortos pelo terremoto, e tampouco, os deslocados para as regiões do interior do país, bem como para o exterior. Mas, de qualquer maneira, eles são importantes na medida em que mostram o quadro de destruição e as pessoas afetadas. <http://www.irinnews.org/fr/report/88202/ha%C3%8Fti-l-%C3%A9migration-pour-fuir-les-catastrophes-et-la-diaspora-pour-faire-marcher-l-%C3%A9conomie> Acessado em 15 de dezembro de 2014

destruiu, se a Capital do país se destruiu e é ela que era a massa produtiva do Haiti, em outras palavras, a cabeça se destruiu, então, qual é a nossa esperança? A esperança é aliviar as demais pessoas, devemos dar-lhes uma oportunidade (Reginald, janeiro de 2012, Tabatinga).

Ele segue e diz:

Depois do terremoto, independente da pessoa, ela é obrigada a tomar uma decisão. Mesmo não sendo seu irmão, seu pai, mas tem algum amigo que morreu. E a maneira como ocorreu (o terremoto), ele não tem consequência somente na sua vida, mas, também na sua identidade. E para transformar essa realidade, tem de se deslocar, e quando se desloca tem de fazer o possível para aliviar a vida dos que ficaram. O terremoto não somente marca a nossa história, mas também vira a página da nossa vida. Nas condições em que vivemos (os haitianos), mesmo se estivesse ou não no Haiti durante o terremoto, tem que ir embora, porque a crise política do Haiti não dá acesso e gosto de ficar ainda no país. Desde que haja uma oportunidade, desde que algum país estrangeiro abra a sua porta, independente da pessoa, mesmo se tivesse dinheiro (boa condição financeira) deixaria o país, porque o país vive numa situação extremamente caótica, nenhuma pessoa se sente segura pela maneira como vive, porque não há oportunidades e economicamente a pessoa está sofrendo. Imagina ser um jovem de 25 anos que ainda depende das pessoas no exterior. É a hora de poder trabalhar também, é a hora de sentir que é uma pessoa também, é a hora de concretizar os seus sonhos (Reginald, janeiro de 2012, Tabatinga).

A trajetória de Reginald permite compreender o lugar do qual ele fala. Ele residia na República Dominicana (por mais de sete anos) quando decidiu realizar a viagem para Tabatinga. Estudou Teologia na Universidade em Santo Domingo, trabalhava na confecção de móveis de madeira nesse país. Chegou ao final de 2011 à Tabatinga. No final de fevereiro de 2012, viajamos no mesmo barco de Tabatinga a Manaus. Em maio do mesmo ano foi contratado por uma empresa em Jacarepaguá no Rio de Janeiro, tendo-se tornado o seu lugar de residência até a presente data. É membro fundador da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB). Foi um dos meus interlocutores (bem informado) com mais contato e o mesmo se mantém até hoje. De acordo com ele, a decisão de vir para o Brasil estava baseada no fato de que teria mais condições de aproveitar o seu talento e atuar na área da confecção de móveis rústicos e estofamento de carros. Segundo ele, foram os amigos em Santo Domingo que financiaram a sua viagem com o intuito de, quando ele chegasse, ajudá-los também.

Como foi revelado anteriormente, na primeira etapa da pesquisa em Tabatinga e Manaus, percebi que boa parte dos meus interlocutores pretendia seguir o trajeto para a Guiana Francesa. Somado a isso, o meu tio materno²⁴, residente em Cayenne desde julho de 2010, dizia-me conhecer alguns compatriotas que falavam em meu nome na Guiana sem saber que tratavam do seu sobrinho. Alguns se referiam a um “haitiano generoso”, residente há muitos anos no Brasil, que os “ajudava em Tabatinga por meio da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil” (AIHB).

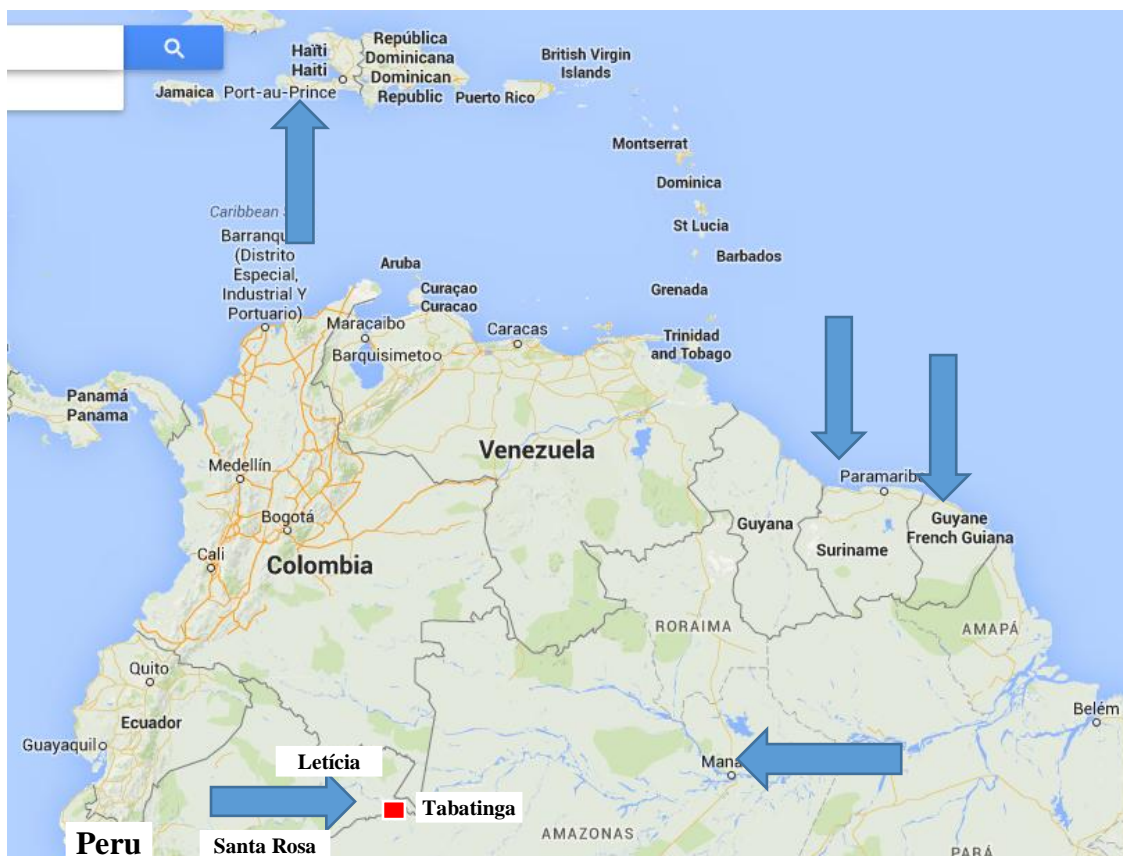
Essas narrativas muito contribuíram para eu seguir os rumos da pesquisa à Guiana, em março de 2013, tendo realizado a viagem de ônibus de Macapá, Capital do estado do Amapá, ao Oiapoque, atravessando de balsa para Saint Georges e de lá até Cayenne. Essa experiência permitiu-me conhecer, na rodoviária de Macapá, oito haitianos vindos da Guiana para renovar o protocolo no Brasil. Realizamos a viagem para Oiapoque no mesmo ônibus. Tal experiência ajudou-me a entender algumas práticas, por exemplo: a cada seis meses, alguns iam a Macapá renovar o protocolo brasileiro, além de possuir o *titre de séjour* (documento estrangeiro nos territórios franceses) na Guiana. Possuir mais de um documento permitiria circular em vários países.

Em Cayenne, quando conversava com os haitianos chegados nas décadas de 1980 e 1990, eles diziam ter passado pelo Suriname para alcançar a Guiana.

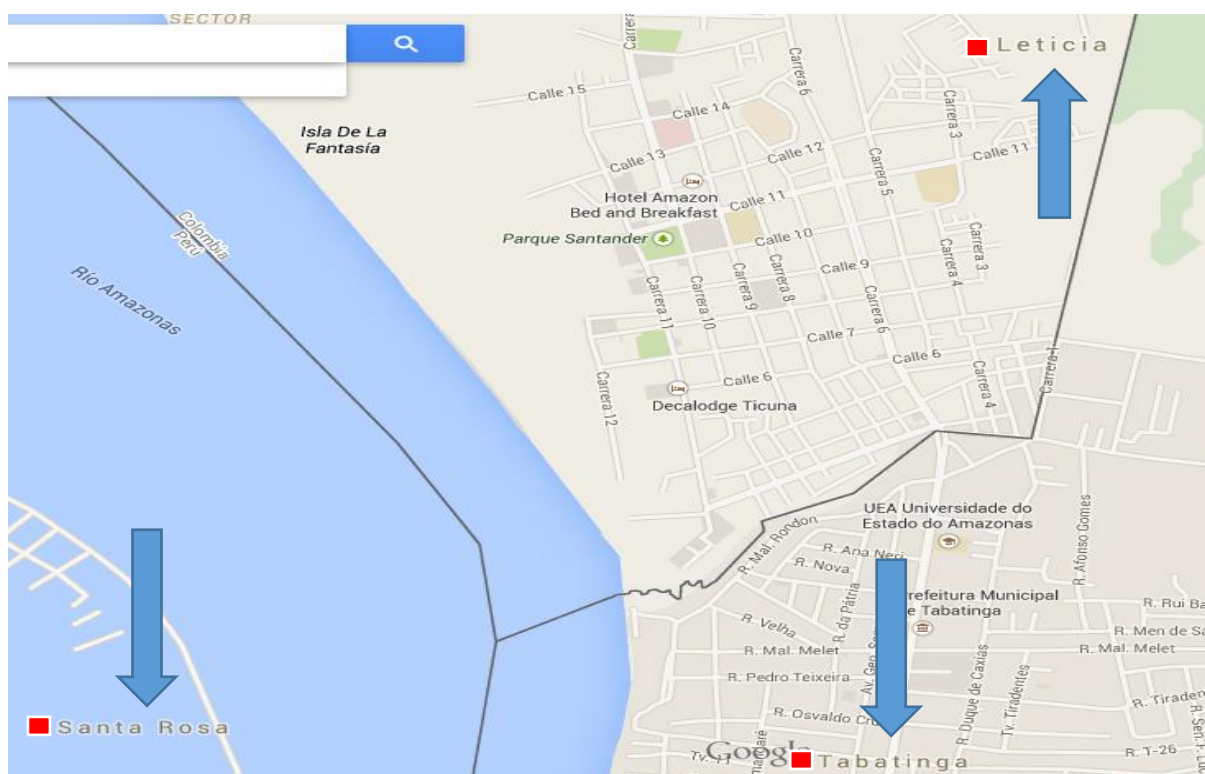
²⁴ Desde que concluiu a faculdade em Ciências Contábeis em Port-au-Prince, nunca conseguiu emprego na área. Quando ele decidiu realizar a viagem, tinha um amigo em Port-au-Prince que possuía uma cunhada residente há 20 anos em Cayenne. Em junho de 2010, solicitou um visto de turista na Embaixada brasileira em Petion Ville, com o qual veio ao Brasil onde permaneceu por alguns dias e depois rumou à Cayenne. Nessa época, não havia ainda um número muito expressivo de haitianos no Brasil nem, como atualmente, filas enormes frente à Embaixada brasileira para solicitar o visto permanente. A meu ver, na época, parecia mais fácil solicitar um visto, particularmente de turista do que agora, o processo era menos demorado, o meu tio recebeu o seu visto no mesmo dia da solicitação. Quando ele chegou à Cayenne, solicitou refúgio, em 2012 recebeu o *titre de séjour* (equivalente ao Registro Nacional de Estrangeiro brasileiro) por 10 anos e em 2014 fez pedido de naturalização, concedido em novembro de 2014. Na época da pesquisa, trabalhava no Consulado do Suriname. Atualmente continua em Cayenne. Sua única filha e sua esposa residem em Nova York, com as quais passou as festas de fim do ano de 2014. Quando ele recebeu o passaporte francês, ele viajou a Nova York para visitá-las. Ele já esteve em algumas ocasiões em Paris, visitando o irmão e a irmã paternos, mas prefere ficar no Departamento ultramarino, segundo ele, por ter dois empregos, o que seria mais difícil em Paris, além de uma ótima renda mensal, e também, por possuir as redes de trabalho naquele local.

Descreviam os circuitos e os trajetos percorridos na época. Esses discursos me incentivaram a rumar ao Suriname para entender melhor a reconfiguração da mobilidade haitiana na América do Sul, e o fato de, ultimamente, o Brasil ter sido um dos polos importantes do espaço migratório haitiano internacional e ter-se tornado o caminho preferencial para chegar à Guiana. Nesse sentido, o meu tio também foi importante quando decidi solicitar o visto na Embaixada do Suriname em Cayenne, além de suas redes de contatos nesse último país.

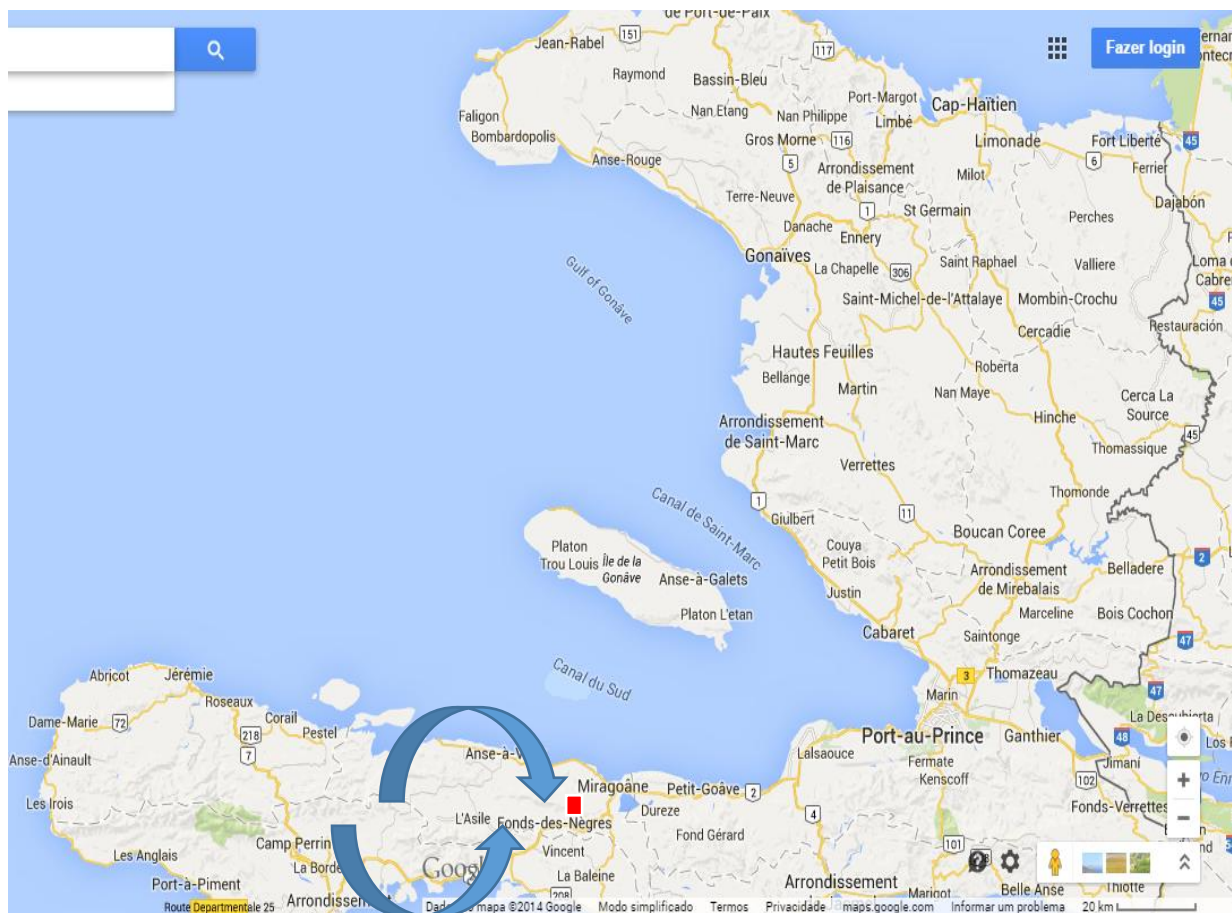
Na segunda etapa da pesquisa na Guiana Francesa, entrevistei franceses e guianenses que trabalhavam diretamente com os haitianos, como a Presidente de La Cimade (instituição privada defensora dos direitos dos migrantes, refugiados e solicitantes de asilo); o Diretor executivo da Cruz Vermelha Francesa; os funcionários públicos da *Office Français de l'Immigration et de l'Integration* (OFII) e da Préfecture de Cayenne (onde os haitianos solicitavam o refúgio); e os pesquisadores que trabalhavam com o tema da migração na Guiana do *Institut de Recherche pour le Développement* (IRD). Acompanhei e entrevistei membros da Radio Mosaique (fm) em Cayenne e a *Association pour l'Insertion, le Développement et l'Éducation*, ambas criadas pelos haitianos, respectivamente nas décadas de 1980 e 1990. Realizei observações e entrevistei as comerciantes haitianas no mercado público de Cayenne. Em Paramaribo, Capital do Suriname, a investigação foi realizada principalmente no centro da cidade, no Mercado Público e no bairro Jarikaba. Nesse último país, entrevistei mais de 20 haitianos e estabeleci uma relação mais forte com Dodo.



Mapa 1: Localização dos trabalhos de campo. A última flecha embaixo indica a Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, aquela em cima, Manaus e as demais Cayenne, na Guiana Francesa, Paramaribo, no Suriname, Fonds-des-Nègres e Pemele no Haiti.



Mapa 2: Localização do trabalho de campo na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, Tabatinga do lado brasileiro, Leticia, colombiano e Santa Rosa, peruano.



Mapa 3: Localização do trabalho de campo em Fonds-des-Nègres e Pernerle no sul do Haiti. A flecha em cima indica a localização da 3ª seção comunal Pernerle cujo nome não aparece no mapa, no entanto, pertence a Comuna de Fonds-des-Nègres.

O foco da pesquisa é o contingente vindo ao Brasil pela Tríplice Fronteira de 2010 a 2013, e quem fora para o Suriname e a Guiana Francesa neste mesmo período. O trabalho de campo se concentrou, numa primeira etapa, na Tríplice Fronteira e em Manaus, entre janeiro e março de 2012; numa segunda, no Suriname (Paramaribo) e na Guiana Francesa (Cayenne), de março a maio de 2013 e numa terceira, no Haiti (Fonds-des-Nègres e Pernerle) em julho desse mesmo ano.

No tangente aos idiomas utilizados em campo, durante as três fases da pesquisa, foram créole e francês na interação com os haitianos; português com os brasileiros; espanhol com os peruanos e os colombianos; francês com os guianenses e os franceses de Paris. Trata-se de uma etnografia da mobilidade multilocal à maneira proposta por George E. Marcus (1995, 2001), permitindo captar as imbricações e as relações entre as pessoas.

É complexo abordar etnograficamente a mobilidade haitiana, permanecendo o etnógrafo num único lugar. Por isso, foi importante, nesta pesquisa, lançar mão de uma metodologia investigativa que desse conta da exigência do objeto dessa investigação. Para os etnógrafos interessados na mobilidade de pessoas, a etnografia multilocal permite explorar situações múltiplas em espaços sociais diferentes, bem como seguir as pessoas, acompanhando as experiências vividas em mobilidade, descrevendo a trajetória de vida delas “como um caminho, uma estrada, uma carreira, com suas encruzilhadas” (Bourdieu, 1986, p. 69).

O modelo etnográfico multilocal ou etnografia móvel, segundo Marcus (2001), além de permitir apreender as trajetórias, as rotas e os circuitos dos sujeitos da pesquisa em diferentes espaços sociais, permite compreender as suas práticas sociais, isto é, a maneira pelo qual os próprios sujeitos em mobilidade agem nesses locais, mudando a paisagem na medida em que transformam a si mesmos; dando sentido aos espaços; utilizando novos mecanismos para facilitar a sua circulação frente às barreiras e aos controles dos governos por onde passam ou ficam. Como evidenciado por Didier Fassin, “O final do século XX e o início do século XXI são, sem dúvida, marcados pela exacerbação das tensões globais expressas através de crescentes restrições de mobilidade humana” (Fassin, 2011, p. 216). Diante desse cenário, para utilizar a expressão de Alain Tarrus, a metodologia multilocal exige do etnógrafo um *saber circular* ou estar em mobilidade tal como os interlocutores.

Segundo Malinowski (1997, p. 23), “o etnógrafo não tem apenas de lançar as redes no local certo e esperar que algo caia nelas”. Segui exatamente essas orientações de Malinowski: procurei ser ativo, deixando-me conduzir pelos sujeitos etnográficos até os lugares mais inacessíveis e através dos diferentes meios de transportes, incluindo balsa e barco. Para além de ser multilocal, esta etnografia está caracterizada por múltiplos engajamentos no campo, permitindo-me seguir e reconstituir a circulação das pessoas, as famílias e as casas, além dos objetos e das narrativas. Privilegiei os pontos de vista dos meus interlocutores, deixando-os falar. Às vezes, as suas narrativas podem parecer muito longas, mas são cruciais para evidenciar o sentido social, constitutivo da

mobilidade para eles. Assim, a confrontação das três etapas da pesquisa em mais de quatro espaços nacionais permite reflexões a partir de posições sociais distintas, mas do mesmo mundo social da mobilidade.

Múltiplos engajamentos

No segundo dia da minha chegada à Tabatinga para o trabalho de campo, fui ao “Porto dos haitianos” que liga Peru e Brasil²⁵, pois é nesse local aonde chegam as pessoas que saem do Peru para ingressar no Brasil. Depois de um longo período de observação da chegada de aproximadamente 20 haitianos no porto, subi a estrada de chão para alcançar a Avenida Amizade – a principal do município de Tabatinga – com a intenção de ir à praça principal da cidade, mas não sabia onde ela se localizava. A proprietária peruana do restaurante no qual almocei naquele dia, havia-me dito que, para encontrar os haitianos, teria de ir à praça, frente à Igreja Matriz de Tabatinga.

Subindo pela estrada encontrei três haitianos vindos do porto. Perguntei-lhes em crioulo: “Ki kote plas la ye?” (Onde fica a praça?), um me respondeu com outra pergunta: “Quando chegou?”, respondi: “Ontem”. Logo retrucou: “Você está mentindo, então, não vou dizer onde fica até falar a verdade”. Eu disse em seguida, “Você não me perguntou de onde vim, cheguei ontem de Manaus”. Ele respondeu: “Ué, foi, não gostou e voltou?”.

Nessa narrativa, é possível observar dois fatos. Para o meu interlocutor não era aceitável, sendo eu haitiano, estar há dois dias no local sem conhecer a praça. Não era uma praça qualquer, era o espaço de sociabilidade haitiana por excelência. Depois da Igreja Divino Espírito Santo, a praça era o segundo lugar mais frequentado por eles, onde se encontravam diariamente. Geralmente, eram levados ao local no seu primeiro dia ou no segundo, era uma *baz*.

O outro fato diz respeito à surpresa demonstrada pelo meu interlocutor quando disse que havia chegado de Manaus, porém, na verdade realizei o

²⁵ Ele liga Peru e Brasil pelo rio Solimões. Era, assim denominado pelos peruanos devido à quantidade de haitianos que frequentava o lugar.

caminho inverso, o que causava surpresa para alguns. Mas, no desenrolar das conversas, quando me apresentava como antropólogo residente há oito anos no Brasil, esse primeiro impacto de surpresa se transformava numa relação dialógica na qual as pessoas demonstravam muito interesse em conversar comigo, seja para ter informações ou pedir conselhos. No decorrer da conversa, descobri serem eles originários de Ganthier, uma cidade vizinha de Fonds Parisien, a Comuna de origem do meu pai, cidade fronteiriça com a República Dominicana. Um deles havia trabalhado num posto de saúde com minha irmã, nascida e residente em Fonds Parisien, atualmente em Nova Jersey, nos Estados Unidos. Naquele dia desisti de ir à praça para acompanhá-los ao lugar onde se alojavam, numa casa alugada na qual havia somente pessoas de Ganthier.

Vivenciei outras experiências semelhantes na Guiana Francesa. Era comum estar na parada de ônibus, no mercado, andando na rua ou em algum estabelecimento público da Guiana e encontrar alguém que me perguntava em créole: “Se pa Handerson?” (Não é Handerson?). Quando começávamos a falar, dava-me conta de ser alguém que tinha estado na Tríplice Fronteira no mesmo período que eu. Isso contribuiu para minha incursão no campo, na Guiana. Logo, desde o primeiro dia em Guiana, comecei a frequentar os bairros de Novaparc (lá fiquei alojado na casa do meu tio), Cabassou, Raban, Bonhomme e Cogneau Lamirande, no município de Matoury. Da janela do apartamento dele, podia observar, do amanhecer ao anoitecer, a movimentação dos meus interlocutores numa *baz* por eles frequentada para jogar dominó, conversar, namorar, comer e beber. Passei boa parte do meu tempo em campo nessa *baz*, onde conheci dois dos meus interlocutores bem informados que, posteriormente, me levavam às casas dos primeiros haitianos vindos à Guiana em 1963 e 1965, bem como aqueles chegados nas décadas de 1970 e 80.

Quando os meus interlocutores sabiam eu estar há muitos anos no Brasil, era muito mais interrogado por eles do que eu os interrogava. Estabeleci um contato íntimo com alguns mais do que com outros. Pediam-me informações sobre o modo de alcançar algumas cidades brasileiras como São Paulo, Rio de Janeiro e outras. Perguntavam-me acerca da vida por lá, dos empregos, dos salários etc. Também sobre o procedimento para solicitar vistos de outros países,

como Estados Unidos, França, Canadá e México ou o modo de ingressar numa universidade pública, e seguir os estudos universitários. Algumas perguntas giravam em torno dos documentos e papéis: obter carteira de trabalho, renovar passaporte haitiano, reconhecer diploma emitido no Haiti etc.

Essas descrições podem parecer longas, mas, como salienta Malinowski, é crucial apresentar os métodos utilizados para a coleta do material etnográfico. Segundo o autor:

Não ocorreria a ninguém fazer uma contribuição experimental no âmbito da ciência física ou química sem dar conta detalhada de todos os passos das experiências que efetuou, uma descrição exata dos instrumentos utilizados, da maneira como as observações foram conduzidas, do seu número, da quantidade de tempo que lhes foi dedicada e do grau de aproximação com o qual cada medida foi realizada [...]. Lamentavelmente, na Etnografia, na qual a apresentação desinteressada dessa informação se torna talvez ainda mais necessária, isto nem sempre tem sido devidamente explicitado e muitos autores limitam-se a apresentar os dados adquiridos, fazendo-os emergir, perante nós, a partir da mais completa obscuridade, sem qualquer referência aos processos utilizados para a sua aquisição (Malinowski, 1997, p. 18).

A descrição é importante para compreender os diferentes níveis da minha relação com os interlocutores, as trocas constituídas e os meus envolvimento em campo a partir dos múltiplos engajamentos intrinsecamente relacionados com a dimensão multilocal da pesquisa. Esse processo é fruto da observação participante que derivou para uma participação observante (Bourdieu, 1991, 1993 e 2003).

O papel desempenhado de antropólogo, sendo haitiano residente há dez anos no Brasil e, portanto, um *diaspora* para os haitianos; mais o fato de ter residido em vários países, antes de vir para o Brasil e conhecer outros²⁶, sendo, na época, professor da Universidade Federal de Pelotas²⁷ e, posteriormente

²⁶ Já havia residido na República Dominicana por mais de dois anos; em Honduras por mais de um ano e depois na França, e também, havia ido para outros países como Guatemala, Costa Rica, Panamá, Uruguai, Argentina, Chile, Alemanha, Holanda e Estados Unidos. Por isso, para os meus interlocutores eu era um *diaspora internacional*. No capítulo 5 da tese abordarei, com mais profundidade, essa dimensão do termo *diaspora* no universo haitiano.

²⁷ Nessa época, eu era professor do Curso de Licenciatura em Educação do Campo (CLEC) e Coordenador do Curso de Educação para as Relações Étnico-raciais (ETRC) da Universidade

Presidente da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil; além de visto como um ex-Frei Franciscano Capuchinho²⁸ pelos membros da Pastoral da Migração e da Mobilidade Humana (incluindo os Padres e Irmãs da Igreja Católica), tendo um tio residido na Guiana Francesa, sendo funcionário do Consulado do Suriname em Cayenne e, finalmente, ter eu encontrado em Tabatinga, ex-colegas meus e da minha irmã, tudo isso contribuiu para a minha inserção em campo. Tais dimensões são intrínsecas ao processo de construção do objeto de pesquisa e, posteriormente, à interpretação dos discursos sociais embutidos nessas experiências. Enfim, a minha trajetória permitiu-me olhar o universo investigado de maneira singular.

Por isso, acredito que o trabalho de tese se desenvolveu, fluiu e se materializou enquanto tal pelas condições mencionadas, além do conhecimento das línguas utilizadas na minha interação com os diferentes sujeitos e agentes da pesquisa. Certamente, se não tivesse tais conhecimentos, experiências, características ou condições, este trabalho não teria tomado tal rumo, seria uma outra tese.

Participar da fundação da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil – AIHB – também foi fundamental para a maneira como lidei com a prática etnográfica, a partir de um intenso envolvimento intersubjetivo. Por meio da Associação, tive a oportunidade de ouvir histórias fantásticas que talvez não fosse possível serem ditas numa entrevista. Mantenho também, a minha atuação ativa junto à AIHB, coordenando a sua página no facebook²⁹ com informações relativas

Federal de Pelotas (UFPeI) em parceria com a Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI).

²⁸ Quando Frei (religioso católico), eu pertencia à Vice Província da Ordem dos Franciscanos Capuchinhos na República Dominicana. Ela é uma Congregação Religiosa Católica. Na minha época, ela não existia ainda no Haiti, assim realizei os primeiros anos de formação na República Dominicana e depois, o noviciado na América Central, em Honduras. Nessa etapa de formação, tive a oportunidade de desenvolver atividades pastorais na Casa de Acolhida dos migrantes na cidade de Ocotepeque, na qual recebiam pessoas que viajavam ao México para alcançar os Estados Unidos.

²⁹ <https://www.facebook.com/imigranteshaitianos.nobrasil?fref=ts> Acessado em 16 de outubro de 2014.

às questões migratórias, no tangente ao jurídico, oferta de trabalho e, sobre a configuração da presença haitiana no Brasil³⁰.

Essa atuação tem sido amplificada através do comprometimento no cenário nacional pois, em março de 2014, a AIHB organizou uma etapa preparatória da 1ª Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR) no Brasil³¹, da qual conseqüentemente, participei como delegado na etapa nacional, em maio do mesmo ano em São Paulo. Dela resultou um novo Anteprojeto da Lei de Migrações e Promoção dos Direitos dos Migrantes no Brasil, a ser submetido ao Congresso Nacional Brasileiro que pretende reestruturar a atual lei migratória no país, criada há mais de 30 anos no contexto da ditadura militar.

Dentre outros fatos marcantes de minha vivência em campo, um muito especial aconteceu quando andava pela Avenida da Amizade, em Tabatinga e encontrei Steeve que me abordou para narrar a sua história e pedir conselhos. Na época, ele com 24 anos, chegado à Tabatinga em janeiro de 2012, contou-me ter-se casado em 2010 com uma moça em Port-au-Prince. Um dia, depois do trabalho, não encontrou a esposa em casa. Entrou em contato com a família dela e disseram não terem notícias da moça. Depois de um mês, recebeu uma ligação dela, dizendo estar em Tabatinga. A sua família havia organizado a viagem, realizada junto com seu irmão de 26 anos que também conheci em Tabatinga³².

Pelo telefone, ela dissera ao Steeve estar arrependida. Pedira para ele vender os móveis da casa, repassara as informações dos trajetos para realizar a viagem, passando por Santo Domingo com escala em Panamá, até chegar ao

³⁰Federico Neiburg no seu recente texto sobre a relação entre etnógrafos e seus públicos no contexto da etnografia coletiva no Haiti e no Brasil, ao mostrar o engajamento em campo da equipe de pesquisa do Núcleo de Economia e Cultura (NUCEC)/Museu Nacional-UFRJ, do qual faço parte, o autor chama a atenção que não se trata de uma campanha ao engajamento do etnógrafo em campo, mas de reconhecer a observação participante e o engajamento como parte da prática etnográfica, baseando-se nas relações estabelecidas com as pessoas na sua alteridade. “Estes últimos, são pessoas ligadas a outras que formam – no domínio da investigação em si e também através da interlocução com nós mesmos – públicos e sujeitos etnográficos (2014, p. 9, *no prelo*).

³¹ O objetivo da 1ª COMIGRAR foi reunir migrantes, refugiados, profissionais envolvidos na temática migratória, estudiosos, servidores públicos, representações diversas que vivenciam a realidade da migração, para uma reflexão e aporte coletivos de insumos para a Política e do Plano Nacionais de Migrações e Refúgio (Manual Metodológico 1ª Comigrar, 2014).

³² Para pensar as relações de gênero e de conflitos e violências interpessoais no Haiti, de homens contra mulheres e vice-versa, notadamente no nível de intimidade conjugal, ver o relatório de Pedro Braum, Flávia Dalmaso e Federico Neiburg (2014) sobre “Gender issues: relations between men and women in the low-income districts of Port-au-Prince”.

Peru para alcançá-la na Tríplice Fronteira. Sem ajuda de agenciadores, Steeve fizera exatamente como a esposa lhe havia traçado os caminhos. Estando em Tabatinga com ela, sofria bastante, porque percebia ter a esposa de 23 anos mudado completamente na relação com ele. No dia anterior, quando Steeve me abordou para conversar, contou-me que, durante uma briga com a esposa, ela se cortara com uma gilete e o ameaçara de chamar a polícia. Nessa ocasião, abalado com a conjuntura, Steeve queria o meu conselho.

Como evidenciado nessa narrativa do Steeve, durante a pesquisa de campo um dos instrumentos etnográficos mais preciosos foi ouvir os meus interlocutores. Tal dimensão de “escuta e atenção” exige do pesquisador, além da abertura ao outro, tendo a disponibilidade de ouvi-lo não somente como fornecedor de dados e contador de suas peripécias da vida cotidiana, mas também com a capacidade de ajudá-lo na singularidade de seu caso particular, afinal, é o que ele espera. Nesse contexto, a categoria “ajuda” é central na relação com os meus interlocutores. No caso de Steeve, naquele momento, precisava de alguém que lhe emprestasse o ouvido, entendesse sua linguagem e sofrimento social, seus sentimentos e pensamentos.

Abdelmalek Sayad trata dessas últimas dimensões, na medida em que mostra em *La misère du monde* (1993), as relações conflituosas entre duas famílias vizinhas residentes na periferia de Paris. Elas produzem três tipos de discursos: o primeiro, da família Ben Miloud de imigrantes, o pai nascido no sul da Argélia, tendo chegado pela primeira vez no ano de 1949 à França. Seu discurso retrata a história residencial da família durante todo o seu processo migratório. Depois, há o discurso coletivo dos seus filhos, nascidos na França, tratando da situação atual em que a família vive e o terceiro é o discurso da vizinha francesa chamada Menier que odiava o comportamento e os barulhos provocados pelos filhos de Ben Miloud. Sayad mostra como os três tipos de discurso precisavam ser ouvidos – por ele como pesquisador – para “compreender os pontos de vistas divergentes produzidos a partir de posições sociais distintas, mas da mesma realidade social” (Sayad, 1993, p. 52). Como diria Roberto Cardoso de Oliveira: “O ouvir ganha em qualidade e altera uma relação, qual estrada de mão única, em uma outra de mão dupla, portanto, uma verdadeira interação” (2006, p. 24).

Como Steeve, muitos dos meus interlocutores quando me encontravam num restaurante, na rua, num supermercado, me narravam suas experiências cotidianas e vida íntima, talvez difíceis de serem obtidas por meio de uma entrevista formal. Esse diálogo com Steeve serviu também para eu ficar atento à relação entre casais, notadamente ao papel deles na trajetória dos candidatos à viagem, participando no processo ou não.

No entanto, há de ponderar-se: alguns me olhavam com desconfiança, achando ser eu jornalista ou trabalhar para algum órgão do Governo brasileiro. Pareceria mais vantajoso o segundo status social do que o primeiro. Do ponto de vista dos sujeitos, eles evitavam as conversas com os jornalistas porque estes usavam as informações e fotos para reforçar estigmas e estereótipos associados ao Haiti e à sua população, ressaltando a miséria, a violência e as doenças. Não queriam ser ligados a tais imagens e representações, sobretudo pelo receio de os familiares no Haiti saberem das situações precárias nas quais viviam no Brasil. Mas, quando os sujeitos têm a oportunidade de conhecer agentes do Governo, para eles é uma porta para reivindicar e ter acesso a direitos, a documentos no país, conseguir emprego e/ou ingressar numa universidade brasileira.

Foi o que aconteceu comigo e Jorel de 23 anos. Era acadêmico do segundo ano do Curso de Direito na Université d'État d'Haiti em Gonaive quando decidiu realizar a viagem. Nós nos conhecemos na Polícia Federal em Manaus. Fui observar como os sujeitos da pesquisa faziam os procedimentos de solicitação ou renovação de vistos para entender o papel do Governo brasileiro no contexto da mobilidade haitiana. Naquele dia ele, sentado ao meu lado, aguardava a sua vez para ser atendido e prorrogar seu protocolo. Cumprimentei Jorel e disse-lhe estar fazendo pesquisa de doutorado e querer entrevistá-lo. Logo o jovem me perguntou se era jornalista e se tinha algum documento para me identificar. O único documento comigo naquele momento era meu passaporte e lhe mostrei. Começou a folhar o documento e, quando viu o visto americano, parou e perguntou-me: “Já foi aos Estados Unidos?”. Respondi que sim. Então perguntou: “Se já possui visto americano, o que está fazendo no Brasil?”.

Na verdade, inicialmente, Jorel estava desconfiado, não queria falar sem ter-me identificado. No fundo, ele queria saber se, de fato, era um pesquisador,

jornalista ou agente de Governo. Ao mesmo tempo, as perguntas de Jorel revelam outro dado interessante, reforçando a ideia de boa parte dos meus interlocutores encararem a vinda ao Brasil como uma etapa da sua mobilidade, por mais que alguns acabassem instalando-se no país.

Esta tese não é uma autoetnografia, muito menos uma etnografia autocentrada, mesmo tendo utilizado experiências pessoais que me ajudaram no processo de investigação e da escrita. O trabalho não focaliza a minha própria trajetória como migrante, mas tais dados são importantes no desenvolvimento da investigação e valorizadas na análise, podendo revelar os diferentes lugares, as posições de onde falo e a minha postura analítica, abrindo conversas com interlocutores, propiciando um tipo singular de intercompreensão. Aqui o conceito noção de posição remete à maneira de me colocar no campo, não somente no sentido de me situar e demarcar as minhas posições, mas também, de dar sentido a elas. A ideia de postura faz referência a uma abordagem global quando há uma perspectiva epistemológica a adotar, controlando, ao mesmo tempo, a investigação empírica e a construção do texto, resultante da pesquisa.

Nesse sentido, concordo com Pierre Bourdieu, quando afirma:

Todo o comportamento do pesquisador, sua maneira de se apresentar e de apresentar a pesquisa, suas questões e seus silêncios, os reforços ou os incentivos que ele dá através de gestos ou a fala são tanto indicações e de intervenções próprias para orientar os discursos do pesquisado e a estruturá-los (Bourdieu, 1991, p. 3).

Aproveitei essa posição de múltiplos pertencimentos e engajamentos para desenvolver o trabalho de campo e a análise do material etnográfico. Ao mesmo tempo, durante a pesquisa de campo, a análise do material e a produção da escrita da tese, procurei manter uma aproximação crítica (Santos, 1994) para melhor compreender e analisar o sentido social da mobilidade e as trajetórias individuais e coletivas dos sujeitos da pesquisa. Mas, a ambiguidade da minha situação e o entendimento como pesquisador estiveram sempre presentes.

Tenho plena consciência de as posições e as posturas terem influenciado as observações e as análises das diferentes escalas deste trabalho. Também

estou cômico de meu pertencimento ambivalente ter influenciado a percepção dos meus interlocutores. No entanto, procurei fazer valer a proposta de Bourdieu a respeito da objetivação participante que pretende explorar “nãa a ‘experiência vivida’ do sujeito conhecido, mas as condições sociais de possibilidade (as implicações e os limites) dessa experiência, notadamente, do ato de objetivação” (2003, p. 44). O mesmo autor continua seu argumento e afirma:

O que deve ser objetivado nãa é o antropólogo fazendo a análise antropológica de um universo estrangeiro, mas o mundo social que faz do antropólogo e da antropologia consciente ou inconsciente que ele engaja na sua prática antropológica. Nãa é somente o seu meio de origem, sua posição e sua trajetória no espaço social, seu pertencimento e suas adesões sociais e religiosas, sua idade, seu sexo, sua nacionalidade, etc, mas também, e sobretudo, sua posição particular no microcosmo dos antropólogos (idem, p. 44-45).

Como os meus interlocutores – e deve ter sido observado nesta introdução – sou de uma família espalhada pelo mundo, tendo avós, avôs (in memoriam), tios, tias, primos, primas que moram ou já moraram nos Estados Unidos, França, Canadá e outras partes do Caribe por muitos anos, alguns durante décadas; tios maternos que nasceram em Brooklyn e nunca foram para o Haiti; primos nascidos em Miami, falecidos e enterrados por lá. Pode parecer extensa toda essa descrição, mas é importante para entender quanto as minhas experiências estão relacionadas a este trabalho de pesquisa.

Parafraseando Bourdieu (1991, p. 5), como antropólogo, eu nãa poderia ignorar que “o meu próprio ponto de vista é um ponto de vista de um ponto de vista” ou, segundo Clifford Geertz (2008 [1973]), a minha própria construção é uma construção das construções de outras pessoas. Sãa esses múltiplos engajamentos em campo que contribuirãa para a compreensão, a proximidade crítica e a análise dos múltiplos pontos de vista, por vezes diferentes. Essa dimensão analítica ajudou-me a problematizar qualquer condição de possibilidade de “um ponto de vista único, central, dominante [...] em benefício da pluralidade das perspectivas correspondentes à pluralidade dos pontos de vista coexistentes e, às vezes, diretamente concorrentes” (Bourdieu, 1993, p. 14). Desta forma, foi importante objetivar, no sentido bourdieusiano (2003), a si mesmo enquanto

pesquisador, para praticar a etnografia “de dentro”, em sua interioridade, assim, decifrando e descrevendo, com densidade, os discursos sociais de um universo em mobilidade.

Historicidade da mobilidade haitiana

Algumas expressões marcam o mundo social haitiano: “Tenho de viajar um dia para *peyi etranje*”, “Desde que nasci, meu sonho era partir um dia”, “Antes de morrer com certeza vou partir”. Durante a pesquisa de campo no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa, notadamente no Haiti, era comum ouvir estas declarações vindas dos interlocutores. “Tenho que ... um dia”, “Desde que nasci ...”, “Antes de morrer ...”, esses três verbos nascer, ter e morrer descrevem como a mobilidade se constitui numa “obrigação”, como “algo predestinado” e num “sonho” a ser realizado. Não seria um exagero dizer que o sonho da maioria da população é *pati* (partir) ou *vwayaje* (viajar) ou afirmar que seria quase impossível encontrar uma casa no Haiti da qual não há um membro dela no exterior, as casas e as redes familiares geralmente têm, no mínimo, alguém no *peyi etranje* (país estrangeiro). Dentre outros interlocutores, esse fato foi observado na trajetória de Henri que tinha, já na sua adolescência, o sonho de partir.

Desde a fundação do Haiti como colônia, a mobilidade – mesmo tendo sido forçada – esteve presente com a vinda dos milhares de escravizados africanos através do comércio transatlântico. Posteriormente, a peculiaridade e o contexto singular da luta pela independência – entre 1793 e 1803 – coincidente com a libertação dos escravizados, teria constituído uma nova cultura de *marronnage*, de mobilidade e de migração³³. Os principais estudos sobre a

³³ *Marronnage* vem da palavra espanhola *cimarronada* e refere-se ao fenômeno iniciado no regime colonial quando os africanos e seus descendentes escravizados na Ilha São Domingo fugiam dos trabalhos forçados e das condições dramáticas impostas pelo sistema colonial (James, 2000; Handerson, 2010). Os fugitivos eram denominados de *marron*. Até os dias atuais no Haiti se usa a palavra *marron* para os haitianos que estão fugindo em escala regional ou (trans)nacional por alguma situação associada à política, ao jurídico, à feitiçaria do vodu, às brigas entre familiares e amigos. As pessoas costumam dizer: *Entèl nan maron*, fulano está fugindo, ou *Entèl nan kache* (fulano está se escondendo). A palavra *marronnage* está articulada à mobilidade das pessoas, isto é, o deslocamento de um lugar para outro e também associada à categoria prática de *diaspora*. Nem sempre as pessoas acusadas de *marron* se consideram como tal, por mais que, de fato, possam estar no *marronnage* pelas razões evidenciadas, entre outras. Se a pessoa está em outro

história da emigração haitiana, geralmente não dão ênfase aos descendentes dos *affranchis* (ex-escravizados) e aos *mûlatres* (mulatos) considerados como parte da elite e proprietários de terras, que mandavam seus filhos, desde o final do século XVIII, e também, posteriormente, no século XIX, após a Independência do Haiti, para realizar seus estudos na França. Foram inúmeros escritores, advogados e médicos haitianos formados na França³⁴.

Nesse sentido, os trabalhos de Rayford Logan, professor afro-americano da Howard University são muito úteis. O autor trata da educação no Haiti dizendo: “Devido a esta falta do sistema de ensino, os mulatos ricos iam frequentemente à França, onde várias possibilidades estavam às suas disponibilidades” (Logan, 1930, p. 407). A título de ilustração, o *Dictionnaire Historique de la Révolution Haïtienne (1789-1804)* apresenta 80 biografias somente de personalidades históricas designadas como mulatos e mostra que somente essa categoria de sujeitos foi beneficiadas com uma formação na França naquela época (Moïse, 2003).

Entretanto, do início do século XX até os dias atuais, os processos de mobilidade internacional haitiana podem ser resumidos em quatro grandes fluxos em períodos diferentes. Alguns territórios como a República Dominicana, Estados Unidos, França e algumas ilhas caribenhas (Bahamas, Martinica, Guadalupe e Guiana Francesa) têm uma permanência importante nessas diferentes configurações da mobilidade³⁵.

país como República Dominicana, quando volta ao Haiti, para as pessoas que ficaram e não a haviam visto durante o tempo de *marronnage*, ela pode ser chamada de *diaspora* pelo fato de ter ido residir em outro país por um tempo e depois voltado ao Haiti. No entanto, isso deve ser nuançado, porque, quando as pessoas sabem que o motivo da viagem é para se esconder em outro território, ele estava no *marronnage*, deixando de ser considerado e chamado de *diaspora*. Assim como o termo “refugiado” possui conotação ambígua e pejorativa, no Haiti, os termos *marronnage* e *marron* também são ambíguos e possuem suas nuances.

³⁴ Boa parte dos mulatos que iam estudar na França quando voltavam à colônia se engajava no processo da Revolução Haitiana, como Vincent Ogé e Jean-Baptiste Chavannes. Ver os trabalhos de Dominique Rogers (2003) e M. Auguste (1995). Segundo Anténor Firmin (1885, p. 112-113), “No Haiti, encontramos mais de vinte mulatos, doutores em medicina da faculdade de Paris”. Jean Casimir (2009) faz um mapeamento e mostra, do século XIX à primeira metade do século XX, mais de 18 intelectuais haitianos com algum cargo político no Haiti, que também estudaram na França, dentre eles, Anténor Firmin (1850-1911), Louis-Joseph Janvier (1855-1911).

³⁵ Vale salientar que no século XIX, após a independência do Haiti, houve um processo de imigração no país de pessoas de diversas nacionalidades, particularmente os afro-americanos que se mudaram dos Estados Unidos para o Haiti sob o Presidente Jean Pierre Boyer. Entre estes últimos, alguns retornaram à América do Norte devido aos problemas socioculturais com os

O primeiro grande fluxo de mobilidade de haitianos para o exterior constituiu-se no período no qual as forças armadas americanas ocuparam Haiti (1915-1943) e República Dominicana (1912-1924) simultaneamente. Como desde o final do século XIX e o início do século XX, o crescimento das indústrias americanas de cana-de-açúcar no Caribe, particularmente em Cuba e na República Dominicana produzira uma escassez de mão de obra para trabalhar nas plantações de ambos os países, essa lacuna fora preenchida, em larga medida, pelos camponeses haitianos enquadrados em políticas específicas e temporárias: “de 30. 000 a 40. 000 haitianos, chamados *braceros*, migravam temporariamente todos os anos para Cuba, entre 1913 e 1931” (Wooding e Moseley-Williams, 2009, p. 36). Em 1928, legalmente foi proibido trazer mais trabalhadores haitianos para as plantações, mas continuaram chegando até 1961 à província de Oriente, em Cuba para trabalhar em plantações de café. Em 1944, eram estimados em mais de 80.000, a maioria deles originária do sul do país.

Na República Dominicana, “os censos afirmam um total de 28.258 haitianos em 1920 contra 52.657 em 1935” (idem, p. 37). O processo migratório em direção a esses dois países caribenhos deve ser compreendido no contexto da conjuntura geopolítica da ocupação americana em ambos os países. Também, por causa da primeira guerra mundial e pelo fato de o Haiti representar, na época, um lugar estratégico para evitar a instalação alemã na região, dada a forte presença econômica que a Alemanha tinha no país caribenho.

Em 1937, a xenofobia dominicana teve sua expressão mais violenta, quando o ditador Rafael Leonidas Trujillo (1930-1961) ordenou aos militares matar milhares de cidadãos haitianos, mas até hoje não se sabe, de fato, quantos foram assassinados, estimando-se entre 6.000 a 30.000. O massacre era claramente racista e anti-haitiano (Wooding e Moseley-Williams, 2009)³⁶.

haitianos. Nesse período, no qual o Haiti era considerado a Pérola das Antilhas, alguns dominicanos cruzavam a fronteira para trabalhar no Haiti, saíam de Dajabón (República Dominicana) para ir a cidade fronteiriça Ouanaminthe, localizada no norte do Haiti.

³⁶ As relações entre os dois países pioraram a partir de 1986, quando o Governo de Joaquín Balaguer assumiu a presidência, autorizando a deportação de todos os haitianos indocumentados, menores de 16 anos e os que tinham mais de 60 anos de idade. Aproximadamente 35.000 foram repatriados, além dos que saíram por conta própria pelo medo de serem deportados. O Governo dominicano foi denunciado várias vezes por organizações internacionais como Americas Watch, ACNUR, Organização Internacional do Trabalho (OIT); por instituições religiosas, associações de

O segundo fluxo de migração haitiana inaugura-se quando os Estados Unidos se tornaram mais familiar no universo haitiano. No plano cultural, no Governo Élie Lescot (1941-1946), o inglês tornou-se obrigatório no sistema educacional do país e cresceram significativamente as igrejas protestantes americanas. Na década de 1950, a elite haitiana mandava seus filhos estudarem nos Estados Unidos e alguns dos agricultores que já haviam residido em Cuba ou na República Dominicana viam os Estados Unidos como uma nova possibilidade para emigrar³⁷.

A partir da década de 1960, sob a ditadura de François Duvalier (1957-1971), foi reconfigurada a emigração haitiana em termos de amplitude, composição e orientação dos fluxos das pessoas oriundas de diferentes camadas sociais, gerações e regiões, como mostra Cédric Audebert nos seus trabalhos.

A autoprocamação de “Presidente vitalício” de François Duvalier em 1964 assustou os intelectuais e a classe média negra (médicos, advogados, professores) que não demoraram para ir ao exílio. Entre 1957 – o ano de ascensão de Duvalier ao poder – e 1963, 6.800 haitianos foram para os Estados Unidos com visto de imigrantes e outros 27.300 com visto temporário. Entre o ano da autoprocamação em 1964 até o ano da sua morte em 1971, os serviços de imigração estadunidense registraram 40.100 imigrantes e 100.000 não-imigrantes oriundos do Haiti (Audebert, 2012, p. 26-27).

Nas décadas de 1960 e 70, a maioria deles era formada por profissionais e intelectuais instalados em Nova York. Depois, a presença haitiana com esse perfil se estendeu para Boston, Chicago, Miami, Montreal e Quebec no Canadá³⁸ e em

migrantes e a própria Organização das Nações Unidas (ONU) por violações dos direitos humanos, particularmente pelas condições precárias de trabalho, de vida e pela problemática da nacionalidade dos descendentes de migrantes haitianos indocumentados nascidos no território dominicano, sem direito à nacionalidade reconhecida pelo Governo, mesmo sendo garantida pela Constituição do país. Sobre discriminação dos haitianos na República Dominicana, particularmente nos *bateys* (plantações de açúcar), ver os trabalhos de Samuel Martínez (2011).

³⁷ Em 1940, os haitianos eram aproximadamente 5.000, particularmente em Nova York (Icart, 1987, p. 37).

³⁸ Desde a década de 1930, alguns estudantes haitianos, particularmente seminaristas e agrônomos iam para Quebec realizar os estudos. Durante a década de 1950 e início de 60, houve mudanças no perfil migratório: eram músicos que levavam os ritmos antilhanos para o local. Na segunda metade da década de 1960, houve um grande êxodo de haitianos para o Canadá, particularmente Quebec, fugindo da ditadura. Segundo Icart (2004, p. 1), “muitos foram convidados para ocupar cargos importantes pela grande expansão dos serviços sociais, de saúde e de educação. [...] Havia mais de duzentos médicos haitianos em Quebec e quase mil professores”. Na década de 1980, um programa especial do Governo de Quebec concedeu o

países africanos francófonos, particularmente Senegal, Benin e República do Congo. A instalação da ditadura provocou um duplo efeito: 1) o surgimento da repressão política generalizada nos meios urbanos e rurais com a criação da milícia “Voluntários da Segurança Nacional”, conhecida popularmente por *Tontons Macoutes*; 2) a degradação acentuada das condições de existência do conjunto das camadas sociais da população.

No tangente à região caribenha, segundo Ermitte St. Jacques (2011, p. 96): A “migração haitiana para Bahamas iniciou em meados da década de 1940, quando as empresas ligadas à agricultura e as madeireiras começaram o recrutamento para atender a escassez da mão de obra nesses setores de trabalho. Depois de esforços de recrutamentos iniciais, trabalhadores haitianos começaram a migrar por conta própria”. Na década de 1950, os pescadores do norte e noroeste do Haiti alcançavam Bahamas, Grand Turck e Caicos por curtas temporadas em embarcações precárias construídas pelos próprios viajantes. Nas décadas de 1960 e 70, muitas pessoas originárias do meio rural, da classe baixa, começaram a se instalar nas referidas ilhas caribenhas tornadas polos migratórios haitianos.

Audebert (2012, p. 49) mostra que “os estrangeiros ocupam 30% dos 28.000 empregos não qualificados da economia bahamiana, particularmente nos setores de turismo, construção civil e agricultura”. Os haitianos são estimados entre 40.000 a 70.000 nas Bahamas, incluindo os supostos indocumentados e os filhos nascidos na ilha que somente aos 18 anos têm o direito de solicitar a nacionalidade bahamiana. Desde 1963, as autoridades do país iniciaram a prática de deportação de haitianos indocumentados. Nas últimas décadas, a média de deportação deles atingiu 6.000 anualmente.

Coincidentemente, no mesmo ano, em 1963, chegaram os primeiros haitianos à Guiana Francesa com Blan Lily – como era apelidado o francês Lucien Ganot, dono de uma usina no Vilarejo de Pernerle no sul do Haiti – para trabalhar nas plantações de bananas no Departamento ultramarino. Tal acontecimento explicaria o porquê, na Guiana, da forte presença de haitianos originários do sul e

estatuto de imigrante a 4 mil haitianos que já estavam no local. Em 2001, a população de origem haitiana era estimada em 90 mil, constituindo 90% da presença haitiana no Canadá (idem, p. 1).

sudeste do país. Muitos dos já residentes na Guiana aproveitavam para ir à França. Nessa mesma década, alguns já instalados na Martinica e em Guadalupe, foram ao Suriname trabalhar em indústrias de plantações de banana. Posteriormente, o país tornou-se um lugar de trânsito para alcançar a Guiana Francesa.

No final da década de 1960, na França, segundo Bastide, Morin e Raveau (1974, p. 13), “os haitianos eram estimados em 100 pessoas e, na primeira metade da década de 1970, o número cresceu para 400, entre eles, 70% eram estudantes”. De acordo com os referidos autores, “tanto esses estudantes quanto o restante de profissionais e intelectuais fugidos do regime de François Duvalier, eram originários da burguesia ou da classe média do meio urbano do país de origem” (idem, p. 13). O número aumentou significativamente na década seguinte e, em 1982, os censos do INSEE estipularam além de 5.000 haitianos, alcançando mais de 20.000 na década de 1990 (Delachet-Guillon, 1996, p. 66).

O fenômeno do *boat people*³⁹ teve seu auge nesse segundo fluxo migratório de 1977 a 1981 quando 50.000 a 70.000 haitianos chegaram vivos às costas da Flórida, tendo morrido muitos nesse mesmo período em alto mar. As embarcações naufragaram por problemas técnicos e, em outros casos, os próprios agentes norte-americanos afundaram os barcos, matando milhares de haitianos que tentavam alcançar Miami (Stepick, 1992). Nesse contexto, insere-se a mobilização de diversos militantes e instituições religiosas, políticas e associativas em prol dos direitos humanos desses sujeitos como o *National Council of Churches* (organização religiosa nos Estados Unidos), o *Black Caucus* (organização representante dos negros americanos no Congresso) e o *Haitian Refugee Center* (Centro de Refugiados Haitianos)⁴⁰.

³⁹ A maioria dos *boat people* saía do norte e noroeste do país em embarcações precárias, improvisadas e construídas pelos próprios navegadores. *Boat people* refere-se aos viajantes haitianos embarcados em direção a Miami ou às Ilhas caribenhas como Bahamas, Grand Turck, incluindo Cuba, dentre outras, para alcançar Miami. Quando Bahamas se tornou independente, em julho de 1973, o Governo do país iniciou uma campanha de expulsão dos haitianos e as políticas migratórias se tornaram cada vez mais restritivas. Nesse período, alguns deixaram o local e aproveitaram para alcançar Miami em embarcações precárias, como *boat people*.

⁴⁰ Para saber mais sobre os programas americanos associados aos *boat people*, ver o texto de Laurent Dubois (1998).

Um terceiro fluxo de mobilidade haitiana iniciou-se na primeira metade da década de 1990. No contexto do golpe de Estado e da deportação do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide, aproximadamente 46.000 *boat people* foram interceptados em alto mar e conduzidos aos campos de detenção de Guantânamo Bay em Cuba. Alguns ficaram presos por mais de um ano. Finalmente, “72% dos 36.596 interrogados pelos Serviços de Imigração (sigla em inglês: INS) nessa base tiveram o pedido de refúgio indeferido e, conseqüentemente, foram conduzidos ao país de origem” (Little, 1997, p. 3).

De acordo com Wooding e Moseley-Williams (2009), mais de 100.000 haitianos deixaram o Haiti na época da deportação do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide, no ano de 1991. Alguns dirigiram-se para os países vizinhos, cruzaram a fronteira da República Dominicana de ônibus, enquanto outros navegaram para Guantânamo, Cuba e os Estados Unidos. Dos países onde os haitianos solicitaram refúgio (Estados Unidos, República Dominicana, Guadalupe, Guiana Francesa e Bahamas) na época, alguns negaram-lhes o estatuto de refúgio. Os governos consideravam tratar-se de imigrantes econômicos, à exceção daqueles que conseguiam comprovar sofrerem perseguição por razões políticas, étnicas ou religiosas conforme estabelecido pela Convenção de Genebra.

O quarto registro de fluxo de mobilidade haitiana iniciou-se a partir de 2010. Diante dos diversos tipos de insegurança: pública, política, socioeconômica, alimentícia, educacional, incluindo a área da saúde e do saneamento básico, todas elas em decorrência do quadro empobrecido e precário do Haiti, agravado pela tragédia provocada pelo terremoto de janeiro do referido ano, a mobilidade haitiana ganhou especial significância, volume e crescimento de novos sujeitos e circuitos no espaço migratório internacional.

Em decorrência do terremoto, houve um duplo movimento: algumas pessoas se deslocaram em direção ao meio rural, mesmo aqueles sem nunca haverem residido no interior do país. Outros, aproximadamente 350.000 (Audebert, 2012) que dispuseram de recursos variados, decidiram partir *aletranje*. Os meus interlocutores explicavam a escolha pela mobilidade não como uma opção de deixar o Haiti ou um abandono do país, mas através da expressão

evocada por eles: *chèche lavi*: busca daquilo não encontrado no país, isto é, estabilidade política e socioeconômica, serviços de saúde, infraestrutura, estudo, trabalho, dinheiro para enviar aos próximos. Nas palavras deles, na busca *d'un mieux être* (do bem-estar), uma qualidade de vida cotidiana melhor do que aquela do Haiti. A profundidade histórica abordada aqui revela o caráter constitutivo que a mobilidade tem no universo social haitiano.

Estrutura da tese

Retomam-se as três dimensões desta tese: 1) as lógicas e os circuitos das mobilidades haitianas; 2) as lógicas das *casas* e das *configurações de casas* das quais as pessoas em mobilidade e em situação de imobilidade fazem parte; 3) os sentidos do termo *diaspora* (e o campo semântico que ele delinea), a partir da perspectiva dos sujeitos estudados, ponto central para compreender os sentidos sociais da mobilidade no espaço (trans)nacional haitiano. A fim de discutir e puxar os fios desses três eixos, optei por organizar o texto em três partes. Em cada uma procuro observar e discutir os circuitos da mobilidade em diferentes espaços sociais e tempos históricos através de um processo de continuidade e descontinuidade. Esta opção por dividir o trabalho dessa forma para organizar o texto de acordo com as três etapas da pesquisa que abrangem os diferentes espaços nacionais onde ela foi desenvolvida. A primeira parte possui dois capítulos, a segunda, um capítulo e a terceira dois capítulos; A questão pragmática da *diaspora* será abordada de forma transversal ao longo dos capítulos, mas, no quinto capítulo, ela é discutida com mais profundidade.

O primeiro e o segundo capítulo articulam-se baseados na pesquisa de campo realizada na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, e em Manaus, privilegiando os pontos de vista dos haitianos chegados entre 2010 a 2012. O primeiro capítulo descreve a gênese da mobilidade haitiana na Tríplice Fronteira, mostrando como os deslocamentos se inserem no universo global das novas reconfigurações das migrações, rompendo com a perspectiva dicotômica e unidirecional “emigração ou imigração” (Sayad, 1998), permitindo lançar mão de outras abordagens, como os *territórios circulatórios*, formulada por Alain Tarrus

(2000), observando espaços de mobilidade internacionais. Procuo mostrar a heterogeneidade entre os sujeitos pesquisados, através do uso das categorias práticas de *kongo* e *vyewo* utilizadas por eles para distinguir os recém-chegados dos já estabelecidos, bem como aqueles procedentes dos meios rurais ou dos urbanos.

No segundo capítulo, são evidenciadas as experiências de mobilidade dos haitianos de Tabatinga a Manaus, bem como os lugares onde estavam e as práticas de trabalho. Também são abordados os modos de governar a mobilidade através das práticas burocráticas da concessão (ou não) de documentos e papéis. São tomadas como foco, igualmente, as dinâmicas familiares e econômicas no processo de organização e financiamento da viagem, dialogando com as propostas de Karen Richman (2005).

O terceiro capítulo está articulado a partir do trabalho de campo desenvolvido em Paramaribo (Suriname) e em Cayenne (Guiana Francesa) com aqueles que passaram pelo Brasil entre 2010 e 2013. Nesse capítulo também se apresentam as histórias dos haitianos mais antigos, chegados desde a década de 1960 na Guiana e de 1970 no Suriname. Nesta segunda parte da tese, procuro trazer a público a genealogia das trajetórias de mobilidade das primeiras famílias vindas na década de 1960 na Guiana. Nela, dada a própria historicidade da presença haitiana na região, as questões são discutidas com mais profundidade temporal, notadamente as práticas sociais dos haitianos na Guiana Francesa e as dinâmicas associativas. A categoria de *baz* como espaço de sociabilidade na *diaspora* é abordada para mostrar o modo de os interlocutores ocuparem os espaços sociais numa escala supranacional, reproduzindo, dessa forma, práticas sociais do Haiti.

A terceira parte estrutura-se na pesquisa realizada em Fonds-des-Nègres e Pernerle no Haiti, mas também utilizam-se extensivamente os dados etnográficos coletados no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Para tanto, no capítulo quatro, duas casas de Fonds-des-Nègres foram tomadas como *locus* privilegiado para a descrição de como as construções das casas e os objetos no interior delas refletem os modos pelos quais os haitianos em mobilidade estabelecem conexões entre os seus percursos, os laços afetivos e a *casa*. *As configurações de casas*

habitadas pelas famílias no contexto das redes dentro das quais elas interagem (Marcelin, 1996 e 1999), bem como os objetos e produtos do exterior mostram como a categoria prática de *diaspora* serve de adjetivo para qualificar as casas, designando de *kay diaspora* (*casa diaspora*).

No último capítulo, abordo a categoria prática de *diaspora* como adjetivo para qualificar pessoas, objetos, dinheiro e ações. Estabeleço a relação entre *diaspora* e a expressão *peyi blan* utilizada pelos sujeitos para denominar alguns países considerados desenvolvidos tecnologicamente e economicamente, tendo ocupado o topo hierárquico da geografia da mobilidade haitiana, como Estados Unidos, Canadá e França. No final, evidencio as quatro dimensões de *diaspora*: *diaspora local*, *pequena diaspora*, *grande diaspora* e *diaspora internacional*. A discussão desse capítulo constitui também uma crítica à abordagem analítica do termo *diaspora* que estabelece critérios rígidos e um modelo centrado (Safran, 1991; Cohen, 1997) associado ao modelo clássico da diáspora, notadamente Judaica (Bordes-Benayoun, 2012; Schnapper, 2001; Dufoix, 2003 e 2011). Nesta parte, proponho uma abordagem êmica a partir dos usos práticos e sentidos sociais do termo *diaspora* articulado com o mundo da mobilidade.

PARTE I:
Brasil

1. MOBILIDADE HAITIANA NA TRÍPLICE FRONTEIRA

1.1 “Se soubesse que aqui era assim, não teria vindo”

Na primeira semana de janeiro de 2012, na ocasião em que fazia pesquisa de campo na Obra de São Francisco, a casa de acolhida para mulheres haitianas em Manaus, chamada pelos haitianos de *Kay fanm ansent* (Casa das grávidas), conheci Yolette de 52 anos, mãe de uma filha, com um neto de dois anos, ambos vivendo em Port-au-Prince. Em 2003, Yolette fora a Guadalupe, onde permaneceu durante quatro anos. Cuidava de idosos e ganhava 15 euros por hora. Em 2007, foi abordada pela *Police Aux frontieres* (PAF) e sem *titre de séjour* (documento de estrangeiro na França), fora deportada para o Haiti.

Possuía um afilhado no Equador, que a motivou a viajar do Haiti para aquele país em 2009, chegando à Capital Quito, onde morou dois anos e cinco meses. Trabalhou numa empresa de costura por um curto período de tempo, cujas roupas eram vendidas em grandes quantidades na Capital e noutras partes do país, por um salário de U\$ 200 mensais. Decepcionada pelo salário e pelo volume de trabalho diário, decidiu empregar-se como doméstica, mas entre as atividades, algumas não a agradaram, como lavar carros ou dar banho em cachorros.

Não se conformou com a situação devido à sua idade (ela riu ao narrar essa parte de sua história de vida). Por conta disso, desistiu do emprego doméstico para abrir um pequeno comércio de produtos vegetais: cebola, tomate, cenoura, batata e verduras, na Capital do Equador. Ganhava aproximadamente

U\$ 200 mensais. Antes de realizar a viagem ao Equador, Yolette era comerciante no mercado de Croix-des-Bossales em Port-au-Prince, recebendo em torno de 15.000 a 20.000 dólares haitianos, equivalentes a U\$ 1.875 a U\$ 2.500 por mês⁴¹. Ela descrevia a sua situação de comerciante no Haiti como *gwo limena* (uma comerciante bem sucedida).

Em Quito, no Equador, foi informada por um amigo haitiano já em Tabatinga da possibilidade de ir à Tríplice Fronteira. Em 2011, decidiu vir para o Brasil. A viagem durou quatro dias. Entre Quito e a fronteira peruana foi de ônibus, seguindo de avião de Lima a Iquitos. Desta última cidade foi de iate até Santa Rosa, depois atravessou o Rio Solimões de balsa, de Santa Rosa (Peru) a Tabatinga (Brasil). Chegou no dia 30 de agosto de 2011, gastando em torno de U\$ 700. O dinheiro utilizado para custear a despesa veio de empréstimo com um amigo, a quem ela deveria começar a devolvê-lo depois de encontrar trabalho.

Ficou três meses em Tabatinga, pagava R\$ 250 de aluguel. Quando recebeu o seu protocolo, legalizando a sua situação no Brasil, de barco foi para Manaus. Lá a conheci, tinha completado 22 dias no local, morava em *Kay fanm ansent*⁴², mantida pelos Freis Capuchinhos e uma Irmã religiosa vinculada ao Haiti, onde morara 22 anos, na Cidade de Jeremie, no extremo sul.

Expressava a sua decepção por meio de palavras, gestos e atitudes. De acordo com ela, poderia levar alguns anos no Brasil trabalhando, mas não conseguiria compensar e pagar a dívida de sua viagem. Os trabalhos encontrados no país eram de emprego doméstico e esse tipo de serviços não agradava a Yolette, piorando a sua decepção quanto à sua vinda para o país: “Se soubesse que aqui era assim, não teria vindo” (*Si m te konnen isit lan se konsa'l te ye, mwen pa t'ap vini*). Essa frase de Yolette expressa o que muitos dos meus interlocutores, encontrados em Tabatinga e Manaus, me diziam. Parecia que o Eldorado tão querido não era aquele encontrado quando aqui chegaram.

⁴¹ Para a discussão sobre o dólar imaginário haitiano, visto a moeda nacional ser o gourde e, no universo haitiano, as pessoas fazerem contas num suposto dólar haitiano que não existe material nem oficialmente, ver os trabalhos de Neiburg (2013) e Mintz (1961).

⁴² No capítulo dois abordarei de modo específico essa casa de acolhida.

A última sessão do capítulo cinco da tese que trata de *peyi blan* – uma expressão nativa, utilizada entre os meus interlocutores, para chamar alguns países, notadamente considerados “desenvolvidos”, nos quais se pode ganhar em *lajan dispora* (dinheiro *diaspora*) como Estados Unidos, Canadá e França – mostra do ponto de vista dos sujeitos desta pesquisa, haver uma visão ambivalente quanto ao Brasil. Se para alguns o país era *peyi blan*, para outros não era considerado como tal. Quem não via o Brasil como *peyi blan* eram aqueles que se decepcionaram, ao chegar aqui, porque não encontraram *lajan diáspora*. Além disso, o valor do câmbio do real, somado ao salário baixo encontrado no país, contribuíram para não considerar o Brasil como *peyi blan*.

A partir da trajetória de Yolette e de outros interlocutores abordados neste capítulo, procuro estudar a experiência da mobilidade haitiana, em um espaço relacional: a Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, estendia às outras cidades brasileiras, particularmente Manaus. O capítulo está estruturado da seguinte maneira: em primeiro lugar, faço uma breve descrição de como e onde os haitianos chegavam à Tríplice Fronteira. Depois, à luz da trajetória de Alexi, autoidentificado como *prèt* vodu, sacerdote do vodu, discuto as lógicas e os circuitos da mobilidade haitiana, situando os seus diferentes polos no espaço internacional.

Os diferentes objetos que acompanham os viajantes lançam luz sobre a diversidade social do universo da mobilidade. Mais adiante, mostro onde eles estavam e como viviam em Tabatinga, por vezes cruzando a fronteira do lado de Letícia, cidade colombiana, ou de Santa Rosa, cidade peruana, para fazer ligações telefônicas aos familiares no Haiti e em outros países por ser mais barato do que no Brasil ou receber remessas nas agências de câmbio em Letícia. Depois apresento *kay pè a*, casa do Padre, na qual os recém-chegados eram recebidos, frequentando-a diariamente, seja para comer ou fazer documentos. Enfim, duas categorias práticas *kongo* e *vyewo* utilizadas pelos haitianos, são tomadas como foco para evidenciar a heterogeneidade entre essas pessoas. No final, mostro como o *habitus* associativista, através da criação do Comitê e da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB) acompanha-os na fronteira como meio de

organização social e política da mobilidade, notadamente no tocante à reivindicação de documentos e à saúde.

1.2 Chegada à Tabatinga

Como foi possível observar, na trajetória de Yolette, após uma longa viagem de vários dias, circulando entre diferentes territórios da mobilidade, seja de avião, ônibus, carro ou barco (iate, balsa), enfim, como tantos outros haitianos, ela chegou à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, notadamente ao “Porto dos haitianos” que liga Peru e Brasil. O primeiro encontro dela no Brasil ocorreu no ambiente caótico do mercado, onde a maioria peruana, vendia produtos de todo tipo, desde verduras, bebidas, roupas etc. Depois de uma viagem de nove horas de iate da cidade de Iquitós a Santa Rosa, no Peru, ela carimbou seu passaporte no setor da migração, no Departamento da Polícia em Santa Rosa. Após esse processo burocrático, entrou numa balsa por cinco reais⁴³ e atravessou em cinco minutos para o lado brasileiro sem nenhum controle da Polícia Federal (ver foto 2). Ela saiu da balsa carregando sua bagagem de mão e se dirigiu à estrada de chão que a levou ao mercado localizado no “Porto dos haitianos”, que, na verdade é dos peruanos visto serem esses os que ocupavam o comércio. Assim, aqueles com família ou amigos esperando eram levados às casas. Os que não conheciam ninguém eram encaminhados à *kay pè a*, expressão utilizada pelos haitianos.

⁴³ O valor da viagem era um real, mas como boa parte dos recém-chegados não sabia da moeda do país nem o valor das passagens, cobravam deles cinco reais pela travessia.



Foto 2: Os haitianos atravessam de balsa, da cidade Santa Rosa do Peru para alcançar o “Porto dos haitianos” do lado brasileiro. Crédito meu, janeiro de 2012, Tabatinga.

Depois de dias de viagem, estavam angustiados com a chegada, sem saber se teriam onde dormir e conseguir os papéis e a documentação brasileira, para se instalarem no país. Tudo isso, deixava-os preocupados, sem alívio. A tensão começava bem antes da chegada ao referido porto. Muitos viajavam pela primeira vez de avião e de barco, alguns não sabiam nadar.

Enquanto eu fazia observação participante no porto, os recém-chegados narravam a história da trajetória da viagem aos amigos e conhecidos para se distraírem, ao quando chegarem ao local. Do ponto de vista dos viajantes, a chegada à Tabatinga era considerada como uma etapa concluída da viagem, ela era comemorada, sendo motivo de felicidade. Alguns procuravam ligar para os que ficaram, com o fim de contar a viagem, agradecendo aos familiares pelo apoio econômico e emocional. Outros agradeciam a proteção das divindades do vodu durante o trajeto. Do ponto de vista dos viajantes, a chegada à Tabatinga era vista como uma conquista individual e coletiva. Nem todas as viagens acabavam dessa forma, algumas eram interrompidas no percurso por motivos de doenças morte ou quando eram abordados por agentes policiais no Equador ou Peru. Vários foram obrigados a voltar ao Haiti ou à República Dominicana, se possuíam visto desse último país.

No entanto, de fevereiro de 2010 a janeiro de 2012, antes da Resolução 97 de 12 de janeiro de 2012, devido ao tempo de espera em Tabatinga de aproximadamente três meses – como aconteceu com Yolette – da documentação de residência permanente no Brasil; sem dinheiro e trabalho remunerado, para se manter no local, alguns começavam a se decepcionar. Como mostra Sidney Silva no seu trabalho com os haitianos em Tabatinga, “ali começavam a relação com um Brasil que eles imaginavam bem diferente, isto é, o país das ‘oportunidades’ e que ‘acolhe bem’ os estrangeiros” (Silva, 2012, p. 300).

A Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru era uma etapa importante no percurso da mobilidade, sendo obrigados a parar no local para solicitar visto à Polícia Federal brasileira de Tabatinga. Quando recebiam o protocolo brasileiro, seguiam a viagem. Nem todos esperavam tal documento, alguns viajavam clandestinamente pela floresta para alcançar Manaus, ficando na Capital do Amazonas ou seguindo por outros estados brasileiros ou países como Guiana Francesa, Suriname etc.

1.3 “Brasil está aberto”

Como salientei anteriormente na introdução desta tese, no meu segundo dia em Tabatinga, conheci três haitianos de Ganthier, quando eu voltava do porto e queria saber onde ficava a praça principal da cidade na qual se reuniam os haitianos. Nessa ocasião, estes me levaram à casa onde havia somente pessoas originárias de Ganthier. Conheci Alexi, nascido nessa Comuna em 1972. Apresentei-me, disse estar fazendo pesquisa e querer falar com ele. Falou o nome e se expressou: “Mwen se prèt vodu, mwen komèsyalize vodu, mwen sèvi moun yo atravè lwa yo” (Sou sacerdote do vodu, comercializo vodu, sirvo as pessoas através dos lwa ou loas)⁴⁴. Até então, ele era o primeiro interlocutor encontrado que se autoidentificou como sendo *prèt vodu*, sacerdote do vodu⁴⁵.

⁴⁴ No universo do vodu no Haiti, é utilizado a palavra *oungan* ou *houngan* que seria equivalente à palavra sacerdote, *prèt*, utilizada por Alexi. A afirmação dele me surpreendeu, visto que as pessoas, geralmente falam que são *oungan* e não *prèt*.

⁴⁵ Utilizo a definição de Alfred Métraux, em seu livro *Le Vaudou haïtien*, publicado em 1958, por ser um dos primeiros pesquisadores a estudar com rigor e profundidade o vodu. Baseado em

Geralmente, mesmo aqueles que praticavam o vodu, tinham receio de se identificar como tal, entre outros fatores, devido aos estigmas relacionados ao vodu como uma superstição.

Como mostra o sociólogo Laënnec Hurbon, no século XIX, vários autores denunciaram o vodu como uma religião de canibais e Haiti como um país de selvageria, onde cada ano crianças eram sacrificadas pelos denominados monstros adoradores da serpente. Com a ocupação americana, nos anos 1915 até 1934, os marinheiros americanos chamaram a atenção do mundo inteiro sobre o culto do vodu, como estado de barbárie, desumano etc. Inclusive alguns sugeriram a outros não ir ao Haiti, porque o vodu era considerada coisa diabólica: “Via-se na crise de *Iwa* (a possessão, o estado de transe) um fenômeno patológico: em nome da ciência, todos os praticantes eram considerados histéricos” (Hurbon, 1987, p. 114)⁴⁶.

Aos 13 anos de idade, segundo Alexi, ele sentiu um chamado para servir aos *Iwa ginen*, foi aí que começou a praticar o vodu⁴⁷. Alexi tinha quatro irmãos e duas irmãs, era o penúltimo dentre os irmãos. Os pais faleceram, quando ele era ainda adolescente. De acordo com ele, os *Iwa ginen* que ele recebeu eram uma *eritaj* (herança) de seus avós que também serviam⁴⁸. Alexi serve vários *Iwa*. Nas

observações pessoais e em estudos aprofundados, o autor define o vodu da seguinte maneira: “Um conjunto de crenças e de ritos de origem africana que, estreitamente ligados a práticas católicas, constituem a religião da maior parte da população camponesa e do proletariado urbano da República Negra do Haiti” (Métraux, 1958, p. 11). Por sua vez, Jean Price-Mars (revisado em 2009, p. 54), diz que o vodu “é por excelência um sincretismo de crenças, um compromisso do animismo daomeano, cangolês, sudanês e outro”. Price-Mars procurava compreender o vodu como elemento fundamental da cultura popular haitiana e como construção sócio-histórica para demonstrá-lo como uma expressão do povo haitiano (Handerson, 2010, p. 122)

⁴⁶ Em 2011, publiquei um artigo mostrando como o vodu era mencionado por algumas figuras públicas como sendo o *leitmotiv* do terremoto. Na época, o cônsul haitiano em São Paulo, George Samuel Antoine afirmou que “o terremoto aconteceu devido a herança africana que amaldiçoou o país. [...] A tragédia estava relacionado com as práticas do vodu, a irracionalidade e a (in)civilização do Haiti” (Handerson, 2011, p. 197). Por sua vez, o fundamentalista cristão, Marion Gordon Pat Robertson, um pastor estadunidense, ex-candidato à presidência nos Estados Unidos, afirmou que “a tragédia era um castigo divino produto de um pacto com o diabo que os escravos africanos fizeram durante a revolução haitiana” (idem, 197). Então, foram várias declarações, após o terremoto que reforçavam a superstição e os estigmas em relação ao vodu. Isso, de alguma forma, contribuir para que alguns dos seus praticantes evitassem se autoidentificar como tais.

⁴⁷ “Os espíritos que uma pessoa ‘tem’ podem ser revelados em uma cerimônia, em uma leitura, ou nos sonhos” (Handerson, 2010, p. 132). Os praticantes do vodu no Haiti fazem diferença entre *Iwa achete* (*Iwa* comprado) e *Iwa eritye* (*Iwa* hereditário). Os *Iwa ginen* são considerados como sendo os autênticos por serem adquiridos através da *eritaj*, eles são hereditários.

⁴⁸ Flávia Dalmaso sugere dois sentidos à palavra *eritaj*, o primeiro “corresponde ao legado que é recebido por ocasião da morte do pai ou da mãe. Esse legado compõe-se principalmente de

palavras dele, “quando recebo uma chamada da Afrik ginen (literalmente África da Guiné), devo servir a Ezili Fréda e os demais lwa, que fazem parte da família, por exemplo, Ogou feray, Damballah, Marasa, Saint Jacques, são os lwa doce”, todos esses são as divindades do vodu, geralmente denominados de espíritos ancestrais.

Alexi possuía oito filhos com cinco mulheres, três deles já falecidos. O primeiro filho nasceu em 1990 e o último em 2011, na época da pesquisa em 2012, o caçula completava um ano de idade no Haiti. Realizou os estudos primários em Ganthier, depois foi para a capital Port-au-Prince continuar os estudos *secundários*. Desde o primário, segundo ele, quando os professores pediam para fazer um desenho, ele desenhava uma cruz ou algo associado ao vodu, e, através de tais imagens, expressava sua vocação para a vida espiritual voduísta⁴⁹. Quando cursava o primário, começou a sentir a chamada para servir os *lwa ginen*⁵⁰. Aos 22 anos de idade, estando no *second*, antepenúltimo ano dos estudos no colégio, ele foi a Ganthier procurar ajuda para saber como deveria servir aos *lwa*, pois ele queria responder ao chamado. Com ajuda dos *oungan* ou *houngan* (sacerdote do vodu) mais antigos da sua comunidade, fez um “*rasanbleman*” (uma reunião ritualística) com familiares, amigos e vizinhos para evocar os *lwa ginen*. Realizou uma cerimônia para cada *lwa* em dias diferentes e apresentou-lhes oferendas com comida e bebida.

Segundo ele, após as cerimônias, a sua vida mudou completamente, começou a servir os *lwa* e, ao mesmo tempo, a comercializar o vodu, tendo uma clientela de várias partes do Haiti e *aletranje* que frequentava seu *peristil* ou

terras, antepassados mortos e *lwa* que, como já assinalado, são chamados de *lwa bitasyon*, *lwa fanmi* ou *lwa eritaj* e correspondem aos espíritos aos quais esses antepassados teriam servido quando vivos. Ao mesmo tempo, *eritaj* é o nome pelo qual se chamam aqueles que herdaram os *lwa*, os mortos e as terras de um único ancestral fundador de uma *bitasyon* ou de um *lakou*. A *eritaj* é passada pelo sangue, linearmente e bilateralmente (do pai e da mãe) para todos os filhos, independentemente do sexo e assim vai sendo construída sucessivamente ao longo do tempo” (2014, p. 147).

⁴⁹ No vodu, “os seus praticantes acreditam haver um Deus, o criador de tudo, chamado Papa Bondye, ou *granmèt* em créole, significando Grande Mestre” (Handerson, 2010, p. 126)

⁵⁰ “The genre concerns the struggle between two moral systems or ways-of-being-in-the-world. Guinea (Ginen) signifies tradition, mutuality, and moral authority. The term Guinea refers to the far off, mythical place “on the other side of the water” from where the ancestors migrated and to which they return at death, and where the lineage’s spirits continue to live. The term *Guine ais* also epitomized by the involved concept known as “inheritance” (*eritaj*), which, stands at once for lineal kin’s inalienable, inherited land, their peasant ancestors, and their spiritual legacy” (Lowenthal, 1987, apud Richman, 2005, p. 17).

péristyle (o local onde acontecem os rituais do vodu) em Ganthier⁵¹. Com o dinheiro que ganhou dos seus serviços religiosos, ele comprou aproximadamente quatro hectares de terras, dois carros privados e uma camioneta que fazia transporte público entre Ganthier e Port-au-Prince. Ele possuía mais de vinte pessoas que trabalhavam nas suas plantações de milho, arroz e verduras.

No Haiti, a sua renda era da colheita, a cada três meses de cultivo. Também, recebia dinheiro das pessoas que frequentavam seu *peristil*, para realizar rituais do vodu, às vezes, mais de 20 pessoas iam num mesmo dia ao local fazer tratamentos por motivo de doenças, recuperar a relação matrimonial e outros para conseguir ou manter-se num emprego.

Em novembro de 2000, Alexi foi à França, lá permanecendo quinze. Inicialmente, sua ideia era ir à África naquele ano para aprimorar seus conhecimentos e fundamentos em relação ao vodu. Ele era membro da organização chamada Promoção Medicina Tradicional (a sigla em francês, PROMETRA), com sede em vários países do mundo. O motivo de sua viagem à França fora participar de um evento da referida organização. Quando chegou, tinha intenção de permanecer no local, mas segundo ele, um dos *lwa* lhe disse que não deveria ficar, mas sim, voltar para servir a eles no Haiti.

Em 2010, quando ocorreu o terremoto, ele estava em Ganthier na sua casa. Na época, ele preparava uma cerimônia anual para os *lwa*, e queria ir à França. Mas, em suas palavras, quando soube por amigos e conhecidos que “o Brasil está aberto” (*Brezil ouvè*), decidiu organizar a viagem para esse país. Pagou um *raketè* (agenciador) que comprou a sua passagem, de Haiti foi à República Dominicana com escala em Panamá. Depois, ao Equador e à Lima, no Peru. De Lima a Iquitos, de lá, para Santa Rosa até a Tríplice Fronteira, tendo chegado no dia três de dezembro de 2011. Um dos motivos de sua viagem fora a inveja que ele sentia de parte de outros sacerdotes do vodu de Ganthier. No entanto, na época da pesquisa, disse-me que desejava viver entre Brasil e Haiti, fazer vaivém, nos termos dele, fazer “antre sòti” (literalmente entrada e saída).

⁵¹ No vodu, o termo *peristil* é sinônimo de santuário, alguns o chamam de confraria.

Em Tabatinga, ele praticava vodu, fazia tratamento dos compatriotas que o procuravam. Os clientes dos Estados Unidos entravam em contato com ele por telefone. Estando na fronteira, fazia os trabalhos e comunicava aos clientes, estes lhe pagavam, enviando remessas do seu outro país. Ele usava esse dinheiro para se manter em Tabatinga, enquanto esperava receber o protocolo para seguir a viagem à Manaus.

Alexi narrou uma história muito interessante. Em dezembro de 2011, um cliente o procurara em Ganthier para realizar um trabalho, mas já estava em Tabatinga. Os seus familiares no Haiti comunicaram ao cliente o seu contato nessa cidade brasileira e, por coincidência, o próprio cliente também estava no mesmo local. Ele encontrou a pessoa doente, segundo ele, havia sido enfeitiçado, o cliente sentia fortes dores no corpo. Alexi fez os rituais, comprou os ingredientes no mercado de Tabatinga e realizou o trabalho no cemitério. Nas palavras dele, o trabalho teve sucesso, e descreve o cemitério como sendo ótimo para realizar os rituais, “simityè isit la bon anpil” (o cemitério daqui é muito bom).

Em Ganthier, Alexi vivia com duas mulheres, ambas mães de seus filhos. Ao chegar à Tabatinga, financiou a viagem das duas para encontrar-lo no local. Segundo Alexi, sentia saudade delas, por isso decidiu “voye chèche” (mandar buscar) as duas. Elas realizaram a viagem juntas, tendo-se chegado em quatro de janeiro de 2012, oito dias antes de o Governo brasileiro publicar a Resolução 97, concedendo o *visto humanitário* – aos que já estavam no território brasileiro e aqueles que pretendiam solicitá-lo na Embaixada brasileira em Port-au-Prince – e conseqüentemente, diminuir o tempo de espera da documentação em Tabatinga. Por exemplo, se Yolette esperou três meses no local para receber o protocolo, as mulheres de Alexi ficaram somente duas semanas. Quando perguntei para ele se não havia ciúmes e conflitos entre as duas mulheres, visto estarem os três no mesmo quarto em Tabatinga quando os conheci, ele descreveu a relação entre elas como respeitosa. No entanto, em Ganthier cada uma vivia em casa própria, mas no mesmo bairro. Alexi passava alguns dias da semana em cada casa.

Em fevereiro de 2012, quando ele e as duas mulheres receberam o protocolo, seguiram para Manaus, onde permaneceram alguns meses e depois foram recrutados por uma empresa para trabalhar e residir na cidade de Cascavel

no estado do Paraná, onde estão até os dias atuais. A sua intenção era continuar trabalhando como sacerdote do vodu no Brasil, pois queria conhecer as práticas religiosas afro-brasileiras, particularmente o Candomblé de que já ouvia falar desde Haiti.

As trajetórias de Alexi e de Yolette ilustram que boa parte dos haitianos vindos à Tríplice Fronteira, não saiu do Haiti quando decidiram realizar a viagem ou não foi esta a sua primeira saída do país. Além disso, na sua rota não há um polo de saída e outro de chegada. Em vez disso, há uma proliferação de polos constituindo os espaços de mobilidade. Assim, são diversos os circuitos da mobilidade, constituídos a partir de diversas lógicas pensadas e criadas, revelando um *saber-circular*.

Algumas questões se tornam cruciais: Por que e como os haitianos se deslocam e se movem? Quais são os circuitos dessa mobilidade? Tais questionamentos serão examinados ao longo deste capítulo. Essas questões estão associadas a um conjunto de noções como campo migratório, território circulatório, espaço de mobilidade e redes. Tais conceitos constituem instrumentos analíticos e ferramentas metodológicas para observar a experiência de mobilidade em questão.

A noção de campo migratório é útil, para compreender o espaço de mobilidade internacional desenhado pelos meus interlocutores. Gildas Simon define o campo migratório como:

O conjunto do espaço percorrido, praticado pelos migrantes. A noção de campo refere a um espaço específico, estruturado por fluxos importantes, significativos, aplicados no âmbito internacional. Ela compreende, ao mesmo tempo, o país de partida e o de chegada (Simon, 1981, p. 85).

Ao definir essa noção, Simon propõe uma abordagem analítica, demonstrando insatisfação com a abordagem dos estudos migratórios clássicos, colocando a ênfase sobre a emigração ou a imigração. “Esse movimento unilateral, fragmentado, obviamente bloqueia uma análise global de um campo migratório” (idem, p. 86). Para Simon, os termos fluxos migratórios ou populações migrantes utilizados nesses estudos clássicos não dão conta das relações

complexas dos sujeitos com o espaço praticado e vivido nos percursos migratórios, ou seja, a complexidade dos itinerários migratórios variam ao longo dos próprios trajetos.

As configurações das mobilidades haitianas num plano global, à cuja geografia, o Brasil se integrou com mais intensidade recentemente, permite criticar etnograficamente as teorias migratórias que sustentavam a unilateralidade dos fluxos migratórios entre os “polos do sul” (países pobres) em direção aos “polos do norte” (países ricos, desenvolvidos) ou as relações binárias instauradas, inicialmente, entre os países colonizados e os seus antigos colonizadores. Também ela coloca em xeque alguns critérios utilizados nos estudos clássicos como a ideia de a migração somente se desenvolver, quando existirem laços históricos entre o país fornecedor e o receptor além do o conhecimento da língua do país de destino, ou alguma familiaridade com a cultura desse lugar. Como foi possível observar, Alexi tinha dois planos: ir a França ou vir para o Brasil. Mesmo sendo falante do francês e não do português, decidiu vir para o país brasileiro considerando estar ele “aberto”. Essa expressão utilizada por ele e outros interlocutores: “Brasil está aberto” relaciona-se à facilidade de chegar e ingressar no país na época, além das novas oportunidades de trabalho, como mostrado na introdução: o fato, na época, de o país representar a sexta economia mundial.

A mobilidade haitiana permite refletir sobre diferentes formas migratórias. A sua dinâmica coloca em questão a problemática atual da globalização das migrações internacionais e a relação do Estado-nação com o território, tanto a nível nacional como supranacional. A mobilidade pesquisada tem múltiplas formas, dependendo da experiência de cada sujeito: 1ª – os saídos das zonas rurais do Haiti pela primeira vez; 2ª – aqueles já deslocados dentro do próprio país como é o caso de Yolette, nascida em Jeremie, mas que foi residir e fazer comércio em Port-au-Prince, e também de Alexi, que saiu de Ganthier quando adolescente para estudar em Port-au-Prince; 3ª – outros emigrados já fora do território nacional, vindos à Tríplice Fronteira. Quando decidiram realizar a viagem, residiam principalmente na República Dominicana⁵², Chile ou Equador.

⁵² Como foi possível observar na introdução desta tese, a República Dominicana é um dos primeiros países junto com Cuba onde se iniciou a emigração haitiana no início do século XIX. No entanto, há nesse país uma forte discriminação racial contra os haitianos residentes em território

Um grupo significativo não saiu do Haiti pela primeira vez. O próprio Alexi já havia visitado a França.

Além dos países mencionados, alguns dos meus interlocutores já tinham residido na Guiana Francesa, nos Estados Unidos, nas Bahamas, em Guadalupe, em Grand Turck, Curaçao, entre outros. A especificidade do trabalho mostra que, em algumas ocasiões, tinham sido deportados, devido à falta de visto de residência permanente nesses locais. Dentre o universo pesquisado, quatro de cada dez pessoas não saíram do Haiti pela primeira vez, já residiram ou visitaram anteriormente outro país. A meu ver, essa configuração das mobilidades internacionais haitianas, as partidas e saídas realizadas não do lugar de origem, mas sim, de um espaço internacional, modifica a abordagem dos campos migratórios que fundamentava e privilegiava o conhecimento dos fluxos de partidas desde o local de origem.

Diversos recursos espaciais são acionados e negociados para constituir o espaço da mobilidade haitiana. Tanto os lugares de chegadas quanto os de partida são múltiplos e diversos, caracterizando a noção de “multipolaridade da migração”, tal como formulada por Emmanuel Ma Mung (1992), através dos seus trabalhos com os chineses na França. Através dessa multipolaridade se estabelece a “interpolaridade das relações”. Como explicado por Ma Mung (idem, p. 187), “essas relações físicas (migração de pessoas), financeiras, comerciais, industriais se desenham e se apoiam sobre as redes de solidariedade familiares e comunitárias, de interesses econômicos e frequentemente políticos convergentes”.

A maioria dos meus interlocutores vindos diretamente do Haiti constituiu a multipolaridade da migração entre o oeste e o centro, Port-au-Prince, Croix-des-

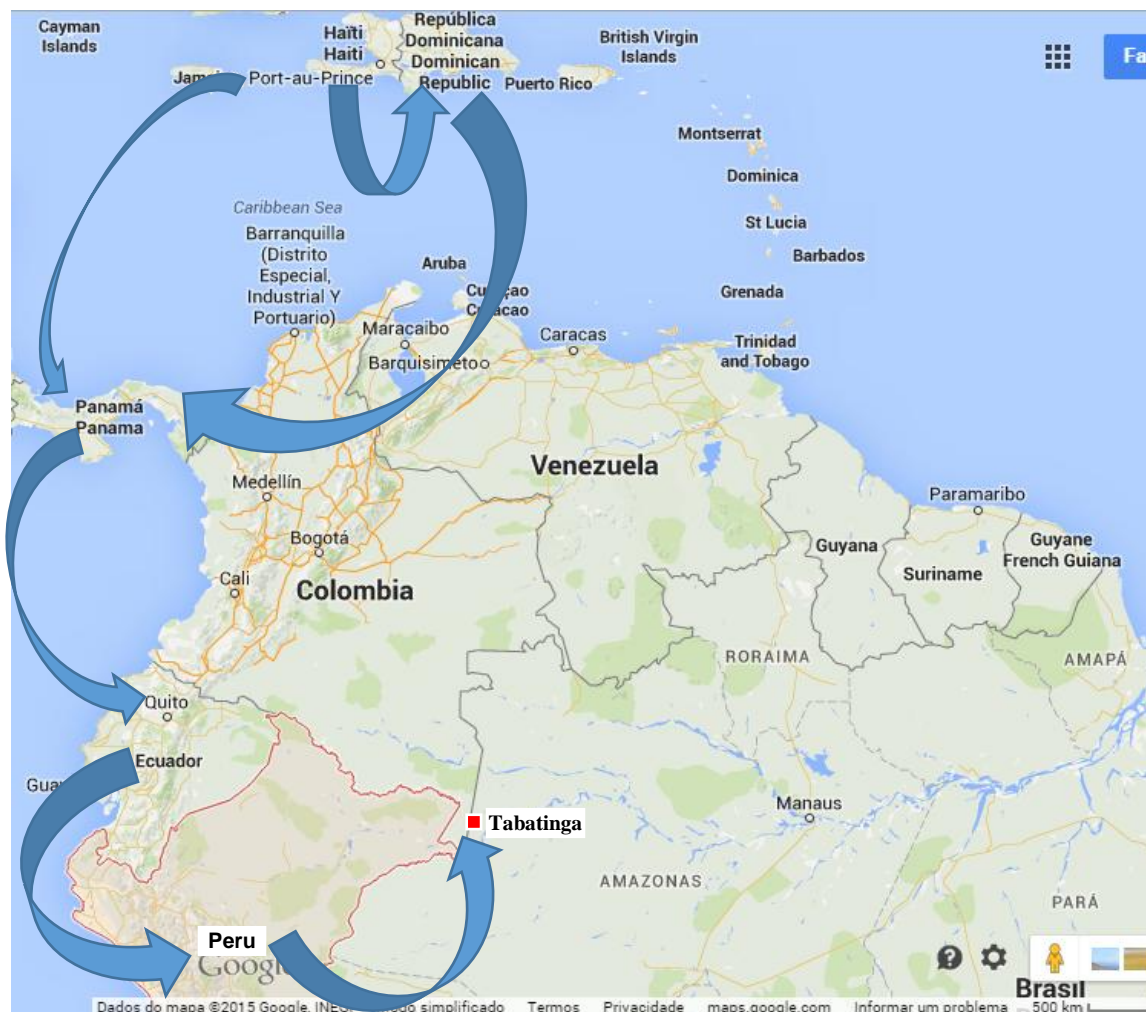
dominicano. Isso se evidencia nas crises diplomáticas desses dois países ao longo da história política de ambos. Somando a sucessão de atos de violação de direitos humanos dos haitianos nesse país, em 2013, o Tribunal Constitucional negou a nacionalidade e a documentação de identidade aos filhos de haitianos nascidos na República Dominicana. Esta pesquisa sugere que a quantidade expressiva de haitianos chegados à América Amazônica que residiam na República Dominicana quando decidiram realizar a viagem está associada a esses acontecimentos, pois muito contribuíram para que os haitianos na República Dominicana seguissem a viagem para países como Equador, Chile, especialmente Brasil. Para mais detalhes, ver http://www.el-nacional.com/mundo/Republica-Dominica-nacionalidad-descendientes-haitianos_0_286171544.html Acessado em 14 de abril de 2014.

Bouquets, Léogâne, Ganthier, Fond-Parisien e Gonaïves, e também, entre o sul e o sudeste, Jacmel, Aquin, Les Cayes, Fond-des-nègres e Miragoâne. No entanto, observei um grupo pequeno de Cap-haïtien, do norte. Eram poucos os vindos do norte do país, visto a maior parte da mobilidade dos haitianos do norte ser orientada mais em direção à República Dominicana, Porto Rico, Cuba, Martinica, Guadalupe, Bahamas, Grand Turck, França, Canadá e Estados Unidos, particularmente Miami, Nova York e Nova Jersey. Cabe salientar que os do sul também vão a esses últimos lugares.

Em meados de 2011, houve um processo de urbanização da mobilidade haitiana para o Brasil: o fato de as pessoas de Port-au-Prince, da Capital do país, e também de Gonaïves e de Croix-des-Bouquets começarem a investir na viagem para esse país. Mas isso não significa que, antes desse período, não havia um pequeno grupo dessas localidades. No início de 2012, entre os meus interlocutores, três de cada seis pessoas eram dessas últimas localidades. Isso chama a atenção para a extensão social do processo de mobilidade

Quais são e de que modo se constituíram os circuitos da mobilidade? Estes se referem aos lugares percorridos, vividos e praticados pelas pessoas entre diferentes polos do espaço da mobilidade internacional. Os circuitos da mobilidade devem ser entendidos a partir da circulação dos bens, das pessoas e da informação entre diferentes polos e suas implicações sobre a construção dos espaços sociais.

Do ponto de vista etnográfico, a trajetória de Henri, Yolette e Alexi, entre outros, mostra que os primeiros chegados à Tabatinga saíam do Haiti, passavam na República Dominicana com escala em Panamá. Depois, iam ao Equador, à Lima, no Peru, de Lima a Iquitos, de lá para Santa Rosa até a Tríplice Fronteira. Outros deixavam Haiti, faziam escala em Panamá, iam direto para Peru até a Tríplice Fronteira. Há também vários itinerários e circuitos diferentes: alguns saíam de Port-au-Prince diretamente a Lima, no Peru; de lá para Iquitos; depois, para Santa Rosa até a Tríplice Fronteira. Outros passavam por Peru, Bolívia até a fronteira com o estado do Acre. A rota que utilizavam parecia estar relacionada às condições econômicas, ao nível de instrução, às redes sociais e migratórias e ao local de procedência.



Mapa 4: As flechas indicam os circuitos da mobilidade haitiana em direção a Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Imagem do Google.

Interessa observar o conjunto dos espaços percorridos pelas pessoas, para além das fronteiras. Esses espaços da mobilidade compreendem o conjunto dos lugares da vida deles, não como uma sucessão de espaços às fronteiras delimitadas, mas como uma pluralidade de campos, ao mesmo tempo autônomos e articulados, nos quais os papéis desses sujeitos haitianos aparecem de maneira mais eficaz na dinâmica da mobilidade.

É mais oportuno entender essa dinâmica no contexto da noção de *territórios circulatórios* cunhada por Alain Tarrus. Itinerários e circuitos são cada vez mais complexos e mundializados e, a partir deles surgem novas rotas imprevisíveis e inéditas como é o caso do Brasil, no universo da mobilidade haitiana. Segundo o autor, “os territórios circulatórios compreendem as redes definidas pelas mobilidades de populações que possuem o seu status de saber-

circular” (Tarrus, 2000, p. 125). Ele explica que “a noção de território circulatório constata a socialização de espaços que, como se refere, seguem as lógicas de mobilidades” (idem, p. 125).

No caso dos haitianos, a noção de território circulatório ganha todo seu sentido, na medida em que eles se apropriam dos diferentes espaços desde o Haiti ou da República Dominicana, transitando pelo Panamá, Equador, Peru e Brasil, entre outros. Interessa observar que os conceitos campo migratório e território circulatório trazem, cada um, a sua contribuição à problemática complexa das formações espaciais e sociais associadas à mobilidade. O primeiro coloca o acento mais sobre as estruturas e o segundo sobre as práticas dos migrantes. Cada um possui seus limites, mas as suas contribuições teóricas e metodológicas no plano da espacialização são muito pertinentes e úteis para renovar as abordagens dos estudos migratórios internacionais.

1.4 As pessoas viajavam com quê?

Durante a viagem, Alexi levou uma mochila com três calças jeans, duas camisas de manga longa e duas curtas, um tênis, um sapato preto que ele utilizava durante o trajeto, algumas roupas interiores, além dos documentos: passaporte, carteira de identidade e de motorista, *kat elektoral* (documento eleitoral) e *batistè* (certidão de nascimento). Ademais, alguns objetos do vodu o acompanhavam durante a viagem como dois lençóis, pedaços de papéis nos quais tinha escrito algumas rezas, suas velas (*bouji*) etc. Segundo ele, não podia carregar muita bagagem, porque se tratava de uma viagem clandestina. Se levasse muitos objetos, eles poderiam atrapalhar no seu percurso, caso encontrasse agentes estatais no trajeto, sobretudo nas fronteiras por onde cruzava. Além disso, o fato de possuir pouca bagagem o ajudava a ser confundido com alguém residente na região.

Os objetos rituais que acompanhavam Alexi durante o trajeto mostram que, para ele, era necessário viajar protegido. Ao mesmo tempo, ele continuava cultivando a proteção de seus *lwa ginen*, mesmo estando longe de casa. Karen

Richman, ao citar a experiência de seu interlocutor, denominado Pepe, mostrava a maneira pela qual alguns migrantes haitianos nos Estados Unidos mantêm a qualidade da relação com os *Iwa* no Haiti. Segundo ela,

O discurso engajado de Pepe é uma encantadora combinação de “com ele” expressões idiomáticas e imagens tradicionais. Usando essa bricolagem discursiva, ele me ofereceu uma visão sobre a experiência de migração e alavanca de *Iwa* presente nela. Pepe me explicou como *Iwa* interveio nas vidas de seus “servos” migrantes. Ele ressaltou o termo “garantia” (*garan*), que significa tanto “seguro” quanto “conceder o retorno” (*garan* significa retorno ou lucro). Os migrantes haitianos, incluindo a Little Caterpillar, frequentemente usam esse conceito para articular o objetivo de suas migrações. Além de “garantia”, Pepe improvisou sua antítese: *degaranti* (insegurança). *Degaranti* é o mesmo que *anpeche*. Significa frustrar ou prejudicar o seu retorno. Como ilustração, ele se referiu ao caso de Lamerci, um imigrante residente nos Estados Unidos e um *ounsi*, iniciado que contribuiu para o “trabalho de casa” anual com presentes da bebida favorita de *Iwa*, ou produtos de higiene pessoal para a festa anual. Quando possível, ela volta para frequentar os ritos (Richman, 2005, p. 192).

Antes de realizar a viagem, Alexi precisou fazer os rituais do vodu para pedir proteção dos ancestrais, dos *Iwa fanmi* (loas da família) de o acompanharem para ter sucesso na viagem. Para empregar uma expressão nativa usada por ele, *mwen se mistik* (sou místico), é mais do que uma obrigação para *fè maji* (fazer magia), é estreitar os laços com os *Iwa*, pedindo para *ouvè chemin yo* (abrir os caminhos). Por vezes, acredita-se serem os *Iwa* capazes de *fè moun lan envizib* (fazer a pessoa invisível) quando encontra agentes estatais em áreas de fronteiras ou caso for interceptado por esses agentes, *pou yo ka kite'l pase* (para deixar a pessoa passar). Nesse sentido, *maji* (magia) não é tão estrito no sentido afirmado por Richman. Segundo a autora, “*maji* é usado frequentemente em sentido estrito para significar feitiçaria e da classe dos poderes conhecidos como *pwen*. Como símbolo dominante de uma opção existencial, moral, *Magia* conota transitoriedade, contrato e individualismo” (Richman, 2005, p. 151).

No caso de Alexi, a sua *maji* era uma forma de proteger-se, de os *Iwa* intercederem por ele, de o ajudarem a vencer os obstáculos impostos durante a viagem. Foi o que aconteceu com Felon e tal trajetória eu abordei na introdução

do capítulo quatro. Eu o conheci em Cayenne e foi ele que me deu o contato de um primo que me recebeu em Fonds-des-Nègres na ocasião de realizar a pesquisa sobre as dinâmicas familiares da mobilidade e as casas no Haiti.

Fenelon me contou ter sido um *raketè* o organizador de sua viagem. Este lhe deu um passaporte de outra pessoa, com quase a mesma idade dele, o documento tinha o visto do Suriname. Fenelon utilizou o passaporte para ir àquele país com a ideia de alcançar clandestinamente a Guiana Francesa, via terrestre pelo Saint-Laurent-du-Marroni. No avião em que ele viajou, havia mais de vinte haitianos agenciados pelo mesmo *raketè* de Fenelon. Quando chegaram a Curaçao, durante a escala no aeroporto, para depois pegar outro voo para Paramaribo (Suriname), os agentes policiais prenderam os haitianos, ele foi o único que eles deixaram subir no avião, porque os *Iwa fanmi* o fizeram invisível diante dos agentes que não o enxergavam e, conseqüentemente, teve êxito na viagem. Está em jogo nessa narrativa não a questão da capacidade da pessoa humana, de fato, ficar invisível ou não, mas sim, os diferentes modos de como se prepara uma viagem. Cada um prepara a sua a partir de suas condições financeiras, as suas crenças, as redes e os conhecimentos sobre os percursos dela.

Yolette me disse, quando foi interceptada em Guadalupe e deportada para o Haiti: “Jou sa a, mwen te santi, mwen p’at dwe sòti deyò” (naquele dia, senti que não era para ter saído na rua). Mas, como deveria ir trabalhar, saiu e foi deportada. Para ela, eram os ancestrais, os *Iwa fanmi* que tentavam segurá-la em casa, porque sentiam e sabiam que alguma coisa ia acontecer com ela e davam alguns sinais, que Yolette não sabia decifrar. As forças místicas em que os viajantes acreditam e cultivam os acompanham desde a preparação da viagem, durante ela e, posteriormente quando se instalam *aletranje*.

Há uma dimensão de reciprocidade: quando o viajante chegar ao destino, deve continuar cumprindo as obrigações. Além de enviar remessas aos que permaneceram, os praticantes devem continuar servindo os *Iwa aletranje*: ao mesmo tempo, mandar-lhes dinheiro para fazer os serviços dos *Iwa*, (*okipe Iwa yo*, literalmente ocuparem os loas, dando manutenção material a eles) assim cumprindo as obrigações na *bitasyon* da família, isto é, na propriedade na qual já

viveram os ancestrais da família, ou então fazendo *manje lwa* (comida de *loa*) eventualmente ou ainda mantendo a qualidade da relação com os de lá considerados como *pitit lwa* (filhos dos loas). Uma expressão utilizada para isso, é *bay lwa yo manje* (dar comida aos loas).

Caso o beneficiado pelos *lwa* não lhes dê oferendas, correrá grande risco de os *lwa* fazerem “mal” a ele, de diversas maneiras. Por exemplo, não conseguir arrumar emprego no exterior. Nesse sentido, costumam dizer *lwa yo ap fè'm mal* (os loas estão me fazendo mal), *lwa yo kenbe'm* (os loas me prendem). Assim, do ponto de vista dos meus interlocutores, ao mesmo tempo os *lwas* podem ser visto como proteção para a viagem, mas também como um obstáculo, quando não correspondem com as obrigações que lhes são devidas. Richman, ao citar as palavras de um de seus interlocutores, ilustra essa dimensão ambivalente dos *lwa* no contexto migratório.

A “proteção” ambígua de *lwa* equivale a “obstruir” ou “frustrar” (*anpeche*) o poder de pessoas-que-têm-pwens para trabalhar no Exterior. Little Caterpillar conceitualizou a promessa de proteção de seu *lwa* como um seguro de suas “realizações”. Ele elogiou seu *lwa*, Baron la Croix, para acompanhar sua migração. Ele me disse: Tenho minha proteção. A minha proteção não pode me abandonar, em qualquer coisa que possa realizar, em todo o que possa conquistar, eles estão comigo (Richman, 2005, p. 190-191).

No universo desta pesquisa, além de praticantes do vodu, também boa parte dos meus interlocutores se diziam evangélicos. De fato, frequentavam as Igrejas em Tabatinga e Manaus. Eles levavam Bíblia, diziam-me rezar durante o trajeto da viagem. Foi o caso do jovem haitiano apelidado Pastor que passou por Tabatinga em 2010 e foi à Guiana Francesa nesse mesmo ano. Eu o conheci na Guiana, a sua trajetória é abordada no capítulo três. Porém, a diversidade religiosa demonstrada por meus interlocutores não implica fronteiras religiosas, ou seja, entre aqueles que se diziam vodunistas, alguns também faziam orações católicas ou carregavam objetos considerados cristãos. Da mesma maneira, ao mesmo tempo, alguns se autodeclaravam evangélicos e se protegiam através dos *lwa fanmi*.

Interessa observar também, a diversidade social no universo da mobilidade, a maneira pela qual o comportamento dessa mobilidade se foi transformando na medida em que novas pessoas chegavam a Tabatinga com mais informações dos percursos da viagem. De acordo com os meus interlocutores, dos brasileiros e peruanos entrevistados em Tabatinga, a maioria dos haitianos chegados entre fevereiro de 2010 e o final de 2011, tinha pouca bagagem, roupas gastas, com visual cansado, sinal de uma viagem muito longa. Estes faziam trajetos maiores por vários países, levando entre 15 a 30 dias para chegar à Tabatinga.

Outros começavam a chegar com menos tempo ao local e já possuíam mais informações sobre o percurso. Alguns demoravam de dois a três dias de Port-au-Prince para ir diretamente a Peru. Chegavam com mala, roupas de marca, cordão de ouro e com mais dinheiro para arcar as despesas durante os primeiros meses, caso não arrumassem empregos para poder ficar o tempo em Tabatinga esperando o protocolo e eram denominados de *diaspora* pelos já estabelecidos no local. O termo *diaspora* era utilizado como categoria de distinção e de interação, para caracterizar um determinado comportamento individual e social. As vestimentas, o dinheiro carregado na viagem e o comportamento dos recém-chegados eram características fundamentais para os meus interlocutores classificarem as pessoas em *diaspora* ou não.

Entretanto, mesmo para aqueles considerados *diaspora* com mais objetos e bagagens, as palavras de Alexi evidenciam como a maneira de realizar a viagem (clandestina) interferia na quantidade e nos tipos de objetos que os viajantes escolhiam para levar. No caso de Alexi, vindo sem o visto exigido pelo Governo brasileiro, ele evitou trazer mala grande, trouxe somente mochila, conseqüentemente deixando para trás objetos pessoais e familiares como fotos para matar a saudade. Segundo Alexi, foi o próprio *raketè*, organizador de sua viagem que o orientou a carregar pouca bagagem a fim de facilitar seu trânsito. Por isso, ele optou para levar uma mochila com apenas produtos de higiene pessoal e poucas roupas e calçados para usar no trajeto. Como sacerdote do vodú, foi imprescindível carregar alguns objetos religiosos para pedir a proteção dos *Iwa*.

1.5 *Kongo e vyewo*

No final de fevereiro de 2012, fui ao porto em Tabatinga para comprar a minha passagem de volta para Manaus. Subindo a rampa para falar com o administrador do barco, dois haitianos me chamaram para conversar. Eram irmãos, Makenson e Daniel, este último o mais velho. Ele me disse: “Você vai nos mostrar o caminho e nos ajudar”. Eram do meio rural do Haiti, Makenson tinha 33 anos e Daniel 36. Cada um pagou U\$ 5.000 para um *raketè* organizar a viagem para França. Nunca haviam saído do interior do Haiti, da cidade natal. De acordo com eles, o *raketè* acompanhou-os até a Capital do Equador e lhes informou como chegar à Fronteira com o Brasil. Falavam somente créole, não conseguiram comunicar-se no Equador. Ficaram dias na Capital na busca do trajeto para chegar à França.

Estando em Quito, conheceram um outro *raketè* haitiano que cobrou U\$ 200 e lhes informou, em créole, como ir a Tabatinga. Chegaram a Santa Rosa (Peru), sem carimbar o passaporte, pegaram a balsa, alcançaram Tabatinga no dia 30 de janeiro de 2012, depois da resolução de 97/2012 do Governo brasileiro. Vale lembrar que, quando chegavam haitianos pelo Peru, era colocado o carimbo de saída desse país para entregar o passaporte na segunda-feira aos coordenadores da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, na Igreja Divino Espírito Santo, com o objetivo de cadastrar o nome do viajante e enviar à Polícia Federal.

Na segunda-feira, quando Makenson e Daniel foram entregar o passaporte, o documento não foi aceito, visto não haver a data do carimbo peruano, que permitisse identificar o dia da chegada ao Brasil: se era antes ou depois de o Governo brasileiro publicar a resolução. Os irmãos já estavam conscientes de ter sido depois da resolução, mas havendo uma possibilidade de o Governo brasileiro elaborar uma resolução complementar. A grande preocupação dos dois era não terem carimbo no passaporte, o que agravava a sua situação no país.

Essa narrativa permite destacar três elementos: 1) os dois irmãos foram enganados pelo *raketè*, pois diziam que os familiares no Haiti achavam que eles já estavam na França mas, ao contrário, até o meu encontro com eles, ninguém se havia comunicado ainda com a família; 2) o destino deles não era o Brasil; 3)

eles sentiam confiança em me narrar suas histórias e angústias com a esperança de eu poder ajudá-los do melhor modo possível, independentemente de a história haver ocorrido efetivamente ou acontecido da forma narrada.

Esses dois irmãos eram chamados de *kongo* pelos já estabelecidos em Tabatinga há algumas semanas⁵³, autodesignados de *vyewo*. Primeiro, eram denominados *kongo*⁵⁴ por serem recém-chegados, em um princípio de antiguidade. Segundo, pelas roupas que utilizavam e pelo comportamento. Jude estava no porto, quando Makenson e Daniel me abordaram, ele me disse em seguida que os dois irmãos se perderam no Equador, porque não sabiam falar outra língua além do créole. Segundo os *vyewo*, quando olhavam Makenson e Daniel, era fácil identificá-los como pessoas saídas, pela primeira vez, do interior do Haiti, chamado por eles de *andeyò*. Literalmente seria “fora de”, “o que está à margem”, mas se refere aos lugares do interior do país, à zona rural. Como diria Gérard Barthélemy, “o meio rural nunca deixou de ser definido e de se autodefinir como o país ‘andeyò’” (1990, p. 58). Geralmente, no próprio Haiti, quando as pessoas originárias desses locais vão à Capital Port-au-Prince, eles são chamados de *abitan* (cultivador, camponês), associados ao cultivo da terra.

Os ditados haitianos “tout moun se moun, men tout moun pa menm” (todo mundo é pessoa, mas nem todo mundo é igual) e “tout dwèt yo pa gen menm longè” (todos os dedos não possuem o mesmo comprimento) ganham sentido para expressar as diferenças hierárquicas entre *kongo* e *vyewo*. De alguma maneira, elas reproduzem as desigualdades sociais no Haiti. As duas categorias são utilizadas também no Haiti e possuem as mesmas conotações do exterior. Usadas no contexto da mobilidade em escala regional, nacional e internacional, *Kongo* e *vyewo* são elementos constitutivos das redes nacionais e transnacionais da experiência de migração e de mobilidade. Essas duas categorias são utilizadas, entre os haitianos, para designar indivíduos que ocupam posições de prestígio ou depreciativas. Do ponto de vista etnográfico, a categoria *kongo*

⁵³ Enquanto no Brasil, os haitianos utilizavam o termo *kongo*, na Guiana era *bleu*: vindo da palavra francesa *bleue*, significa azul. O *bleu* é o recém-chegado, ele é considerado como aquele que não conhece o local de chegada ainda, não sabe se deslocar na cidade, portanto, precisa de orientações para não se perder. *Bleu* também é utilizado no Haiti para os calouros que ingressam nas universidades.

⁵⁴ *Kongo* é uma expressão que aparece na literatura colonial sobre escravidão, está presente tanto no Haiti quanto no Suriname, no Brasil e em outros países.

invoca a ideia de “ser inferior” e é utilizada para denominar os recém-chegados ou os vindos do campo, do interior do Haiti. Como diria Norbert Elias,

Afixar o rótulo de ‘valor humano inferior’ a outro grupo é uma das armas usadas pelos grupos superiores nas disputas de poder, como meio de manter sua superioridade social. Nessa situação, o estigma social imposto pelo grupo mais poderoso ao menos poderoso costuma penetrar na auto-imagem deste último e, com isso, enfraquecê-lo e desarmá-lo (Elias, 2000, p. 24).

Os discursos depreciativos sobre os *kongo* elaborados pelos *vyewo* (veteranos, já estabelecidos) estão articulados, em primeiro lugar pelas posições ocupadas na estrutura sociocultural. Os estereótipos regionais são comuns entre os haitianos que emigram do interior do próprio país para ir à Capital. Os do meio rural são chamados de *kongo, nèg mòn* (negro da montanha, do campo) pelos de Port-au-Prince ou das grandes cidades. Do ponto de vista dos *vyewo*, os *kongo* eram identificados pelas vestimentas, pois usavam roupas extravagantes. Uma expressão utilizada para designá-los era “gwo soulye”, literalmente seria “sapato grande”, mas tem sentido de ser uma pessoa grossa, aquela não refinada, nem polida. Há um conteúdo cultural em jogo que permite distinguir o *kongo* do *vyewo*. Mas, para quem não faz parte de nenhum dos dois grupos, não é evidente a diferença salientada pela maioria que afirma a sua superioridade em detrimento do outro. Entre *kongo* e *vyewo* não havia diferenças de nacionalidade, ascendência étnica, cor de pele ou “raça” no sentido sociológico e não biológico.

O modelo de uma figuração “estabelecidos-outsiders” desenvolvido por Norbert Elias lança luz sobre a relação entre *kongo* e *vyewo* observada em campo. Para esse autor, os indicadores sociológicos como renda, educação ou tipo de educação não eram os fatores determinantes das classificações hierárquicas entre esses dois grupos. A diferença era basicamente fundada no tempo, no princípio da antiguidade: “um grupo compunha-se de antigos residentes, instalados na região havia duas ou três gerações e o outro era formado por recém-chegados” (2000, p. 21). No caso do *kongo* e *vyewo*, havia uma relação de superioridade social e moral, pertencimento e exclusão fundada na antiguidade e na região de procedência.

Entre os haitianos, os recém-chegados eram chamados de *kongo* por aqueles que haviam permanecido semanas e meses na Tríplice Fronteira e Manaus. As diferenças profissionais ou de renda – a maioria da população haitiana não possui renda fixa – não eram suficientes para explicar as diferenças de *status* que se afirmava existirem entre *kongo* e *vyewo*. A descrição sociodinâmica do campo de relações dos sujeitos da mobilidade mostra uma clara divisão entre os antigos e os novos, os da capital, das grandes cidades (*vil*) e os do interior do Haiti (*andeyò*). A região e o lugar de procedência podem ser fatores cruciais na classificação desses dois grupos.

Importa salientar serem essas duas denominações utilizadas entre os haitianos no Haiti, bem como na República Dominicana. *Kongo* não apenas designa o recém-chegado, também possui uma atribuição classificatória e hierárquica. Essas classificações tendem a produzir marginalizações. Geralmente são classificados pelo *vyewo* como não esclarecidos, com pouco domínio sobre as tecnologias de informação e de comunicação. Como aqueles que não usam roupas de marca, logo, não estão na “moda”, sempre do ponto de vista do outro. Em Tabatinga, aqueles do interior do Haiti que usavam roupas de marca, eram um símbolo de ascensão sociocultural e sucesso, sendo mais aceitos. Os nascidos no interior, mas com estudo ou residência em Port-au-Prince por um tempo, eram vistos como “civilizados”, também um símbolo de ascensão socioeducacional.

Difícilmente alguém se classificava como tal ou afirmava ser *kongo*. Esta categoria é equivalente a *Just come* nos Estados Unidos e *bleu* na Guiana Francesa, quando se faz referência ao recém-chegado, aquele que acaba de chegar e desconhece as artimanhas locais. No caso do *vyewo*, a ele é atribuído o topo da hierarquia. É considerado um esperto, um esclarecido humanamente superior. O indivíduo é *vyewo* por ter vivido por mais tempo no território, isso lhe oportuniza o conhecimento sobre as normas e os valores estabelecidos como padrões de uma vida social. *Kongo* se torna *vyewo* quando constrói no local de chegada novas afinidades, novos vínculos, através de novas relações que contribuem para o seu empoderamento e enraizamento no local.

O ponto aqui, contudo, é salientar e especificar quão estruturante e hierarquizante é o construto da relação entre *kongo* e *vyewo* e quão profunda é a gramática e o campo semântico que as estruturam. Bastava falar com os sujeitos da pesquisa, para observar o fato de aqueles que lá estavam há mais tempo e tinham saído da Capital do Haiti ou das grandes cidades, consideravam-se humanamente superiores aos recém-chegados ou vindos do interior do país. A maioria daqueles com grau de escolaridade médio ou superior ou os vindos das grandes capitais do Haiti subestimavam o *kongo*, os termos empregados feriam profundamente estes últimos. Geralmente, discriminavam os *kongo* porque não eles sabiam falar francês, pois a questão linguística também era um critério de classificação e de distinção social. Isso foi possível perceber na observação de Jude ao dizer que Makenson e Daniel se perderam no Equador, porque não sabiam outra língua além do créole, nem o francês falavam, outra língua oficial do Haiti.

O interlocutor Gerard de Port-au-Prince, conhecido em Tabatinga, formado em Ciências Informáticas nessa Capital, em uma frase resumiu os pontos de vista dos *vyewo* sobre os *kongo*: “Mesmo sendo haitiano, mas o meu aparelho mental não funciona como aquele do *kongo*”. Sua afirmação expressa a sua crença de superioridade em relação aos *kongos*. Ao rejeitá-los por serem do interior ou pela sua conduta no Brasil, aqueles mais privilegiados pela formação educacional ou pela classe social no Haiti se distanciavam deles pelo tipo de trabalho servil feito em Manaus, que aqueles de melhor *status* sempre evitavam.

Repetidamente, constatava-se que o *kongo* era visto pelo *vyewo* como indigno de confiança e indisciplinado. Alguns diziam ser necessário ensinar “boas maneiras” para o *kongo* e educá-lo, porque, entre aqueles com função de pedreiro, vários voltavam do serviço com a roupa de trabalho suja com massa de cimento. Essa última dimensão pode ser observada na figuração “estabelecidos-outsiders” de Elias: “Os grupos estabelecidos que dispõem de uma grande margem de poder tendem a vivenciar seus grupos outsiders não apenas como desordeiros, que desrespeitam as leis e as normas (as leis e as normas dos estabelecidos), mas também como não sendo particularmente limpos” (2000, p. 29).

Se eu resgato aqui esta discussão de Elias, é porque as questões trazidas por ele sobre a limpeza dos *outsiders* acabaram iluminando o conceito e servindo de inspiração para pensar a relação *kongo* e *vyewo*. Elias mostra que, em Winston Parva, “o opróbrio da imundície ligado aos recém-chegados era relativamente brando (e justificado, quando muito, no caso da ‘minoría dos piores’). Não obstante, as famílias antigas nutriam a suspeita de que as casas ‘deles’ e, especialmente as cozinhas, não eram tão limpas quanto deveriam ser” (idem, p. 29).

Igualmente, a relação entre *kongo* e *vyewo* demonstra como os viajantes demarcavam os espaços sociais. Quando um haitiano vindo do interior ou das grandes cidades tinha uma atitude considerada de má conduta na percepção daqueles oriundos das grandes capitais, estes diziam ser ação de um *kongo*. Assim, o termo *kongo* era utilizado também para qualificar ações. A hierarquia social e a lógica estigmatizante revelam-se em toda a sua força nessa expressão “li pa civilize” (ele não é civilizado), referente ao *kongo*. Esta frase, revelando percepções agudas sobre hierarquia sociocultural, aponta ainda para outro fato crucial: as tensões existentes entre os migrantes de segmentos sociais diferentes do Haiti.

As distinções entre *kongo* e *vyewo* têm suas raízes no contexto histórico do Haiti. A história do país, desde a independência, está marcada pelo dualismo *vil* (cidade) e *andeyò* (campo), *nèg vil* (negro da cidade) e *nèg mòn* (negro do campo). Por isso, *kongo* e *vyewo* são termos intraduzíveis, eles expressam uma forma “tipicamente haitiana” de conceituar as relações de poder e de interdependência entre *vil* e *peyi andeyò* (literalmente seria país do campo, do interior). Nesse sentido, *kongo* e *vyewo* reproduzem a ideia defendida por alguns autores (Moral, 1978 [1961]; Barthélemy, 1990) da existência simultânea de duas sociedades no Haiti, dois projetos distintos do mesmo país: mundo rural e urbano. Roberson Édouard e Charles Daly Faustin falam em “sociedade paralela” (2009, p. 1).

Essa dicotomia representa-se de diversas formas na cultura popular haitiana, uma delas por meio do folclore popular haitiano, através dos contos tradicionais e populares do país, a partir de duas personagens: *Bouki* e *Ti Malice*,

com origem nas tradições orais africanas. Por exemplo, no Senegal são representadas por *hyène* e *lièvre* na língua Wolof. Tais contos constituem um patrimônio de cultura oral com o nome “História de Bouki e Malice”. De acordo com os contos, *Bouki* é do campo, uma pessoa impaciente, burra, preguiçosa, fiel aos seus amigos e ama seus filhos. *Malice* é um esperto, malandro, inteligente, mentiroso e orgulhoso. Em algumas ocasiões, os nomes dessas personagens são utilizados, entre os haitianos, para qualificar uns aos outros de *Bouki* e *Ti Malice*. *Kongo* seria equivalente ao *Bouki* e *vyewo* ao *Malice*⁵⁵.

No Brasil nem todos os recém-chegados eram denominados *kongo*, alguns eram chamados de *diaspora* logo quando chegavam bem vestidos, com cordões de ouro e dinheiro suficiente para manter-se por semanas ou meses no local, até receber a documentação e conseguir um trabalho. Em Tabatinga, estes geralmente não ficavam nem comiam na “Casa do Padre”, mas alugavam quartos ou pagavam diárias em hotel ou pousada.

O uso das categorias *kongo*, *vyewo* e *diaspora* para denominar os haitianos, mostra a diversificação social e a heterogeneidade entre os sujeitos da pesquisa. Se do ponto de vista dos meios de comunicação e do Governo brasileiro, eram tratados como “grupo de haitianos” ou simplesmente “haitianos” enquanto categoria homogênea, entre eles não era bem assim, pois, mesmo sendo todos da mesma nacionalidade haitiana, estabeleciam as distinções entre eles, fossem elas regionais, sociais, culturais, geracionais, linguísticas e escolares. Assim, essa postura sobre diferenciação interna entre os migrantes contraria o sentido comum e homogêneo que os generaliza.

⁵⁵ Segundo Jean Price-Mars, “historicamente, Bouki é o tipo de ‘negro bossal’ recém importado da África para Santo Domingo [...] Ti Malice, personagem ‘negro crioulo’, geralmente considerado como o mais hábil e um pouco manhoso” (2009, p. 18). O autor ainda argumenta, “O termo ‘Bouqui’ parece ser uma simples deformação do ‘Bouriki’, nome genérico no século XVII que designava uma tribo da Côte des Graines e na qual alguns indivíduos eram importados, contrabandeados a Santo Domingo pelos ingleses. Alega-se que eles eram desobedientes e não se acomodavam ao regime colonial” (idem, p. 18).

1.6 Onde estavam e quem eram os haitianos na Tríplice Fronteira?

Alexi foi a Tabatinga sem conhecer ninguém no local, não tinha familiares nem amigos a esperá-lo. Chegou ao porto e perguntou aos conterrâneos como se alojaria na cidade. Estes lhe deram várias dicas: caso ele tivesse dinheiro, seria melhor alugar um quarto numa pousada ou num hotel na Avenida da Amizade por ser central e facilitar o deslocamento, visto a Polícia Federal se localizar na mesma avenida, o local onde se fazia o processo da documentação estrangeira. Além disso, era próximo à praça na frente da Igreja Matriz onde os haitianos se reuniam diariamente. A segunda dica, caso não tivesse dinheiro para se manter no local, seria ficar na casa alugada pelo Padre com o dinheiro das doações. A terceira dica seria procurar, em Tabatinga, pessoas da mesma região de origem no Haiti, para dividir uma casa ou um quarto. Alexi optou pela terceira, como disse anteriormente, quando o conheci: morava numa casa, onde havia somente pessoas de Ganthier.

Diante do exposto, compreende-se o agir dos haitianos ao chegarem à fronteira amazônica, pois encontrar um lugar onde viver tornava-se prioridade. Nessa situação, quem tinha um amigo ou parente na terra era privilegiado. Quem não possuía conhecidos nem dinheiro, morava atrás da casa do Padre (*Dèyè kay pè a*), numa residência por ele alugada, paga com doações, através da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga. Aqueles com amigos, familiares ou conhecidos da mesma cidade, eram recebidos por estes no “Porto dos haitianos”. Outros ainda procuravam um quarto para alugar ou dividir com os conterrâneos.

Brito era membro do CASEC (Conselho de Administração das Seções Comunais)⁵⁶ em Carrefour no Haiti e chegou à Tabatinga sem conhecer ninguém. Para realizar a viagem, deixou sua esposa, uma *mambo* (correspondente à mãe-de-santo nas práticas religiosas afro-brasileiras) e dois filhos com ela. Contratou um *raketè*, que lhe dissera ser capaz de levá-lo para o Canadá. Após realizar o pagamento, o agenciador o deixou na República Dominicana e lhe disse que,

⁵⁶ Desde o ano de 1962, foram criados os Conselhos de Administração das Seções Rurais, (CASERS, a sigla em francês) sob o ex-presidente François Duvalier. Com o tempo, transformaram-se em Conselhos de Administração das Seções Comunais (CASECS), quando as seções rurais ganharam o *status* de seções comunais. O decreto de fevereiro de 2006 regulamentou essas seções comunais.

quando chegasse à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, bastava nadar para alcançar a Guiana Francesa e depois continuar a viagem até o seu destino.

Estando no Peru, conversou com os haitianos companheiros de trajeto e soube que quem tinha alguém esperando-o, tinha onde ficar. Brito conseguiu quarto com mais quatro haitianos, dividindo o aluguel por um mês e depois recebeu seu protocolo e rumou a Manaus. Na Capital do Amazonas, foi recrutado por uma empresa de São Paulo, em Sorocaba, onde reside até o presente momento. As redes de solidariedade e a circulação de informações dos itinerários entre os viajantes são importantes, permitindo às pessoas criar o seu trajeto e o circuito da mobilidade.

Essas trajetórias mostram a complexidade dessas novas figuras de migrantes e qual medida as narrativas dessas pessoas são importantes na análise. A experiência de Brito também mostra a importância das redes de solidariedade na dinâmica da mobilidade. Ademais, reafirma a ideia de alguns, quando decidiram realizar a viagem, não terem por destino o Brasil, pois esse país representava um lugar de passagem, um corredor para alcançar outros países. Mas atualmente, para alguns desses viajantes, transformou-se num lugar de residência.

Os haitianos em Tabatinga estavam em diversos bairros da cidade, mas tinham-se concentrado nos lugares mais próximo à Avenida da Amizade, a principal da cidade. Viviam em apartamentos, quartos, pousadas, casas geralmente superlotados. Dois a dez ficavam no mesmo quarto. Em janeiro de 2012, não havia mais lugar para alojá-los na cidade, eram aproximadamente dois mil haitianos. Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) em 2010, Tabatinga possuía 52. 279 habitantes e uma área de 3.239,3 km².

Algumas casas reproduziam a geografia regional haitiana, nas quais havia pessoas de Croix-des-Bouquets; em outras, aquelas de Gonaives, de Ganthier ou de Port-au-Prince, tal como observado na experiência de Alexi, a qual alojava somente pessoas de Ganthier. Boa parte destes não se conhecera no Haiti, mas, ao chegar ao “Porto dos Haitianos”, indicavam para os recém-chegados, as residências das pessoas de sua região, visto, segundo eles, ser mais fácil

encontrar algum conhecido que se propusesse a ajudar e hospedar. Interessa observar a maneira pela qual as redes de amizade e de solidariedade eram mobilizadas pelos viajantes para reconstituírem, às vezes, os sistemas sociais do Haiti.

Quando chegavam à Tabatinga, moravam em unidades residenciais constituídas por diversas combinações de familiares, amigos e conhecidos. Em Tabatinga, muitos haitianos viviam em lugares, isto é, casas e apartamentos onde moravam pessoas de várias regiões do Haiti que se conheceram na fronteira ou durante o trajeto da viagem (em República Dominicana, Equador e Peru) mas sem possuir nenhum laço familiar.

A experiência de três jovens que conheci em Tabatinga, lança luz sobre essa questão. Ralph era de Port-au-Prince e os outros dois de Aquin. Foi durante a viagem em Lima que se conheceram, quando foram comprar passagem para Iquitós. No Haiti, Ralph cursava jornalismo numa faculdade privada da Capital, os outros dois eram pedreiros, um possuía ensino médio incompleto e o outro, ensino fundamental incompleto. Os três dividiam um quarto em Tabatinga.

Na época, aguardavam seus protocolos e pagavam U\$ 140 mensais pelo aluguel. Os dois de Aquin pagaram a um *raketè* U\$ 2.500 cada um para organizar a viagem. Ralph disse que um amigo lhe informara o trajeto e viera sem mediação de agenciador, gastando U\$ 1.800 com passagens até Tabatinga. Aquele com o ensino fundamental incompleto salientava ter vendido uma vaca que criava no campo, e seu pai, morador na Guiana Francesa completara o dinheiro da viagem. O outro, um pedreiro, fizera empréstimo, deixando documentos de terrenos como garantia. Ralph dizia ter um irmão na Guiana Francesa que o ajudara a comprar as passagens e cobrir as despesas, além do auxílio recebido de outros familiares residentes nos Estados Unidos e no Canadá.

Os de Aquin afirmavam terem sido enganados pelo *raketè*, porque o plano era alcançar a Guiana Francesa. O pai daquele com ensino fundamental incompleto o aguardava no local. A experiência de morar nesse quarto expõe os laços de solidariedade e assistência mútua entre os três. Não eram apenas as refeições preparadas em comum, as próprias despesas acarretadas por essas

refeições e, às vezes, os produtos de higiene (sabonete, pasta de dente etc) eram utilizados e pagos em comum, além do orçamento do quarto e as despesas de água e luz. A divisão do espaço de moradia levou meus interlocutores a se submeterem a algumas regras de despesas. Também havia num segundo tipo de residências nas quais apenas um haitiano vivia. Durante o trabalho de campo em Tabatinga, eram pouquíssimos os residentes dessa forma, particularmente por razões financeiras, pois preferiam dividir o espaço com outros para diminuir os custos da hospedagem no local.

O antropólogo Leo Chavez analisou quatro tipos de familiares de imigrantes mexicanos nos Estados Unidos. O primeiro ele chama de “lares não-familiares” constituído por pessoas solteiras que dividem apartamentos ou casas. De acordo com o antropólogo, às vezes, são empregadas domésticas residentes nas casas dos empregadores. Ele qualifica essa realidade como o “estágio inicial de uma corrente migratória” (1989, p. 19). O autor afirma serem os sujeitos que moram nessas condições pessoas que migram com o objetivo de ganhar e economizar dinheiro em pouco tempo para voltar à terra de origem com uma situação financeira melhor do que antes de realizar a viagem para poder comprar bens materiais, casa, carro etc.

Dando continuidade ao seu argumento, Chavez mostra haver dois tipos de lares baseados em parentesco. O primeiro é chamado de “lar familiar simples”, constituído por um casal, podendo possuir filhos ou não e também pode ser considerada uma família de parentesco único. Nesses dois casos, o lar é visto somente como uma unidade familiar. O segundo é chamado de “lar familiar complexo”, nele há uma variedade de combinações de parentesco. Nessas unidades residenciais podem encontrar-se primos, irmãos, sobrinhos, pais e filhos, tios etc.

No caso dos haitianos na Tríplice Fronteira, há registro dos quatro tipos de lares estudados por Chavez no contexto dos mexicanos nos Estados Unidos. Havia mais um tipo de lar no caso dos meus interlocutores, ao qual chamo de “lar regional”, constituído por pessoas da mesma região do Haiti ou dos países onde residiam, quando decidiram realizar a viagem. Por exemplo, um deles possuía pessoas somente de Port-au-Prince, Croix-des-Bouquets, Ganthier, Jacmel, Cap-

haitien ou aqueles vindos da República Dominicana. Bastava ir a um “lar regional” para ter informações de um conterrâneo da mesma localidade de procedência ou de origem. Isso não quer dizer que todas as pessoas das mesmas localidades moravam no mesmo local, mas, o “lar regional” favorecia as relações solidárias entre os viajantes.

Essa tendência de organizar as unidades de residência com pessoas da mesma região do Haiti não é uma especificidade dos haitianos no Brasil, mas se inscreve numa lógica global das diferentes formas de mobilidade. Também, esse modo de organização pode ser encontrado numa escala nacional em Port-au-Prince, na Capital do Haiti. Geralmente as pessoas vindas das regiões interiores do país residiam nas proximidades das pessoas da mesma localidade de nascença ou onde cresceram e viveram. É comum encontrar no bairro Bel Air, numa determinada rua, mais da metade das pessoas originárias de Fonds-Parisien ou de outras localidades. As redes de mobilidade exercem um papel importante na configuração do modo de habitar das pessoas. De modo especial, os meus interlocutores residentes em “lar regional” mantinham relações de amizade e de solidariedade para continuar os percursos e trajetos da viagem.

Em Tabatinga, um casal (uma brasileira e um peruano) alugava quartos para os que chegavam. De acordo com a proprietária, comoveu-se com a história de vida dos primeiros a chegar e começou a alugar para aqueles vindos posteriormente. A casa possuía seis quartos mobiliados com cama e colchões, nos quais eles se dividiam. A cozinha era de uso comum, com um fogão a gás. O valor cobrado era de R\$ 100 a R\$ 250 por pessoa. Os quartos eram alugados para duas ou três pessoas, às vezes, dez ficavam neles, para diminuir os custos da hospedagem.

Em Tabatinga, com o passar do tempo, após gastarem o guardado para a viagem, eles ligavam para os familiares no Haiti e em outros países como Estados Unidos, França, Canadá e Guiana Francesa para solicitar dinheiro e se sustentarem por dias e meses. O Banco do Brasil contava mais de 50 haitianos por dia, recebendo remessas em média de U\$ 50 a U\$ 200 diariamente. Para alguns, o dinheiro já acabava antes de chegar a Tabatinga, quando ainda estavam no Equador ou no Peru. Como observado também por Sidney da Silva,

“quando o dinheiro acabava no meio do caminho, eles eram obrigados a buscar algum trabalho ou pedir mais recursos aos familiares” (2012, p. 305).

Uma funcionária, na casa de câmbio em Letícia na Colômbia (ver foto 3), confirmou-me frequentarem o local aproximadamente 200 haitianos diariamente, a grande maioria para fazer ligações, visto o local possuir cabines telefônicas e elas serem muito mais baratas do que no Brasil. Alguns dos que deixaram filhos no Haiti ou na República Dominicana, recebiam as remessas em Tabatinga, guardavam um pouco de dinheiro para si e enviavam parte dele para a manutenção dos filhos ou esposas nos referidos países. É a remessa da remessa, quando o dinheiro de uma remessa serve para fazer outra remessa.



Foto 3: Haitianos na frente da agência telefônica e de câmbio em Letícia na Colômbia. Crédito meu, janeiro de 2012.

Eles se tornavam “cruzadores de fronteiras” pelo deslocamento diário por terra em Letícia e, por água, para alcançar Santa Rosa (ver foto 4). Essas experiências trazem elementos importantes para ter maior compreensão do engajamento de familiares e amigos na realização da viagem.



Foto 4: Haitianos (em Santa Rosa) ligam para familiares no Haiti e na Guiana Francesa. Crédito meu, janeiro de 2012.

Em Santa Rosa, um senhor peruano de 65 anos, proprietário de um mini-mercado ao lado das cabines telefônicas efetuava o câmbio R\$ 1 por 1 sol (moeda do Peru)⁵⁷. Os haitianos entregavam reais para serem trocados por sol para colocar nos aparelhos telefônicos e realizar as ligações. De acordo com este peruano, um fluxo de 20 a 40 pessoas frequentavam o local diariamente até início de 2012. Logo após a resolução de 97, foi diminuindo conforme iam para Manaus. A maioria trocava entre R\$ 5 a R\$ 10 reais para ligar, cada minuto equivalendo 1 sol.

Eram pouquíssimos os que encontravam atividades remuneradas na Tríplice Fronteira. Quando conseguiam emprego na construção civil, restaurantes, venda de picolé ou entrega de jornais e poucas outras, usavam o dinheiro para se manterem por dias e meses, pagando as despesas diárias e juntando recursos para comprar a passagem de barco e seguir viajando. Alguns iam até as aldeias ticunas (um dos mais numerosos povos indígenas da Amazônia brasileira, localizadas a alguns quilômetros da zona urbana de Tabatinga) para vender

⁵⁷ Na época as casas de câmbio trocavam R\$ 1 por 8 soles, mas o senhor trocava um por um, isto é, R\$ 1 por 1 sol, o que lhe rendia um bom negócio. Na cidade peruana de Santa Rosa, realizei entrevista com este senhor, o mesmo fazia questão de dizer algumas palavras em créole que aprendeu com os haitianos. Dizia-me que estes lhe contavam as histórias de vida e da trajetória da viagem.

picolé e jornais. Durante o trabalho de campo, fui a essa aldeia para fazer observação participante e conversei com o Cacique. Segundo ele, a chegada dos haitianos à aldeia, causava um estranhamento de parte dos indígenas, visto, na região, não haver muitos negros, comparando-se com outras regiões do Brasil. Também as diferenças linguísticas dificultavam a comunicação na hora de vender.

Há uma hierarquia social historicamente construída na fronteira. Do ponto de vista da população local, os brasileiros ocupam o topo dessa hierarquia; em segundo lugar estão os colombianos e na camada inferior, os peruanos. Ao chegarem os haitianos, ocuparam os lugares historicamente dos peruanos. Viver na Tríplice Fronteira, entre quatro culturas, incluindo a dos haitianos, além daquelas aprendidas em diversos lugares por onde passaram, é uma experiência de afirmação desses sujeitos que, cotidianamente lidam nessa relação com os outros. São universos cruzados pela circulação das pessoas, do dinheiro (pesos colombianos, soles peruanos, reais brasileiros e dólares americanos, entre outros como o euro), das mercadorias e dos objetos entre os três países, Colômbia, Peru e Brasil. Os deslocamentos diários na Tríplice Fronteira demonstraram que os haitianos estavam sempre em movimento, seja para fazer ligação telefônica em Letícia ou Santa Rosa, seja para receber remessas de dinheiro em Letícia. Eles viviam entre quatro ou mais mundos de referências culturais distintas cotidianamente: colombianas, peruanas, brasileiras e haitianas. Poderia acrescentar também os saberes incorporados por eles, nos outros lugares por onde passaram e moraram.

Os haitianos enfrentavam a barreira da língua na Tríplice Fronteira e em outras partes do Brasil. Os falantes de espanhol se viravam na rua para pegar ônibus; ir aos mercados; aos escritórios e estabelecimentos públicos, para fazerem seus documentos. Os meus interlocutores falavam créole e, além dessa língua, alguns sabiam francês – também língua oficial do Haiti –; outros, além dessas duas línguas, sabiam espanhol e/ou inglês. Na Tríplice Fronteira e em Manaus, a questão linguística constituía uma situação angustiante para eles, pois ficavam no dilema de serem entendidos e entenderem o outro. Na comunicação,

eles usavam gestos, para serem compreendidos. Geralmente entre eles falavam em créole.

Diante desse cenário, surgiram algumas iniciativas voluntárias para o ensino do português aos recém-chegados. Em setembro de 2011, um grupo de voluntários sem especificamente formação em Letras, entre eles, alguns vinculados à Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, propuseram-se a contribuir com aulas de português para ajudar os haitianos. Mas, logo em seguida, perceberam a dificuldade, de ensinar a língua, devido à falta de material didático e pedagógico. Do ponto de vista deles, não tinham nenhuma orientação pedagógica e metodologias apropriadas, para atender as necessidades dos aprendizes, com um universo linguístico ampliado de conhecimento e capacidade de domínio de várias línguas.

Conforme as necessidades surgiam, os voluntários começavam a criar materiais didáticos, apostilas mais dinâmicas e produtivas para as aulas de português. Esses materiais foram elaborados para os viajantes poderem usar a língua sem a necessidade de um professor, pensando na dinâmica da mobilidade deles e no fato de, quando os haitianos recebiam o protocolo, logo em seguida, seguiam para Manaus ou outras localidades. Assim, em dezembro de 2011, alguns professores da Universidade Estadual do Amazonas (UEA) com sede em Tabatinga, elaboraram um Projeto de Extensão coordenado pelos professores da entidade com a colaboração de alguns acadêmicos e, em janeiro de 2012, iniciaram de fato os cursos. O projeto focava três aspectos: 1) cursos de língua portuguesa; 2) cursos de informática; de momentos recreativos, de lazer para os haitianos⁵⁸. Um dos objetivos era abordar a legislação brasileira, particularmente as leis trabalhistas através do curso de língua e de informática.

Seguindo os moldes do já consolidado projeto de português para colombianos, os professores buscavam adaptar metodologias, para, de forma lúdica e didática se realizasse a qualificação de haitianos nos fundamentos

⁵⁸ O curso de informática era oferecido na quarta-feira e no sábado no turno da tarde, sendo duas horas por dia. Na época eram duas turmas, de 35 haitianos cada uma, a primeira iniciava às 14 horas e a segunda às 16 horas. Os conteúdos das aulas versavam sobre digitação de textos em português, formatação e navegação na internet. Os textos eram escolhidos pelo coordenador e versavam sobre cidadania e informática com o objetivo de trabalhar de forma interdisciplinar com as aulas da língua portuguesa.

básicos da língua portuguesa (Projeto de Apoio e Integração, 2011). Também no Cineclube⁵⁹, eram desenvolvidas algumas ações que visavam a promoção de lazer para os haitianos em Tabatinga, através de exposição de filmes, abordando temáticas pertinentes, reflexões contemporâneas locais e globais. Boa parte dos filmes eram produções cinematográficas haitianas que os próprios haitianos traziam durante a viagem. Segundo um dos professores idealizadores do projeto, de nacionalidade peruana,

A ideia era para eles se reunirem, ter um momento de lazer, assistir a um filme e ter um convívio social entre eles. Eles adoravam, riam, riam em sua língua, escutavam a sua língua, viam as imagens do Haiti. As histórias que passavam nos filmes eram muitas vezes sobre política, os problemas deles. Isso fazia uma espécie, de ver-se a si mesmos, ver a condição de estar fora de seu país (Janeiro de 2012, Tabatinga).

Segundo o coordenador mencionado, os haitianos chegavam quase nas mesmas condições dos peruanos (avaliados aproximadamente 10 mil em Tabatinga), buscando trabalho, talvez pela falta de emprego no Haiti. Mas, do ponto de vista dele, os haitianos chegavam com uma vantagem: pelo fato de alguns já serem membros de associações e organizações no Haiti, chegavam com uma consciência das suas condições sociais, reivindicando a regularização no país para conseguir trabalhar formalmente.

1.7 “Casa do Padre”

Quando os haitianos chegavam à Tabatinga, iam para a Igreja Divino Espírito Santo, *kay pè a* (A casa do Padre). Nesse local, às segunda-feiras de manhã, a partir das sete horas eram recebidos os chegados de terça-feira a domingo. Entregavam o passaporte aos membros da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, registravam o nome completo e a data do carimbo de saída da cidade de Santa Rosa no Peru. A data do carimbo da Imigração peruana era utilizada

⁵⁹ Os filmes eram passados aos sábados das 19 horas até às 22 horas. No dia anterior, colocavam cartazes de divulgação em lugares onde circulavam os atores na cidade para que pudessem participar. Comerciantes da cidade doavam bolachas, pipocas, refrigerantes para comer e beber no espaço recreativo. Os próprios atores da pesquisa, munidos de ofícios do projeto solicitavam os objetos aos comerciantes da região.

para identificar como base de referência do dia da chegada à Tabatinga, visto os mesmos não poderem carimbar o passaporte quando chegavam ao Brasil por não possuírem o visto exigido pelo Governo brasileiro. A lista dos nomes com a data de chegada era entregue pelos coordenadores da Pastoral à Polícia Federal para encaminhar o processo de pedido de refúgio para a regularização no país.

De 2010 até novembro de 2011, os agentes da Polícia Federal (PF) faziam entrevistas⁶⁰ com os solicitantes, verificando se cumpriam os requisitos para serem considerados refugiados ou não. Os agentes da PF mandavam a documentação para Brasília e aguardavam os encaminhamentos da Coordenação-Geral do CONARE, durando esse processo em torno de três meses. Nesse período, os solicitantes permaneciam por um tempo longo na Tríplice Fronteira, o que agravava a situação financeira: acabava o dinheiro guardado para a viagem e não encontravam emprego no local.

À medida que a estada em Tabatinga se prolongava, enquanto esperavam o protocolo, alguns haitianos ficavam ansiosos e incomodados com o fato de viverem sem emprego, longe de casa, em quartos lotados pouco confortáveis. Em fevereiro de 2012, durante o processo de legalização dos haitianos em Tabatinga, seiscentos tiveram os seus nomes publicados na lista de entrevista para receberem o protocolo, mas não compareceram à PF. Para os agentes policiais estes haviam ido ilegalmente a Manaus, mas do ponto de vista dos meus interlocutores, os conterrâneos tinham ido à Guiana Francesa sem aguardar o recebimento do protocolo.

Tais questões devem ser problematizadas, pois há de ponderar que um grupo decidiu voltar ao Haiti; outros retornaram para os lugares de onde vieram como República Dominicana, Chile, Equador, entre vários circuitos da mobilidade. Esse movimento de retorno está relacionado à demora do processo de legalização deles em Tabatinga e à falta de emprego no local. Mas, também

⁶⁰ As perguntas das entrevistas versavam sobre os seguintes conteúdos: se a pessoa estava no Haiti quando ocorreu o terremoto, se tinha filhos e casas destruídas? Se algum membro da família morreu? Por que saiu do Haiti? Por que escolheu o Brasil para residir? Se trabalhava no Haiti, qual era a função? Quando a PF fazia entrevistas até dezembro de 2011, atendia cerca de 40 pessoas por semana e depois com os novos procedimentos no início de 2012, começaram a atender aproximadamente 600 por semana. Essa mudança nos procedimentos para um modelo simplificado de atendimento teve uma grande influência no tempo de estada em Tabatinga e nos fluxos de deslocamentos para Manaus e outros lugares.

houve um processo de *retromigração*, pois alguns dos chegados à Tabatinga e que voltaram para os lugares de procedências regressaram novamente ao Brasil.

John possui uma das histórias mais curiosas sobre a volta para casa. Um dia, fui abordado na Avenida de Amizade por John, um jovem de 25 anos que cursava terceiro ano do Direito na Université d'État d'Haiti na sede da Cidade Aux Cayes, no sul do Haiti. Parou-me na rua, disse ter algo sério para me contar, não podendo fazê-lo para mais ninguém. Pediu-me para guardar o segredo com medo de ser deportado⁶¹. Relatou ter chegado à Tabatinga em outubro de 2011 e ali ficado vinte e dois dias. Acabou seu dinheiro e, sem emprego e sem esperança de receber seu protocolo, arrumou a mala e, junto com mais dez haitianos retornou para casa com a mesma passagem da vinda ao Brasil, utilizada também na volta. Mas depois foi estimulado pelo irmão, residente na França, a ir morar na República Dominicana para concluir o curso de Direito. O jovem não se adaptou àquele país e seu irmão se comprometeu a pagar a viagem de volta para o Brasil, com a ideia de ele ir a São Paulo para estudar.

Os dados demonstram, então, que o processo de regularização dos haitianos no país, por si só, não necessariamente era a condição determinante para eles ficarem ali residindo. A permanência também era condicionada à questão do emprego e do dinheiro. O objetivo da análise da trajetória do John, não era para conhecer o seu projeto inicial de mobilidade, mas compreender a maneira pela qual essas pessoas em mobilidade constroem através das suas narrativas, a dinâmica do seu projeto ao longo dos espaços vividos no contexto da circulação.

Os próprios haitianos organizavam-se por meio da constituição de um comitê em dezembro de 2011, chamado “Comitê dos Haitianos” com apoio da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, bem como de diversas agentes e

⁶¹ A partir da Resolução de 12 de janeiro de 2012, quando eu estava em Tabatinga, houve rumores de que os chegados depois da publicação da referida resolução, iam ser deportados. A partir do dia 10 de fevereiro de 2012, agentes da Polícia Federal iniciaram um processo de notificação dos haitianos para deixarem o país em dez dias, mas eram orientados pelos próprios agentes para não deixar o país, aguardando uma nova posição do Governo. Participei de uma reunião na Polícia Federal junto com o Superintendente da instituição na região do Amazonas, na época, a sua orientação era a seguinte: deveríamos alertar os haitianos que chegaram depois da resolução a ficarem tranquilos porque iam ser notificados a deixarem o país, mas isso não ia ser cumprido até a nova decisão do Itamaraty.

agências militantes em prol dos direitos humanos dos migrantes, mobilizando-se em escalas locais e nacionais, realizando vários debates, particularmente na Igreja Matriz de Tabatinga e na Universidade Estadual do Amazonas, com a presença dos jornalistas de imprensa e de televisão brasileiras e colombianas, mostrando as condições sociais precárias nas quais moravam os haitianos. Na época, quase semanalmente saía uma matéria sobre o evento em O Globo, Folha de São Paulo, Em Tempo, Acrítica, Diário da Amazônia, do Norte e do Sudeste do Brasil, fora as reportagens jornalísticas nas principais canais de TV brasileira (Globo, SBT, Record etc).

Essas manifestações públicas foram importantes para que o Governo Federal Brasileiro, por meio do Conselho Nacional de Imigração - CNIg, tomasse a decisão em 12 de janeiro de 2012, promulgando a Resolução Normativa nº 97/2012 (vide anexo I) que permitia aos haitianos chegados ao Brasil até essa data, receber um visto permanente por razões humanitárias, condicionado ao prazo de cinco anos, uma solução intermediária e inédita na história das políticas migratórias brasileiras. Além disso, a partir da data da publicação, a Resolução menciona que as solicitações de vistos deveriam ser encaminhadas na Embaixada do Brasil em Port-au-Prince, para migrar de forma regular ao país. Então, em Tabatinga, agilizou-se o processo de pedido de visto permanente. Os solicitantes entregavam seus passaportes e recebiam o protocolo no mesmo dia.

A lista com os nomes dos solicitantes que recebiam o protocolo, geralmente era postada no muro da Polícia Federal e também na Igreja Divino Espírito Santo, visto eles frequentarem diariamente esses locais. Além disso, outras estratégias eram desenvolvidas pelos próprios haitianos: cópia da lista para circular de mão em mão, nas *baz* (lugares de sociabilidade deles, especialmente a praça frente à Igreja Matriz de Tabatinga) e de boca em boca um avisava o outro quando saía o nome na lista. Isso era motivo de comemoração e, ao mesmo tempo, início de outra etapa: a preparação da viagem de barco para Manaus ou para outros lugares.

Na época, dois voluntários haitianos eram intérpretes⁶², geralmente eles falavam espanhol e um pouco de português, ajudando na comunicação entre os agentes da Polícia Federal e os solicitantes. Um dos tradutores ficava do lado de dentro do estabelecimento da Polícia Federal com a lista dos nomes e o outro, do lado de fora, para organizar a fila dos solicitantes. Mesmo antes da chegada dos haitianos em 2010, à região, o representante do setor de comunicação da PF relata já haver atendido pedidos de refúgio de pessoas de Guiné Bissau, Nigéria, Colômbia etc, significando que esse circuito não era exclusivo dos haitianos porque já fazia parte do espaço de mobilidade internacional. Mas, segundo os agentes da PF, foi no final de 2011 e início de 2012, que a rotina de trabalho da PF mudou. Os agentes desse órgão ressaltavam: enquanto o volume de chegada das pessoas aumentava, também os atendimentos cresciam e aumentavam o serviço do setor de migração da PF.

Enquanto eles aguardavam a documentação, a maioria frequentava a “casa do Padre”. Entre 2010 a 2012, lá se oferecia café da manhã e almoço, de segunda-feira a sexta-feira. Em 2010, os alimentos eram cozidos por brasileiros, mas depois os haitianos preferiram prepará-los cozinhar de seus modos tradicionais (ver foto 5), sendo os grupos cozinhá-los constituídos por três a quatro pessoas⁶³. Conforme recebiam seus protocolos, viajavam para Manaus e as equipes indicavam outros compatriotas para substituí-los (ver foto 6). Cerca de 150 haitianos comiam diariamente no local. Há de se ponderar o fato de alguns não quererem almoçar no local: do ponto de vista destes, a comida não era boa e para evitar as brigas dos conterrâneos na fila do alimento.

Assim, boa parte deles, geralmente aqueles com melhores condições financeiras e alto nível de escolaridade, criticavam os compatriotas pelo comportamento, sobretudo quando se serviam mais de uma vez e não respeitavam a organização das filas. Eles consideravam almoçar *kay pè a*, um

⁶² Esses haitianos eram intérpretes voluntários, não recebiam dinheiro. Geralmente quando estes recebiam seus protocolos, viajavam e outros conterrâneos recém-chegados que não possuíam ainda o protocolo substituíam os que viajavam.

⁶³ A equipe tinha quatro integrantes, quando estes recebiam o protocolo da PF, ganhavam a passagem gratuita de barco de Tabatinga à Manaus da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, era uma maneira de compensar o trabalho destes que se dedicavam a cozinhar os alimentos. As passagens eram compradas com o dinheiro das doações recebidas pela Pastoral.

processo humilhante, desagradável, por vezes, tendo de brigar e ser empurrado para receber o prato de comida.



Foto 5: Eu e a equipe preparando o almoço *kay pè a*. Crédito meu, fevereiro de 2012, Tabatinga.



Foto 6: As mulheres preparam o almoço. Crédito meu, fevereiro de 2012, Tabatinga.

No final de 2011, com a criação do Comitê dos Haitianos, os seus membros começaram a organizar o sistema de distribuição do almoço para cerca de 150 a 200 pessoas por dia. Fizeram cartões com identificação numérica e os distribuíam para os que chegavam (ver foto 7). Ao meio dia, formavam uma fila, dois membros do Comitê ficavam no portão para receber os cartões. As pessoas comiam no salão da Igreja Divino Espírito Santo, um refeitório improvisado no qual também aconteciam as reuniões e outros atendimentos aos haitianos.



Foto 7: Os haitianos formando fila, aguardando o horário do almoço. Crédito meu, janeiro de 2012, Tabatinga.

Em fevereiro de 2010, o salão paroquial abrigava provisoriamente os 12 primeiros haitianos chegados à Tríplice Fronteira, mas depois mais de cem ficaram no local até setembro do mesmo ano. Os colchões, beliches, fogões, panelas, pratos e talheres utilizados no local eram doados pela Organização Internacional para as Migrações (OIM) de Bogotá. Com decorrer do tempo, em 2011, a coordenação da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga passou a alugar uma casa (antigamente um hotel) na qual abrigavam 40 pessoas, por R\$ 200, com recursos das doações. Era chamada pelos próprios haitianos de *Dèyè kay pè a* (Atrás da casa do Padre) porque, de fato, localizava-se próximo à Igreja do Divino Espírito Santo. Nela, eram priorizados os que demonstravam a falta de

condições financeiras para pagar um alojamento na cidade. Havia grande rotatividade na moradia porque, conforme eles recebiam o protocolo, viajavam para Manaus e a casa recebia novos moradores.

Igualmente a coordenação da Pastoral organizava torneios de futebol entre pessoas do Brasil, Colômbia e Haiti. Os haitianos também jogavam contra os times colombianos e brasileiros, com o objetivo de mobilizar recursos financeiros, arrecadando alimentos para os haitianos. Os jogadores do Brasil, da Colômbia e as pessoas que iam assistir levavam quilos de alimentos não perecíveis. Além disso, diversos recursos eram mobilizados através de sorteios e bingos para os haitianos se sustentarem por dias e semanas. Em 2012, os coordenadores da Pastoral pediram camisas de jogadores de futebol – alguns integrantes do Vasco do Rio de Janeiro, do Santos de São Paulo e Ronaldinho Gaúcho enviaram camisas autografadas –, realizaram leilões, sustentaram a casa e financiaram a alimentação por algum tempo. Por exemplo, as duas camisas enviadas por Ronaldinho gaúcho foram leiloadas por U\$ 2 mil, as outras por cerca de U\$ 400.

Vale lembrar que, entre os haitianos, alguns eram artistas e produziam quadros típicos da arte haitiana chamada *naif*, vendidos a R\$ 200, sendo os recursos mobilizados para a manutenção deles. Enquanto o Governo brasileiro não se posicionava, os agentes da Pastoral, a população local e os próprios haitianos buscavam alternativas para se manter no local até receber a documentação e seguir a viagem. Em agosto de 2011, a Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga iniciou uma parceria com os da Caritas Nacional por meio de um projeto emergencial na Amazônia. Os da Caritas ajudavam com recursos financeiros e objetos, tanto a Pastoral da Migração em Manaus quanto a da Mobilidade Humana em Tabatinga. Também recebiam ajuda da Congregação dos Jesuítas da América Latina e de outras congregações da Itália e da Alemanha. Somente, no início de 2012, o Governo Estadual do Amazonas se pronunciou, anunciando que iria disponibilizar 300 mil reais para atender as demandas dos migrantes⁶⁴. Registra-se que, até então, a política dos governos municipal, estadual e federal era a do silêncio.

⁶⁴ Na época o Governo do Município de Tabatinga declarou que seu foco era atender a população local e não os migrantes por falta de recursos financeiros. Ver

1.8 Associativismo



Foto 8: Membros do Comitê dos haitianos. Crédito do Comitê dos Haitianos, janeiro de 2012, Tabatinga.

Como foi possível observar anteriormente, o denominado Comitê dos haitianos surgiu, para organizar a distribuição da comida na “casa do Padre” porque, Segundo seus membros, no horário do almoço no local, as pessoas não obedeciam à fila e alguns repetiam a refeição mais de uma vez e, conseqüentemente, algumas não tinham o que comer. Então, um grupo de nove haitianos decidiu criar um comitê que fizesse senhas e organizasse a fila, entre outras demandas (ver foto 8). Neste contexto se inscreve o surgimento do Comitê dos Haitianos em Tabatinga, criado em novembro de 2011. Ele foi constituído inicialmente, para dar uma resposta a esta demanda específica, mas, com o seu surgimento, os haitianos também começaram a mobilizar os agentes estatais (Polícia Federal, Ministério de Justiça, Itamaraty, notadamente o Governo federal) para agilizar a regularização deles no país.

O porta-voz, formado em Ciências Econômicas na Université d’État d’Haiti, poliglota, falante de seis línguas: créole, francês, inglês, espanhol, alemão e português, residia na República Dominicana, quando decidiu realizar a viagem.

http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2012/02/13/senadores-pedem-ao-governo-prensa-para-tirar-imigrantes-haitianos-do-limbo/imprimir_materia Acessado em 15 de abril de 2012.

Outro membro já havia morado nos Estados Unidos por um período de cinco anos e os demais foram considerados os mais capazes de uma ação eficaz. Se antes da mobilização desse grupo, os compatriotas aguardavam três meses em Tabatinga para receber o protocolo, a atuação do Comitê foi imprescindível, para que eles comesçassem a receber em três a quatro dias a documentação. Tinham três demandas principais, dentre outras, a moradia, a alimentação e a saúde para os haitianos.

Foi no dia 15 de dezembro de 2011, na conferência organizada pelos membros do Comitê com o apoio da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e ativistas locais, que expuseram a situação na qual viviam os haitianos na Tríplice Fronteira. Nessa ocasião, convidaram os meios de comunicação colombiana e brasileira (Rádio e Televisão), a nível local e nacional, para dar visibilidade à presença dos haitianos na região, bem como às condições sociais precárias nas quais viviam.

Além dessa Conferência, o Comitê recebeu o apoio da Igreja Católica e organizou vários eventos, para comemorar datas significativas como a sopa de 1º de janeiro⁶⁵. Entre esses, um dos marcos foi a realização no dia 12 de janeiro de 2012, de uma marcha na Avenida da Amizade em memória dos compatriotas que morreram e daqueles que perderam os familiares durante o terremoto (ver foto 9). Foi também nesse dia, que o Governo brasileiro promulgou a Resolução de 97/2012, concedendo-lhes o *visto humanitário* (vide anexo I).

⁶⁵ O Comitê dos haitianos com a participação dos conterrâneos organizou uma sopa tradicional de gerimun que se come no Haiti para comemorar a Independência do país em 1º de janeiro de cada ano. Com a contribuição dos grandes e pequenos empresários da região da Tríplice Fronteira, os haitianos juntaram ingredientes e cozinharam a sopa da Independência. É uma tradição, no Haiti, em 1º de janeiro de cada ano cozinhar essa sopa. Até essa data da Independência do país, os negros escravizados não tinham o direito de comer essa sopa, mas no dia oficial da Independência cozinharam e tomaram essa sopa como símbolo de libertação. Os membros do Comitê, munidos de uma carta elaborada por eles com a colaboração e a assinatura do Pároco da Igreja matriz de Tabatinga, foram para os supermercados, solicitando ajuda para realizar a sopa.



Foto 9: Marcha realizada pelos haitianos. Crédito dos membros do Comitê, dezembro de 2011, Tabatinga.

Os haitianos constituíram assim, uma forte liderança em potencial entre eles. No dia 20 de janeiro de 2012, o dia anterior à ida dos membros do Comitê para Manaus, depois de ter recebido o protocolo, foi realizada uma reunião com sete membros do grupo com a ideia de criar uma associação de haitianos que desse prosseguimento ao trabalho em Tabatinga e, também que tomasse uma maior abrangência numa escala nacional, através de um trabalho em rede, utilizando as redes sociais, recursos eletrônicos e virtuais. A partir dessa primeira reunião com minha anuência e com o amadurecimento desse projeto, foi fundada a Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB), em 1º de fevereiro de 2012, na Igreja Matriz em Tabatinga, na presença de mais de 500 haitianos, membros da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e ativistas brasileiros, tendo-me tornado seu Presidente até a presente data (ver foto 10).

O processo de sua fundação foi constituído em várias reuniões realizadas em Tabatinga e Manaus, organizadas pelos próprios migrantes e com a minha participação, com pautas específicas e sempre um registro da ata de presença por todos os participantes. Inicialmente, foram criados seis grupos de trabalho (GTs), na área da saúde, educação, documentos, comunicação, cultura e trabalho. Esta entidade sem fins lucrativos – AIHB – representa uma estratégia de

inserção social, econômica e cultural dos haitianos no Brasil. No quadro internacional da atualidade, por conta da falta de proteção e garantia de direitos sociais aos grupos de imigrantes e refugiados, vem crescendo, a alternativa de organizações de grupos de migrantes que têm por finalidade atender as suas necessidades e objetivos comuns. Este modelo de organização social dos haitianos constituiu-se como um espaço de fortalecimento de laços entre eles e marcou a maneira pela qual eles acessam e ampliam os recursos relacionais de redes sociais já existentes.

A AIHB, uma das primeiras associações haitianas no Brasil, foi registrada oficialmente no Cartório no país em 19 de abril de 2012, como uma mobilização em prol dos haitianos no Brasil, instituída para ressaltar os direitos de cidadania dos que escolhem viver no país, reivindicando seus direitos humanos plenos e não somente direitos restritos como trabalhadores migrantes.



Foto 10: Eu, coordenando a Assembleia Geral de fundação da AIHB. Crédito meu, em 1º de fevereiro, Tabatinga.

A Associação tem por finalidade exercer um papel importante tanto como transmissora de informação para os haitianos no Brasil, abrangendo os recém-chegados e os migrantes já estabelecidos, quanto como reivindicadora coletiva dos direitos dos migrantes e de maiores possibilidades de conquista. A AIHB tem intermediado o recrutamento de haitianos para muitas empresas de diversas

capitais do Brasil (Santa Catarina, São Paulo, Belo Horizonte, Curitiba etc). Sua constituição está inserida em um conjunto de estratégias e ações práticas em prol dos direitos sociais dos haitianos no Brasil. Um aspecto interessante a se observar é a logomarca da AIHB. Ela procura preservar as cores da bandeira do Haiti e a palmeira do escudo, estabelecendo, de forma visual, uma relação de identidade com o país de origem dos migrantes, porém (re)significando-a num processo de hibridização.

Além de centralizar as suas ações em prol dos haitianos no Brasil, a AIHB, também tem desenvolvido um papel importante no cenário das políticas migratórias numa escala nacional. Em março de 2014, a associação protagonizou uma etapa da Iª Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio no Brasil (COMIGRAR), contribuindo com mais de 20 propostas discutidas na etapa nacional em maio do mesmo ano, culminando um novo projeto de leis migratórias no país, que dá ênfase aos direitos humanos dos migrantes. Desta forma, propôs mudanças no quadro das políticas migratórias brasileiras, para se tornarem menos burocráticas e restritivas, sobretudo, pelo fato de serem leis migratórias desde o tempo da ditadura no país, criadas há mais de 30 anos.

Do ponto de vista dos meus interlocutores, que já haviam residido em outros países, o associativismo entre os haitianos tem desempenhado um papel importante na reafirmação dos laços sociais entre eles. Por exemplo, eles, geralmente, organizam atividades comemorativas no dia 1º de janeiro, dia da independência do país em 1804 e, também, em 18 de maio, dia da bandeira. Essas duas datas e eventos configuram o sentimento de estarem juntos no Brasil, sendo uma forma de manter os laços afetivos com o Haiti e os familiares que ficaram por lá. Ainda, esses eventos, permitem que os haitianos se reúnam para conversar sobre vida, angústias e conquistas. É o lugar para eles exporem a dimensão simbólica do sucesso ou não da viagem. Às vezes, esses espaços também são aproveitados para trocar ideias sobre as atividades de trabalho e mudança de empresa quando não se sentem satisfeitos com a sua.

Do ponto de vista de alguns agentes e agências brasileiras, é perceptível a capacidade de mobilização sociopolítica dos haitianos. Essa instrumentalização da política no contexto da mobilidade haitiana revela-se no fato de, em quatro

anos, os haitianos já terem criado aproximadamente dez associações espalhadas pelos diferentes Estados brasileiros, do norte ao sul, como a Associação dos Trabalhadores Haitianos no Amazonas (ATHAM); a Associação dos Haitianos do Balneário Camboriú, em Santa Catarina; a Associação dos Haitianos de Curitiba, no Paraná; a Associação dos Haitianos em Porto Velho, Rondônia; a Associação dos Haitianos em Brasília, no Distrito Federal; além de três associações no Rio Grande do Sul nas cidades de Caxias do Sul, Lajeado e em Encantado.

Ademais, os haitianos contam com vários programas em rádios brasileiras voltados para eles e transmitidos em créole e português, como a Rádio Viva Rio, cujo programa específico sobre “Gringo no Rio”, é coordenado por um haitiano residente há quatro anos no país. A proliferação de associações baseia-se na lógica de garantir proteção e promover direitos dos migrantes no Brasil, notadamente dos haitianos. Os autores, ao tratar do transnacionalismo, destacam a contribuição da vida associativa dos migrantes para o próprio reconhecimento social e, às vezes, político, tanto no exterior quanto no Haiti. Isso se evidencia de maneira clara nos trabalhos de Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc (1994). Através da experiência dos haitianos nos Estados Unidos, as autoras mostram como eles influenciam a vida política e social do Haiti por meio das associações haitianas daquele país, particularmente, na ditadura de Jean Claude Duvalier e quando Jean-Bertrand Aristide foi deposto do poder por um golpe de Estado em 1991. Importa ainda mostrar como o modo organizativo haitiano foi fundamental para a articulação dos trabalhos dos Médicos Sem Fronteira em Tabatinga em prol dos direitos dos próprios migrantes.

1.9 “Chèche lavi, detruï lavi”⁶⁶

Bernadette nascida em 1976 em Fonds-des-Nègres, contava com duas irmãs e três irmãos, um deles jornalista residente em Nova York, os demais moravam no Haiti. Uma delas, chamada Claudinette com 34 anos, nascera em Fonds-des-Nègres, era *madan sara*, comerciante, comprava mercadorias em Miragoâne para vender no mercado de Fonds-des-Nègres. Ela possuía dois filhos com o marido que residia com ela nessa cidade. Há alguns anos, os pais de Bernadette e Claudinette já haviam falecido.

Estando em Fonds-des-Nègres, Bernadette soube que muitas pessoas iam para o Brasil. Ela incentivou Claudinette a realizar a viagem e, ainda a financiou. Contrataram um *raketè* que cobrou U\$ 3 mil para as duas. Bernadette entregou documentos da terra que possuía a uma pessoa de Fonds-des-Nègres que lhe emprestou o dinheiro para devolver no prazo de um ano com juros estipulados pelo empregador. De acordo com Bernadette, pagou a viagem da irmã, com a ideia de a mesma devolver os U\$ 1.500, quando começasse a trabalhar no Brasil.

Em 7 de janeiro 2012, Bernadette saiu de casa em Fonds-des-Nègres com Claudinette que deixou para trás seus filhos e o marido. Pegaram o ônibus e foram a Santo Domingo onde iam embarcar para a América do Sul. O visto da República Dominicana de Claudinette tinha validade de um mês. Quando chegaram ao aeroporto para rumar ao Equador, não as deixaram embarcar no voo, tiveram de voltar ao Haiti para solicitar um novo visto por um período de um ano⁶⁷. Bernadette permaneceu num hotel em Santo Domingo, esperando a irmã voltar do Haiti com a documentação. Devido à demora de Claudinette, para receber o novo visto, Bernadette viajou com um primo no dia 11 desse mês, sem a irmã. Fez escala em Panamá, chegou ao Equador e depois seguiu de ônibus ao Peru onde esperou a irmã chegar em Lima, no dia 13 de janeiro.

⁶⁶ Essa expressão haitiana, é utilizada quando uma pessoa vai buscar ou tentar uma vida melhor e acaba encontrando a morte. É o caso da minha interlocutora Claudinette que veio ao Brasil, para tentar uma vida melhor e acabou falecendo em Tabatinga. Literalmente a tradução seria “tentando a vida, destruindo a vida”.

⁶⁷ As pessoas de nacionalidade haitiana para embarcar num voo internacional na República Dominicana precisam de um visto múltiplo do país vizinho e válido no mínimo por um ano.

No dia 14, as duas seguiram viagem para alcançar Tabatinga. Em Lima (Peru), Claudinette sentiu uma febre. Segundo Bernadette, a irmã tinha alergia à chuva. Quando chegaram a Iquitos, Claudinette sentiu-se mal e foi ao hospital, mas depois se recuperou. Seguiram viagem a Santa Rosa (Peru), no entanto, quando chegaram de iate a essa cidade, Claudinette caiu de joelhos no chão. Com o estado de saúde deteriorado, sem força para caminhar, o primo delas e outros passageiros do iate a ajudaram a levantar. Bernadette atravessou com a irmã de balsa no “Porto dos Haitianos”, chegaram num sábado à noite, havia outro primo e vizinhos que as esperavam para alojá-las.

No domingo, dia seguinte da chegada à Tabatinga, Claudinette foi internada no hospital, com diagnóstico de ter sido infectada pelo mosquito da dengue. Recebeu um soro, no mesmo dia deram alta e foi embora para a casa na qual estavam alojadas com mais quatro pessoas. Conforme as horas e o dia se passavam, ela não se recuperava, sentia mais dores no corpo e nos ossos. Na terça-feira, Bernadette resolveu levar a irmã de volta ao hospital. Ficou dois dias, e o médico lhe deu alta novamente. Na sexta-feira, piorou o seu quadro, Bernadette levou de volta a irmã ao hospital. No sábado passou mal, no domingo 22 de janeiro de 2012, às 11 horas pela manhã, quando Claudinette completou uma semana em Tabatinga, veio a falecer no hospital.

Os agentes dos Médicos Sem Fronteira (MSF) que desenvolviam trabalhos com os haitianos em Tabatinga na época, tinham ajudado Bernadette a levar a irmã para o hospital e lá acompanhavam-na. No domingo, quando Bernadette recebeu a notícia do falecimento da irmã, não tinha dinheiro para ligar aos familiares e comunicar a morte. Na segunda-feira, com a generosidade de algumas pessoas, conseguiu a quantia, para ligar e comunicá-la à outra irmã e ao marido de Claudinette residentes em Fonds-des-Nègres. Em seguida, o irmão delas residente em Miragoâne ligou para o outro irmão em Nova York para comunicar-lhe da morte. Este queria ir a Tabatinga para organizar o funeral, mas o irmão mais velho no Haiti determinou levar o corpo para enterrar Claudinette em Fonds-des-Nègres.

O primo com quem Bernadette realizou a viagem desde a República Dominicana, disse que Claudinette estava doente desde o Haiti. Segundo ele,

antes de realizar a viagem, havia sido internada no hospital em Port-au-Prince. “Esse tipo de morte não é simples, ela partiu, depois de alguns dias chegou à Tabatinga e quando completou oito dias faleceu, isso é inexplicável. Esse tipo de morte não é de Jesus Cristo” (Primo de Claudinette, janeiro de 2012, Tabatinga).

No Haiti quando a morte é suspeita de feitiçaria, as pessoas costumam dizer que “se pa mò Bondye” (não é morte de Deus). É esse conteúdo de Deus e de Jesus Cristo que está presente nas palavras do primo para enunciar a probabilidade de Claudinette ter sido enfeitiçada. Outras pessoas que estavam em Santo Domingo quando Bernadette e Claudinette estiveram por lá, disseram não saber que a falecida estava doente.

Claudinette era de uma família de praticantes de vodu. Um dia depois da morte, peguei uma balsa para ir a Santa Rosa (Peru) para fazer uma ligação e nela estava o primo de Claudinette. Durante a nossa conversa, ele me disse: ter sido o próprio irmão da falecida, residente no Haiti que a enfeitiçou por causa de ciúmes pela viagem. Os rumores entre os haitianos em Tabatinga diziam ser esse irmão mais velho o autor da morte. Ele era mecânico, possuía sua própria garagem, era considerado como um dos grandes feiticeiros da região. Alguns haitianos em Tabatinga, originários de Miragoâne diziam que esse irmão teria enfeitiçado também a própria esposa que morreu há alguns anos.

Entretanto, o hospital tinha dado um prazo de sete dias para o corpo permanecer no local. Enquanto isso, o irmão residente nos Estados Unidos que era jornalista e trabalhava na renomada rádio “La voix de l’Amérique” nos Estados Unidos, preparava-se para ir a Tabatinga e levar o corpo de Claudinette para realizar as cerimônias do funeral em Fonds-des-Nègres. Durante três dias, Bernadette ficou no impasse de esperar o irmão de Nova York para enterrar a irmã ou enviar o corpo ao Haiti. Enquanto isso, os agentes do hospital, da Igreja Católica e dos MSF tentavam convencê-la de enterrar a irmã em Tabatinga, visto que Claudinette ingressara no Brasil de forma clandestina e, até o momento de sua morte, estava ilegal no país.

Bernadette e seus irmãos queriam enterrar dignamente a irmã nos modos tradicionais haitianos, mas ela não possuía dinheiro para isso, dependia do irmão

de Nova York. Enquanto eu fazia entrevista com Bernadette seus irmãos no Haiti e Nova York lhe ligaram mais de três vezes, para saber da possibilidade de enterrar a irmã em Tabatinga ou fazer o translado do corpo ao Haiti. O irmão jornalista lhe ligava para saber informações do trajeto para chegar à Tabatinga, mas passavam os dias e ele não chegava, aumentando a angústia de Bernadette, além da pressão do prazo de sete dias que o cadáver poderia permanecer no hospital.

Nas entrevistas com Bernadette, ela expressava sua culpa pela morte da irmã, por tê-la incentivado a realizar a viagem. Psicologicamente abalada, me dizia: “Mwen strese” (Estou estressada). A recém-chegada não sabe como será a vida no local, pois perdeu a sua irmã. Segundo Bernadette, durante o período em que Claudinette estava doente, esta chorava e dizia não aguentar mais sofrer: “Olha onde vim tentar uma vida melhor e estou perdendo a minha vida” (*gade kote mwen vini chèche lavi epi m’ap pèdi lavi m*). Nas palavras de Bernadette, “chèche lavi, detruì lavi” (literalmente, tentando a vida, destruindo a vida). Para ela, a viagem representava a procura de uma vida melhor, um bem-estar social para elas, filhos e familiares que ficaram em Fonds-des-Nègres. Eles queriam poder dar estudos e condições básicas para os filhos viverem. Infelizmente, na busca dessa vida melhor, destrói-se a vida de Claudinette.

Conforme os dias passavam, a família ainda não tinha chegado a um consenso do que fazer com o cadáver. Os agentes da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e os Médicos Sem Fronteira me pediam para conversar com Bernadette, explicando a complexidade do translado do corpo, primeiro pela questão logística: o fato de Tabatinga ser uma cidade muito longe da capital Manaus, onde haveria voo internacional para ir ao Haiti e, segundo, pelas questões legais, por se tratar de um cadáver de uma pessoa que chegara clandestinamente ao país e não tinha documento de residência no Brasil para fazer o processo burocrático. O irmão não foi a Tabatinga e, depois da minha conversa com Bernadette, no outro dia enterraram o corpo de Claudinette.

A partir da experiência de Claudinette, a questão de contratempo ganha todo o seu sentido. As narrativas de mobilidade têm a ver com a situação inesperada, como é o caso da morte dela que interrompeu a sua experiência no

Brasil e mostra a complexidade da questão da *diaspora*. Que contratempos são esses que fazem as pessoas interromperem os projetos de mobilidade? Para além da morte, as minhas interlocutoras que engravidaram durante os percursos; aqueles que tinham por intenção ir à Guiana Francesa, mas se apaixonaram por compatriotas em Tabatinga e decidiram permanecer em Manaus, tais experiências iluminam as dinâmicas da mobilidade.

Interessa observar que há diferentes pessoas e agentes mobilizados nesse evento da morte de Claudinette, incluindo eu como pesquisador e, sobretudo, nesse caso, pela minha experiência social como haitiano, envolvido e comovido com a situação de dor da família, por ter perdido um ser querido. Essa narrativa mostra que as minhas condições singulares salientadas na introdução desta tese me deu o privilégio de participar em decisões tão tensas, complexas e delicadas na vida dos haitianos em Tabatinga, tal como a morte de Claudinette. Possibilitou-me fazer observações cuidadosas dos elementos mais simples aos mais complexos que apareciam no campo, em questões relacionadas à vida e à morte.

Entretanto, a organização Médicos Sem Fronteira, antes dessa morte, já atuava em Tabatinga com os haitianos. Iniciaram um projeto, no final do ano de 2011. Segundo uma das coordenadoras, teve como objetivo prestar assistência humanitária aos haitianos chegados à Tabatinga, através da melhoria das condições sanitárias desta população e fazer um plano de *advocacy* para dar-lhe visibilidade e voz, tornando pública a situação vivida por estes na fronteira para o Governo poder elaborar políticas migratórias direcionadas a eles.

Inicialmente, em novembro de 2011, uma missão exploratória foi ao local. Eram quatro profissionais: um antropólogo, uma psicóloga, um enfermeiro e outro integrante da área das políticas públicas e sociais. Em dezembro, os membros dos MSF fizeram visitas a mais de 50 unidades residenciais (casas e apartamentos) nas quais moravam os haitianos. Os membros do Comitê dos haitianos ajudaram no mapeamento e nas visitas a essas casas. Em primeiro lugar, identificavam as condições sanitárias dos locais nos quais alojavam os haitianos e depois distribuía kits de materiais de higiene (cloro, vassoura, pano de prato e de chão, repelente, água sanitária, sabão em pó, detergente para lavar louça etc).

Nas moradias identificadas com pessoas dormindo no chão, devido à superlotação (quartos comportavam entre cinco a dez pessoas), entregavam kits pessoais, incluindo redes para dormir com corda e gancho para colocá-la na parede, além de pratos, talheres, copos, escovas e pastas de dente, sabonetes, preservativos, papel higiênico etc. Durante as visitas às casas, os haitianos aproveitavam a presença dos profissionais dos MSF para expressar algumas situações vivenciadas durante a viagem e a chegada à fronteira, como as condições nas quais dormiam, comiam e viviam⁶⁸. A partir dessas experiências, a instituição proporcionou o atendimento psicológico. As mulheres grávidas haitianas (algumas delas engravidaram durante o trajeto e outras desde Haiti) recebiam um atendimento especial de acompanhamento físico e psicológico. Algumas delas expressavam o sentimento de medo e a falta de sono causados pelas situações vivenciadas por elas durante os percursos da viagem.

Os MSF desenvolviam um trabalho de educação e saúde, orientando-as dos seus direitos (pré-natal, vacinas, especialmente do SUS, a confecção da certidão de nascimento da criança gratuitamente etc) como grávidas e também dos cuidados que deveriam tomar ao longo e após a gestação. Além disso, eram orientadas o funcionamento do Programa da Saúde da Família (PSF)⁶⁹. Foi produzido um folder traduzido em créole com as orientações de algumas das principais doenças da região (malária, tuberculose, dengue etc). Além disso, o material incluía a lista de telefones de alguns órgãos como SAMU⁷⁰, a Polícia etc. Essas orientações permitiam às pessoas saberem dos seus direitos e de que maneira podiam usar os serviços públicos brasileiros.

⁶⁸ Nesse mapeamento das casas, havia um roteiro de perguntas: Quantas pessoas moravam na casa? Quanto era o valor do aluguel? Quais são as condições de higiene? Se a casa tem banheiro e cozinha? Se a casa possuía janelas (para saber das condições de ventilação)? Numa outra pesquisa individual realizada pela instituição, fizeram perguntas pessoais a cada um, como idade, grau de escolaridade, lugar de procedência etc.

⁶⁹ Esse programa foi criado pelo Ministério da Saúde em 1994. Ver <http://dab.saude.gov.br/atencobasica.php> Acessado em 24 de agosto de 2013

⁷⁰ <http://www.samu192df.com.br/samu/index.jsp> Acessado em 24 de agosto de 2013

Ao longo deste capítulo, discuti as experiências e as trajetórias daqueles chegados ao país em situação indocumentada, isto é, sem visto exigido pelo Governo Brasileiro. Mas ao chegar a Tabatinga no Brasil, por meio da resolução 97/2012, tiveram a situação regularizada no país. Através da trajetória de Alexi, busquei tratar de certos aspectos da viagem: a maneira como as pessoas organizam-na e os objetos carregados na viagem. As descrições analíticas neste capítulo centraram-se em três dimensões: 1) os circuitos e as lógicas da mobilidade haitiana; 2) as dinâmicas sociais da mobilidade haitiana na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, particularmente Tabatinga (Brasil); 3) a diversificação social entre os sujeitos pesquisados.

Procurei mostrar como a mobilidade pesquisada tem múltiplas formas, dependendo da experiência de cada sujeito: aqueles que saíram das zonas rurais do Haiti pela primeira vez: aqueles já deslocados dentro do próprio país; outros, emigrados que já estavam fora do território nacional e que vieram à Tríplice Fronteira. A experiência de Brito também mostra a importância das redes de solidariedade na dinâmica da mobilidade. Ademais, reafirma a ideia de alguns: quando decidiram realizar a viagem, não tinham por destino o Brasil, esse país representava um lugar de passagem, um corredor para alcançar outros países. Mas, atualmente para alguns desses viajantes, transformou-se num lugar de residência.

Todavia, mostrei como os viajantes demarcavam os espaços sociais a partir da relação entre *kongo* e *vyewo*. A descrição sociodinâmica do campo de relações dos sujeitos da mobilidade mostra uma clara distinção entre os recém-chegados e os já estabelecidos; os da capital, das grandes cidades (*vil*) e os do interior do Haiti (*andeyò*). O uso das categorias *kongo*, *vyewo* e *diaspora* para denominar os haitianos, mostra a diversificação social e a heterogeneidade entre os sujeitos da pesquisa.

2. MOBILIDADE HAITIANA EM MANAUS

Anne, de 32 anos, nascera em Plateau Central ao este do Haiti. Nós nos conhecemos em Manaus, em *kay fanm ansent* (casa das grávidas), em janeiro de 2012. Formada em Administração de Hotelaria na República Dominicana, residira em Santo Domingo por um período de 12 anos, mas viajava cada ano para o Haiti. Seu marido ficara na República Dominicana com o filho do casal, de 12 anos. Em Santo Domingo, trabalhava na sua área de formação e, em algumas ocasiões, quando nela não encontrava trabalho, atuava no comércio como vendedora num mercado em Santo Domingo. Comprava roupas, sapatos, ingredientes de cozinha. Não vendia produtos específicos, ela realizava as compras de acordo com os objetos disponíveis no mercado e aqueles mais fáceis de vender com lucros razoáveis. As compras eram efetuadas no Haiti ou em Dajabón, cidade fronteira da República Dominicana com o Haiti.

Em meados de 2010, diminuía consideravelmente a venda do seu comércio. Segundo ela, essa queda estava ligada ao estereótipo vinculado à cólera no Haiti. Os clientes em Santo Domingo evitavam comprar qualquer produto de origem haitiana. Em dezembro do mesmo ano, os familiares do marido de Anne, residentes no Equador, estimularam o casal para ir a esse país, afirmando haver melhores salários em *lajan diaspora*, isto é, dólares americanos. Nas palavras de Anne, foi um dos fatores atraentes ao casal. Os dois juntaram dinheiro do comércio a fim de financiar a viagem de Anne para o Equador com a intenção de custear depois a do marido. De acordo com ela, ao chegar a IQUITÓ, a realidade econômica não era tão diferente daquela na República Dominicana e, por isso, ela desmotivou o marido de realizar a viagem.

Ficou oito meses no Equador, trabalhando apenas um mês num restaurante, permanecendo sete desempregada. Então, foi informada por amigos que viajaram à Tríplice Fronteira de lá existirem melhores condições de vida do que no Equador. Eles repassaram informações a respeito dos circuitos e das rotas para chegar à Tabatinga. Ela foi a esse local em meados de 2011, lá permaneceu três meses e, após receber o protocolo dirigiu-se foi a Manaus.

Realizei três longas entrevistas com ela durante três dias, em turnos diferentes. No primeiro dia de contato, numa tarde de domingo em *Kay fanm ansent* em Manaus, eu estava sentado na cozinha conversando com outros haitianos e ela se dirigiu a mim, dizendo: “Mwen deseptione” (Estou decepcionada). Queria assim expressar sua insatisfação quanto às condições de trabalho e de salário no Brasil. Fora contratada para realizar serviços domésticos, e sua patroa lhe dera a roupa íntima para lavar e passar a ferro. Segundo ela, indignou-se e não voltou mais ao local de trabalho. Disse que, na República Dominicana, onde morara, possuía uma casa na praia, com duas empregadas: uma fazia serviços caseiros: cozinhava, lavava roupa, limpava e a outra era babá, cuidava do seu filho. Nas palavras dela: “Não estudei para hoje trabalhar na casa dos outros como empregada doméstica” (*Mwen p’at etidye pou jounen jodi a se kay moun m’ap travay*).

No seu discurso, Anne denunciava fortemente as condições e as relações de trabalho que engendravam seus sentimentos de desonra, além de um projeto de mobilidade considerado um fracasso. Para ela, a decepção não ocorrera apenas por causa da decadência do seu *status social*, mas também pelo tipo de serviços por ela realizado tanto na casa dos outros (empregadores) como na “casa das grávidas” (casa emergencial). Sua experiência ainda mostrava que o fato de conseguir um emprego no Brasil, não garantia o estatuto de uma migração bem sucedida. O tipo de emprego e o salário também jogavam um papel importante na vida social e profissional de Anne.

No primeiro capítulo, foi possível observar como se configuraram as mobilidades haitianas na Tríplice Fronteira com todas as devidas nuances: pessoas chegando, saindo e morrendo; a angústia de estar em Tabatinga sem trabalhar e com pouco dinheiro; as expectativas para alcançar Manaus com a

ideia de encontrar um Brasil melhor do que na fronteira. O documento chamado protocolo tinha (e ainda tem) um papel fundamental no processo de mobilidade deles para Manaus e outros lugares do Brasil. Permitiria, além de deslocar-se no país, também, confeccionar a carteira de trabalho, conseguir um emprego para cumprir as obrigações com os que ficaram, através do envio de remessas.

Neste capítulo, à luz da trajetória de Anne, descrevo as experiências de mobilidade dos haitianos da Tríplice Fronteira a Manaus: como se organiza a viagem, como e em que viajam e assim por diante. Depois, abordo os lugares onde eles estiveram em Manaus, o que faziam, privilegiando as relações de trabalho. Discuto as diferentes redes que constituem a mobilidade haitiana para o Brasil, notadamente as categorias práticas utilizadas no universo haitiano, para designar essas redes como *raketè* e *ajans*.

Assim, as dinâmicas familiares e econômicas no processo de organização e financiamento da viagem, ganham todo seu sentido. Mostro a maneira pela qual a família constituía-se como um dos *poto mitan*, isto é, um dos pilares da viagem, desde a sua organização, até posteriormente, quando as pessoas se instalavam no Brasil e começavam a cumprir as obrigações familiares, contribuindo para a manutenção daqueles assentados no Haiti ou na República Dominicana, de onde saíram ao decidirem realizar a viagem. No final, discuto os diferentes modos de governar a mobilidade haitiana por meio das práticas burocráticas, da concessão (ou não) de documentos e papéis, tomando como foco a decisão inédita na história migratória no Brasil: a criação do *visto humanitário*, através da Resolução 97 de 12 de janeiro de 2012.

2.1 Da Tríplice Fronteira à Manaus: Experiências e Trajetórias

Quase meio-dia, cheguei à “casa do Padre”, era o horário do almoço e já se formava uma fila de aproximadamente 100 pessoas no pátio da Igreja Divino Espírito Santo. Josué de 26 anos, saiu da fila foi em minha direção e disse: “Mwen konsidere Manaus kanaan pou fason m’ap viv Tabatinga la” (Considero

Manaus como Canaã pela maneira que estou vivendo aqui em Tabatinga). Naquela ocasião, tinha recebido o protocolo no dia anterior e já começava a planejar sua viagem a Manaus.

Há um duplo nível na frase de Josué: no primeiro, queria compartilhar comigo a sua expectativa em relação a Manaus, até porque ele sabia que eu conhecia o lugar; no segundo, ele não aguentava viver daquele jeito em Tabatinga, sem trabalho, sem dinheiro, tendo de enfrentar uma fila quilométrica para garantir o seu prato de comida, sua única refeição durante o dia, porque não jantava nem tomava café por falta de dinheiro.

Essa percepção não era exclusiva de Josué, muitos dos meus interlocutores pensavam ser Tabatinga uma cidade abandonada no meio do mato, não era ainda o Brasil por eles imaginado e visto na televisão, quando assistiam às novelas, aos carnavais cariocas ou às partidas de futebol com os grandes craques brasileiros. Se alguns dos que já estavam em Manaus se decepcionavam como Yolette, evidenciado no primeiro capítulo e Anne, na introdução deste segundo, os que ainda não conheciam Manaus, quando dormiam, chegavam a sonhar com a cidade.

Essa mesma sensação vivida por Josué levou Remy a se expressar da seguinte maneira: “Mwen panse isit lan se bèt yo te konn mare” (Acho que aqui eram animais que criavam). A sua declaração deve ser entendida no contexto no qual está inserida: ele queria fazer referência ao local, onde morava em Tabatinga, com redes de esgotos frente à casa. Segundo ele, como o Brasil é um *peyi etranje* (país estrangeiro) e, pela visão que se tem de *peyi etranje* no Haiti, nunca imaginara poderem existir coisas tão semelhantes com o Haiti que ele queria deixar para tentar uma vida melhor e mais digna *aletranje*. Como é evidenciado no capítulo cinco da tese, alguns imaginavam que a terra do chão, a água, as casas eram muito diferentes daquelas encontradas em Tabatinga. Pensavam ser uma realidade diversa da existente no Haiti. Por mais que frequentassem mercados em condições sanitárias precárias: às vezes, ao lado de um, por exemplo, o de Croix-des-Bossales, havia redes de esgotos, do ponto de vista de Remy, ali seria invulgar: “Si’m te konnen se konsa mwen pa t’ap vini” (Se

soubesse que era assim, não viria). Essa frase vai ao encontro daquela de Yolette e de Anne.

Diante do exposto, importa salientar que, durante o período de julho de 2010 a fevereiro de 2012, muitos haitianos embarcavam nos barcos para Manaus com a esperança de chegar ao Brasil. Registrei uma viagem histórica na qual 300 viajavam numa mesma embarcação (ver foto 11). Do ponto de vista da população local, foi um momento emocionante em Tabatinga. Quando o barco iniciou o trajeto de quatro dias, voluntários que trabalhavam diretamente com os haitianos choravam, agentes da Polícia Federal (PF) se emocionavam. Alguns pretendiam seguir a viagem para outros estados do Brasil e para a Guiana Francesa.



Foto 11: 300 haitianos viajam de barco de Tabatinga a Manaus. Crédito meu, fevereiro de 2012, Tabatinga.

A viagem em barco de Tabatinga a Manaus realiza-se em quatro dias, pulando de município em município da região, contabilizando cerca de sete paradas para chegar à capital Manaus. Alguns dos haitianos recebiam ajuda, particularmente da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, vinda de doações, para comprar a passagem de R\$ 170 (nesse valor estavam incluídas as

três refeições ao dia, no barco); outros compravam a passagem com as suas economias. Para embarcar, os agentes da PF exigiam-lhes o protocolo, a fim de garantir que eles estavam legalizados no Brasil (ver foto 12).



Foto 12: Haitianos formam fila para embarcar rumo a Manaus. Crédito meu, fevereiro de 2012, Tabatinga.

Durante a semana havia de duas a três embarcações para Manaus. Eu aproveitava, naqueles dias, para realizar observação participante e participação observante no local e, ao mesmo tempo, despedir-me das pessoas com os quais fizera amizade e começávamos a criar boas relações. Além disso, ajudava-os a carregar suas bagagens. Geralmente no dia anterior à viagem, o barco ficava no porto, no qual seu administrador vendia as passagens. Por mais que eu já houvesse viajado de Manaus a Tabatinga numa dessas embarcações, ainda queria entender melhor a lógica das viagens do ponto de vista dos administradores dos barcos.

Em um dia, anterior a uma dessas viagens, fui ao porto fazer entrevista com um administrador. Este me dizia variar o número de passageiros haitianos na

época. Às vezes, viajavam 30 a 40 pessoas numa embarcação, em outros dias eram 150, mas houvera algumas exceções como a viagem histórica de 300 haitianos na mesma embarcação, além de brasileiro, colombiano, peruano e de outras nacionalidades. A quantidade de viajantes estava associada à liberação dos documentos na PF e às próprias condições econômicas. Quanto mais protocolo liberado pela PF numa semana, mais pessoas se organizavam para viajar.

Quando o processo da regularização era mais lento, antes da resolução 97, devido à entrevista e ao envio da documentação para Brasília, os viajantes haitianos eram bem menos numerosos (ver capítulo 1), pois alguns não tinham dinheiro para custear a saída. Quando estes recebiam o protocolo, entravam em contato com os familiares no Haiti ou em outros países para mandarem a remessa, comprarem a passagem e seguirem viagem. Alguns contavam com a generosidade da população local ou da ajuda da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga, para conseguir o necessário.

Como explicitado pelo administrador do barco,

Já cheguei a vender a passagem de R\$ 170 por R\$ 100 para ajudar eles. É questão de ajuda, né? Questão de humanidade mesmo, do lado humano, porque imagina alguém vem lá daquele lugar onde aconteceu o terremoto, não fala a língua daqui e passa muitas dificuldades aqui. Aqui não tem trabalho e por mais que saiam daqui para ir a Manaus, é uma cidade grande, mas muitos conseguem emprego, outros não conseguem. É difícil, mas vai fazer o quê? o que dá para a gente ajudar, a gente ajuda. Tenho conhecidos que possuem distribuidor de bebidas em Manaus, já pedi para ajudá-los e hoje têm alguns deles que trabalham com distribuidor de bebidas em Manaus. Nem todos querem empregá-los, alguns por preconceitos, por nada saber, mas todo mundo merece uma oportunidade. Na verdade, quem teve uma vida mais ou menos que nem a minha, até passar fome eu passei na minha vida e saber que a fome dói então a gente consegue emprego para eles (Fevereiro de 2012, Tabatinga).

Durante a viagem no barco, diversas estratégias e lógicas eram pensadas pelos haitianos e pelos administradores.

A gente procura ver quem um pouco entende (português), né?. Certa vez, chegou um rapaz haitiano aqui, viajaram mais ou menos 55 haitianos com ele. Trabalhava comigo aqui fazendo

carreto⁷¹, ele pediu para viajar, ajudei ele na passagem. Eu disse: a sua passagem não vou cobrar, mas você vai ser um tipo de intérprete para mim (Fevereiro de 2012, Tabatinga).

Geralmente aqueles com conhecimento do português ou do espanhol ajudavam na tradução durante a viagem, particularmente nas refeições. Caso algum ficasse doente, também o intérprete ajudava na comunicação para facilitar o serviço do técnico de enfermagem do barco, prestando os primeiros atendimentos, dando socorro, entregando remédios ao paciente.

Os barcos eram normalmente divididos em três andares, sendo o último chamado área de lazer, com um bar no qual se vende alimentação, bebidas etc. Nessa área, boa parte dos viajantes ouviam músicas para dançar. Alguns barcos possuíam camarotes, com quartos privativos, ar condicionado e banheiro. Os meus interlocutores realizavam a viagem dormindo numa rede. Eles compravam a rede em Tabatinga, alguns ganhavam dos Médicos sem Fronteira ou da população local.

Os quatro dias de viagem de Tabatinga a Manaus, pareciam ser uma viagem sem fim, alguns não tinham experiência anterior de viajar em barco. Durante o percurso, a maioria dos haitianos passava o tempo na área de lazer da embarcação. Geralmente, formavam pequenos grupos para conversar sobre diversos assuntos, desde a realidade social e econômica do Haiti até as trajetórias sociais. Outros expressavam a expectativa de vida em Manaus, Guiana Francesa, São Paulo, Rio de Janeiro etc. Mesmo aqueles que diziam ser protestantes e não acreditarem no vodu, narravam histórias de feitiçaria. Alguns afirmavam que o vodu fazia parte da cultura e da identidade nacional haitiana, Outros, notadamente os protestantes, negavam e isso gerava debates entre eles, cada um expressando seus pontos de vista. Eram as maneiras encontradas por eles para diminuir as angústias durante o longo trajeto.

Falavam sobre as dificuldades encontradas para atingir os países, como decidiam, organizavam e quem contribuía para a realização das viagens. Aqueles

⁷¹ Os que trabalhavam fazendo carreto ganhavam café de manhã, almoço, merenda e janta e mais R\$ 35 a diária. Geralmente, era por um período de três a quatro dias quando ficava o barco no porto, aguardando o dia da viagem.

chegados com mediação dos *raketè* riam de algumas informações fornecidas pelos agenciadores. Por exemplo, alguns *raketè* diziam que, ao chegar à Tabatinga, bastava atravessar o rio Solimões nadando para alcançar a Guiana Francesa. Os viajantes perceberam que as informações não procediam, alguns até se arrependeram de ter pago pela viagem. Brito, o ex-CASEC (ver capítulo 1), estivera no meu barco, quando viajei de Tabatinga a Manaus e dissera: “Si’m te konnen vwayaj la se konsa’l te ye, mwen pa t’ap peye raketè, mwen t’ap vini pou kont mwen” (Se soubesse que a viagem era assim, não teria pago o *raketè*, viria por conta própria).

2.2 Ser preto = ser haitiano?

Além das angústias da viagem, alguns haitianos sofriam discriminação racial no barco. Quando decidi investigar a mobilidade haitiana no Brasil, imaginei que um conjunto de questões centrais poderiam estar relacionadas à questão racial, ao preconceito de cor. No entanto, perguntava-me: “Será que esses eram elementos relevantes na perspectiva dos recém-chegados haitianos? O preconceito de cor seria tão abrangente e tão determinante para os haitianos no Haiti quanto é no Brasil?”.

Por mais que essas questões não sejam o foco da tese, não posso silenciá-las, surgiram logo na minha primeira viagem de barco à Tabatinga, quando uma senhora, na rede ao lado da minha, me narrava algumas histórias de racismo sofrido pelos haitianos. Maria, com 50 anos, residia na cidade de São Paulo de Olivessa no estado do Amazonas. Fazia o trajeto de barco dessa cidade a Manaus uma vez cada quinze dias para encontrar sua filha residente nessa Capital. Numa das viagens, assistiu a um ato de racismo com o qual não se conformou. Segundo ela, naquela ocasião, vinte haitianos “baixaram”. Essa expressão “baixar” é utilizada para referir-se ao fluxo de pessoas que saem de cidades pequenas da região do Amazonas, por exemplo, Tabatinga, São Tefé, Benjamin, para ir a Manaus.

Dentre os vinte haitianos no barco, um estava na rede ao lado de Maria. A maioria dos viajantes dorme numa rede durante a viagem e geralmente as pessoas da região levam vasilha, colher, copo para realizar as refeições incluídas no dinheiro da passagem. O haitiano pediu uma vasilha emprestada a uma jovem brasileira branca para jantar. Ela disse que não tinha. Depois, Maria a viu emprestando sua vasilha a um branco, segundo ela, americano. O haitiano pediu emprestado para Maria a vasilha. Ela lhe emprestou com uma colher. Quando a jovem viu Maria emprestando os objetos, disse, “Senhora, não empresta, ele não vai te devolver”. Maria lhe respondeu: “por que você acha que ele não vai devolver? Por ser negro?”. Maria continua dizendo: “sangue de negro corre na minha veia, ele (o haitiano) é branco perto da minha avó, ela era negra de gengiva roxa. Não sou racista, senhora”. A jovem ficou parada e não comentou mais sobre o assunto. Segundo Maria, depois de uma hora, o haitiano entregou-lhe a vasilha com a colher. A jovem presenciou a entrega e disse: “Se fosse eu, não ia comer nunca mais nessa vasilha”.

Diante dessa narrativa, pergunto: “O que levou a jovem branca a pensar que o haitiano não entregaria a vasilha?” O que explicaria a atitude da jovem ao dizer: “Se fosse eu, não comeria nunca mais naquela vasilha?” O que leva a jovem a emprestar a sua vasilha a um americano branco sem desconfiar que este poderia não devolver a vasilha e desconfiar que o haitiano não iria entregar a vasilha à senhora?. Durante a minha conversa com Maria, ela me indagou: “Por que ela emprestou a sua vasilha ao americano e não queria que eu emprestasse a minha para o haitiano?”. Essa narrativa e as questões levantadas mostram a maneira pela qual o racismo e a discriminação racial se revelavam no contexto da mobilidade haitiana no Brasil. Para Maria, em tal atitude da jovem, estava expressa a sutileza do racismo à brasileira. Nessa experiência, há uma demonstração de desconfiança da honestidade do negro e da confiança na dignidade do branco, ambos construídos socio-historicamente, articulados aos estigmas e estereótipos associados aos negros.

Nessa mesma viagem, além de Maria, conheci uma outra senhora chamada Paula. Ficávamos horas conversando no barco, ela era de Tabatinga. Contou-me serem os negros peruanos e colombianos também confundidos ou

chamados de haitianos na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Ela relatou ser, entre seus irmãos, que a menos clara e que, no Brasil, seria considerada parda. Ela acrescentou, quando saía e chegava à casa, seus irmãos diziam: “Lá vem a haitiana”. De acordo com ela, essa expressão está associada a sua cor de pele. Aproveitei e perguntei-lhe: “Se fosse um haitiano de pele clara (mulâtre no Haiti) ou branco que chegasse à região seria considerado haitiano, sem ter falado em francês ou Créole?”. Ela ficou parada com um olhar surpreso e me respondeu: “Lá têm pessoas assim, não é só preto?”.

Em 2011 – no mesmo período do crescimento do número de haitianos no Estado do Amazonas – o tema da presença negra na Amazônia tinha sido o título de um livro organizado por alguns historiadores da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), como uma maneira de “desenterrar silêncios” (Trouillot, 1995) da cultura material e imaterial dos negros por várias décadas. O livro mostra a história dos negros na região. Um de seus capítulos trata dos escravos e da escravidão introduzida na Amazônia em 1692 pelos holandeses ou ingleses na região do Oiapoque (Sampaio, 2011). Como explicitado por Ivan Gil Braga,

A ideia, portanto, de uma Amazônia exclusivamente portuguesa, indígena e mestiça cabocla precisa ser ultrapassada no senso comum e merece incorporar outros sujeitos históricos e contemporâneos à consciência de todos nós, neste caso os negros, mas também os migrantes latino-americanos, de outras nacionalidades que não somente a brasileira (2011, p. 170).

Neste mesmo contexto de visibilidade das culturas negras e dos negros na região amazônica, além do ocorrido com Maria e Paula, percebia também, pelos lugares que frequentava em Manaus e em Tabatinga, haver uma nova equação, ser preto = ser haitiano (ser preto igual a ser haitiano). Entretanto, o ser haitiano ganhava um sentido pejorativo nas relações sociais no Brasil amazonense. Observava e ouvia na rua, as pessoas dizendo, quando viam um negro: “Este é um haitiano” ou “Lá vem o haitiano”. No pátio da Igreja Divino Espírito Santo em Tabatinga, presenciei duas crianças brincando, uma delas chamou a outra de “haitiana” e aquela assim denominada ficou brava, pois ser haitiana, do ponto de vista delas, tinha uma conotação pejorativa e estigmatizada.

A nova equação ser preto = ser haitiano está expressa nos três próximos exemplos. Um dia, fui à Polícia Federal em Manaus para fazer observação. Quando cheguei ao balcão para pedir um esclarecimento, um jovem negro me perguntou: “Você é haitiano?”, Respondi em créole: “Pale Créole monchè” (Fala em créole, meu caro). Respondeu ser nigeriano, estudante de engenharia da UFAM. Disse que, em Manaus, as pessoas o confundiam com os haitianos. Num outro dia em que eu caminhava no porto de Manaus, cinco jovens, quatro brancos e um negro vinham na minha direção. O branco disse: “Aquele que vem aí é haitiano, referindo-se a mim. Escutei e logo ri. Parecia que todos os negros da cidade tinham um adjetivo para qualificá-los como haitianos.

Em Tabatinga, uma freira negra brasileira, da Congregação das Irmãs Escalabrinianas, me dizia ser considerada sempre como haitiana pelos brasileiros. Esta Freira confundiu Francine (brasileira e negra) com uma haitiana naquele dia, quando ela me acompanhou à casa das Irmãs. Assim, Francine, vista como haitiana aos olhos dos brasileiros, era chamada de *blan* pelos haitianos. Quando eu lhes perguntava por que achavam ser ela *blan*, visto que, quando me acompanhava e chegava aos locais, para não interferir na pesquisa, inicialmente, ficava calada. Assim, não poderiam identificar que o seu sotaque não era haitiano. Entretanto, meus interlocutores me diziam ser *blan* por sua aparência física, seus cabelos e seu comportamento. Voltarei sobre a questão do *blan* com mais profundidade no capítulo cinco.

Também em Tabatinga, quando estávamos, eu, Francine e um casal de haitianos, numa tarde, sentados no pátio da Igreja Divino Espírito Santo, chegaram duas crianças de bicicleta, ambas moradoras da rua na qual se localiza essa Igreja. Francine estava ensinando português aos dois haitianos e uma das crianças se aproximou de nós, olhou e disse: “Não gosto de haitianos”. Perguntei: “Por quê?”. Ela respondeu: “Porque são pretos”. Um silêncio tomou conta do lugar por alguns segundos. Logo em seguida, Francine perguntou para o casal se haviam entendido. Estes responderam que sim. Embora ainda não dominassem a língua portuguesa, sabiam o espanhol, visto residirem em Santo Domingo, quando decidiram vir ao Brasil. O casal ficou com um olhar surpreso e abalado com a situação. Afinal, entre os *leitmotiv* da vinda deles para o Brasil, estava

justamente a discriminação sofrida na República Dominicana por serem haitianos. Mas, ao chegar ao Brasil, continuavam sentindo o racismo por dois motivos, dentre outros: por serem haitianos (a questão nacional) e também, pela tonalidade preta da pele (a questão racial).

Essa equação trazida por mim aqui deve ser nuançada, porque não era tão simples assim. A senhora Vivianne, branca, casada com um negro brasileiro, voluntária da Igreja de São Geraldo trabalhava alguns dias da semana com os haitianos. Era encarregada de organizar a distribuição das cestas básicas entregues aos haitianos. Também, fazia os cadastros para encaminhá-los às empresas que ofereciam vagas em diversos lugares do Brasil (mais adiante abordarei isso). Numa conversa ela, disse, “Há pretos na cidade que não são haitianos e, dá para perceber muito claro, quando é haitiano ou não”. De acordo com ela: “Os haitianos são diferentes. [...] Quando entro numa loja aqui em Manaus, identifico rapidamente quem é haitiano ou não, porque são diferentes, eles têm características fenotípicas diferentes”. Para explicar a diferença observada entre um haitiano e um negro brasileiro, ela disse: “O negro brasileiro é fruto de uma miscigenação, o cabelo, a cor de pele, a fisionomia, porém os haitianos são menos misturados que os brasileiros”.

Tais observações apresentadas aqui não têm pretensões generalizantes, mas, chamam a atenção para as situações concretas de discriminação sofrida pelos recém-chegados haitianos no Brasil. Essas experiências devem ser entendidas no quadro das políticas restritivas brasileiras existentes desde a virada do século XIX para o XX. A literatura que trata do tema aponta ter a política migratória liberal feito o país incentivar por várias décadas, a imigração, mas a determinados grupos étnicorraciais, culturais e sociais. Nessa época, uma das principais preocupações das elites dirigentes era o “branqueamento” da população brasileira (Skidmore, 1989).

Numa análise minuciosa dos documentos do Serviço de Visto do Ministério de Justiça e Negócios Interiores (MJNI) no tangente à entrada de estrangeiros no Brasil no período de 1941 a 1945, Fábio Koifman mostra:

A política imigratória no Brasil de fato estabeleceu critérios e regras a serem cumpridas quanto ao tipo de imigrantes que o Estado Novo considerava indesejável e o que considerava “desejável”. Em uma lógica muito própria dos pensadores eugenistas, que, em última análise, propunham a necessária interferência e a ação do Estado com o fim de melhorar as gerações futuras, foram estabelecidos critérios e valorações dentre as características dos diferentes grupos humanos com o fim específico de instruir e controlar de modo a produzir a mais “adequada” seleção de elementos reprodutivos. No grupo de pessoas consideradas ideais para as futuras gerações de brasileiros estavam portugueses e suecos. No grupo dos inadequados, os indesejáveis, incluídos os orientais, negros, indígenas, judeus e todos os considerados “não brancos”, além dos portadores de deficiências físicas congênitas ou hereditárias, os doentes físicos ou mentais e os homens e mulheres fora da idade produtiva (Koifman, 2012, p. 38).

Nessa mesma direção, Giralda Seyferth defende

Segundo os preceitos do nacionalismo brasileiro delineados na mesma época, a identidade nacional, embora fundamentada no *jus soli*, é relacionada a uma língua vernácula (o português), a uma cultura comum (de raiz latina) e à formação histórica do povo pela miscigenação, que privilegiou o mito das três raças que alicerçaram a nação. A tese do branqueamento visualizou tal formação como uma tendência homogeneizante que daria ao país, no futuro, um povo fenotipicamente branco, através da miscigenação seletiva e da imigração europeia. A persistência dessa tese até o Estado Novo (e mesmo o depois dele) pode ser percebida nas muitas discussões sobre política imigratória, com a consequente condenação de qualquer imigração de “negros” e “amarelos” que pudesse desviar o curso da formação (étnica) nacional (Seyferth, 2000, p. 170-171).

A partir dos argumentos do Koifman e da Seyferth, foi possível observar que, após abolir a escravidão em 1888, o Brasil passou a funcionar na base de movimentos migratórios extremamente seletivos. Em 1927, as autoridades políticas de Mato Grosso lançaram uma chamada para atrair novos migrantes para o povoamento do Estado. Esta chamada passou a ganhar destaques na imprensa negra norte-americana. Muitos negros começaram a organizar um vasto movimento migratório para o Brasil, para fugir das extremas brutalidades coloniais que assolavam os negros sobretudo nos estados do sul do país. Quando as autoridades mato-grossenses souberem que a esmagadora maioria dos candidatos à migração era composta por negros, iniciaram articulações no

Itamaraty e nas instâncias políticas federais para a embaixada do Brasil e os consulados não concederem o visto a nenhum negro norte-americano.

Passados mais de 80 anos após aquela mobilização política, as manchetes dos jornais e as reportagens televisivas sobre a imigração de haitianos/negros foram revelando os temores, mas, sobretudo a persistência das migrações seletivas/brancas para o povoamento e a viabilidade civilizacional do Brasil. Algumas expressões pejorativas como “Haitianos invadem o Brasil”, “Haitianos fogem da miséria do Haiti”, “Haitianos morrem de AIDS” foram corriqueiras nos meios de comunicação brasileira. As caracterizações pejorativas exacerbaram a imagem predominante do Haiti como país pobre e miserável, trazendo à tona a importância de se relacionar essas imagens com processos de incorporação e exclusão de migrantes haitianos na sociedade brasileira. A chegada de milhares de haitianos ao país evidenciava um forte sentimento de rejeição à migração haitiana por boa parte das matérias veiculadas na mídia brasileira, por ser considerada indesejada.

Ora, a magnitude do terremoto de 2010 provocou drásticas mudanças dos mapas das rotas, mas sobretudo dos discursos oficiais das autoridades brasileiras que sinalizavam estar o país de braços abertos, para receber os haitianos. Contudo, as configurações da mobilidade de haitianos desembarcando na Amazônia eram constituídas de diversas classes sociais e culturais, mas compartilhavam um fato comum: eram todos negros. Esta “especificidade” proporcionou o ressurgimento de posturas, atitudes e reflexões semelhantes as ocorridas em 1927 contra a vinda de negros norte-americanos, para povoar o Mato Grosso.

Ora, no mesmo período em que a presença de migrantes haitianos ganhou as manchetes da imprensa escrita e os pontos centrais das reportagens televisivas e dos debates dos políticos e pesquisadores, milhares de portugueses e de outras nacionalidades europeias chegaram de avião como migrantes, mas (des)percebidos pela mesma imprensa e pelos mesmos políticos e pesquisadores. Nesse sentido, é significativa a afirmação de Alain Pascal Kaly (2001, p. 470), ao discutir o preconceito racial sofrido por estudantes africanos no Brasil: “Já chegamos condenados pela cor da pele, a um país cuja cor da pele é

um passaporte valioso”. E como diria Michel-Rolph Trouillot, “Nem todos os negros que testemunharam a escravidão acreditavam que esse seria um legado cujo fardo eles e seus filhos iriam carregar para sempre” (1995, p. 19).

Diante disso, como explicar tais posturas, beirando a xenofobia, num país no qual um dos seus pilares de orgulho consistia e ainda consiste em ostentar o seu espírito de ser uma sociedade acolhedora, miscigenada e pluricultural? Nesse sentido, além da tonalidade da cor da pele preta de quase 100% dos haitianos aqui chegados, a nacionalidade haitiana estigmatizada, dentre outros fatores, por ser considerada do país mais pobre das Américas, são fatores que não permitem aos haitianos chegarem ao pé de igualdade em relação a outras populações migrantes, incluindo os vizinhos peruanos e bolivianos discriminados também no país, mas não por serem pretos.

Padre Gelmino A. Costa da Igreja de São Geraldo em Manaus, um dos que recebiam os haitianos nessa Capital, fez o seguinte questionamento: “Qual o nível de xenofobia ou de racismo oculto ainda existente frente ao diferente, ao pobre e ao negro e como isso se expressa nas demandas por moradia, trabalho, no transporte e no cotidiano da vida?” (Costa, 2012, p. 96). Ao mesmo tempo, há ambiguidade, porque segundo Padre Gelmino, “também existe uma enorme quantidade de gente capaz de abrir o coração e mostrar concretamente atitudes de acolhida, de respeito, de solidariedade e de apoio. Certamente, a vida dos imigrantes teria sido muito mais dura sem a presença desta gente” (idem, p. 96).

Assim, em Tabatinga, os peruanos, por sua vez, discriminavam e designavam os haitianos de *negritos* no sentido hispânico pejorativo do termo. Entretanto, aqueles já residentes na República Dominicana, quando vieram ao Brasil, tal como o casal acima mencionado, incluindo alguns do Equador, já se acostumaram a serem qualificados de *negritos* ou de *haitianos*, com todas as devidas marcas estigmatizantes que esses dois termos carregam. Segundo estes, será que foi uma das razões pelas quais decidiram vir para o Brasil, o fato de eles acreditarem que, no país, não existia discriminação racial, mas sim, aquela

suposta democracia racial já criticada pela literatura desde as décadas de 1950 e 60⁷².

Tudo isto permite refletir sobre os lugares sociais e geográficos marginalizados, ocupados pelos haitianos em Manaus. No entanto, há de se reconhecer também, que a situação vivenciada pelos haitianos até agora no Brasil, do ponto de vista das políticas migratórias, particularmente a resolução 97/2012 que dá acesso aos haitianos a um visto permanente no país, não se compara com as experiências deles na República Dominicana, em Guadalupe, nas Bahamas, entre outros lugares. Nesses últimos países, os haitianos vivenciam uma discriminação racial generalizada, a eles são negados direitos básicos, incluindo o acesso ao estatuto de cidadania, a documentos como certidão de nascimento e carteira de identidade. Às vezes, são negados, também, aos filhos de haitianos nascidos nesses lugares. Ademais, todos os anos, nesses países, bem como em outros, centenas de haitianos recebem notificações para serem deportados por falta de documentos de residência. Nas Bahamas e na República Dominicana, em muitos casos, eles são considerados, como responsáveis pelos problemas sociais e econômicos como a criminalidade e o desemprego (Martínez, 2011; Jacques, 2011).

⁷² Nos anos de 1950, os estudos desenvolvidos por Florestan Fernandes procuravam romper com o paradigma culturalista anterior e inauguraram uma nova interpretação das relações raciais brasileiras, com um enfoque mais estrutural funcionalista. Em *A integração do negro na sociedade de classes* (1965), Fernandes ressalta o racismo e as desigualdades raciais existentes no país e questiona a suposta democracia racial, redefinida como um mito, uma falsa realidade que, paradoxalmente, contribui para inviabilizar sua própria efetivação. O autor observa que, apesar do fim do sistema escravista, a ordem racial permaneceu intacta, estabelecendo-se “uma espécie de composição entre o passado e o presente, entre a sociedade de castas e a sociedade de classes” (Fernandes, 1978, p. 248). O antigo regime persistiria na mentalidade, no comportamento, na organização das relações sociais e nas desigualdades entre brancos e negros. No entanto, ele imaginava que, com a intensa industrialização e as mudanças estruturais na sociedade brasileira, as injustiças raciais históricas seriam superadas. Contrapondo-se à perspectiva de Florestan Fernandes, as pesquisas realizadas por Carlos Hasenbalg e Nelson do Valle e Silva nos anos de 1980 mostraram a relevância da discriminação propriamente racial como um traço contemporâneo da sociedade brasileira. Mais que uma herança da escravidão, observaram elas decorrerem das desigualdades socioeconômicas entre brancos e negros – ou não brancos, como preferem – da discriminação racial que se perpetua nas sociedades capitalistas. Eles compreendem o racismo como uma ideologia e um conjunto de práticas que reelaboram as “sobrevivências” do antigo regime e as transformam dentro da nova estrutura social (Hasenbalg, 1979, p. 76). A “raça”/cor é vista como um “esquema classificatório e um princípio de seleção racial que está na base da persistência e da reprodução de desigualdades sociais e econômicas entre brasileiros brancos e não brancos” (Hasenbalg e Silva, 1992, p. 11).

Atualmente, comparando com esses lugares, os haitianos vivem situações bem diferentes no Brasil, visto o Governo do estado de São Paulo ter tomado uma decisão inédita, ao incluir em 2014, os haitianos e outros migrantes no programa federal Bolsa Família⁷³. Além disso, várias universidades públicas brasileiras criaram Programas Pró-Haiti, oferecendo vagas em regimes especiais (e gratuitos) para selecionar estudantes haitianos residentes no Brasil, que queiram realizar cursos de nível de graduação no país, tal como a Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA)⁷⁴, a Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS)⁷⁵, a Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)⁷⁶ etc. Essas iniciativas devem ser entendidas no quadro do Programa Emergencial Pró-Haiti em Educação Superior instituído pelo Governo brasileiro através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Portaria nº 92, de 27 de abril de 2010. Há mais de dois anos, algumas universidades públicas brasileiras já haviam aderido a esse programa como a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp)⁷⁷.

2.3 Onde estavam os haitianos em Manaus?

Os primeiros haitianos a passar pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru chegaram a Manaus em maio de 2010. Na época, havia recém inaugurado uma casa de acolhida para migrantes ao lado da Igreja de São Geraldo e, nesse período, a maioria era de colombianos e de peruanos. O lugar comportava entre 12 a 16 pessoas. Em agosto do mesmo ano, começou a chegada de centenas de haitianos. A partir desse momento, o salão paroquial passou a ser utilizado por

⁷³<http://spressosp.com.br/2014/12/04/em-medida-inedita-pais-haddad-inclui-estrangeiros-bolsa-familia/> Acessado em 23 de dezembro de 2014. Essa decisão visa beneficiar até 50 mil migrantes, entre haitianos, bolivianos e africanos que vivem na Capital São Paulo em situação de extrema pobreza. O objetivo é de combater a situação de vulnerabilidade dessas pessoas, sujeitas, muitas vezes, ao trabalho escravo. Vale lembrar que o Bolsa Família é um programa de transferência direta de renda que beneficia famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza em todo o Brasil. O referido programa integra o Plano Brasil Sem Miséria, que privilegia os milhares de brasileiros com renda familiar per capita inferior a R\$ 77.

⁷⁴ <http://cursos.unila.edu.br/selecao-haiti> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

⁷⁵ http://www.uffs.edu.br/index.php?site=sepe&option=com_content&view=article&id=7204:uffs-e-prohaiti-estarao-em-reportagens-nacionais&catid=285:noticias&Itemid=842 Acessado em 23 de dezembro de 2014.

⁷⁶ <http://prograd.ufsc.br/resolucoes/> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

⁷⁷ <http://www.unicamp.br/unicamp/noticias/j%C3%A1-chegaram-ao-campus-40-estudantes-do-programa-emergencial-pr%C3%B3-haiti> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

mais de 90 pessoas que dormiam em colchões espalhados pelo chão. Eram doações da população local. A Pastoral da Migração em Manaus tinha, em 2012, cerca de 12 casas de apoio espalhadas pela cidade para acolher os migrantes⁷⁸. O grupo maior ficava em São Geraldo; outro de mais de 90 pessoas em São Raimundo; cerca de 60 pessoas na Paróquia Sagrada Família, uma das comunidades da Nova República. Também outras casas eram alugadas, para atender a média de 20 a 25 pessoas. A Obra de São Francisco acolhia principalmente as mulheres haitianas na chamada pelos haitianos de *Kay fanm ansent* (a casa das grávidas), além de duas outras casas de apoio localizadas no bairro Beija Flor e no Zumbi, um bairro da Zona Leste de Manaus, um dos maiores e mais populosos da Capital.

No final de 2011 e início de 2012, chegava uma média de 70 pessoas por semana. Quando não conseguiam vagas nessas casas, alguns eram ajudados para conseguir alugar casas em grupos, quitinetes ou apartamentos em outro local e recebiam colchões (doações da Petrobras) e fogões com botijão de gás, doados pela população local, principalmente os comerciantes e a Cáritas Nacional. Além da Igreja Católica, entre outros grupos, os Espíritas (Kardecistas) e Igrejas como Assembleia de Deus também contribuía na acolhida dos migrantes em Manaus. Algumas pessoas os acolhiam nas suas próprias casas e famílias. Uma rede de solidariedade foi constituída e mobilizada em prol dos migrantes e, ao mesmo tempo, notava-se um silêncio do Poder Público que, até então, não interviu com políticas concretas nem emergenciais, pois os pronunciamentos dos representantes do governo estadual do Amazonas e o municipal de Tabatinga limitavam-se a dizer que a prioridade do Governo era a população local e não os haitianos.

⁷⁸ A Pastoral da Migração em Manaus existe há 20 anos. Os coordenadores atuais são: Padre Valdecir Molinari, Irmã Valdiza Carvalho e Angélica Bossa. Além destes, há 30 pessoas voluntárias que fazem parte dela. São organizadas reuniões mensais cada 1ª quarta-feira do mês na Paróquia de São Geraldo. A Pastoral atua principalmente na paróquia Nossa Senhora dos Remédios e no Centro Pastoral dos Migrantes. Entre as ações desenvolvidas pela pastoral nos últimos anos estão, o Projeto Mãos Entrelaçadas realizado em parceria com o Banco do Brasil, que consiste em confecção de camisetas com serigrafia nelas feita pelos próprios migrantes. Ademais, a Pastoral possui um Centro de Documentação em parceria com a Congregação religiosa dos Jesuítas. Também a Pastoral auxilia na confecção de documentos dos migrantes haitianos, principalmente intermediando junto com a Embaixada do Haiti em Brasília, a renovação dos passaportes deles.

Em Manaus, na frente da Paróquia São Geraldo, situa-se o lugar onde circulavam centenas de haitianos diariamente (ver foto 13). Era um ponto estratégico, visto ser um lugar de acesso ao centro e aos principais bairros da cidade. Do ponto de vista dos meus interlocutores, era uma *baz*, lugar de sociabilidade (abordo a questão da *baz* no capítulo três). Em frente a ela localizava-se a casa do Padre nos fundos da Paróquia. Diariamente solicitavam roupas, alimentos, colchões, objetos de cozinha, botijão de gás etc. É um lugar bem conhecido em Manaus pela população local.

A Igreja São Geraldo não era apenas um lugar para alojar-se, mas também para fazer documentos (principalmente CPF e Carteira do Trabalho) e conseguir serviços remunerados. Os membros da Pastoral da Migração em Manaus os recebiam no local para fazer cadastros de vagas de emprego quando solicitados pelas empresas. Também, um grupo de funcionários do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE)⁷⁹ ia até o local, para realizar as Carteiras de Trabalho e CPFs dos haitianos. Em São Geraldo, igualmente eram oferecidos cursos de português ministrados por voluntários e profissionais da Universidade Federal do Amazonas. Entre outras instituições, o Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) oferecia vagas gratuitas para os haitianos fazerem cursos técnicos e profissionalizantes.

⁷⁹ Os primeiros chegados a Manaus iam até as dependências do Ministério do Trabalho e Emprego para confeccionar as suas carteiras de trabalho. De manhã, às seis horas, os haitianos faziam uma longa fila no local, chegando a um quarteirão. Ocupavam todas as senhas de atendimento. Para resolver o problema, permitindo que pessoas de outras nacionalidades, notadamente brasileiras conseguissem fazer os documentos, os autoridades do MTE iam até o salão paroquial de São Geraldo para prestar o serviço exclusivo aos haitianos. Faziam em torno de 200 carteiras por dia, entregues em sete a oito dias. Os Cadastros de Pessoas Físicas (CPFs) também eram realizados no local, os haitianos solicitavam e recebiam o documento no mesmo dia.



Foto 13: Haitianos frente ao salão paroquial de São Geraldo em Manaus. Crédito meu, fevereiro de 2012.

Na Igreja de São Geraldo, os haitianos tinham uma ficha, ou seja, um cadastro, permitindo receber cestas básicas (arroz, feijão, açúcar, macarrão, leite, olho etc) e materiais de higiene (pastas e escovas de dente, desodorantes, sabonetes etc) a cada quinze dias. Na ocasião da pesquisa, eram distribuídas nas terças-feiras e quintas-feiras para quem tinha menos de três meses na Capital. Alguns dos mais instruídos, com nível médio, curso superior ou condições econômicas, não gostavam de frequentar esses espaços, dormir nos alojamentos lotados e receber alimentos. Do ponto de vista desses, as imagens deles podiam ser utilizadas nos meios de comunicação para reforçar estereótipos vinculados aos haitianos e ao Haiti como país de miséria e pobre. A decisão desse grupo revela outro dado interessante, já abordado no capítulo 1: a heterogeneidade, no grupo, de suas condições sociais, educacionais, econômicas e a visão crítica em relação aos meios da comunicação brasileira. São estes últimos, que chamavam os outros compatriotas de *kongo*, *nèg mòn* etc e se autodesignavam de *diaspora* pelos próprios comportamentos e suas condições socioeconômicas.

2.4 “Casa das grávidas” e trabalho

Foi na “casa das grávidas” que conheci Yolette e Anne em janeiro de 2012. Inaugurada em março de 2011, tinha característica de um lugar de passagem (moradia transitória e emergencial). Possuía suas normas, tempo de permanência e hora de dormir. As haitianas não grávidas podiam lá permanecer até 50 dias as outras permaneciam durante o período da gravidez e mais 90 dias depois do nascimento da criança. Nessa casa recebiam duas refeições durante o dia. Eram constituídas equipes rotativas de dois a três pessoas, semanalmente, para cozinhar, limpar a casa e lavar os pratos. Havia uma regulamentação interna visando o bom uso das coisas da casa e o respeito às regras⁸⁰. Em janeiro de 2012, lá se encontravam aproximadamente 38 haitianas. Era dividida em três grandes quartos, com beliches de dois lugares, dois possuindo cinco beliches e o outro doze. Em cima deles ficavam as roupas e outros pertences de cada uma (ver foto 14). Em qualquer casa, a distribuição das tarefas impõe atividades comunitárias. Como explicitado por Sayad:

Dividir o mesmo espaço, a mesma moradia e, por conseguinte e de forma mais ampla, as mesmas condições de vida, acaba sendo uma forma de perpetuar, a despeito das transformações que se podem produzir nos outros domínios da existência dos imigrantes, um modo de ser (imigrante) característico de um certo estado da imigração [...] (1998, p. 90).

Até janeiro de 2012, em Manaus, 18 haitianas haviam dado luz a uma criança cada. Nessa casa, uma delas estava grávida de três meses, quatro de quatro, uma de cinco, uma de sete e uma de nove meses, totalizando oito grávidas no alojamento. Por essa razão, os próprios haitianos, denominaram-na “Casa das Grávidas”.

⁸⁰ Dentre as regras da casa, trago algumas: a) Os dormitórios são reservados exclusivamente para as mulheres, portanto, não é permitido homem nos quartos; b) É proibido comer nos dormitórios. Cada pessoa lavará seu prato, colher, copo e panela. Deixar o fogão limpo todos os dias. A alimentação é somente para as mulheres que moram na Casa de Acolhida; c) Respeitar o horário da casa: Café da manhã às 8:00h, o almoço às 12:00h, e o jantar às 19h, caso a Casa receba doações suficientes, pois a prioridade é o almoço e o jantar; d) As mulheres grávidas precisam comer o que tiver, pois dependemos de doações e não há dinheiro para comprar comida especial; e) É proibido confusões, brigas ou qualquer tipo de desentendimento. Caso contrário será advertida 3 vezes e mandada embora; f). O portão de entrada será fechado às 22hs. Deve-se apagar as luzes e desligar a televisão às 22h. Fazer silêncio, respeitando as pessoas que necessitam de repouso. Essas regras eram traduzidas em créole.



Foto 14: Quarto com os beliches na “casa das grávidas”, *Kay fanm ansent*. Crédito meu, janeiro de 2012, Manaus.

Tanto a “casa das grávidas” quanto os demais alojamentos eram, geralmente, moradias provisórias nas quais os recém-chegados ficavam até arrumar um emprego, para depois alugar um apartamento. Os casais, particularmente, não ficavam por muito tempo neles, visto que viviam separados e não conseguiam ter uma vida íntima diária. Por exemplo, na “Casa das Grávidas”, as visitas encerravam-se às 22 horas de noite. Quando chegava esse horário, o marido encontrado na casa, visitando sua esposa, deveria deixar o local. Até as visitas eram estreitamente regulamentadas. O uso dos aparelhos eletrônicos (televisão, máquina de lavar, fogão etc) também regrado. Às regras cuidavam, assim do comportamento, dos hábitos e da moralidade das residentes.

Visitei a casa aos domingos, em dias de semana diversos e turnos diferentes. Cada vez tinha um aspecto próprio. Uma segunda-feira à noite, encontrei todas as haitianas no local. Algumas sentadas na frente da casa conversando com seus maridos. Do ponto de vista das interlocutoras, *kay fanm ansent* não era apenas um lugar de alojamento. Havia vários atendimentos no local como orientações psicológicas, de pré-natal etc. Também as profissionais da casa ajudavam no encaminhamento das documentações como CPF, carteira de trabalho, protocolo etc. Algumas pessoas físicas ou representantes de empresas

iam até a casa para oferecer empregos às haitianas, geralmente no setor do serviço doméstico.

Instituições como o Centro de Educação Tecnológica do Amazonas (CETAM), ofereciam cursos técnicos gratuitos para elas. Do ponto de vista dos agentes pastorais da casa, as migrantes não demonstravam muito interesse, quando se tratava de serviços domésticos, como diaristas, faxineiras, babás e cozinheiras. Tal fato pode ser constatado na experiência de Anne.

No primeiro dia de ida à casa, num domingo de tarde, lá encontrei Anne. Eu estava sentado no banco do refeitório, ela me viu fazendo entrevista com Yolette, aproximou-se e disse: “Mwen desepeione” (estou decepcionada). Perguntei por quê, respondeu: “Pa gen travay” (não há trabalho). Naquela época, fazia 22 dias que Anne havia chegado de Tabatinga e lá estava alojada trabalhando no serviço doméstico. Mas, não era isso o que desejava para si, pois como visto anteriormente, ela era formada em Administração de Hotelaria em Santo Domingo. A expressão “Não há trabalho” enunciada por ela, não significava, de fato, não haver trabalho, mas sim, o tipo de trabalho que ela queria fazer⁸¹.

Na segunda vez que fui à Manaus no final de fevereiro, encontrei novamente Anne na casa e continuava decepcionada. Nessa ocasião, me dizia que não ganhava dinheiro suficiente (na época R\$ 650) para enviar remessas ao marido e ao filho que ficaram na República Dominicana. E a patroa lhe mandava fazer alguns tipos de serviços que não lhe agradava como lavar a roupa íntima. Como já observado na introdução deste capítulo, Anne tinha duas empregadas em Santo Domingo.

⁸¹ Ana Paula Caffeu e Dirceu Cutti elaboraram dois gráficos a partir de uma pesquisa realizada por elas com os haitianos em São Paulo no tangente ao trabalho. As autoras constataram que há um grande descompasso entre as ofertas de emprego e os tipos de serviços que os próprios haitianos queriam. No gráfico 1, sobre a distribuição percentual por ramos de atividade dos que procuraram trabalhadores era 41% para serviços gerais domésticos. No gráfico 2 sobre distribuição percentual das habilidades e/ou área de interesse por parte dos imigrantes que fizeram seus cadastros, apenas 1% cadastra seus nomes para serviços gerais domésticos (2012, p. 109 -110). Tais constatações permitem sustentar a minha análise a respeito da decepção de Anne e de outras mulheres haitianas em relação a alguns tipos de serviço no setor doméstico.

Essa decepção não era exclusiva de Anne, outras interlocutoras com quem conversei na casa demonstravam a insatisfação pelo valor do salário mínimo que recebiam na época. Tais fatores levavam as migrantes a pular de emprego a emprego, em curtos períodos de tempo. Algumas delas assinavam carteira em três empregos consecutivos num período de dois meses. Na perspectiva das migrantes, o custo de vida era relativamente alto comparado com o Haiti e o salário mínimo brasileiro não permitia economizar uma soma considerável para enviar remessas aos que ficaram. E isso, era observado pelos membros da Pastoral da Migração que trabalhavam com elas. Segundo o Padre,

Quando eles chegam aqui onde a maior parte da população brasileira ganha um salário mínimo, aí começa a primeira decepção. O salário mínimo até dezembro de 2011, era R\$ 525. Se alguém chegasse aqui para contratar uma mulher para ser doméstica ou para um trabalho sem qualificação e falasse que era um salário mínimo, então a resposta era, não, não, não quero. Então isso levou a muitos, principalmente as mulheres que o trabalho que aparece mais na área de doméstica, não querem ser doméstica pelo trabalho doméstico e também porque pagam um salário mínimo. Têm pessoas aqui que chegaram há alguns dias já estão trabalhando, assim também têm alguns que faz três a quatro meses que estão aqui não estão trabalhando porque estão esperando salário em torno de R\$ 1.000. Essa ideia que criaram do que no Brasil podiam ganhar bem e salários altos pode ser fruto do conhecimento de outros países como Canadá, Estados Unidos, França, Guiana. Visto que muitos possuem parentes nesses locais, a visão deles é que o salário lá é alto (janeiro de 2012, Manaus).

Também em Tabatinga, algumas pessoas percebiam essa expectativa dos haitianos e a imagem que eles tinham do Brasil,

Eles chegam com um pensamento do que no Brasil ganhariam muito dinheiro. Não sei como é o valor do dinheiro no Haiti, quanto é o salário mínimo, mas a maioria que chega aqui não aceita ganhar um salário mínimo, quer ganhar muito mais. Trabalhei com eles, com quatro aqui no meu restaurante. Eles chegavam com uma ideia como a que tinham os latino-americanos que iam para os Estados Unidos, o sonho americano, para ganhar uma fortuna (Proprietária peruana de restaurante, fevereiro de 2012, Tabatinga).

As trajetórias de Anne e de Yolette lançam luz sobre essas questões, permitindo observar as imbricações das relações sociais no contexto do trabalho,

a imagem criada no plano simbólico pelas haitianas antes de realizar a viagem e a realidade vivida, ao chegar no Brasil. As trajetórias individuais e sociais de Anne e Yolette permitem discutir as relações sociais no setor doméstico no contexto da Nova Divisão Internacional do Trabalho (Federicci, 2002). Essa divisão do trabalho se inscreve na lógica do crescimento da demanda da mão de obra das mulheres dos países pobres, no setor doméstico dos países mais desenvolvidos. No caso deste estudo, algumas das mulheres tinham empregadas domésticas no Haiti, ou na República Dominicana, ou em outros países de procedência, mas, ao chegar ao Brasil, elas mesmas tornam-se empregadas domésticas, independentemente do seu status profissional.

Por isso, algumas delas eram muito críticas em relação a determinados tipos de serviços domésticos desenvolvidos no Brasil. Diziam ser a pobreza e a falta de emprego no Haiti, que fazia aceitar alguns serviços domésticos no Brasil. Nesse sentido, a pobreza estava na origem da sua vida doméstica. Como sugere a experiência de Anne e de outras migrantes, a situação do trabalho se inscreve na lógica de mudança de *status social*. Na origem da sua experiência de mobilidade, há uma decadência socio-profissional resultante das relações sociais. Essa decadência existe pelo fato de realizar um trabalho menos valorizado do que aquele desenvolvido, anteriormente, no lugar de procedência. Além do mais, é uma decadência, visto o setor do trabalho ocupado (o doméstico), tanto no Haiti quanto no Brasil, ser desvalorizado material e simbolicamente.

Além da questão de classe, há um conteúdo racial por serem mulheres negras. A instrumentalização da categoria racial deve ser levada em conta, para entender a lógica das relações sociais e de gênero no contexto do trabalho doméstico. Isso não é uma especificidade haitiana, há uma proliferação de mulheres negras brasileiras e de outras nacionalidades na divisão do trabalho, notadamente no setor do serviço doméstico. Isso pode estar associado, também a um tipo de discriminação racial, o fato de alguns serviços terem uma supervalorização de pessoas de determinadas características fenotípicas. O fato de ser negra e desenvolver serviços domésticos podem remeter a algumas características do processo colonial. Nesse sentido, o racismo na atualidade pode retomar ou reproduzir algumas características da escravidão. Por isso, torna-se

importante levar em consideração a categoria racial nesse setor de trabalho, tal como foi sublinhado nos trabalhos de Sabine Masson (2006), articulando as relações de sexo, de classe e de raça no contexto da Nova Divisão Internacional do Trabalho.

Esse tipo de discriminação racial não atingia apenas as mulheres, na divisão de trabalho no universo masculino, a maioria dos homens se concentrava no setor da construção civil. Os discursos dos haitianos denunciavam a discriminação racial. Em janeiro de 2012, estando na frente do salão paroquial de São Geraldo, conheci Brun de 35 anos. Queixava-se do racismo sofrido no local de trabalho. Disse que, para as festas de natal de 2011, todos os colegas de trabalho receberam convite para participar da festa de fim do ano da empresa, menos ele e os outros quatro haitianos que trabalhavam no mesmo local. Ele dizia: “Isso é o que? É racismo” (*di'm sa sa ye? Se rasism*). Entre os haitianos que ouviam com atenção as palavras de Brun, um estava sentado, era ajudante de pedreiro, levantou-se e disse. “Tem um cara que trabalha conosco, o patrão dá para ele distribuir os vales de refeição, um dia, chegou até mim, em vez de me entregar na mão os vales, jogou no chão. Fiz queixa para o patrão. Não sou animal, porque ele tem que jogar no chão?”.

Os fatores discriminatórios se evidenciavam ainda mais nas desigualdades de salários. Alguns me diziam desenvolver as mesmas atividades de alguns colegas brancos, e esses recebiam melhores salários do que os haitianos. Saintiv estudou engenharia no Haiti e trabalhava como pedreiro em Manaus, pois na época não conseguir ainda reconhecer seu diploma no Brasil por questões burocráticas. Disse que seu colega brasileiro tinha a mesma função dele. No entanto, ele considerava desempenhar melhor o trabalho do que o brasileiro pela sua qualificação, mas seu salário era inferior ao do colega.

Essa desigualdade racial no tangente ao salário entre brancos e negros no Brasil, já havia sido desvelada desde as décadas de 1950 e 1960, pelos trabalhos de Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (1960), desmistificando a tese do preconceito social ser preponderante ao preconceito racial (Pierson, 1945). Esses autores demonstraram a correlação entre o preconceito de classe e o de raça no país. Numa perspectiva comparada com as experiências dos negros nos

Estados Unidos, Regine O. Jackson (2011) mostra serem as discriminações raciais ostensivas em muitas indústrias, incluindo os postos de trabalho semiespecializados na fabricação e transporte responsável pela mobilidade ascendente dos irlandeses e italianos e isso contribui para explicar o status subordinado dos afro-americanos. Alguns setores de trabalho eram designados como “Negro Jobs” (empregos de negro): serventes, zeladores e porteiros. Segundo a referida autora, “os negros, também foram excluídos das redes sociais que governavam o acesso a programas de aprendizagem e vagas de emprego” (Jackson, 2011, p. 140).

Numa outra dimensão, voltando ao caso brasileiro, a problemática de gênero também deve ser nuançada, visto os serviços das mulheres migrantes serem explorados tanto por homens quanto por mulheres. As haitianas eram discriminadas por várias categorias de pessoas tanto homens como mulheres, incluindo migrantes na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Interessa observar não haver simplesmente uma divisão sexual do trabalho, mas uma articulação de divisões sexuais, sociais, étnico-raciais e internacionais do trabalho. A divisão sexual do trabalho parece ser um pouco rígida pelo fato de poder mascarar as suas outras divisões. Por exemplo, mesmo as mulheres exercendo serviços domésticos, entre elas ainda persiste a divisão de salários (classe), conteúdos raciais e nacionalidade de origem. Há uma hierarquia sociocultural, racial e nacional na divisão do trabalho.

As relações sociais do trabalho são determinadas pelas diferenças de classe, de raça, de origem geográfica e da nacionalidade como dispositivos de discriminação. Assim, elas devem ser pensadas nas diferentes articulações cruzadas e na lógica consubstancial. Tais questões merecem uma análise mais aprofundada para interrogar sobre o lugar da mundialização neoliberal, na dinâmica da construção do trabalho doméstico no contexto pós-colonial.

Entretanto, há de se ponderar não ser uma singularidade haitiana, as mulheres de origem haitiana não são as únicas migrantes que se enquadram no setor do trabalho doméstico, quando chegam a outros países. Nancy Foner e Maxine Margolis (1994) mostram respectivamente, as jamaicanas e as brasileiras

que trabalham nos Estados Unidos como empregadas domésticas, mesmo terem sido muitas secretárias, professoras, advogadas nos países de origem.

Os empregos que forneciam um nicho no mercado de trabalho para as mulheres haitianas e têm tido um crescimento permanente eram: empregadas domésticas, babás, funcionárias de restaurantes, particularmente como cozinheiras. Para os homens, o setor da construção civil, mas havia aqueles obtidos em restaurantes como garçons, em supermercados e frigoríficos. Os setores com melhores salários mensais eram as indústrias e a construção civil, aproximadamente R\$ 1. 000 a R\$ 1. 500 reais. A falta de conhecimento dos mecanismos sociais e econômicos, das técnicas de remuneração, dos deveres e direitos trabalhistas no Brasil, provocavam desentendimentos entre patrões e alguns dos meus interlocutores. De acordo com a senhora Vivianne, voluntária da Pastoral da Migração em Manaus, “eles não querem trabalhar com carteira assinada, porque não aceitam descontar a taxa do INSS (Instituto Nacional de Seguro Social)”.

Como explicitado pelo Padre de São Geraldo,

Quando o grupo era menor, a gente podia acompanhá-los e levá-los nas empresas, a gente tentava explicar bem a questão salarial no Brasil. Têm os descontos que são os descontos por lei que é INSS e FGTS (Fundo de Garantia do Tempo de Serviço) descontados na folha de pagamento. Têm muitos que não aceitam receber o salário com os descontos (Janeiro de 2012, Manaus).

As contribuições do Imposto de Renda junto com o baixo salário fazia muitos mudarem frequentemente de emprego em busca de melhores salários. Conheci alguns que trabalhavam num local e, na outra semana, quando nos encontrávamos diziam-me estarem em outro emprego, desistindo pelos baixos salários. O trabalho, a atividade econômica é também uma dimensão importante da mobilidade. A experiência de Junior permite entender essa socio-dinâmica da mobilidade. Conheci Junior em Tabatinga em janeiro de 2012. Passou dois meses em Manaus (março e abril de 2012), morou na cidade de Caxias do Sul, no Rio Grande do Sul (de maio a julho de 2012) e, atualmente está na cidade de Pato Branco, no estado do Paraná (2014). Os deslocamentos sempre aconteceram em

função de trabalho remunerado, ele sai de uma cidade para outra, de acordo com as ofertas de serviço e as melhores oportunidades de salário que ele encontra.

Nem todos eram assim, mas esses dados são importantes, na medida em que lançam luz sobre outras questões. Boa parte dos sujeitos da pesquisa vindos do Haiti começavam com trabalhos informais, devido à sua escassez nesse país. Os dados sobre desemprego permitem compreender a questão do trabalho no universo social haitiano. Os dados de 2013 do *Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique*, mostram ser o desemprego no Haiti avaliado em 35%. Dos 2. 9 milhões de pessoas da população ativa, somente no setor informal há 1. 9 milhão, ou seja, 64,5% desenvolvendo alguma atividade remunerada⁸². Já as condições econômicas do país caribenho são descritas como as “piores do mundo”. Com o terremoto de janeiro de 2010, agravou mais ainda a economia do país. Esse quadro socioeconômico também é um (não o único) dos fatores do estímulo da emigração e da mobilidade. Desde o final da década de 1990, o Haiti é considerado o país mais empobrecido das Américas.

Entre outras definições, Sayad afirma ser o imigrante considerado “essencialmente como uma força de trabalho e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito” (1998, p. 54). A definição do autor permite entender uma das dimensões da trajetória social dos migrantes, mas não significa ser o trabalho o *leitmotiv* de todos os processos migratórios e de mobilidades. De acordo com alguns dos meus interlocutores, além do trabalho, o estudo era também o foco de sua condição de mobilidade, visto no Haiti não haver muitas oportunidades de realizar os estudos no ensino superior ou ter uma formação técnica.

Outros tinham como prioridade o trabalho. É interessante perguntar: “Onde eles encontravam emprego no Brasil? Como constituíram a dinâmica e os circuitos de trabalho?” O mercado de trabalho cresceu para os haitianos no país. Empresários, agentes de recursos humanos ou pessoas físicas viajavam quilômetros, alguns do Sul do Brasil ao Norte, em direção às fronteiras amazônicas na busca da mão de obra haitiana. Às vezes, entravam em contato com instituições religiosas, associações, particularmente as haitianas, para

⁸²<http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/124222/Le-chomage-evalue-en-chiffres.html>
Acessado em 15 de agosto de 2014.

conseguir empregados haitianos⁸³. Em menos de um ano, em 2013, cidades do interior do Rio Grande do Sul como Encantado, Lajeado, Caxias do Sul receberam entre 200 a 500 haitianos, trabalhando nos frigoríficos, no abate de suínos, na industrialização de produtos alimentícios etc. Por exemplo, no norte do país, a Secretaria de Estado de Justiça e Direitos Humanos (SEJUDH) do Acre criou um cadastro de empresas à espera dos migrantes.

Em Manaus, eram procurados na Igreja de São Geraldo. As pessoas já sabiam onde encontrá-los. Durante a pesquisa, presenciava representante de empresas e pessoas físicas indo ao local para oferecer-lhes empregos de domésticos, pintores, pedreiros e trabalho na Granja, em lojas etc. Os que entendiam português e falavam espanhol, ajudavam os compatriotas nas conversas com os empregadores e representantes de empresas. Em outras ocasiões, eram os agentes pastorais que os ajudavam na comunicação. As empresas, vindas eram de diferentes lugares do país como Roraima, São Paulo, Rio de Janeiro, Santa Catarina, Curitiba, Minas Gerais, Rio Grande do Sul etc, na sua grande maioria, ofereciam, além do salário, o alojamento para os primeiros seis meses (algumas empresas descontavam no salário depois) e o vale refeição. A renda girava em torno do salário mínimo, na época recebiam entre R\$ 620 a R\$ 1.200.

Em Manaus, aqueles com os seguintes documentos: Carteira de Trabalho, Protocolo e Cadastro de Pessoa Física (CPF), os levavam no bolso. Do ponto de vista deles, tal atitude era descrita como andar ou estar preparado. Se houvesse uma oferta de trabalho, estariam com os documentos necessários para aproveitar tal oportunidade. E essas práticas de trabalho também aconteciam em outras

⁸³ Segundo Padre Gelmino A. Costa: “Os empregadores entram em contato com algum agente da Pastoral do Migrante e acontecem as primeiras comunicações por telefone e/ou pela internet. Num segundo momento, os empregadores vêm a Manaus e iniciam o diálogo com os trabalhadores (haitianos). Tudo é posto sobre a mesa: trabalho, salário e alojamento. São feitos os devidos exames de saúde e as vacinas. Uma vez de acordo empregadores e empregados, estes são deslocados de avião para os locais de trabalho. Trinta empregadores já vieram a Manaus. Nos casos em que o pedido é de poucas pessoas, o processo é feito por telefone e internet, sem a necessidade do empregador se deslocar até Manaus (2012, p. 95). De meados de 2010 a início de 2012, a Pastoral do Migrante em Manaus encaminhou 516 haitianos para trabalhar em empresas que se localizam nos estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Minas Gerais e Santa Catarina (Costa, 2012).

idades brasileiras às quais chegavam os haitianos⁸⁴. Por exemplo, em São Paulo, na Igreja Nossa Senhora da Paz, segundo o Padre Paolo Parise, as pessoas chamavam de “a hora do empresário”, para se referirem à contratação de trabalhadores haitianos no pátio da Igreja quando chegavam representantes de empresas⁸⁵.

Como Presidente da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB), eu exercia um papel importante também na intermediação das atividades de trabalho dos haitianos com algumas empresas do país. Em meados de 2012, por meio da AIHB, vários haitianos foram para São Paulo, Santa Catarina e Curitiba. Do ponto de vista de alguns interlocutores, esses diziam terem passado meses sem receber o salário, ficarem em alojamento precário e trabalharem mais horas do que permitido pelas leis trabalhistas, caracterizando a exploração da mão de obra em condições precárias de trabalho⁸⁶. Desta forma, os dados revelam poder o interesse na mão de obra haitiana também estar associado à maximização de “vantagens” – principalmente as econômicas – que o trabalho desses impõe.

Seria ingênuo acreditar tão somente na bondade e generosidade dos empregadores. Há de se ponderar os interesses lucrativos de algumas empresas

⁸⁴ Houve algumas iniciativas solidárias em São Paulo para intermediar na contratação de haitianos para empresas brasileiras de diversos estados no país. Segundo as autoras Ana Paula Caffeu e Dirceu Cutti: “Os que vieram oferecer vagas de trabalho aos haitianos chegaram até nós por outros canais: pela divulgação da mídia; através da internet e por informação dos agentes da Pastoral do Migrante em Manaus, os quais redirecionavam à Missão Paz os pedidos que lhes chegavam de São Paulo. No total, foram cadastrados 365 currículos, dos quais 274 (75%) de haitianos, sendo os demais de outras nacionalidades. Do lado da oferta de emprego, a equipe recebeu 220 correios eletrônicos e mais de 450 chamadas telefônicas de pessoas interessadas em contratar imigrantes – além de alguns casos, poucos, que o fizeram pessoalmente – divididas entre Pessoas Jurídicas e Pessoas Físicas” (2012, p. 109).

⁸⁵ <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/05/1454595-abrigo-de-haitianos-no-centro-de-sp-vira-feirao-de-emprego.shtml>; Acessado em 25 de julho de 2014.
http://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/01/politica/1391293275_172329.html Acessado em 25 de julho de 2014.

<http://tvuol.uol.com.br/video/haitianos-recebem-oportunidades-em-supermercado-na-cidade-de-canoas-04020C1A3064C8815326>. Neste último link, a notícia mostra que, num supermercado, os haitianos representavam 10% do quadro de funcionários. Os mesmos foram contratados pelos empresários do supermercado no Estado do Acre. Do ponto de vista dos empresários, esse interesse que culminou na ida ao Acre para contatar a mão de mão haitiana foi motivado pela falta da mão de obra no sul do Brasil.

⁸⁶ <http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2014-04-30/ministerio-do-trabalho-investiga-queixa-de-trabalho-escravo-envolvendo-haitianos.html> Acessado em 25 de julho de 2014.
<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2013/06/mais-de-20-haitianos-sao-resgatados-de-alojamento-precario-em-cuiaba.html> Acessado em 25 de julho de 2014.

na exploração de uma mão de obra considerada barata. Entretanto, também o terremoto do Haiti e a situação empobrecida do país sensibilizaram algumas pessoas da população brasileira que veem na oferta do emprego a um haitiano uma maneira de ajudar o país e os próprios haitianos. A condição do ser migrante coloca o indivíduo numa situação de aceitar o trabalho mais penoso e menos remunerado. Mas, a experiência haitiana mostra ser mais complexa essa situação visto os haitianos reclamarem do salário e deixarem seus empregos para buscarem outros por causa de baixos salários, da precariedade e dos maus trato nos locais de trabalho. Isto desmistifica a ideia de os migrantes serem passivos quanto aos baixos salários, ou reféns em trabalhos menos qualificados e precários.

Numa perspectiva comparada, James Ferguson (2003) mostra que muitos empresários dominicanos do setor da construção civil em extensão na República Dominicana recorreram à mão de obra haitiana por ser considerada barata. Os dados oficiais revelam que os haitianos representam mais de um quarto da força de trabalho nesse setor. Nas ilhas Bahamas, por exemplo, eles estão “super-representados em três principais setores: serviços à pessoa (por exemplo, babá, jardinagem, cozinheira); à construção civil: à agricultura, totalizando 60% contra 15% do resto da população ativa” (Audebert, 2012, p. 49). De acordo com Ermitte St. Jacques, “a estigmatização dos haitianos nas Bahamas está baseada na situação de pobreza caracterizada pelo emprego servil e habitações precárias” (2011, p. 98). O mesmo autor explica: “O trabalho servil que os haitianos realizam na agricultura, jardinagem, construção, hotelaria e restaurantes é comumente referido como ‘o trabalho dos haitianos’” (idem, p. 98).

Parafraseando Sayad (1998), quais as “vantagens” das empresas brasileiras, ao recorrer à mão de obra haitiana e quais os “custos” socioeconômicos das mesmas? É interessante observar a dinâmica e a maneira pela qual foram constituídas as redes de trabalho dos haitianos no Brasil. Em boa parte, não foram elas que partiram atrás do emprego (pelas limitações linguísticas e pelo fato, de, inicialmente, não haver redes de familiares e amigos no país para fornecer informações de emprego), mas sim, de certa forma, o emprego ter ido atrás deles.

Assim, uma das singularidades da mobilidade haitiana no Brasil é o seu atingir rápido os estados geográficos. Em quatro anos, os haitianos já estão em aproximadamente 15 estados dos 26 existentes, além do Distrito Federal. Geralmente, para os grandes centros do país: Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Santa Catarina, Paraná, Rio Grande do Sul etc. A difusão espacial da mobilidade haitiana no país merece uma análise aprofundada. A minha hipótese é terem as lógicas das redes de trabalho e os contratos de empresas das diversas regiões brasileiras influenciado e impulsionado essa difusão.

A opção dos haitianos pelas metrópoles não é uma especificidade haitiana e tampouco acontece somente no Brasil. A mobilidade haitiana nos Estados Unidos, também é mais orientada, notadamente pelos grandes centros Miami, Nova York e Boston. Importa ressaltar a importância das grandes metrópoles na organização do espaço da mobilidade haitiana. Ela se traduz pelos seus papéis preponderantes na instalação de novos migrantes, mas também pela facilidade de trânsito e de circulação em outras cidades menores localizadas na região polarizada pelas metrópoles. Tal como pode ser observado em São Paulo, alguns se deslocaram da capital para trabalhar e residir em Sorocaba. E da mesma forma, no Rio Grande do Sul, alguns ficaram na Capital, em Porto Alegre e outros foram para as cidades vizinhas como Viamão, Gravataí, Canoas, Bento Gonçalves etc. É nesse sentido que a questão das redes ganha força.

2.5 Redes da mobilidade

Em maio de 2013, fui à Cruz Vermelha em Cayenne (Guiana Francesa), fiquei na sala de recepção, aguardando o diretor dessa instituição, para realizar uma entrevista. A Cruz Vermelha desenvolvia projetos em prol dos migrantes e solicitantes de refugiados e asilos na Guiana (voltarei a esses projetos no capítulo três). Enquanto aguardava no local, Jimmy de 25 anos se aproximou, me chamou pelo nome e disse: “Obrigado por ter-nos ajudado em Tabatinga”. Tratava-se de alguém que estivera na Tríplice Fronteira no mesmo período que eu. Lembrei-me de sua história: o pai dele contratou um *raketè* em Port-au-Prince onde viviam, pagara U\$ 3.000 para agenciar a viagem do filho a Guiana Francesa, onde residia

a tia de Jimmy há duas décadas. Chegara à Tabatinga, em janeiro de 2012, na parte inicial de sua jornada.

Já na Tríplice Fronteira, Jimmy soubera da morte de seu pai e fora um momento muito difícil para ele. Frequentara regularmente o espaço da Igreja Divino Espírito Santo, para encontrar os compatriotas e, de alguma forma, aliviar a dor da perda de seu pai. Permanecera três meses na fronteira, esperando seu protocolo e depois fora a Manaus onde ficara um mês. Lá, ele permanecera na casa de acolhida da Pastoral da Migração em Manaus. E fora através do cadastro por ele feito na Igreja de São Geraldo que, em maio de 2012, fora contratado com mais dez compatriotas por uma empresa da cidade de Paraí (6.812 habitantes) localizada no interior do Rio Grande do Sul, a 216 quilômetros de Porto Alegre. Enquanto estava em Manaus, sua tia, residente na Guiana, incentivara-o a alcançá-la em Cayenne. Mas Jimmy estava gostando do Brasil, queria permanecer no país. Tal sonho se concretizou, quando foi contratado pela empresa de construção de móveis que pagou a passagem dele e dos demais compatriotas até Paraí. Haviam oferecido um salário de R\$ 900, com o compromisso de alugar uma casa para alojá-los durante os primeiros seis meses, além de lhes proporcionar o vale refeição e R\$ 150 de bônus cada mês.

Porém, enquanto estavam no local, a empresa não cumpriu o prometido, Jimmy recebeu R\$ 615, do primeiro mês de trabalho. O patrão descontara R\$ 150 por ele dado a cada um, logo quando chegaram para se instalarem no local e tirou do salário um valor para o pagamento da luz e da água do alojamento, contrariando o prometido. Eles continuaram, nesses dois primeiros meses, reivindicando o vale refeição e o salário prometido. Após esse período no local, dois deles foram embora da cidade e, no terceiro mês, mais dois. Jimmy, também planejava deixar o local quando completasse seis meses, visto que se sensibilizara com o patrão pelo valor alto pago pelas passagens de Manaus até Paraí para os 12. De fato, depois dos seis meses, foi à Guiana encontrar sua tia, tendo chegado em outubro de 2012.

Entrevistei Jimmy em Cayenne, na casa da sua tia, com duas primas. Ele já tinha o protocolo do *visto humanitário* brasileiro e quando chegou à Guiana para regularizar a sua situação no território francês, solicitou o visto de refugiado,

o qual foi negado, visto que as autoridades observaram, através dos carimbos no seu passaporte que, desde o início de 2012, já estava em Tabatinga. Sem documento, na Guiana, era difícil encontrar emprego. Quando o encontramos em Cayenne, ele estava sendo sustentado pela tia, há mais de seis meses no local sem trabalho. Na época, mostrava-se desanimado e queria voltar ao Brasil. Descrevia a dureza da vida na Guiana, comparando-se com a sua experiência no Brasil.

Para me explicar por qual motivo melhor nesse país do que na Guiana, ele fez algumas contas,

Por exemplo, se estou trabalhando por R\$ 600 no Brasil, tudo bem, é um salário baixo, mas sei que durante seis meses não pagarei casa, água e comida. E, se por acaso, depois de seis meses eu dissesse que ia deixar o trabalho, eles poderiam aumentar meu salário. Ao contrário, aqui se trabalho, não tenho salário nenhum, não tenho documento. Quando faço algum bico, os patrões aproveitam o fato que não tenho documento, não posso reclamar na justiça, daí eles não me pagam. [...] Vim aqui (Guiana), mas não vale a pena ficar aqui para viver, vou voltar ao Brasil. Brasil é meu país, se volto lá, não tem como não arrumar emprego. Mesmo que eu parta para qualquer outro país, posso ficar dez anos, tenho de retornar ao Brasil, é um país que amo muito, sobretudo, a cidade onde estive (Pará). As pessoas são especiais, quando a gente disse que estava indo embora, as pessoas choraram. Acho que não há outra cidade no Brasil como aquela em que estive. Tem um pastor que era meu amigo nessa cidade, se volto ele me deixaria ficar na casa dele, me ajudaria a encontrar trabalho. Tenho que voltar a viver no Brasil, todo meu sonho é comprar uma casa no Brasil. Se puder, mandarei buscar minha mãe e meus irmãos para viver comigo no Brasil (Maio de 2013, Cayenne).

Durante o tempo em que Jimmy ficou na Guiana, ia a Macapá renovar seu protocolo brasileiro na Polícia Federal da Capital do Amapá. Segundo ele, a última vez que foi ao local, não ficou no Brasil, porque ele deveria traduzir a sua certidão de nascimento para o português (é uma exigência do Governo brasileiro para obtenção do visto permanente). Interessa perceber na trajetória de Jimmy, como a decisão de permanecer ou não num lugar é pensado de acordo com as informações e a realidade vivida por ele nos dois lugares. Embora na Guiana ganhasse em *lajan diapsora* (dinheiro *diaspora*), a falta de documento era um empecilho para ele. Ademais, ele já tinha uma grande paixão pelo Brasil, nem

tanto pelo salário que ele recebia no país, mas sim, pela acolhida e os benefícios vividos no local de trabalho, bem como a generosidade e familiaridade que ele tinha com alguns brasileiros conhecidos em Paraí que qualificava como sendo uma das melhores cidades brasileiras. Claro, deve ser levado em consideração o tamanho da cidade (120,4 km²) que possuía uma população de menos de sete mil habitantes.

A experiência de Jimmy mostra que a mobilidade dos haitianos se constitui através de diferentes redes de relações familiares, amizades, solidariedade e *raketè*. *Raketè* é uma categoria de acusação. O uso dela no Haiti não está restrito ao campo da migração e da mobilidade. Serve para denominar qualquer pessoa que cobra dinheiro de outra para efetuar vários tipos de transação. Geralmente, *raketè* é considerado um esperto que usa vários mecanismos e artimanhas para lucrar na informalidade ou até indevidamente. O *raketè* que agencia a viagem, por vezes, trata-se de um familiar, amigo ou desconhecido.

As redes mobilizadas por Jimmy em diferentes momentos, bem como as informações que ele utilizava como dispositivos da sua mobilidade, não são vantagens excepcionais de um percurso bem sucedido. No seu caso, como em outros, as redes familiares facilitavam a sua viagem. Se a sua trajetória é particular, é antes de tudo pela sua maneira de mobilizar as diferentes redes conhecidas antes e durante a viagem, e as relações tecidas nos percursos. No seu trajeto entre o Haiti e o Brasil, Jimmy vivenciou e colocou em evidência várias formas de relações com o seu entorno. De um lado, ele constituiu laços diretos com pessoas que ele conhecia antes de realizar a viagem (a tia e as primas residentes na Guiana Francesa). De outro, construiu relações indiretas com pessoas que ele não conhecia antes, mas passou a estabelecer relações de confiança com elas e mobilizou essas redes decidindo não seguir a viagem para a Guiana como era previsto e ficou no Brasil, mesmo temporariamente.

A experiência dele também mostra as redes familiares nem sempre serem aquelas que determinam o lugar onde o viajante decide residir. Como nesse caso, é a própria experiência da viagem que corrobora a decisão de permanecer ou não, em tal lugar. O conhecimento e as redes de solidariedade construídas ao longo dos *territórios circulatórios* também são importantes nessa decisão. Possuir

contatos, fazer parte de outras redes, além de familiares, é garantir o sucesso das diversas etapas da viagem e ampliar os espaços das possibilidades da mobilidade. E a experiência de Jimmy também mostra o fato de possuir familiares na Guiana permitia ir lá, permanecer por um tempo e pensar na possibilidade de voltar ao Brasil, através de sua decisão do lugar onde ele viveria melhor, a partir de seu ponto de vista. Essas diversas redes facilitam a mobilidade e a circulação internacional em diferentes escalas nacionais ou supranacionais.

Do mesmo modo, o fato da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e a de Migração em Manaus acolherem aqueles que chegavam a esses locais, dando alojamento, alimentação, por vezes com doações nacionais e internacionais, ajudavam na compra de passagem para seguir a viagem, intermediando na confecção de documentos brasileiros (carteira de trabalho, CPFs) ou intermediando a contratação dos migrantes para empresas brasileiras. Tais ações contribuíram na constituição ou na manutenção de redes de solidariedade que se apoiavam nas ações pastorais. Foi através das ações da Pastoral, que Jimmy foi contratado para ir a Paraí. As palavras da Irmã Patrícia: “Os primeiros chegavam, querendo ir à Guiana Francesa. Depois, os outros chegavam já organizados. As únicas palavras que sabiam: ‘Nós, Manaus, Manaus’” (Janeiro de 2012, em Tabatinga).

Levando em consideração as palavras da Irmã, observei, na Tríplice Fronteira, boa parte dos que possuíam familiares e amigas na Guiana Francesa, serem aqueles que desejavam ir ao Departamento ultramarino. Estes possuíam um pedaço de papel com o desenho dos lugares por onde deveriam passar, para alcançar a Guiana. Dos que não possuíam redes de familiares e amigas nesse departamento, alguns vieram através das redes de *raketè*, as quais desde Haiti ou da República Dominicana, cobravam entre U\$ 2.500 a U\$ 5.000 para a realização da viagem. Alguns dos interlocutores eram acompanhados pelos *raketè* até a República Dominicana, Equador ou Peru e depois seguiam a viagem, às vezes, na companhia de um grupo de compatriotas, enviados pelo mesmo agenciador. Outros que contavam com a presença dos *raketè*, diziam ter sido enganados por estes, pelo fato de, quando decidiram realizar a viagem, tinham por destino Canadá, Estados Unidos ou França, isto é,

os considerados *gwo peyi* (grandes países, no último capítulo voltarei a isso). Foi o caso dos dois irmãos, Makenson e Daniel, designados de *kongo* em Tabatinga, que se perderam no Equador, querendo ir à França. E também de Brito que foi CASEC no Haiti e queria ir ao Canadá mas atualmente reside em Sorocaba, São Paulo.

Como explicitado por Brito: “Si’m te konnen mwen pa t’ap kite raketè fè kòb sou tèt mwen” (Se soubesse, não teria deixado o raketè me passar a perna), e por Makenson e Daniel: “Raketè manje lajan nou” (literalmente seria: *raketè* come nosso dinheiro, mas tem sentido de: “*Raketè* pega nosso dinheiro”). Os três foram enganados por *raketè*. Do ponto de vista desses viajantes, chamavam de *raketè* os agenciadores que, geralmente tiravam proveito ao supervalorizar a viagem e, às vezes, os enganavam, por terem repassado falsas informações dos circuitos da viagem. Estes pegavam o dinheiro, sumiam sem dar satisfação ao viajante. Os agenciadores que cumpriam com o prometido, cobrando um certo valor, por vezes, acompanhando os viajantes em determinados trechos dos percursos ou não, eram chamados de *ajans* do ponto de vista dos interlocutores, traduzido como agenciadores, mas do ponto de vista estatal, eles faziam o mesmo trabalho do *raketè*, organizando viagens ilegais ou clandestinamente para outras pessoas, enfim, lucrando.

Duas lógicas concomitantes estão presentes na gramática da mobilidade. Interessa porém, observar que a categoria *ajans* possui uma conotação profissional e *raketè*, um sentido pejorativo, não raro associado ao roubo. Por vezes, a categoria *ajans* serve para maquiagem as viagens clandestinas através da sua profissionalização no contexto da mobilidade. Por isso, alguns preferiam acionar *ajans* para organizar as suas viagens do que *raketè* pela sua má reputação. A notoriedade dos dois se constrói e as recomendações são feitas em função da qualidade dos serviços oferecidos e a chegada dos candidatos aos lugares de destino. Às vezes, são os próprios viajantes, quando voltam ao Haiti, que desenvolvem atividades como *ajans*, mas sem reconhecimento estatal. Os conhecidos ou familiares e amigos indicam os candidatos à viagem. Outros exercem a atividade (de *raketè* ou *ajans*) sem nunca ter viajado e alguns, estando *aletranje*, agenciam as viagens. Quando essas duas categorias são organizadas

num sistema, possuindo uma rede de *ajans* e *raketè* que atuam e contribuem desde o Haiti, durante os percursos, incluindo os países estrangeiros, constituem uma cadeia de *ajans* e *raketè*. Cada um recebe o valor de acordo com a distância dos trajetos, conseguindo a clientela e conforme o lugar ocupado na hierarquia.

Há *ajans* ou *raketè* no Haiti atuantes em mais de um circuito da mobilidade. Enviam, ao mesmo tempo, pessoas para os Estados Unidos, França e Canadá. Outros encaminham somente para Guiana Francesa ou Bahamas. Poder enviar e saber enviar pessoas para mais de um circuito é fazer parte de mais redes e ter mais conhecimentos dos circuitos da mobilidade haitiana. Também é mobilizar recursos como papéis e documentos dessas localidades, visto haver *ajans* e *raketè* que organizam os documentos, para os candidatos poderem solicitar seus vistos legalmente nas embaixadas. Enquanto *ajans* está associado aos documentos verdadeiros, *raketè* é reconhecido pelos documentos falsos. Mas isso merece ser nuançado.

No caso desta pesquisa, aqueles *raketè* ou *ajans* no Haiti ou na República Dominicana mandavam pessoas para os que estavam no Equador e Peru e estes cobravam entre U\$ 200 a U\$ 700, para encaminhar as pessoas até a Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Os meus interlocutores contavam que um peruano na Cidade de Lima os recebera desde o aeroporto e os levava até a sua casa. Lá eles tomavam banho, faziam refeições, pagando entre U\$ 200 a U\$ 300. O peruano comprava a passagem de Lima a Iquitós e eles seguiam a viagem. Em Iquitós, outro *raketè* ou *ajans* da rede cobrava mais dinheiro, comprava a passagem do iate, chamada de rápido e, na média de nove horas, chegavam à Santa Rosa, atravessando de balsa por conta própria. Há várias redes de *raketè*, no Haiti, no Peru, no Equador e na Bolívia de diferentes nacionalidades. A experiência haitiana mostra várias lógicas de organização e de gestão da mobilidade em diferentes escalas.

Conheci alguns interlocutores em Manaus e em Cayenne que não vieram pela intermediação de *raketè* ou *ajans* e também não tinham redes familiares e amizades nestas duas localidades, quando decidiram realizar a viagem. Foi o caso de Alexi, o sacerdote do vodu. De acordo com ele, através do *teledyòl* (telefone sem fio, de boca em boca) das pessoas de Ganthier (Haiti) soubera que

“Brasil estava aberto”. Outros foram informados das rotas e circuitos por amigos que já estavam em Tabatinga ou Manaus, para chegar até a Tríplice Fronteira. Segundo eles, durante os percursos (Equador, Peru) fizeram amizade com os compatriotas que tinham familiares nesses locais e seguiram o trajeto com eles até alcançar a Capital do Amazonas ou da Guiana Francesa. Neste sentido, foi durante os percursos que a mobilidade desses viajantes tomou forma. Eles construíram o trajeto através dos territórios circulatorios.

O ponto que os haitianos têm de muito positivo é a comunicação. Eles se comunicam entre eles muito, né?. Eles conseguem chegar aqui, tanto que os táxis no porto (de Manaus) já sabem que haitiano chegou, vai direto para a Paróquia São Geraldo como eles também já sabem que o ponto de referência é o São Geraldo (Padre de São Geraldo, janeiro de 2012, Manaus).

No universo haitiano, o *teledyol* é uma espécie de telefone sem fio constituído pelas informações repassadas entre as pessoas. No quadro da mobilidade, é uma técnica muito eficaz. Não são meras informações repassadas de uma pessoa para outra ou a um grupo, nelas há registro de um enquadramento moral. Alguns dos meus interlocutores me diziam terem ouvido de outros compatriotas no Haiti e na República Dominicana a expressão “Brasil estava aberto” (*Brezil ouvè*), referindo-se à nova oportunidade de ir a esse país. Há um gênero de interlocução que está em jogo ao se produzir a informação constitutiva das redes. O grau de informações permite sinalizar as diferentes escalas de relações familiares, amigadas e de solidariedade. Os laços afetivos com os familiares no Haiti, também importavam na manutenção dessas redes. Eram elas depois que facilitavam as viagens e as novas chegadas dos que ficavam. O sucesso da viagem igualmente dependia da rede mobilizada pelo viajante.

Como afirma o antropólogo Douglas Massey:

Todo novo migrante reduz o custo da migração subsequente para um conjunto de amigos e parentes e, com a redução dos custos, algumas dessas pessoas são induzidas a migrar, o que expande cada vez mais o conjunto de pessoas com laços no exterior (1988, p. 397).

Entre os chegados às fronteiras amazônicas, boa parte daqueles que deixavam os seus cônjuges, filhos e parentes próximos, contribuíam com recursos, particularmente os financeiros, para estes alcançarem o país desejado, desta forma, proliferando a mobilidade em cadeia. Foi o caso de Alexi, o sacerdote do vodu, que chegou primeiro à Tabatinga e depois financiou a viagem das duas mulheres. Vale salientar terem os primeiros trabalhos acentuados sobre redes sociais surgido na Escola de Chicago na década de 1920 nos Estados Unidos. Mas, foi na década de 1970 que a abordagem analítica das redes sociais como elemento de compreensão dos campos migratórios se desenvolve com mais propriedade, notadamente com os antropólogos e sociólogos anglo-saxões (Wellman e Leighton, 1981). Assim, é pertinente, a noção de rede migratória definida por Douglas Massey (1988), nos seus trabalhos sobre migração na fronteira entre Estados Unidos e México. O autor define rede migratória como um conjunto de relações interpessoais que ligam os migrantes, os futuros migrantes e os não-migrantes nos espaços de origem e de destino, através dos laços de parentesco, de amizade e uma origem comunitária compartilhada.

Os dados desta pesquisa sugerem uma proliferação de redes sociais e migratórias. Do ponto de vista etnográfico, as redes não são estáticas, mas sim, permanecem em construção constante. As redes acompanham a evolução das condições possíveis do espaço de mobilidade. Havia pessoas que acionavam mais de uma rede, para realizar a viagem. Algumas delas eram antigas e outras criadas ao longo dos circuitos e trajetos. As novas redes de haitianos para o Brasil não substituíam as antigas orientadas para a Guiana Francesa e o Suriname, essas últimas permaneciam e, não raro, dialogavam entre si. Possuíam seus limites e, às vezes, não funcionavam como esperado e criado no imaginário dos viajantes. Nesses casos, estes eram obrigados a mobilizar outros recursos, indo para outras cidades ou países à busca de melhores condições.

Em Macapá, na Capital do estado do Amapá, conheci vários interlocutores que permaneceram por alguns meses ou até um ano na Guiana Francesa ou no Brasil, mas depois de passar o tempo sem encontrar trabalho ou por insatisfação com o salário, os residentes no departamento francês, decidiram voltar para o Brasil, caso de Jimmy que queria voltar enquanto os que estavam no Brasil foram

para Cayenne. Nesses casos, fazer parte de várias redes e possuir documentos de vários locais contribuem para a mobilidade internacional (no capítulo três abordarei a questão de múltiplos documentos). Como foi possível observar, a questão da rede não pode ser tratada no sentido estrutural. As pessoas acionavam várias redes familiares, amizades, vizinhos e desconhecidos (*raketè* e *ajans*, entre outras pessoas) para organizar suas viagens. Não há uma rede, mas sim, várias. Elas se construíam no movimento das pessoas. A ideia é mostrar não serem apenas as pessoas que estavam em mobilidade, mas também as redes. As informações para chegar aos lugares são produções das redes e vice-versa.

Importa observar a influência dos níveis sociais e de instrução, além dos econômicos: aqueles com mais instrução não trazidos por *raketè*, saíram de Port-au-Prince e foram diretamente ao Peru, tornando a viagem mais curta, em torno de dois a três dias, além de sair mais barata. Ocorre o contrário aos que passavam na República Dominicana, Panamá, Equador e Peru, levando em torno de uma semana a quinze dias de viagem, porque parte dela era realizada em ônibus e barco, dificultando a chegada em poucos dias. Quem fazia esse caminho mais longo, conseqüentemente gastava mais. Enquanto os primeiros, sem o trabalho do *raketè*, despendiam aproximadamente U\$ 1.800 a U\$ 2.500; os últimos, com o agenciador, gastavam U\$ 2.800 a U\$ 5.000. Esses valores podem variar dependendo do lugar de partida.

É o caso de Jimmy que pagou U\$ 3.000 ao *raketè* para organizar a sua viagem e dos irmãos Makenson e Daniel, cada um dando U\$ 5.000. A experiência de Ralph evidenciada no capítulo 1 que residia num quarto com dois compatriotas de Aquin por ele conhecidos quando chegou à Tabatinga, mostra o fato de ter realizado a viagem sem *raketè* e gasto U\$ 1.800. Foram seus amigos de Port-au-Prince, cidade de nascença e na qual residia, já em Manaus que lhe enviaram as informações sobre os trajetos da viagem.

As negociações tecidas para chegar à Tríplice Fronteira ilegalmente com destino a Manaus ou à Guiana Francesa, entre outros lugares, tornar-se-iam rapidamente, em quatro anos, um investimento internacional lucrativo, conduzido por profissionais *raketè* e *ajans*. Suponha-se um *ajans* organizando a viagem de 50 haitianos a U\$ 5.000 durante um mês e ganhando um total de U\$ 250.000,

equivalente a cerca de R\$ 450.000. Os *raketè*, do ponto de vista dos agentes estatais, se escondiam atrás de *ajans* – como eles se autodenominavam –, instalavam-se em casas e organizavam as viagens de haitianos ilegalmente.



Mapa 5: As flechas colocadas por mim indicam outros percursos da mobilidade haitiana pela Argentina em direção ao Brasil. Imagem do Google.

Nesta imagem (mapa 5), é possível observar que as rotas pelo Chile e Argentina são mais longas para chegar ou passar pelo Brasil. Mas, como o Chile e a Argentina não exigiam vistos para cidadãos haitianos ingressarem nesses países, isso contribuía para essas rotas entrarem nos circuitos da mobilidade haitiana, sobretudo quando se iniciaram as políticas restritivas no Brasil e Peru. Com o passar do tempo, os espaços de mobilidade, de saídas e de chegadas foram diversificados, multiplicados, transformados e as relações entre esses diferentes espaços evoluíram também em função daqueles que se moviam ou se instalavam entre esses lugares.

Em meados de 2012, um grupo já residente em Venezuela há mais de quatro a dez anos, ingressava ao Brasil via Amazonas, particularmente Manaus. Com a morte de Hugo Chávez em março de 2013, houve novas vindas daqueles que estavam na Venezuela. Segundo eles, sentiam-se inseguros quanto ao futuro do país, não conseguiam mandar mais remessas para os familiares no Haiti, visto ter aumentado significativamente o valor do câmbio, 1 VEF (dólar americano) = 7 VEF (bolívar). No entanto, foi só em 2014, quando iniciou o conflito político em Venezuela que cresceu ainda mais a chegada de outros haitianos a Manaus.

Na ocasião de minha presença nessa cidade, como palestrante no // *Seminário Internacional Migrações na Pan-Amazônia*, nos dias três e quatro de novembro de 2014, organizado pelo Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia (GEMA), aproveitei para visitar a “casa das grávidas”, e lá conheci Jucelene de 36 anos. Nascera em Petion Ville (Haiti), um lugar de classe média e alta do país, uma Comuna do arrondissement de Port-au-Prince, mas crescera na Comuna Carrefour, também parte do mesmo arrondissement. No Haiti, concluiu o curso de Relações Públicas e iniciou o curso de Diplomacia, o qual não terminou, porque conseguira uma bolsa para estudar Medicina em Venezuela.

Fora a Caracas em 2008 para realizar o estudo, mas não se adaptou a esse curso, desistiu e começou a estudar Engenharia Civil. Cursando a Medicina, conheceu Gabriel, seu atual marido (natural de Cap-haitien, norte do Haiti – também desistirá da medicina – de quem ficou grávida em 2009). Decidiu voltar ao Haiti para dar à luz Didi seu único filho e estava em Petion Ville ao ocorrer o terremoto em janeiro de 2010. Quando Didi completou cinco meses, nesse mesmo ano, voltou à Venezuela com o filho para encontrar o marido. Além dos estudos na Venezuela, ela também fazia comércio, entre Venezuela, República Dominicana e Panamá. Comprava produtos num país e vendia em outro, era uma *madan sara*, assim como as comerciantes haitianas que compram num determinado mercado para vender em outro em escala regional, nacional e internacional.

Segundo ela, decidiram vir ao Brasil por conta do quadro socioeconômico e político da Venezuela na época. Dizia não encontrar nos supermercados produtos básicos como acetona e absorvente, entre outros objetos. Após seis anos da sua

chegada à Venezuela, em julho de 2014, junto com seu marido e o filho, realizou a viagem de ônibus de Caracas até Boa Vista (Brasil), para depois, alcançar Manaus. Quando a conheci, há quatro meses estava na “casa das grávidas” com Didi. Fazia serviços gerais em algumas casas, cortando grama. O marido alojava-se numa casa de acolhida da Pastoral de Migração em Manaus. Era diarista, trabalhava das 6 hs às 22 hs e ganhava entre R\$ 60 a R\$ 70.

Didi falava espanhol, quando chegou a Manaus e aprendeu o português no pré-escolar no qual, na época, havia aproximadamente 40 crianças haitianas. Didi ajudava a mãe na comunicação com brasileiros, quando ela não entendia algumas palavras em português. Além dessas duas línguas, começou a aprender créole com outra criança haitiana residente também na “casa das grávidas” na mesma época⁸⁷. Quando conheci Jucelene, ela queria ir à cidade de Caxias do Sul no estado do Rio Grande do sul onde tinha familiares.

Segundo Irmã Santina, coordenadora da “casa das grávidas”, de 2010 a 2014, passaram 500 haitianas pela casa e, dentre elas, 100 residiam na Venezuela, mas decidiram vir ao Brasil. Em novembro de 2014, visitei a casa, havia somente três haitianas e uma estava grávida. Isso evidencia as múltiplas escalas da mobilidade sucessiva desde 2010, e como foi possível observar, ao longo das trajetórias examinadas aqui, essas múltiplas formas de mobilidade, às vezes, acionadas pelos próprios viajantes, são pensadas, calculadas, mas também derivadas, contrariando as políticas restritivas que obrigam as pessoas a procurar alternativas para chegarem aos locais. Assim, concordo com Chadia Arab quando afirma, na sua pesquisa sobre a circulação migratória dos marroquinos entre a França, a Espanha e a Itália, que “a circulação não é um fenômeno simples e fácil, particularmente no caso das análises desses migrantes

⁸⁷ Nessa ocasião, observei mudanças na configuração da mobilidade haitiana em Manaus. Segundo os dados da Polícia Federal de Manaus, passaram aproximadamente 18.000 haitianos na Capital entre 2010 a 2014, baseando-se nos dados oficiais daqueles que encaminharam a documentação na PF. No tangente às casas de acolhida da Pastoral da Migração em Manaus, em novembro de 2014, havia 20 haitianos na casa Zumbi (em 2012 eram mais de 70); a casa Visconde de Porto Alegre tinha 14 (antes eram 50); a casa Dom Pedro tinha 28 (antes eram 50), essa última com mais conforto do que as demais, localiza-se próximo ao hospital tropical em Manaus.

(marroquinos). Ela é obrigatória para eles, sofrida, controlada e reprimida” (2009, p. 289 - 290).

No caso dos haitianos, há um duplo nível: 1) os agentes estatais brasileiros, peruanos, equatorianos, franceses e surinameses constituíram mecanismos e dispositivos de barreiras para controlar a chegada de novos migrantes; 2) os haitianos desenvolviam novas estratégias, criando novos circuitos e rotas migratórias para alcançar os lugares, constituindo novos territórios da mobilidade (Faret, 2003). O conjunto dos lugares constitutivos de um território da mobilidade não são pontos isolados, eles se interligam através dos circuitos e das redes de mobilidade.

A circulação dos haitianos, independente das escalas espaço-temporais, eram fatores de encontros, encontros com outros lugares, outras paisagens, outras pessoas e famílias, outras línguas e identidades, outros circuitos e redes. Eles mobilizavam novas configurações sociais e territoriais. Os lugares percorridos, habitados ou nos quais se instalavam, eram marcados por eles e pelos conjuntos de bens materiais e imateriais, dos valores socioeconômicos e culturais, das estratégias mobilizadas para realizar os percursos. Fazer parte das redes ou “ter familiares” *aletranje* pode ser uma porta de entrada, para chegar a um país estrangeiro. As estruturas familiares estão igualmente no coração da mobilidade. A experiência haitiana na Guiana Francesa e no Brasil é significativa nesse sentido. Os primeiros chegados à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru ou a Tríplice Fronteira Brasil, Bolívia e Peru “mandaram buscar” seus familiares que ficaram no Haiti, na República Dominicana, ou encaminharam-nos informações dos percursos e circuitos da viagem.

2.6 Mobilidade e família

Cada haitiano é um mundo, cada haitiano não é simplesmente um haitiano, cada haitiano é um mundo. Para enfrentar a situação atual do Haiti, da maneira que enfrentamos, não é para qualquer um, precisa refletir muito, refletir exige muita dinâmica. Não é uma coisa de um dia para outro, cada dia enfrenta a dificuldade de uma maneira, enfrenta a vida de um modo diferente. Mas, isso exige o otimismo, exige muita racionalidade, muitas análises de como deve enfrentar a vida. Para o haitiano chegar aqui (em Tabatinga), isso leva mais de um ou dois dias. Não somente arriscou, mas também, fez sacrifícios. Ele deixa mulher para trás, deixa filhos para trás, por isso, não pode vir para cá para passar miséria também. Ele deve achar uma porta de saída independente da circunstância, porque ele deixou o Haiti para trás sofrendo. Ele tem o seu lar, tem mãe, tem irmão, tem irmã, eles podem ter parado um ano de colégio para juntar dinheiro e mandar ele viajar, para ele chegar, trabalhar e ajudar-lhes. Se sou eu que devo morrer para os outros viverem bem, então, devo morrer, porque a morte não será em vão (Reginald, janeiro de 2012, Tabatinga).

O sentido forte das palavras de Reginald permite observar a dimensão intrínseca entre mobilidade e família. As expressões haitianas, *chèche lavi miyò* (tentar uma vida melhor), *chèche lavi lòt bò dlo* (tentar a vida além do mar), *chèche lavi aletranje* (tentar a vida no exterior) expressam muito bem as questões enunciadas por Reginald. Como explicitado por ele, essa busca não se resume apenas à pessoa que viaja, mas também aos familiares que ficam. *Chèche lavi miyò, lòt bò dlo, aletranje* é a busca de uma melhor condição de vida, um melhor salário para garantir à família, um melhor nível de educação, sobretudo, uma moradia digna que se concretiza através da construção de uma casa no Haiti. As palavras de Reginald permite entender a maneira pela qual se articula a decisão de partir e a organização da viagem, no que tange aos recursos mobilizados, os sonhos, sobretudo, as obrigações e os deveres para com aqueles que ficaram, filhos, irmãos, pais, amigos etc.

Reginald é formado em teologia em Santo Domingo (República Dominicana), era nessa Capital que ele vivia quando decidiu vir ao Brasil. Foram seus amigos que juntaram dinheiro para ajudá-lo a comprar a passagem de avião de Santo Domingo ao Equador com escala em Panamá. Com o pouco dinheiro que ele levou para a viagem, seguiu até Tabatinga, onde chegou com somente

U\$ 20 no bolso. Segundo ele, os amigos financiaram a sua viagem ao Brasil, com a ideia de ajudá-lo a vir a esse país.

A experiência dele permite refletir sobre a economia da viagem. No que se refere às lógicas do financiamento, visto que alguns fizeram empréstimo e contaram com remessas dos parentes e amigos residentes em outros lugares para realizá-la, tal como foi possível observar na trajetória de Yolette. Ela deixou também, o seu negócio no Haiti para ir ao Equador e, posteriormente, o comércio nesse último país para alcançar o Brasil. No caso de Alexi, autodesignado sacerdote do vodu, vendeu dois carros e parte dos terrenos de suas plantações em Ganthier, para realizar a viagem e, posteriormente financiou a das duas mulheres.

Dentre os meus interlocutores, alguns deixaram para trás empregos (como policiais, agentes de turismo, comerciantes, professores, engenheiros, administradores, dentistas, enfermeiros). Outros saíram do trabalho, pegaram o dinheiro guardado no banco ou emprestado por amigos e parentes, entre outras variações e investiram na viagem, com a esperança de encontrar melhores empregos e salários no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa.

Nas palavras de Benjamin, um dos meus interlocutores em Pernerle (Haiti): “Espri ki voye'l la, se yon espri kolektif, yon fraternite ki refleto pou nou ale pou ede fanmi an” (O espírito que o envia é um espírito de colaboração, uma fraternidade que consiste para nós em ir e ajudar a família). Para Benjamin, o que move o ato de partir ou viajar é “chèche yon lavi miyò, pa sèlman pou moun lan, men se pou tout fanmi an” (tentar uma vida melhor, não só para o indivíduo, mas sim, para toda a família).

Como foi destacado por Massey, Alarcón, Durand e González (1987), a migração suscita um processo social que se constrói, a partir das experiências individuais e, que contribui, por sua vez, a reproduzir às condições de movimento para os futuros viajantes. A dinâmica coletiva das lógicas de mobilidade merece uma atenção. Para além das sociais, há várias lógicas familiares no mundo social das mobilidades. Uma série de estratégias é utilizada em algumas famílias, para decidir quem viaja e a ordem dos candidatos à viagem. Uns são escolhidos antes

do que outros para viajar. Esse processo não é uma construção mecânica e unidimensional. Para tomar tal decisão, uma variedade de questões é levada em conta pelos que financiam a viagem.

Nesse sentido, concordo com Karen Richman quando a autora afirma que

A estratégia de longo prazo de uma família para sua segurança coletiva diferencia aqueles que irão migrar daqueles que irão permanecer [...] Um filho ou filha visto como generoso e obediente pode-se esperar que fique para trás, mesmo que essas qualidades parecem definir o migrante ideal, enquanto que outro seja percebido como incerto, possa ser aquele no qual se investe para partir. Depois de que os migrantes começam a construir sua “garantia” em casa, eles necessitam de outros que estão dispostos a permanecer (no Haiti) para manter seus investimentos e cuidar das crianças que ficaram para trás até que elas possam migrar também (Richman, 2005, p. 71-72).

Um conjunto de corpo social é mobilizado para tomar a decisão de quem deve partir. Por exemplo, o grau de parentesco do candidato, os recursos individuais, sociais e intelectuais possuídos, a conduta, a honestidade, o caráter deste, dentre outros, e o fato do indivíduo, quando chegara *aletranje*, se teria condições de ajudar os que ficam. Às vezes, “mandar buscar” (*voye chèche*) algum membro da família é uma forma de diminuir a ajuda econômica (de parte daquele que manda buscar) aos que ficam e para que o recém-chegado se responsabilize pela manutenção de alguns familiares que estão no Haiti. Há um processo de capitalização das experiências do candidato à viagem. O seu estatuto social exerce um papel importante na escolha de quem viaja e quando. Baseando-se nesses aspectos, dentre outros, a observação das lógicas sociais e familiares da mobilidade toma todo seu sentido.

No Haiti, as pessoas costumam dizer ser quase impossível encontrar uma *kay* (casa) ou uma família haitiana não tendo algum membro *aletranje*, *lòt bò dlo*, isto é, no exterior. Para os que ficam, “ter familiares” (*gen fanmi*)⁸⁸ *aletranje* é

⁸⁸ De acordo com Louis HERNs MARCELIN, “a palavra em créole haitiano que designa, parentesco e família, ambos os conceitos analíticos, é *fanmi*. Com variações do rural ao urbano, entre as classes, entre Haiti e a diáspora, *fanmi* é o principal referencial que define o universo e a identidade das pessoas. Por extensão, também ela se refere a vários níveis de proximidade e familiaridade – na prática com a capacidade para englobar determinadas formas de relacionalidade social como vizinho, conhecido, amigo, comunidade ou até mesmo, a humanidade comum” (MARCELIN, 2012, p. 257).

sinônimo de um dia poder-viajar (*mwen ka vwayaje*) ou poder-partir (*mwen ka pati*). Os recursos para a viagem não se resumem ao econômico, poder-viajar e “ter familiares” *aletranje* é a gramática da linguagem *vwayaje* (viajar) ou *pati* (partir). Mas, possuir familiares na *diaspora* não significa, necessariamente, ser aquele provavelmente que viaja ou ser o primeiro na cronologia das viagens. Pois, “ter familiares” não garante a mobilidade dos que ficam. Isso exige disposições internas (capacidade da pessoa mobilizar as redes) e disposições externas (recursos dispostos ao indivíduo). São duas dimensões essenciais do *capital social* dos candidatos à viagem, mas não são as únicas.

A decisão (e também a escolha) de quem viaja é pragmática, algumas características do candidato são levadas em conta pelos familiares. A pesquisa sugere, conforme o estatuto da família as decisões migratórias se diferenciam. Por exemplo, alguns parentes residentes *aletranje*, para decidir quem vão “mandar buscar” primeiro (na cronologia), levam em conta as condições de possibilidade de inserção rápida do viajante no mercado de trabalho *aletranje* e, também, se este possui um espírito coletivo, de respeitabilidade, para guardar a reputação da família, se é generoso para cumprir com as obrigações com aqueles que ficaram, não deixar de participar da vida ativa familiar, tanto entre os que estão na *diaspora* quanto entre os que ficam no Haiti. É nesse sentido, que as palavras de Reginald ganham toda sua força.

Quando há algumas festas comemorativas (especialmente primeira comunhão e casamento) da família no Haiti ou falecimento de algum membro próximo, o recém-chegado pode ser o escolhido para representar parte da família *diaspora* no Haiti. Nesse sentido, a decisão não é tomada somente por quem viaja (disposição interna), mas também pela coletividade de pessoas relacionadas a ele (disposição externa). A experiência haitiana mostra que não necessariamente sejam os mais velhos que decidem ou os pais. Porque há jovens que viajam e “mandam buscar” seus pais, seus tios, irmãos etc. Foi o caso do meu tio na Guiana Francesa, porque fui eu que solicitei o visto dele na Embaixada brasileira em Petion Ville. Nesse sentido, a mobilidade é considerada como um recurso para as famílias.

Os trabalhos de André Quesnel são úteis para iluminar essas questões. O autor sustenta que “a situação familiar pode definir uma escala de necessidade e um horizonte de possibilidades que condicionam: 1) os objetivos do deslocamento; 2) o perfil do migrante; 3) o financiamento do deslocamento; 4) o tempo de permanência; como 5) o retorno (ou não) do migrante” (2009, p. 93).

O mundo da mobilidade possui lógicas próprias que ordenam a vida das pessoas e o seu mundo social. A mobilidade se desenvolve, ao mesmo tempo, como uma perspectiva econômica, mas também como um modelo social. De prática conjuntural, a mobilidade tende a se constituir, a partir de uma lógica estrutural. No Haiti, ela se impõe como uma realidade social de primeira ordem.

Há uma relação estreita entre as pessoas que partem e as que ficam. Isso incide especialmente nas relações diferenciais entre os maridos que viajam e as mulheres que ficam e vice-versa; entre pais e filhos, tios e sobrinhos. A mobilidade molda as relações internas da família num contexto de circulação. Desde cedo as crianças convivem com a mobilidade dos seus colegas da escola ou dos seus bairros, partindo ou viajando. A mobilidade é constitutiva do cotidiano haitiano.

As famílias e os “reconhecidos”, nos termos de Louis HERN Marcelin (1996 e 1999), estão presentes desde a organização e os preparativos da viagem até, posteriormente, os envios de remessas e objetos por aquele que foi. A viagem envolve vários agentes próximos, mas fisicamente distantes. O sucesso da viagem depende de várias redes de “contribuintes” que colaboram material, física ou ainda espiritualmente. Tais participações passam a constituir o solo emocional, psicológico e psíquico do viajante. A viagem reforça, reorganiza as redes sociais e familiares. Se, de um lado, o viajante se beneficia de vários apoios materiais, emocionais e espirituais, do outro, tais apoios tornam-se uma pressão social sem precedente.

A ele, é negado imperativamente o fracasso financeiro da empreitada. O envio de dinheiro aos amigos e familiares desempenha subjetivamente algumas funções: manter financeiramente a família; mostrar que o processo de mobilidade está sendo um sucesso; renovar as proteções espirituais que possibilitam um

revigoramento emocional e psicológico. Mas, para legitimar o sucesso, deve “mandar buscar” outro familiar como foi observado nas palavras de Jimmy que desejava comprar uma casa no Brasil e mandar buscar sua mãe e seus irmãos, para residirem todos juntos.

Voltar, sem bens materiais ou ficar muito tempo sem mandar nada, passa a ser sinônimo de desonra e de fracasso individual e coletivo (família). Ao voltar, aquele viajante seria um morto social; em suma, ele torna-se um morto-vivo no seu bairro, na sua comunidade, para os seus familiares. Nessa mesma linha de raciocínio, Richman mostra que antes de os migrantes pensarem nos investimentos pessoais no Haiti, eu incluiria também, numa construção de casa nesse país, eles devem dar-se conta de algumas obrigações mais urgentes. Segundo ela,

Antes que os migrantes possam “garantir” a eles mesmos por meio de investimentos na terra natal, entretanto, eles têm que satisfazer obrigações mais urgentes lá. Os migrantes são cobrados a pagar a educação (taxas, uniformes, materiais escolares) de crianças que eles deixaram para trás sob o cuidado de outros e, muitas vezes, a escolarização de seus consanguíneos também – irmãos, sobrinhas e sobrinhos. Como resultado das remessas dos migrantes para a educação, quase todas as crianças em idade escolar de Hamlet frequentam as escolas, que estão se proliferando na área. A educação é um meio de preparar (ou produzir) um parente para a migração futura, e o financiamento de suas passagens é, ainda, outra responsabilidade dos migrantes (Richman, 2005, p. 76).

Tais constatações de Richman estão em sintonia com as palavras de Reginald no início dessa seção. Para além desses tipos de obrigações, é nas funerárias e nas festas do vodu, nas Cidades de Fonds-des-Nègres e Pernerle, onde realizei a pesquisa de campo que se evidenciava mais a atuação crucial das pessoas *diaspora* que voltam ao Haiti. Em muitas ocasiões, os parentes no Haiti consultam a *diaspora* para escolher as datas do enterro e as festas a fim de o viajante poder ir ao Haiti, financiar e participar do evento familiar. Neste país, o ritual do enterro geralmente acontece dias depois da morte, entre seis a oito dias, às vezes até 15. O falecido fica na empresa funerária, para conservar o corpo, enquanto os familiares organizam a preparação do enterro. Durante este período,

os que estão na *diaspora* compram bilhetes, vestidos, ternos e gravatas para levarem aos parentes próximos a participar no ritual do enterro.

Como explicitado por Richman,

Durante suas longas ausências, espera-se dos migrantes que “assumam a responsabilidade de” (responsab) as crises da vida da unidade familiar. Eles são chamados a transferir recursos para financiar tratamentos para a aflição (as quais requerem rituais de cura, grandes “alimentações dos deuses”, intervenções biomédicas de médicos, e/ou hospitalização), funerais e outros ritos mortuários, e enterros em elegantes mausoléus feitos de blocos de concreto, que podem ser mais caros e elaborados do que eram as casas nas quais as pessoas da terra natal eram enterrados. Pelo motivo de a acumulação ser moralmente suspeita nessa sociedade, uma típica ambivalência dos campesinatos, os migrantes são, frequentemente, os próprios alvos de feitiçaria, e aflições espirituais que requerem rituais terapêuticos dispendiosos na terra natal, independentemente de onde as vítimas estejam (Richman, 2005, p. 76).

O falecimento possibilita reunir familiares, reestrear laços de parentesco ou de amizade, de vizinhança, de geração; renovar pedidos e proteção espiritual às entidades, mas também à alma do falecido; expor o sucesso da viagem. É o tamanho da pompa das cerimônias que vai legitimar o sucesso ou o fracasso do processo de mobilidade. O falecimento não é só um evento social, ele é um evento de comunhão, de renovação de laços entre os vivos, mas também de pactos, de negociações e barganhas entre os mundos dos vivos, o dos falecidos e aquele das entidades individuais e coletivas. O dinheiro da *diaspora* contribui para a estabilidade emocional, psicológica individual e coletiva, mas também social e política do país.

Para algumas famílias, o vínculo com a *diaspora* representa um orgulho, uma força e, sobretudo, a pedra angular que sustenta o edifício familiar, tanto do ponto de vista econômico, quanto do moral, cultural ou do social.

2.7 Mobilidade e práticas governamentais

Após o terremoto de 12 de janeiro de 2010, no Haiti, alguns países desenvolveram políticas migratórias com fins humanitários em prol do país e dos haitianos como Chile, França, Canadá e Estados Unidos, dentre outros. O primeiro país incentivou a política de reunião familiar dos haitianos que já residiam no Chile antes da tragédia no Haiti. A França parou temporariamente com a política de deportação de haitianos, notadamente nos Departamentos ultramarinos, Guiana Francesa, Guadalupe e Martinica. O Canadá tomou algumas decisões de apadrinhamento humanitário em prol do Haiti, facilitando a reunião familiar de alguns membros (filhos de mais de 22 anos acompanhados com cônjuges e seus filhos), geralmente essas pessoas eram desconsideradas na política de reunião familiar como categoria estatal. Essa medida humanitária foi beneficiada por 3.000 migrantes haitianos. No tangente aos Estados Unidos, um estatuto de proteção temporária, *Temporary Protected Status* (TPS) foi concedido aos haitianos chegados antes do terremoto e, que não tinham até então, visto de residência permanente no país, incluindo os que iam ser deportados pela falta de regularização. Até o final de março de 2010, 30.000 fizeram a solicitação do TPS (Audebert, 2012).

É nesse mesmo contexto que se inscreve a criação do *visto humanitário* em benefício dos haitianos no Brasil. A chegada de milhares de haitianos às fronteiras brasileiras provocou novas reflexões sobre o cenário migratório brasileiro e teve o efeito de produzir mudanças nas políticas migratórias, para incluir situações não previstas na legislação vigente⁸⁹. É um caso interessante, no qual as práticas migratórias dos haitianos agiam sobre as políticas estatais em seus próprios benefícios. A política migratória aqui é entendida como “política de Estado que toma como objeto os deslocamentos migratórios, tanto no sentido do estímulo ou encorajamento, quanto, ao contrário, do desestímulo ou desencorajamento” (Neto, 2012, p. 290).

No dia 10 de janeiro de 2012, o Ministro da Justiça José Eduardo Cardozo depois de uma reunião com a presidenta Dilma Rousseff, e os ministros das

⁸⁹ Ver Estatuto do Estrangeiro, lei 6.815, de 19 de agosto de 1980 que regulamenta a migração no Brasil.

Relações Exteriores, Antonio Patriota, do Desenvolvimento Social, Tereza Campello, e da Casa Civil, Gleisi Hoffman, no Palácio do Planalto, anunciou que o Governo ia regularizar a situação dos haitianos que chegaram ao Brasil até 13 de janeiro de 2012, por meio do Conselho Nacional de Imigração – CNIg que promulgou a Resolução Normativa nº 97/2012 (vide anexo I). Aproveito para reproduzir novamente parte do conteúdo dessa resolução,

Art. – 1º Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma Lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro.

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

A Resolução instituiu um *visto humanitário, sui generis*, justificado tomando como base o terremoto acontecido no Haiti. Nesse sentido, “uma linguagem do humanitário correspondeu, pode ser dito, a uma maneira para expressar sentimentos que o contato com uma alteridade ingressada no Brasil motivou, induzindo a ações para ajudá-las (emergenciais e excepcionais)” (Vieira, 2014, p. 87). Deste modo, “é na busca de atenção que se opera um vocabulário de afetos, da pena e da compaixão” (idem, p. 88)

Até então esse modelo de visto não existia no contexto das leis diplomáticas brasileiras. A Resolução 97 de 2012 permite duas leituras: a produção de uma possibilidade de legalização dos haitianos no país e, ao mesmo tempo, a restrição da chegada de novos migrantes. Em Brasileia, a presença de militares na fronteira Peru, cidade Iñapari se constituiu como barreira física à mobilidade espacial dos haitianos. Ao publicar a resolução, o Estado demonstrava a sua hospitalidade, mas também mostrava a sua ambiguidade, a partir do policiamento, de mecanismos e de sistemas de segurança (Foucault, 2008 [1977-8]). Para usar a expressão de Carolina Moulin, o Estado constitui um “regime global de controle da mobilidade” (2012, p. 276).

Foi nesse período, em que o Governo publicou a resolução, regularizando aqueles que haviam chegado até dia 13 de janeiro de 2012, e restringia a entrada

dos que chegavam depois, que conheci John. Ele me abordou na Avenida da Amizade em Tabatinga para me narrar da sua história, a qual já abordei no capítulo 1. Ele chegou ao Brasil em outubro de 2011 em Tabatinga, ficou dois meses no local, como não recebia o protocolo e tinha acabado seu dinheiro, decidiu voltar ao Haiti com mais um grupo de dez compatriotas. Depois, voltou novamente em janeiro de 2012 à Tabatinga. Na ocasião que ele me abordou, queria meu auxílio para receber o protocolo brasileiro visto que, quando saiu o nome dele já estava na Polícia Federal e ele se encontrava no Haiti. Quando voltou à Tabatinga já era depois do dia 13 de janeiro. Então, ele não sabia se podia receber o protocolo ou se corria risco de ser deportado ao Haiti. Nessa época, os haitianos que haviam chegado depois da resolução, ficavam no dilema e sob pressão, teriam a situação regularizada ou não.

Em Tabatinga, os haitianos eram proibidos de sair para ir a qualquer outro município. Constituiu-se uma “prisão” em céu aberto. De acordo com Helion Póvoa Neto, “o erguimento de barreiras justifica-se onde vige o que Shamir denomina de ‘paradigma da suspeição’, invocado quando ao imigrante ou refugiado é associada possível ameaça de imigração indesejada” (2010, p. 502).

Num outro plano, aqueles que chegavam à cidade Iñapari no dia 14 de janeiro de 2012, eram proibidos pelos militares de cruzar a fronteira para ingressar no Brasil, transformando-se em “indesejados”. As barreiras reforçaram a mesma retórica estigmatizadora, criminalizante, que lhes deu origem e fala de uma suposta necessidade de defesa contra “invasores” “ilegais” e “pobres”. “As lógicas de Estados democráticos podem, portanto, ser mais complexas do que, muitas vezes, parecem ser” (Fassin, 2011, p. 218). A implementação de medidas restritivas à circulação de pessoas tem sido acompanhada pelo desenvolvimento de aparelhos administrativos e burocráticos nas fronteiras e dentro dos territórios. Mas também pressupõe tecnologias para a vigilância, a notificação e a deportação dos chamados irregulares (Pratt, 2005).

A decisão do governo federal não foi, no entanto, retomar os processos de solicitação de refúgio e voltar a aceitar os ingressos pela região norte. Optaram por regularizar os contingentes de pessoas chegadas pós-RN nº 97/2012 de maneira excepcional. Assiste-se em comunicados, ofícios, atas e notas taquigráficas de reuniões do CONARE e CNIg a inscrição de categorias como:

“resíduos”, “contingentes residuais”, “remanescentes” para se referir a estes indivíduos não abarcados pela deliberação e para os quais era necessário providenciar uma nova “solução”. Em março (de 2012) resolveram estabelecer um novo prazo: puderam solicitar refúgio e posteriormente foram regularizados pelo CNIg aqueles indivíduos ingressados até o dia 25 de janeiro. Anunciada na mídia em abril, a medida expressava uma nova exceção (Vieira, 2014, p. 103).

A Resolução 97 instituiu a criação de um *visto humanitário* associado a um trâmite burocrático singular: o candidato devia solicitar um pedido de “refúgio” (de fato, no protocolo da Polícia Federal está escrito “pedido de refúgio”). Para as agências (ACNUR, CONARE) que cuidam dos parâmetros da Convenção de Genebra de 1951, os haitianos não eram refugiados. Essa decisão foi publicada pelos órgãos em junho de 2010.

A partir da existência da referida resolução, em acordo com Brasil, o Governo do Peru começou a exigir vistos para haitianos entrarem. O Presidente Ollanta Humala Tasso do Peru publicou no Diário Oficial do seu país em 14 de janeiro de 2012, a exigência de visto para entrada de haitianos no território nacional peruano.

Enquanto as disposições da resolução 97 pareciam ser claras, os seus resultados não seriam óbvios. De 14 a 31 de janeiro de 2012, 343 haitianos chegaram ao Brasil pela Tríplice Fronteira e aproximadamente 245 ficaram na cidade de Iñapari no Peru, fronteira com Brasileia, no Acre (Brasil). Boa parte dos que fizeram a rota Bolívia e Iñapari alegava ter sofrido alguma violação de direitos humanos. No caso das mulheres, sofreriam abuso sexual, algumas chegaram grávidas e os homens suportaram agressões físicas e roubo dos seus pertences. A chegada dos haitianos após ter sido publicada a resolução, demonstra a dificuldade das políticas migratórias nacionais de intervir na origem de processos situados para além das fronteiras transnacionais.

Nesse sentido, estudar a mobilidade haitiana é compreender as relações entre pessoas, redes de pessoas e Estados. Do ponto de vista etnográfico, torna-se importante observar a relação entre os haitianos e o Estado brasileiro, visto estes sujeitos lidarem frequentemente com papéis, documentos como

passaportes, vistos, carteira de trabalho, Cadastro de Pessoas Físicas (CPF), protocolos etc.

Com a resolução 97, diminuiu o fluxo de mobilidades haitianas na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, e iniciaram-se novas entradas pela outra Tríplice Fronteira Brasil, Bolívia e Peru, no Estado do Acre. CNIg edita a Resolução Normativa nº 102/2013 (anexo II), que altera a RN nº 97/2012, eliminando o limite do número de vistos (100 por mês e 1.200 por ano) que podem ser concedidos pela Embaixada do Brasil no Haiti, bem como elimina a restrição de que o visto só pode ser concedido em Port-au-Prince. Neste sentido, a Resolução 102, abre a possibilidade de os cidadãos haitianos solicitarem o visto brasileiro em outros territórios nacionais.

Os dados de concessão de vistos aos haitianos na Embaixada do Brasil no Haiti sugere o crescimento da demanda e da liberação de vistos a partir da RN 97. Na ocasião que estive no Haiti, fazendo a pesquisa de campo, aproveitei para entrevistar um representante consular que afirma,

Se antes de 2010, as solicitações de vistos eram cerca de 20 por mês, em 2012 e 2013, são aproximadamente 50 por dia. Atualmente deliberamos mais ou menos 150 a 200 vistos por semana. De janeiro 2012 a julho 2013, foram entregues 2. 893 vistos, sem contar os de reunião familiar (Julho de 2013, Port-au-Prince).

Além dos que solicitam o visto na Embaixada, outros continuam chegando pela Amazônia de forma indocumentada. Os fluxos de chegadas diminuíram consideravelmente na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, mas aumentaram cada vez mais pela fronteira entre Brasil, Bolívia e Peru. Alguns afirmavam ter optado pela segunda fronteira, porque as informações que recebiam no Peru que a viagem seria mais longa e deveriam esperar mais tempo em Tabatinga para receber o protocolo para seguir os circuitos da mobilidade. Além de evitar a viagem de quatro dias de barco de Tabatinga a Manaus. Nesse exato momento que escrevo este presente trabalho, mais de 1.000 haitianos aguardavam seus documentos (protocolo, carteira de trabalho) na Polícia Federal em Brasileira, no Acre.

Para concluir esse capítulo, é importante salientar que a mobilidade haitiana sugere um duplo nível que merece atenção, o fato, de as políticas migratórias reagirem em relação às práticas de mobilidade dos haitianos e vice-versa. Há uma relação entre a maneira pela qual os governos pensam as políticas migratórias e o modo pelo qual os haitianos em mobilidade criam os seus mecanismos e as suas práticas para facilitar a circulação. Por exemplo, para os governos chilenos, canadenses, franceses e estadunidenses, notadamente brasileiros, o terremoto era crucial para a decisão da política humanitária, mas para os haitianos não era, talvez, necessariamente o ponto crucial, por mais que há evidência ser um fator importante e não determinante.

Diante do exposto, é interessante perguntar, a quem interessa a mobilidade? Ela é importante não só para os viajantes, mas os que ficam (imobilidade) e, também, ao próprio Estado, este fato implica um discurso sobre nacionalismo. Diante desse cenário, no mundo contemporâneo, alguns temas estão no coração do debate público e acadêmico, como o direito à mobilidade e a liberdade de circulação, discutida por Zygmunt Bauman, através do seu discurso sobre a “modernidade líquida” (2003).

Numa outra escala de análise sobre os migrantes italianos, Constantino Ianni, em “Homens sem paz” (1963) mostra o interesse do Estado na migração, notadamente na virada do século XIX para o século XX. Além dos governos, outras instituições tinham interesse na migração, particularmente a Igreja, porque muitos migrantes mandavam dinheiro para instituições religiosas da comunidade de origem.

Assim, as novas configurações da mobilidade em escalas supranacionais se constituem como forma de abertura das fronteiras nacionais. Há um discurso Internacional sobre essas circulações. Ao mesmo tempo, parece ser mais fácil sair do lugar de origem (novo fenômeno da modernidade), mas torna-se mais difícil de ingressar em alguns países, uma espécie de governança global da circulação das pessoas. Tais globalizações se inscrevem num registro

contraditório. Os Estados diminuem e controlam a quantidade de vistos emitidos e aumentam o número de agentes estatais nas fronteiras, tendo em vista o custo socioeconômico da migração. Talvez, esse paradoxo nunca esteve tão evidente, como no período de crises econômicas mundiais e de desemprego.

PARTE II:
Guiana Francese e Suriname

3. LÓGICAS E CIRCUITOS DA MOBILIDADE NA GUIANA FRANCESA E NO SURINAME

Durante o trabalho de campo em Tabatinga, boa parte dos interlocutores me diziam estarem indo para a Guiana Francesa. Dentre os conhecidos em Manaus que ficaram nessa cidade ou foram para outros estados e cidades brasileiras, alguns também me relatavam ser o plano inicial ir ao Departamento ultramarino francês, mas, mudaram de ideia ao chegar ao Brasil e optaram por permanecer no país. Foi possível observar isso, na trajetória de Henri citado na introdução da tese; de Brito, o ex-Casec; de Jimmy, que ficou temporariamente no Brasil e depois foi à Guiana, e de tantas outras trajetórias já abordadas. As palavras dos agentes da Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e da Migração em Manaus, também revelaram ser a Guiana um dos circuitos dessa mobilidade. Soma-se a isso, como mostrei também na introdução da tese, ainda quando eu estava em Tabatinga, meu tio residente na Guiana, me haver dito que encontrara em Cayenne alguns haitianos meus conhecidos desde Tabatinga.

Assim, decidi direcionar o rumo da pesquisa para Cayenne. Desde a década de 2000, a população migrante na Guiana representava aproximadamente 37% da população total. Dentre os migrantes, os haitianos eram estimados em 30,4%; surinamês 25,4%; brasileiros 23,2%; e mais 106 outros nacionais⁹⁰. Na Guiana, observei que antes de 2010, os haitianos

⁹⁰ A população migrante é a soma dos estrangeiros nascidos no exterior e àqueles que adquiriram a nacionalidade francesa. Entre 1982 a 1999, os habitantes da Guiana aumentaram significativamente, os dados do INSEE registraram uma variação de 115,4 %, passando de 73.022 a 157.274 habitantes numa superfície de 84.000 km². Somente na Capital, Cayenne, vivem 54%

passavam pelo Suriname para chegar à Cayenne. Segundo os meus interlocutores, em 2009, o Governo francês, sob o comando do Presidente Nicolas Sarkozy (mandato 2007-2012) solicitou ao Suriname diminuir os vistos concedidos aos haitianos para controlar a entrada destes na Guiana. A partir do momento em que “fechou o Suriname” (*Sirinam fèmen*) – expressão utilizada pelos haitianos –, começaram a se criar outras redes, rotas e circuitos se “abriram” para chegar ao Departamento francês. Nesse contexto, deve-se situar a chegada, em janeiro de 2010, de centenas de haitianos à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru.

Assim, a minha ida à Guiana e ao Suriname para continuar a pesquisa foi marcada por essas experiências, tendo em vista, que, quando iniciei a pesquisa na Tríplice Fronteira, a minha intenção era desenvolvê-la somente no Brasil. Mas, fui me deixando levar pelo rumo que o próprio trabalho de campo foi traçando para entender melhor as dinâmicas das mobilidades haitianas nessa região da Amazônia.

Com isso, não quero dizer que todos os haitianos chegados àquela época ao Brasil, particularmente pela referida fronteira e por Manaus queriam ir à Guiana, até porque já foi evidenciado, através de algumas trajetórias, outros terem vindo com a intenção de ficar no Brasil como Alexi (sacerdote do vodu), o porta-voz do Comitê dos haitianos. Quando decidiram ir ao Brasil, Anne e Yolette do Equador vieram a Manaus. Portanto, neste capítulo analisarei as mobilidades haitianas no Suriname e na Guiana Francesa, destino de vários haitianos que cruzaram o Brasil e outros países da América do Sul. Desta forma, estarei contribuindo para maior compreensão da diversidade dos espaços dessa mobilidade internacional, apontando os diferentes níveis de sua evolução e as lógicas sociais do mundo da mobilidade.

Este capítulo ilumina o universo da mobilidade a partir de outro ponto no espaço e no tempo. Temporalmente nele mostro dois horizontes diferentes: 1) o dos haitianos que, depois de passar pelo Brasil, chegaram ao Suriname e à Guiana; 2) o dos haitianos que antes já tinham chegado a esses lugares. Também

da população que, como a haitiana, possui uma característica jovem: 43,28% têm menos de 20 anos (Piantoni, 2009 e 2011).

descrevo, com mais profundidade temporal, a vida associativa haitiana na Guiana e a criação de algumas rádios comunitárias haitianas, dada a própria historicidade da presença delas na região. Mostro quando chegaram a esses dois países, o que faziam e onde estavam, bem como as diferenças geracionais entre os vindos a partir de 2010 através do Brasil e aqueles ali estabelecidos desde a década de 1960. A categoria prática de *baz* como espaço de sociabilidade na *diaspora* é abordada para mostrar o modo pelo qual os interlocutores ocupavam os espaços sociais na Guiana, desta forma reproduzindo práticas sociais do Haiti.

Em Cayenne, meu interlocutor Gregoire que também passara por Tabatinga, em 2010, para ir à Guiana, levou-me a Cogneau Lamirande, apelidado *ti Ayiti* (pequeno Haiti). Ali me apresentou Pastor com quem estivera no mesmo período em Tabatinga e se alojara na casa de Gregoire quando recém-chegado à Guiana, cuja trajetória lançará luz sobre muitas questões. No final, analiso a categoria mobilidade, seus sentidos práticos e sociais na sua relação com a categoria imobilidade, pois, não há mobilidade sem imobilidade e vice-versa. Neste estudo, elas aparecem como as duas faces da mesma moeda. As pessoas estabelecidas no Haiti jogam papéis importantes para seus familiares poderem estar em mobilidade, vindos ao Brasil, Suriname e Guiana Francesa, dentre outros lugares. Estes que chegam aos referidos países cumprem as obrigações com aqueles em uma situação de imobilidade internacional.

3.1 “Tenho alguém que me protege, mesmo estando no meio do mar”

Nascido em abril de 1986, em Croix-des-Bouquets, Pastor é o quinto filho de pais com dezesseis filhos, doze deles falecidos durante a infância. Possui uma relação afetiva muito forte com a mãe desde a juventude, quando a ajudava no seu comércio, preparando e vendendo comida em Croix-des-Bouquets. Quando o pai faleceu em julho de 1992, então aos sete anos, a mãe o enviou a Port-au-Prince para o internato (gratuito) do colégio dos Padres da congregação religiosa católica dos Salesianos. Nesse colégio interno, realizou vários cursos: decoração, cosmetologia, alfaiataria e metalurgia.

Aos quinze anos, voltou à casa da mãe pois o falecimento do pai, a quantidade de filhos e a falta de recursos econômicos não lhe permitiram seguir os estudos interrompidos no terceiro ano do segundo grau. Ficou um ano sem estudar, ajudando a mãe no comércio. No colégio dos Salesianos, fizera curso bíblico, mas, quando saiu de lá, aos quinze anos numa Igreja Evangélica fora ordenado pregador da Bíblia, tendo recebido um certificado que o autorizava a pregar nas Igrejas. Era o único da família interessado e envolvido na Igreja, interesse surgido desde a juventude e um dos motivos da sua saída do internato dos Padres Salesianos, visto ter sido convidado a realizar sua primeira comunhão, a qual negou e preferiu deixá-la. Nesse contexto surgiu o seu apelido: Pastor. Na Tríplice Fronteira e depois na Guiana, era conhecido entre os haitianos como Pastor.

Em 2003, houvera uma excursão a Nassau, Capital da Ilha de Bahamas para realizar um curso bíblico por três meses, no valor de U\$ 2.000, que incluía bilhete de ida e volta, alimentação e alojamento. Na época, a situação financeira da mãe havia melhorado. Com o dinheiro guardado, pagara a viagem do filho. Ao final do curso de três meses, ele recebera um certificado mencionando-o como pastor. No entanto, não tinha sido consagrado como tal e tampouco, realizado um curso de teologia mais aprofundado.

Decidira, então ficar em Bahamas, segundo ele, por ter gasto a única economia da mãe, além de considerar que o curso bíblico não o ajudaria a conseguir emprego no Haiti. Durante o período do curso, alojou-se num hotel e os responsáveis pela missão os ajudaram nas despesas. Quando terminou o estudo, Pastor saiu do hotel nas Bahamas, conheceu um haitiano na rua e foi na casa deste que ficou nos primeiros meses. No universo haitiano, essa atitude do Pastor é designada de *sove* (fugir), ou seja, *li sove*, ele fugiu, ele *marron*. Vale frisar ser tal atitude comum nas missões religiosas, diplomáticas ou no campo do esporte, pois algumas pessoas costumam ser *marron* e *sove* para permanecer no lugar no qual vão realizar a missão, particularmente nos designados grandes países como Estados Unidos, França e Canadá.

Como exemplo, na década de 1990, vários jogadores da seleção haitiana de futebol foram jogar nos Estados Unidos, dos quais quatro *marron* (fugiram)

ficaram lá. Porém, não significa que todos agem dessa forma, pois dentre esses jogadores que representavam a seleção na época, um deles recusou-se a ficar nos Estados Unidos quando seu irmão foi buscá-lo de carro no hotel, mas o incentivou a *marron*, para permanecer no local. Ao retornar ao Haiti, este atleta foi tratado como um herói, devido ao fato de negar-se ficar naquele país, mesmo sabendo das dificuldades e falta de recursos para os atletas no Haiti.

Voltando à trajetória do Pastor, este ao encontrar o haitiano na rua, narrou-lhe a sua situação e aquele o hospedou na sua casa, procurou-lhe emprego e ele trabalhou como ajudante de pedreiro e, ao mesmo tempo, como jardineiro, cortando grama em casas particulares. Em Bahamas, Pastor ganhava U\$ 50 por dia, cerca de U\$ 1.200 por mês. O compatriota não o deixava pagar aluguel. Por conseguinte, ajudava sua mãe e seus irmãos no Haiti, através do envio de remessas entre U\$ 200 a U\$ 500 por mês. Com o dinheiro economizado, a mãe comprou um terreno e construiu uma casa em Croix-des-Bouquets.

Quando Pastor completou quatorze meses nas Bahamas, ainda com 17 anos, foi deportado para o Haiti porque já havia vencido seu visto e não possuía outro de residência permanente no local. De volta para casa, continuou frequentando a Igreja. Em 2005, ele soube haver um “país aberto” (*yon peyi ki ouvè*): a Ilha Grand Turck. Novamente, sua mãe financiou a viagem. Ele entregou o seu passaporte ao *ajans* para colocar o visto desde Grand Turck e, junto com o documento, deu U\$ 200 com o compromisso de, quando recebesse o visto, entregar o dinheiro que faltava para agenciar a viagem. Na época (até hoje), não existia Embaixada de Grand Turck no Haiti, o viajante mandava seu passaporte para emitir o visto no lugar indicado. Depois de recebê-lo após três meses, Pastor pegou um voo desde a cidade de Cap-haitien até a Ilha.

Quando decidiu realizar a viagem, Pastor não conhecia ninguém no local de acesso. Ao chegar ao aeroporto, chamou um compatriota que tinha ido buscar o irmão, este se comoveu com a situação do Pastor sem ninguém para hospedá-lo e o convidou para permanecer os primeiros dias na sua casa. Nessas atitudes, é possível observar a maneira como funcionam as redes de amizade, de generosidade e compatriotismo.

Na Ilha, um mês depois, encontrou seu primo, residente no local há alguns anos. Nos primeiros seis meses, tinha medo de andar na rua e ser deportado, ainda estava com trauma da sua primeira viagem a Bahamas, quando isso havia acontecido. Aos dezenove anos, quando completara seis meses e meio em Grand Turck, com o visto de três meses vencido, foi interceptado pelos agentes policiais. Ficou três dias detido sendo deportado pela segunda vez para o Haiti.

Quando residia em Grand Turck, os compatriotas lhe diziam ser possível chegar a essa Ilha de barco desde Cap-haitien. Então, não ficou nem dois meses em Croix-des-Bouquets e foi à cidade de Cap-haitien, no norte do Haiti para organizar a viagem de volta a Grand Turck, mas dessa vez de barco, visto ser muito mais barato. Segundo Pastor, só no mesmo dia da viagem, ele viu o barco: até então achava que era grande, mas tratava-se de uma construção caseira, chamada *bwa fouye*, um barco à vela, movido pelo vento. Não contou para sua mãe que a viagem era de barco, talvez ela o aconselhasse a não realizá-la.

Era a maneira mais barata para alcançar a Ilha, por apenas U\$ 300, pois não tinha mais dinheiro para custear a viagem de avião. O barco à vela possuía cerca de sete metros de largura e cinco de comprimento. Nele havia aproximadamente 300 pessoas, em condições precárias. Pela falta de espaço, os passageiros não conseguiam deitar no barco, um sentava na frente, ao lado ou em cima de outro. Também os viajantes não conseguiam esticar os pés. Foram quatro dias de viagem e durante os dois primeiros, a comida e a água que haviam trazido acabaram. Sem tomar banho, lavar os dentes, com o balanço do barco, alguns vomitavam fora e dentro da embarcação, sobre quem estava próximo.

Antes da viagem, o proprietário da embarcação realizara um ritual do vodu, com sacrifício de animais. Segundo Pastor, diziam ser para conseguir chegar ao destino. Jogaram gasolina numa vaca viva e logo acenderam um fósforo para queimá-la. Enquanto estava sendo queimada viva, mugia no meio do mar, o barco seguia atrás dela e solicitavam às pessoas a aplaudir. No barco havia um casal de pombos brancos de cabeça para baixo: não comiam e não arrulhavam durante o trajeto, somente ao chegar o barco em Grand Turck. Quando as pessoas subiram no barco, passaram no corpo de cada um, um produto com folhas e

colônias misturadas e, de acordo com Pastor, os responsáveis pela embarcação diziam ser para proteger as pessoas durante a viagem.

Alguns morreram de fome e desnutrido quando acabou a comida carregada para a viagem. Os corpos eram jogados no alto mar. Doze pessoas faleceram durante o trajeto, outras morreram no hospital quando chegaram a Grand Turck. Em alto mar, quando diminuía o vento, as pessoas choravam de medo porque o barco ficava parado na água. Quando ocorria isso, os dois responsáveis pela embarcação faziam um ritual: pegavam uma garrafa de bebida e jogavam um pouco no mar, solicitavam as pessoas a aplaudir e, em seguida, aumentava o vento e a velocidade do barco.

Ao longo do trajeto, utilizavam plásticos para fazer as necessidades biológicas e depois jogavam no mar. O cheiro insuportável causava mal estar às pessoas. Depois de três dias de viagem, só viam água, nenhum sinal de terra. O desespero aumentava cada vez mais. Nesse terceiro dia, um dos responsáveis pela embarcação avisou que haviam perdido o caminho.

Com fome, sinal de fraqueza mental e física, sem saber se chegaria ao destino final, Pastor começou a entoar uma canção religiosa com o seguinte conteúdo: “Não tenho ninguém com quem possa contar, a minha experiência está em Jesus Cristo. Quando tudo aparece escuro diante de mim, Jesus dá a sua palavra final para resolver os problemas”. Foi através da canção que ele sentiu-se renovado, com a força e a fé de que chegaria ao destino. Outros viajantes cantavam junto com ele. A mesma canção era repetida dezenas de vezes.

Quando terminou de cantar essa canção, iniciou outra: “Há alguém que me cuida. Mesmo achando que não tenho ninguém, tenho alguém que me protege. Mesmo estando no meio do mar, ele sabe quando me deito e me acordo; o meu salvador nunca dorme; tenho alguém que me cuida todos os dias, tenho uma mão que me toca, mesmo não enxergando ninguém; ele me olha quando durmo, ele me olha quando me acordo, tenho alguém que me cuida diariamente”. Na última noite, à medida que cantava, sentia uma força enorme. Não havia mais comida no barco, mas sentiu uma laranja cair sobre ele. Pegou e descascou a fruta e comeu. Depois, sentiu-se mais forte e com mais esperança para chegar com vida.

Segundo ele, o Senhor o protegeu e deu de comer. No quarto dia pela manhã, um dos responsáveis da embarcação disse enxergar uma terra, não sabia qual. Quando olharam de longe, observaram três pessoas: eram agentes policiais de Bahamas, eles haviam chegado à Ilha Inagua, um dos 32 distritos das Bahamas. Os policiais os ajudaram, levaram-nos ao hospital, ficaram um mês sendo cuidados e depois foram deportados ao Haiti. Pela terceira vez, Pastor voltou à casa.

Ficou dezessete meses doente e acomodado. Quando melhorou, sem muita esperança e ainda com vontade de tentar uma vida melhor *aletranje*, soube, em 2007, de uma viagem para Miami que ia ser organizada pelo próprio tio materno residente nos Estados Unidos. Fez um empréstimo com os fiéis da Igreja que frequentava (*lajan ponya*). Mas, não foi realizada a viagem. Depois do terremoto, ouviu falar de outra viagem para a Guiana Francesa. Sem recurso financeiro, os fiéis da sua Igreja, de novo juntaram dinheiro e pagaram um *raketè* de U\$ 4.000 pela viagem. Em junho de 2010, desde Port-au-Prince, foi ao Equador onde encontrou um tio dele com quem seguiu o trajeto, passando por Peru até chegar a Tabatinga. Nessa cidade, com a permissão do Padre Gonzalo que coordenava a Pastoral da Mobilidade Humana no local, Pastor realizava culto evangélico para os haitianos no salão da Igreja Divino Espírito Santo, visto haver quantidade de fiéis evangélicos muito significativa entre os haitianos chegados ao local.

Destacava-se a generosidade da população de Tabatinga. Tal atitude era fundamental para se manter ali até receber o protocolo, somente depois de três meses. Foi de barco a Manaus, onde trabalhou como metalúrgico. Depois de juntar dinheiro suficiente nessa cidade, comprou passagem de barco para Santarém, de lá foi a Macapá, seguiu de ônibus a Oiapoque e de balsa até chegar, em setembro de 2010, a Cayenne. Na Guiana não tinha familiares, ficou na casa de Gregoire que ele conheceu em Tabatinga.

Em Cayenne, começou a trabalhar no setor metalúrgico junto a outro compatriota. Com o dinheiro do primeiro mês comprou as próprias ferramentas para trabalhar como autônomo. Com o tempo, começou a ganhar mais, alugou uma casa por 500 euros e pagava 100 euros de eletricidade. Quando chegavam

outros haitianos sem lugar para se hospedar, ele os acomodava em casa, retribuindo a generosidade recebida.

Acolheu o convite para pregar em várias Igrejas Evangélicas em Cayenne. Na época da pesquisa, queria construir a sua própria Igreja, mas não tinha ainda o local. Foi a partir de 1990 que as Igrejas protestantes dirigidas por haitianos começaram a surgir significativamente no panorama religioso na Guiana, sendo frequentadas quase exclusivamente por fiéis haitianos. Os cultos eram celebrados em créole, eventualmente com algumas palavras em francês. Algumas representavam uma extensão da localidade de procedência no Haiti ou de um conjunto de famílias (Laëthier, 2011a).

A trajetória do Pastor iluminou os diferentes circuitos das mobilidades haitianas, entre aqueles que passavam pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru (de 2010 a 2013). Para alcançar o Departamento ultramarino francês, a maioria ia de barco a Manaus; de lá pegavam outro para Santarém; deste lugar seguiam, também de barco até Macapá e depois, de ônibus (12 horas) até Oiapoque. Os chegados nessa época à fronteira Brasil-França, Oiapoque e Saint Georges recebiam um visto na Polícia de Imigração por alguns dias, seguindo de ônibus para Cayenne onde solicitavam asilo e refúgio na Préfecture. Já no início de 2011, o Governo não concedia mais esse visto aos haitianos, provocando mudança no circuito para chegar a Cayenne: de balsa, saíam de Oiapoque para alcançar o lugar⁹¹.

⁹¹ Quando eu estava em Cayenne (na Guiana), na noite de 28 de abril de 2013, uma balsa afundou no mar a 15 quilômetros dali. Transportando 25 passageiros (haitianos, dominicanos e brasileiros) clandestinamente de Oiapoque à Capital da Guiana Francesa, dez pessoas de uma mesma família haitiana morreram, entre irmãos e primos. Na época, o Governo francês foi criticado pela sociedade civil e instituições que trabalhavam em prol dos direitos humanos, acusavam serem as políticas restritivas e de controle das fronteiras que forçavam as pessoas a optar pelas rotas clandestinas. Durante mais de uma semana, essa notícia era a principal nas conversas entre os haitianos, nas emissoras de rádios comunitárias haitianas etc.

3.2 Existe um movimento para o Equador

Nascido em 1983 no interior do Haiti em Arcahaie, James possuía três irmãs e dois irmãos de parte de mãe e sete irmãos e irmãs da parte paterna. O pai dele falecera um ano depois de sua nascença. Frantz (abordado no capítulo cinco) com quem James residira na República Dominicana, na Guiana e também no Chile, era seu amigo de infância, pois foram criados juntos em Arcahaie. Em 1995, James passara uma fase difícil de sua vida devido à doença de sua mãe, cinco anos internada em casa. Sendo o primogênito, cuidara da mãe com o apoio do amigo Frantz. Este, que já fora à República Dominicana, incentivou James a fazer seu passaporte para ir ao país vizinho. Quando sua mãe melhorou James decidiu ir, em 2001, à República Dominicana com a ideia de ajudar a mãe e os irmãos que ficaram.

Entrou em contato com o mesmo *raketè* agenciador da viagem de Frantz a Santo Domingo. Viajou sem o visto exigido pelo Governo dominicano, pagando U\$ 100 para o *raketè* ajudá-lo a chegar lá clandestinamente. Passou pelo norte do Haiti, na cidade fronteiriça Ouanaminthe, para ingressar no país vizinho. Os empregos que ele conseguia como ajudante de pedreiro em Santo Domingo não o agradavam. Quis fazer um curso técnico para aprender a colocar cerâmica, trabalho do ponto de vista dele, mais prestigiado no setor da construção civil do que ser ajudante de pedreiro. Ganhava em pesos, equivalente a U\$ 400 a U\$ 1.000 mensais. Enviava parte do rendimento (entre U\$ 200 a U\$ 300) para seus irmãos e pagava o colégio deles com a ideia de proporcionar-lhes acesso à educação.

O seu rendimento mensal não cobria os seus gastos individuais e familiares, Frantz o convidou para ir a Grand Turck onde teriam melhores salários em *lajan diaspora* (dinheiro *diaspora*). Em Santo Domingo, residira com Frantz e um primo que passara dois anos em Bahamas, tendo sido deportado porque não possuía visto de residência permanente no local. Esse primo também queria ir a Grand Turck porque não lhe agradava o dinheiro ganho na República Dominicana.

Junto com Frantz e seu primo, em 2006, James foi ao Haiti visitar a família e de lá foram ao norte, à cidade de Cap-haitien. Atravessaram de barco para a Ilha da Tortuga e depois alcançaram Grand Turck com mais 47 pessoas numa embarcação improvisada. Com o dinheiro economizado em Santo Domingo James financiou a própria viagem. Ao longo do percurso, no alto-mar, teve medo de perder a vida, mas nada ruim ocorreu. Apesar de não ter familiares ou amigos no local, contava com um conhecido do primo que já residia em Grand Turck e ia alojá-los.

Quando chegavam as embarcações a Grand Turck, na linguagem dos haitianos “Batiman an tonbe” (literalmente a embarcação caiu), os haitianos se reuniam à beira-mar para esperar familiares, amigos ou ajudar algum conterrâneo recém-chegado sem ninguém para hospedá-lo. Os policiais sabiam quando chegavam as embarcações e, conseqüentemente, aumentava o controle nas ruas e na orla do mar.

James desembarcou em 24 de dezembro no local. Geralmente quem organizava essas viagens priorizava as festas anuais, visto eles saberem, de menor controle policial nessa época. Na chegada do barco, James conheceu um compatriota no local e ficou na casa dele nos primeiros dias. Já Frantz fora com outra pessoa. Sem notícias um do outro durante quinze dias e preocupado com o amigo, James ligou para Santo Domingo porque queria saber se os amigos tinham notícias de Frantz. Foi assim que conseguiu o contato do amigo.

Quando James chegara a Grand Turck, decepcionara-se com a infraestrutura, melhor dizer, a falta dela, comparando com a República Dominicana onde residira. Segundo ele, a Ilha “era no meio do mato” (*nan rak bwa*), as construções de madeira e precárias. O fato de ser um lugar pequeno (18 km²) nos termos dele, “era possível passar de uma ponta da Ilha a outra em dez minutos”, já logo queria deixar o local. Somando-se a isso os dias passando sem trabalho ou dinheiro e o medo de serem deportados pelos policiais, eles evitavam circular nas ruas de Grand Turck. Nessa época, os policiais ingressavam nas casas para procurar pessoas em situações indocumentadas para deportá-las e, ao mesmo tempo, multavam o proprietário da casa onde elas se abrigavam. Por conta disso, James ficara uma semana dormindo no carro do amigo.

Três semanas depois, o compatriota onde estava alojado, levou-o à obra de uma casa que estava sendo construída, para colocar cerâmica. No seu primeiro dia, ele colocou 35 metros quadrados de cerâmica. O proprietário da casa, natural de Grand Turck, gostou da sua agilidade e da qualidade do serviço e lhe deu U\$ 250. Ele começava então a colocar cerâmicas em várias casas e ganhava cerca de U\$ 2.000 mensais. Economizava o dinheiro carregado no seu bolso sempre. Segundo ele, se fosse interceptado pelos policiais seria uma maneira de poder ir embora com o dinheiro, pois eles não deixavam as pessoas irem recuperar seus pertences quando fossem deportados.

Depois de um ano e cinco meses no local, um primo que residia no Haiti falou para James “estar aberto” o Equador: “Existe um movimento para o Equador” (*Gen yon mouvman pou Ekwatè*). Junto com Frantz, James tomou a decisão de “entrar no Haiti” (*rantrè an Ayiti*) em 2008 e lá ficaram menos de um mês. Em abril do mesmo ano decidiram ir ao Equador. Com o dinheiro economizado em Grand Turck, James pagou U\$ 700 para um *raketè* que agenciou a viagem. Ademais, carregou consigo U\$ 500 para se manter no local e, junto com Frantz e aquele primo, rumaram ao Equador. No primeiro dia ficaram num hotel e, no outro, alugaram um apartamento de dois quartos. No terceiro dia, pediram informações para os funcionários do hotel de como fazer para conseguir trabalho e salário no país. Disseram-lhe que o máximo pago pela jornada de trabalho no local era de U\$ 10. Eles se assustaram pela diferença comparando com Grand Turck e mesmo na República Dominicana ganhavam mais do que o valor oferecido no Equador

James e Frantz se olharam quando ouviram o valor e logo disseram ao amigo não querer ficar, mas sim, voltar ao Haiti. O amigo não concordou com a ideia porque não queria retornar. Caminhando pelas ruas de Quito, encontraram um compatriota que lhes disse ter conhecidos em Venezuela e Chile. A ideia agradou Frantz, mas James parecia decidido a voltar ao Haiti. Frantz o convenceu de valer a pena tentar mais uma vez, indo ao Chile para ver se havia lá melhores oportunidades.

Souberam no Equador que o cidadão portador do passaporte haitiano não precisava de visto para ir ao Chile. Compraram as passagens de ônibus de Quito

para à Capital chilena. Atravessaram o Peru. Quando o ônibus chegou à cidade Arica fronteira do Chile, os policiais não os deixaram seguir a Santiago, mesmo sem eles precisarem de visto para ingressar no país. James ficou desesperado, porque havia gasto o dinheiro carregado para a viagem, com passagem, alimentação e alojamento.

Na cidade fronteira conheceram uma senhora peruana que lhes disser, possível ingressar no Chile pela fronteira com Bolívia. Mudaram o itinerário, seguiram a dica, pegaram ônibus rumando à Bolívia, passando por La Paz, até chegarem à Cidade Oruro. Nessa entraram num táxi, atravessaram a fronteira chilena até chegar a Capital. Em Santiago, eles ficaram na casa onde residia Emmanuel. Permaneceu um mês no local sem trabalho, a sua família no Haiti lhe enviava remessas para se sustentar durante esse tempo até arrumar emprego. Assim como Emmanuel, ele solicitou o refúgio no Chile, recebendo um dinheiro do Governo, enquanto procurava emprego. Depois de alguns meses, James conseguiu contato com uma construção civil no norte chileno na cidade de Copiapó: colocava cerâmica, ganhava aproximadamente U\$ 1.000 mensais. A cada quinze dias voltava a Santiago, àquela casa onde ficavam seus amigos Emmanuel e Frantz.

Através de um contrato de trabalho, solicitou o visto permanente no Chile. O frio chileno era um empecilho na vida de James, pois acordava muito cedo para trabalhar, por vezes com neve. Ele narrava que, no mês de maio, às vezes, precisava aquecer água para colocar nas mãos porque não podia agarrar as ferramentas para colocar as cerâmicas. Ficou por três anos no Chile.

Como Emmanuel tinha ido para a Guiana Francesa, James, quando recebeu o primeiro telefonema dele desde Cayenne, ficou interessado em rumar para o Departamento ultramarino. Emmanuel repassou as informações para James e Frantz, que desenharam um mapa dos trajetos, percursos, paradas onde deveriam comprar passagens. Passaram pela Argentina até a fronteira brasileira na cidade de Uruguaiana, atravessaram o Brasil de ônibus, passando por São Paulo até Belém. De lá, seguiram de barco a Macapá, de ônibus até Oiapoque, atravessaram de balsa a Saint Georges e seguiram à Cayenne. Nesse cidade,

James alojou-se na casa de Emmanuel e no mesmo quarto que Frantz. James solicitou refúgio na Guiana e recebia 300 euros do Governo por mês.

3.3 Uma vida de *depòte*

Emmanuel nascera em abril de 1974 em Marchand Dessalines, uma Comuna do arrondissement do Artibonite. Aos cinco anos de idade, fora morar em Port-au-Prince com seu pai, separado de sua mãe. Ele possuía dois irmãos e uma irmã do mesmo pai e mãe. Depois da separação, o pai teve mais quatro filhos com outra mulher e mais cinco com a terceira, totalizando treze filhos: cinco homens e oito mulheres. O pai falecera em outubro de 2012.

Realizou os estudos de Ensino Médio no *Petit Séminaire Collège Saint Martial*, (fundada pelo Monsenhor Martial Testar de Cosquer em 1861, o primeiro colégio de uma Congregação católica do país), na mesma época em que eu cursava Ensino Fundamental nesse mesmo colégio, mas não nos conhecíamos. Realizei cinco entrevistas com Emmanuel, mais de quatro horas de gravação. Foi nessa ocasião que me contou ter conhecido minha família no Haiti e meu tio na Guiana, mas eu não lembrava dele. Na época em que ele cursava o Ensino Médio, também ministrava aulas de química e matemática em outro colégio para pagar suas despesas pessoais. Nesse período, nascera a sua primeira filha com a atual esposa, com quem teve mais dois filhos. A primogênita completou 18 anos em 2013 quando realizamos as entrevistas.

Emmanuel possuía um irmão menor em Venezuela que o ajudava financeiramente quando estava no Haiti e, mesmo estando *aletranje*, quando não encontrava trabalho, esse irmão lhe enviava remessas. Estando no terceiro ano do Ensino Médio, esse irmão de Emmanuel fora reprovado e, então, decidira partir. Vendeu uma vaca ganha da mãe durante a adolescência, acrescentou mais um dinheiro que juntara e financiou a própria viagem a Venezuela aonde reside até este momento.

Seguindo os passos do irmão, em dezembro de 1998, com a ajuda financeira de um primo residente nos Estados Unidos, Emmanuel interrompeu os

estudos, e foi a Grand Turck, tendo-se realizado a viagem em três dias de barco. Quando completara três meses no local, sem visto de residência permanente, um dia em que voltava do trabalho na construção civil, foi abordado na rua pelos agentes policiais e foi deportado para o Haiti.

Segundo ele, a impossibilidade de progredir socialmente no Haiti após os estudos médios, impulsionou-o a tomar a decisão de partir. Ele me dizia, “Pa gen espwa pou jèn an Ayiti” (Não há esperança para os jovens no Haiti). De volta ao Haiti, Emmanuel soube, por meio de redes de *raketè*, que organizavam viagens para Bahamas por U\$ 2.500. A pessoa ia à Cap-haitien e, de lá pegava um avião até o aeroporto de Bahamas. Muitos utilizaram esse percurso, indo a Bahamas para depois alcançar Miami de iate ou balsa. Isso explica, de alguma maneira, a tradição da mobilidade haitiana das pessoas do norte e noroeste, mais orientada para Bahamas e Miami. Quando chegou às Bahamas, Emmanuel encontrou um tio paterno que o alojou. No local, encontrou muitos familiares (primos) e amigos de Marchand Dessalines.

No seu primeiro dia no local, os familiares e amigos foram visitá-lo na casa do seu tio. De tanta felicidade por tê-lo encontrado depois de quatro, cinco anos, alguns lhe deram U\$ 50, U\$ 100 até U\$ 200, uma forma de ajudá-lo como recém-chegado para se manter no local nas primeiras semanas. No dia seguinte, o seu tio residente há seis anos no local o convidou para trabalhar com ele na construção civil. De segunda-feira a sábado, ganhava U\$ 500 semanalmente. No primeiro mês e meio no local, juntou U\$ 3.000 e enviou para a esposa que ficara com a filha no Haiti.

Quando completou seis meses em Bahamas, estando no local de trabalho, chegaram alguns agentes da polícia, pediram-lhe a documentação e, como ele não a tinha, foi deportado pela segunda vez ao Haiti. Com o dinheiro que havia economizado durante esses seis meses de trabalho comprou um terreno, construiu uma casa com quatro quartos, dois banheiros, uma sala de estar e uma cozinha. Ficou alguns anos no Haiti. A família ficava numa parte da casa e alugava os outros dois quartos para se sustentar. Em fevereiro de 2002, soube de uma viagem por U\$ 1.500 para Curaçao. O seu primo residente nos Estados Unidos o ajudou novamente e ele foi para lá.

Não conhecia ninguém no local, foi o próprio *raketè*, agenciador da viagem que o ajudou a conseguir um hotel no qual ficou durante dois meses. Por meio do hotel conseguiu um serviço para lavar pratos num restaurante. O seu conhecimento da língua espanhola ajudou-o a entender o papiamento, língua oficial de Curaçao além da língua neerlandesa. Um dia, foi trabalhar de manhã às seis horas. Chegou à frente do local esperando o patrão abrir o restaurante. Ficou até às nove de manhã, o patrão não chegava. Resolveu ligar para saber o que havia acontecido. O patrão lhe disse que não ia abrir naquele dia. Na volta para o hotel onde alojava foi abordado pelos policiais e pela terceira vez foi deportado para o Haiti.

De volta para casa, dava aula num colégio em Port-au-Prince. Nesse período, teve mais um filho com a esposa desempregada, e o seu rendimento não era suficiente para sustentar toda a família. Na época, a sua cunhada lhe falou que estaria “aberto” um país, sem a exigência de visto para viajar. Tratava-se do Equador. Ela havia dito que a moeda local era o dólar americano e lhe apresentou um *raketè* que agenciava as viagens para Equador. Pagou U\$ 1.500, incluindo a sua passagem, em fevereiro de 2009 e, sem conhecer ninguém no Equador, organizou a sua mala rumou à América do Sul.

Chegou a Iquito, às 22 horas da noite, carimbou seu passaporte, mas, não sabia por aonde ir. Estando no aeroporto, viu uma moça num cabine de uma empresa de táxi, dirigiu-se a ela, falou em espanhol, perguntando onde teria um hotel barato. Conseguiu o endereço, pegou um táxi e foi para o hotel. Era no inverno, Emmanuel não tinha roupas dessa estação, nem fazia ideia se no Equador fazia frio, o proprietário do hotel o viu encolhido de frio e lhe deu uma jaqueta.

No dia seguinte, acordou, tomou o seu café, e foi conversar com o proprietário do hotel. Aproveitou para perguntar-lhe o valor da hora de trabalho. Disse que era U\$ 7 por dia. Emmanuel não acreditava que o valor podia ser tão pouco comparado com os demais lugares a que havia ido. Saiu à procura de trabalho. Estando na rua, viu vários cartazes em espanhol dizendo “necesito trabajador”. Parou frente à uma casa, um senhor se aproximou dele e lhe perguntou de onde ele era. Durante a conversa, perguntou para esse senhor

quanto era o valor da hora de trabalho. Este lhe respondeu aproximadamente U\$ 7 diária. Após a conversa, procurou uma cabine telefônica, ligou para esposa no Haiti para contar que o valor da jornada de trabalho era U\$ 7. E disse a ela, que dessa maneira ia voltar para casa. De acordo com Emmanuel, não havia falta de trabalho porque em vários lugares por onde passava, havia cartazes ofertando serviços, mas o problema era o valor baixo da jornada de trabalho. Mesmo sendo a moeda utilizada no Equador *lajan diaspora*, isto é, dólar americano, o salário não era como nos *peyi blan* (Estados Unidos, Canadá e França). Se nas Bahamas ganhava por semana aproximadamente U\$ 500, no Equador o valor chegaria a U\$ 60.

Decepcionado, decidiu seguir para outro país. No seu segundo dia, saiu novamente para rua, encontrou um senhor que lhe perguntou se era colombiano, disse que era haitiano e o senhor falou que os haitianos eram “buena gente”. Emmanuel aproveitou para perguntar-lhe dos países localizados perto do Equador. Este lhe falou do Peru, Bolívia, Argentina, Chile e Brasil. Dentre esses países, ele pensou em ir ao Brasil pela admiração que sempre tivera desse país pelo futebol desde no Haiti.

Decidido, ainda em fevereiro de 2009, acompanhado de um compatriota chegado dias depois ao Equador, comprou sua passagem sem conhecer os trajetos, pegou a estrada com a intenção de chegar ao Brasil. Estando no ônibus, anoiteceu quando chegaram a uma das maiores cidade equatorianas, Guayaquil. Jantaram e de lá pegaram outro ônibus. Depois foi a outra cidade peruana chamada Caraz, num posto da polícia, os agentes pararam o ônibus, revistaram-no, pediram para os dois únicos negros (haitianos) descer. Os policiais solicitaram dinheiro para liberá-los. Vale salientar que nessa época (antes da Resolução 97/2012 brasileira e a de Peru) o cidadão haitiano não precisava de visto para viajar e circular no Peru, e também, nesse período (antes de 2010) não havia ainda a mobilidade em massa de haitianos passando pelo país para alcançar o Brasil.

Detidos no posto pelos agentes, amanheceram no local. Quando iniciou o outro turno dos policiais, o próximo comandante começou a interrogar Emmanuel e seu amigo. Narraram o ocorrido, dizendo que os policiais haviam solicitado

dinheiro para liberá-los. O comandante não gostou da atitude de seus pares e liberou-os. Quando chegaram a Lima, pagaram para tomar banho numa *ducha*. Nesse local, conheceram um chileno com quem ficaram conversando e aproveitaram para perguntar como era o Chile e se havia trabalho. O chileno falou haver muito trabalho e a moeda local ser o peso. O chileno falou que a jornada do trabalho era 15 mil pesos (sendo U\$1 equivalente a 597 pesos chilenos). Emmanuel ouviu mil, achou que era muito dinheiro, motivou-se, pegou ônibus e seguiu a viagem, com aquele amigo haitiano, mudando a ideia de ir ao Brasil.

Uma viagem longa de ônibus, pulando de cidade a cidade. Sem roupas de inverno, passavam frio pelos percursos. Quando chegaram a Santiago ficaram num hostel barato. A primeira noite, ficaram horas conversando com a funcionária do local para entender o funcionamento do país, especialmente no tangente ao trabalho, salário etc.

Na primeira semana, Emmanuel solicitou refúgio no Chile junto com seu amigo, alojavam-se na casa disponibilizada pelo Governo e recebiam 200 mil pesos mensais (equivalente na época a U\$ 400) para se manter no local. Além disso, receberam carteira de trabalho e trabalhavam numa fábrica de painéis. Em setembro de 2009, o seu irmão residente em Venezuela convidou-o para ir a Caracas. Emmanuel solicitou aos agentes chilenos uma autorização para alcançar a Venezuela, com a passagem paga pelo Governo chileno, pegou ônibus rumando à Venezuela. Chegando à cidade fronteiriça Cúcuta colombiana para atravessar a Venezuela, foram abordados pelos policiais, ficaram uma noite na delegacia, no outro dia foram deportados de avião para Bogotá e de lá fizeram escala em Panamá e voltaram ao Haiti. Foi a quarta vez que Emmanuel foi deportado. Quando chegou à casa da esposa, ela não acreditava. Depois de três meses, seu irmão residente em Venezuela lhe enviou U\$ 1.500 para comprar a passagem e retornar ao Chile. Viajou no dia cinco de janeiro de 2010, uma semana antes do terremoto ocorrido no Haiti.

De volta a Santiago, dividia um quarto com mais oito compatriotas. Desentendeu-se com aquele amigo com quem realizou os percursos Equador, Venezuela quando foi deportado. Tal fato o motivou a deixar o Chile. Ele já tinha alguns conhecidos na Guiana Francesa com quem convivera na sua primeira

viagem a Grand Turck. Estes lhe passaram informações como chegar à Guiana. Comprou passagem de ônibus, de Chile passou pela Argentina para rumar à Guiana Francesa. Chegando à fronteira brasileira com Argentina, em Uruguiana, pediu informação para um taxista que o levou à rodoviária, embarcando num ônibus até São Paulo e, de lá pegou outro ônibus até Belém. Depois seguiu de barco à Macapá; de ônibus a Oiapoque e de balsa atravessou para alcançar Saint Georges (Guiana Francesa). Nesta última cidade, recebeu um visto que lhe permitiu ir legalmente a Cayenne. Foi nessa época, meses depois do terremoto que o Governo francês parou de deportar haitianos do local e também liberou visto àqueles chegados em Saint Georges e Saint Laurent-du-Marroni para circular legalmente na Guiana.

Emmanuel realizou o trajeto do Chile à Guiana em aproximadamente 15 dias, pulando de cidade a cidade, de país a país, dormindo nos ônibus, táxis e barcos. Durante o trajeto, não ligava para os familiares no Haiti, ao chegar em Oiapoque quando ligou, a esposa e os filhos choravam por passarem quase um mês sem ter notícias do Emmanuel. Eles estavam muito preocupados com ele, não sabiam se continuavam vivo ou não.

Logo ao chegar em abril de 2010 à Guiana, acabou o dinheiro levado para a viagem, gasto entre transporte e alimentação durante os percursos. Em Saint Georges, ao pegar a van para ir a Cayenne, encontrou uma compatriota conhecida na ocasião em que estivera em Bahamas. Fora na casa dela que ficara os três primeiros meses em Guiana. Na primeira semana, foi cortar grama no terreno de um compatriota. Ganhou 30 euros naquele dia. Mas, depois o proprietário lhe disse que não levava jeito para cortar grama, o serviço não ficou como esperava. Iniciou um curso de inglês e paralelamente trabalhava no supermercado de um chinês. Quando saiu de lá, trabalhou por sete meses como segurança, ganhava em torno de 1.200 euros mensais. Depois, com outro compatriota, fazendo frete, carregando móveis, recebia 500 euros. Parando de realizar essa última atividade, além do dinheiro de refugiado (300 euros), ele fazia

alguns serviços na construção civil com Frantz e James seus companheiros de casa com quem residia no Chile⁹².

Também conheceu uma senhora haitiana há nove anos na Guiana. Começaram uma relação amorosa e, depois de alguns meses, ela o convidou para morar junto, ela pagava a casa e as despesas dela. Quando conheci Emmanuel em Cayenne, ele residia com essa senhora, Frantz e James. Já estava há dois anos no apartamento. O mesmo possuía dois quartos, sala de estar, sala de jantar, cozinha, banheiro e sacada onde jogavam dominó durante o dia. Do ponto de vista deles, o jogo era uma maneira de aliviar a situação de desemprego pelos três homens enfrentada no local. Frantz e James ficavam num quarto e Emmanuel com a senhora no outro. Dizia que “se tankou fanmi nou viv” (como família vivemos). Quando chegava um conhecido deles à Guiana, colocavam um colchão na sala para alojá-lo por algum tempo até arrumar um lugar. A amante de Emmanuel pagava pelo apartamento 550 euros. Os três ajudavam na compra dos alimentos com o dinheiro recebido da solicitação de refúgio e, também, quando faziam algum “bico”.

Na ocasião da pesquisa, Emmanuel já dizia não querer ficar na Guiana, tinha intenção de ir a Paris e esperava o *titre de séjour* para viajar. Do ponto de vista dele, o Chile era o país, dentre aqueles que ele conhecera, onde o migrante era melhor tratado, no tangente aos direitos humanos, à moradia etc. Também que a população local acolhia bem e não se sentia humilhado como negro, como acontece em outros países. Entretanto, afirmava serem Grand Turck e Bahamas os lugares onde as políticas migratórias eram as mais restritas e nos quais os haitianos eram discriminados, não por serem pretos, visto em ambos os lugares a população ser tão preto como os haitianos, mas sim, pela origem social e pela nacionalidade.

As trajetórias percorridas e vividas por Emmanuel e Pastor são marcadas por uma categoria semântica pertencendo à linguagem da mobilidade, *depòte* (deportado). No mundo social haitiano, notadamente no Haiti, *depòte* está

⁹² De acordo com os dados do INSEE, a taxa de atividade dos haitianos é estimada a 74,3% e de desemprego 59,4% (INSEE, 2006). É considerado um dos grupos de estrangeiros que mais trabalha, e também, de desempregados.

associado àquele à margem da lei, por ter sido repatriado ao Haiti, pela situação indocumentada, Emmanuel e Pastor ou em outros casos por representar uma ameaça – do ponto de vista dos governos – para o país estrangeiro.

Quem é deportado, quando volta ao Haiti, geralmente, não é considerado uma pessoa *diaspora*, pelo fato de voltar contra a própria vontade. Depois de um tempo, alguns conseguem retornar a outros países, como foi observado no caso de Emmanuel e Pastor. Há um duplo discurso moral articulado: primeiro, quanto ao caráter e à personalidade do *depòte*, podendo ser considerado como aquele que “jogou fora” (*jetè*) a oportunidade de “fazer a vida” (*fè lavì*) na *diaspora*, *aletranje*; segundo, por desonrar a família diante da sociedade, dos vizinhos e dos conhecidos.

Geralmente, aquele deportado por falta de documentação, caso de Emmanuel e Pastor, recebe o apoio da família, financiando uma nova viagem. Ao contrário, os deportados por terem cometido crimes, geralmente, as pessoas não os ajudam mais, mas sim dando oportunidade a outros membros familiares para partir. As obrigações morais das pessoas deportadas em relação à família também podem ser (re)negociadas. No Haiti, entre 1993 a 2005, foi estimado em 1.800 o número de *depòte* condenados por terem cometido diversos tipos de delitos, particularmente nos Estados Unidos. Não há estudos sistemáticos e substantivamente do impacto dos *depòte* no mundo social haitiano quando estes retornam ao país.

3.4 Papéis e documentos

Como foi possível observar na trajetória de Emmanuel, entre os haitianos chegados a partir de 2010, a maioria solicitava o refúgio na Guiana. Logo quando chegavam, iam à Préfecture para iniciar o processo de regularização. Quando Emmanuel chegou à Cayenne, na mesma semana foi, no turno da manhã, entregar a cópia do seu passaporte. Os agentes verificaram o carimbo de saída do último país em que ele passou antes de chegar à Guiana, isto é, o Brasil. Depois, voltou ao local de tarde a fim de receber um caderno para preencher com

seus dados pessoais, familiares (especialmente filhos, cônjuges, irmãos e irmãs), informações referentes ao percurso realizado para alcançar a Guiana, o endereço do lugar onde ele estava alojado (alguns usavam o endereço da Cruz Vermelha francesa, voltarei sobre isso neste capítulo).

Nesse caderno, havia dois temas que Emmanuel deveria escolher para escrever a história porque estava pedindo refúgio. Nesse sentido, essa história deveria tratar de uma perseguição por ele sofrida no Haiti. Essa parte era uma das mais importantes porque interferia diretamente no deferimento ou não do pedido de refúgio, portanto, deveria versar sobre alguma perseguição política, religiosa, nacionalidade ou étnica. Para o deferimento do pedido, Emmanuel deveria demonstrar três dimensões importantes no seu pedido: o perigo, a ameaça e a ameaça constante. Ou seja, o perigo de morte que ele corria no Haiti, provando as diversas ameaças que recebia e, também, mostrar que, mesmo estando na Guiana, continuava recebendo ameaças. Enquanto aguardava a decisão final, como os demais solicitantes, Emmanuel recebia 300 euros mensais de parte do Governo francês.

Quando Emmanuel entregou o caderno, este foi revisado pelos agentes da Préfecture. Nessa ocasião, entregou, também quatro fotos. Recebeu de volta o caderno com um endereço para mandá-lo para o setor administrativo em Guadalupe. Exigiram-lhe realizar alguns exames médicos na Cruz Vermelha e, sobretudo, vacinar-se. Depois, recebeu um *récepissé*, um protocolo de solicitação do refúgio que legaliza sua situação no território até o despacho final do processo. Enquanto aguardava a decisão final, renovava cada três meses o documento.

Após essa primeira etapa, o setor de asilo do *Office Français de l'Immigration et de l'Intégration* (L'OFII) ajudava os solicitantes a conseguir alojamentos financiados pelo Governo. Mas, não foi o caso de Emmanuel porque já estava alojado na casa da amiga que conhecia desde Bahamas. Geralmente, a maioria não conseguia vaga na casa de acolhida, visto serem somente 40 vagas. Após quatro meses, L'OFII realizou uma entrevista com Emmanuel por meio de uma conferência virtual com dois agentes, chamados *Officier de Procetion* ligados ao *Office Français de Protection des Réfugiés et Apatrides* (OFPRA).

Para realizar a entrevista, Emmanuel se apresentou na sede do OFPRA em Cayenne e os agentes acompanhavam pelo vídeo a conferência desde Guadalupe, tal dinâmica iniciou-se em 2001. Antigamente, as entrevistas eram realizadas em Paris e boa parte das pessoas aproveitava para ficar na França, por isso, decidiram concretizá-las por meio de vídeo conferência. O conteúdo da entrevista era baseado na história de vida escrita por Emmanuel naquele caderno. Às vezes, também, os agentes realizavam algumas investigações no Haiti para verificar a veracidade dos fatos narrados pelo solicitante. Quando o último recurso é indeferido, a pessoa recebe uma ordem da *Préfecture* chamado *Obligation à Quitte le Territoire Français* (OQTF), isto é, a obrigação de deixar o território francês num prazo de um mês, caso contrário, se for encontrado no território, pode ser deportado.

Boa parte dos pedidos é indeferida pelo OFPRA⁹³. De acordo com essa última instituição, em 2006, os haitianos constituíam os primeiros nacionais solicitantes de asilos políticos nos territórios franceses. De 2004 a 2005, respectivamente 119 e 170 solicitações de refúgios foram realizados na Guiana. Em dezembro de 2005, o diretor geral do OFPRA declarou que 4.718 solicitantes haitianos depositaram a documentação na França, dos quais 3.348 em Guadalupe, 125 na Martinica e 173 na Guiana Francesa.

Em 2004 e 2005, dois quartos das solicitações haitianas na Guiana foram indeferidos. Entre 2004 a 2008, em todo o território francês, incluindo os departamentos ultramar, mais de 10.000 foram indeferidos (GISTI, 2006). No caso de Frantz, a sua primeira solicitação havia sido indeferida, ele teve o direito ao *recours* (recursos) contra a decisão, por meio de uma carta destinada ao *Cour Nationale du Droit d' Asile* (CNDA), criada pelo artigo 29 da lei do 20 de novembro de 2007. Nessa segunda fase, Frantz escreveu novos fatos mais recentes de perseguição que ele recebia mesmo estando fora do Haiti e também de ameaças que seus familiares próximos que residem no Haiti sofriam.

⁹³ A entrevista levava em consideração a legislação do *Code de l'entrée des étrangers et du droit d'asile* (Código de entrada dos estrangeiros e do direito de asilo) na França para deferir ou não a solicitação de refúgio. Ver o conteúdo desse código em: <http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070158>. Para saber mais do OFPRA ver, <http://www.ofpra.gouv.fr/> Acessado em 3 de junho de 2014.

Quando o conheci estava nessa segunda tentativa. Mas, caso for indeferido novamente, ele terá direito a uma terceira alternativa. O Governo francês coloca à sua disposição um advogado para defendê-lo num julgamento diante da *Cour de Cassation Français*. Na ocasião em que estive em Cayenne, entrevistei um funcionário do L'OFII para entender a lógica do processo, da documentação e dos papéis. Este funcionário me dizia que muitas histórias se repetiam, os fatos eram narrados com os mesmos argumentos, por isso, boa parte dos pedidos não eram deferidos. Ou nas entrevistas, geralmente, alguns se contradiziam. Para aqueles que não falavam fluentemente francês, o OFII colocava também à disposição um tradutor do créole e francês. Assim acontecia também para os falantes do espanhol.

Do ponto de vista etnográfico, o processo de pedido de refugiado e de asilo na Guiana era chamado pelos haitianos de *fè refijye*, literalmente seria “fazer refúgio” ou “fazer refugiado”. A expressão *fè refijye* permite entender uma das dinâmicas da mobilidade. Para quem não era casado com uma pessoa de nacionalidade francesa ou não possuísse filho com ela, ou não tivesse emprego com carteira assinada para solicitar um visto de trabalho ou vínculo com uma instituição de ensino para pedir um visto de estudo, o *fè refijye* se tornava numa alternativa para fixar-se (pode ser temporariamente) na Guiana e conseguir um *titre de séjour*. No entanto, nem todos os que recorriam ao “fazer refugiado” conseguiam o *titre de séjour*, porque nem sempre eram refugiados ou considerados assim, por não possuírem ou não conseguirem sustentar – diante das autoridades francesas – uma história de perseguição política, religiosa, racial ou pela nacionalidade (de acordo com a Convenção de Genebra de 1951). No processo de solicitação do asilo, algumas instituições jogavam um papel fundamental. Os haitianos mobilizavam essas instituições como recursos para regularizar a situação no território francês.

Cruz Vermelha e Lacimade eram duas instituições importantes no tangente à acolhida e inserção dos haitianos quando chegavam à Guiana. A primeira, por exemplo, disponibilizava o endereço da instituição para estes comprovarem, nos formulários e no caderno da solicitação do refúgio e do asilo ou para receber

correspondências. A expressão em créole *bay adrès* ou em francês *domiciliation* (dar o endereço) era utilizada pelos haitianos para referir-se ao ato.

Dentre os solicitantes de refúgio e de asilo, na época, alguns recebiam do Governo francês um subsídio aproximadamente de 300 euros por mês (uma média calculada de 11,20 euros a diária), chamado de *Allocation temporaire d'Attente* (ATA), porém, era proibido ter vínculos empregatícios ou desenvolver qualquer atividade remunerada, mas nem sempre acontecia como previsto pelo Governo, porque alguns faziam “bicos” sem vínculos empregatícios.

Boa parte das pessoas conhecidas durante o trabalho de campo recebia o *titre de séjour* na segunda tentativa através do *recours*. Outros, quando recebiam o resultado negativo do pedido, faziam outras tentativas. Nesse cenário atuava a instituição La Cimade. Antes de chegar a Cayenne, alguns já ouviam falar de La Cimade⁹⁴. Esta instituição desenvolvia ações pontuais de solidariedade ativa em prol dos migrantes, solicitantes de asilo e de refúgio. Os seus objetivos eram a luta pelo respeito dos direitos e da dignidade dessas pessoas. A instituição dividia os atendimentos em dois polos: permanência de asilo e permanência jurídica. A primeira era direcionada ao atendimento dos solicitantes de asilos, auxiliando-os nos procedimentos do pedido de refúgio ou asilo. A segunda atendia qualquer migrante em dúvidas ou problemas relacionados à documentação, mas que não eram solicitantes de asilos ou refúgios.

La Cimade oferecia diversos serviços a essas pessoas: apoio jurídico, ajuda na elaboração dos recursos quando a solicitação de asilo ou refúgio era indeferida, bem quanto à formação e promoção de direitos humanos. Além dessas atividades, a instituição atuava no *Centre de Réention Administrative* (CRA), localizado no aeroporto Rochambeau, criado em 1995. A esse centro administrativo, eram levadas as pessoas detidas pela *Police Administration Frontalière* (PAF), por estarem em condições irregulares e indocumentadas no território francês. Geralmente os que tinham aberto um processo de regularização

⁹⁴ Para mais detalhes ver, <http://www.lacimade.org/regions/outre-mer>. É uma Associação nacional com representatividade nos Departamentos ultramar francês (Guiana Francesa, Guadalupe, Reunião etc). A instituição existe na Guiana desde 2005, foi criada em 1939 com foco nos direitos das populações migrantes, de refugiados e de asilados. A associação organiza anualmente um festival conhecido como “Migrantes em cena”.

eram liberados, ao contrário, os outros recebiam uma ordem da Préfecture para serem deportados em 24 horas. Mas, para isso, uma investigação administrativa era realizada mediante o serviço do Escritório dos Estrangeiros da Préfecture para verificar se a pessoa possuía um processo e um dossiê de regularização em andamento.

Na ocasião da pesquisa, os dados da instituição La Cimade sugeriam três de cada cinco pessoas detidas na condição indocumentada serem haitianos. Alguns eram deportados, outros recebiam ajuda dos funcionários da instituição La Cimade através dos seus funcionários que atuavam no CRA e na assistência jurídica, para impedir que as pessoas fossem deportadas. As atividades da Cruz Vermelha e La Cimade eram financiadas pelos recursos do Governo francês através de chamadas de editais.

Contudo, muitos daqueles que partiam do Haiti sem saber quando voltariam, procuravam ter a cidadania francesa na Guiana ou no Suriname, caso de Dodo e de Pierre. Porque quem era naturalizado, em geral conseguia facilmente “mandar buscar” os que ficaram no Haiti através do processo burocrático de reunião familiar. Por isso, alguns dos viajantes, com o tempo, optavam pela naturalização para facilitar os trâmites da “entrada” dos familiares⁹⁵.

Os documentos associados aos vistos eram diferentes em cada país. No Brasil, o almejado pelos haitianos era o “protocolo”, que garantia o visto permanente por cinco anos e dava acesso à carteira de trabalho. No Suriname era o “toelating”, um visto de residência a ser renovado cada um ou dois anos para depois conseguir o “vesteging”, visto permanente, não precisando ser renovado. Na Guiana Francesa, era o “titre de séjour”, por um ano renovável ou não, ou por 10 anos. Este documento dava acesso à França e a toda a União Europeia. Alguns, quando recebiam a notícia de seu “titre de séjour” estar sendo confeccionado, já começavam a preparação da viagem a Paris, particularmente os que possuíam redes de famílias e amigos na Capital francesa.

⁹⁵ Ver Coutin (2003) para o debate sobre a naturalização. O autor analisou vários processos de naturalização de estrangeiros nos Estados Unidos. Na maioria das vezes, o migrante opta pela nacionalização para facilitar mais rapidamente a aquisição de documentos, adquirindo uma relativa liberdade de circulação internacional e, ao mesmo tempo, facilitando o trânsito das famílias.

Do ponto de vista etnográfico, a questão dos documentos e papéis vai além das dimensões administrativas e jurídicas. Ela compreende as relações que se constroem e os sentidos que elas produzem; ela interroga sobre os modos de governar a mobilidade, mas também, as práticas constitutivas das trajetórias dos viajantes nos espaços sociais.

Era comum encontrar em Cayenne, alguns haitianos com mais de um desses documentos. Muitos tinham protocolos da Polícia Federal brasileira, caso de Jimmy que estava em Cayenne, possuía um *récepissé*, mas voltava de seis em seis meses a Macapá, Capital do estado de Amapá (Brasil) para renová-lo. Dentre os que passavam pelo Suriname, vários possuíam o *toelating* e o *titre de séjour* da França. Durante a minha viagem de Macapá a Oiapoque, indo à Cayenne, conheci um grupo que havia ido à Capital do Amapá para renovar o protocolo, mesmo já tendo o *récepissé* por três ou quatro meses. Ter mais de um documento de um país significava a possibilidade de mais deslocamentos. Esse dado etnográfico converge com as ideias de Coutin (2003), ao afirmar que ter o estatuto legal em um ou mais países de residência, pode facilitar a circulação internacional.

Essa relação entre papéis, documentos e mobilidades observada nos meus interlocutores não era exclusiva dos haitianos. Também é salientada por Denise Fagundes Jardim (2009), entre os palestinos. A autora observou, na sua pesquisa de campo na cidade fronteiriça do Chuí, entre Brasil e Uruguai que “os imigrantes palestinos e seus filhos, através da aquisição de documentos nos lugares de acolhida, ampliam as possibilidades de trânsito internacional” (p. 196-197). Ela mostra que entre “os irmãos alguns podem portar passaportes de diversas localidades onde já moraram em momentos distintos da vida familiar [...] nem todos os filhos têm a mesma nacionalidade dos pais, ou entre si” (p. 212-213). Da mesma forma, Bela Feldman-Bianco mostra entre os portugueses “a aquisição de cidadania americana — bem como o acesso, através de parentesco e casamento, aos “papéis americanos” — constituir uma estratégia recorrente que possibilita a indivíduos e famílias viverem entre Portugal e os Estados Unidos” (1999, p. 65).

O fato de ter mais de um documento permitia também aos haitianos trabalhar alguns meses do ano no Brasil e o restante na Guiana. Era o caso de

Jimmy que ficou seis meses trabalhando no Brasil, depois foi à Guiana, onde fazia alguns serviços, mas queria voltar ao Brasil porque o achava melhor pelas contas feitas. Outros ficavam por alguns meses na Guiana ou no Suriname e depois iam para Paris. Geralmente, deixavam a Europa na época do inverno. Essa prática não era exclusiva dos haitianos, alguns brasileiros encontrados na Guiana também passavam uma parte do ano trabalhando na Guiana e outra no Brasil, especialmente os que trabalhavam no setor comercial e os do garimpo. Também no Haiti, é possível encontrar aqueles residentes no Canadá e nos Estados Unidos que viajavam anualmente para o Haiti, especialmente, na época de inverno nesses referidos países. Essas passagens de um território a outro corresponde ao *saber-circular*.

Tais pessoas possuidoras de vários papéis, documentos ou passaportes trazem à tona a complexidade das políticas e leis migratórias que não permitem a dupla nacionalidade ou cidadania. É um fenômeno cada vez mais comum nessa era global de novos migrantes, transmigrantes, pessoas em mobilidade e diásporas. Essas dinâmicas provocam novas reflexões sobre as políticas migratórias dos Estados-nação, bem como das fronteiras nacionais⁹⁶. Parafraseando Zygmunt Bauman, na modernidade líquida, ao mesmo tempo, ser mais fácil tirar o pé do lugar de origem, mas tornar-se mais difícil colocá-lo em outro país.

3.5 Onde estavam os haitianos na Guiana Francesa?

A maioria dos haitianos encontrada na Guiana Francesa e no Suriname era do sul e sudeste do país, de locais como Aquin, Fonds-des-Nègres, Fonds-des-Blancs, Jacmel, Côtes-de-Fer, La Colline, Léogane, Les Cayes e Miragoâne. Havia um pequeno grupo nascido ou já residente nas regiões do Oeste e Centro do país, notadamente Port-au-Prince. Como observado no capítulo anterior no caso brasileiro, também não era comum encontrar pessoas do norte e nordeste do país, no entanto, havia algumas pessoas de Cap-haitien.

⁹⁶ Ver Mirian Feldblum (1998) para o debate sobre a dupla cidadania e as reformas da nacionalidade.

A maioria dos que estavam na Guiana vinha do interior do Haiti, boa parte era cultivador, trabalhava nas plantações e na criação de animais. Quando se perguntava o que explicaria o fato de uma pessoa do interior, sem nunca ter saído do próprio país decidir realizar a viagem para Brasil e/ou Guiana Francesa, recebia rápido a resposta: um sorriso (porque a mobilidade faz parte da vida das pessoas que veem o ato de se deslocar como algo natural), diziam: “Você sabe que os haitianos adoram *pati*” (ou *konnen ayisien renmen pati*). A mobilidade aparecia como constitutiva da trajetória de vida das pessoas e dos horizontes de possibilidades delas.

A questão da origem rural dos viajantes, deve ser nuançada e problematizada. O que significa ter origem rural? A evidência de vários terem nascido no meio rural e crescer na Capital mostra a necessidade de criticar etnograficamente as categorias rígidas associadas ao perfil das pessoas, mesmo alguns tendo saído do meio rural pela primeira vez quando decidiram realizar a viagem.

Do ponto de vista dos que chegaram às décadas 1960, 1970, 1980, na época, era mais fácil conseguir o documento da Guiana Francesa, bastava procurar um empregador para solicitar um visto de trabalho. Mas, atualmente, torna-se mais difícil regularizar a situação no país, dentre outros fatores, pela quantidade de haitianos vindos ao local, solicitando asilo e refúgio, baseados em histórias similares e repetitivas, do ponto de vista dos agentes estatais, sem provas consistentes da condição de refugiado.

Os haitianos estavam em diversos lugares na Guiana, concentrando-se significativamente nas cidades Macouria, Matoury, Kourou e Saint-Laurent-du-Marroni, mas, era na capital Cayenne onde a maioria se instalava. Há registro de uma superpopulação haitiana nos bairros Eau Lisette, Bonhomme, Balata, particularmente Cogneau Lamirande. As primeiras gerações chegadas à Guiana (1960, 1970, 1980) estabeleciam em Macouria, Eau Lisette, Bonhomme e Balata e isso explicaria a forte quantidade de residentes haitianos mais velhos (de 60 a 90 anos) nesses locais. Do ponto de vista dos meus interlocutores, quem saía do Suriname para alcançar a Capital da Guiana, chegava primeiro a Macouria ou Balata, visto esses locais se situarem geograficamente antes de Cayenne. Por

isso, boa parte já ficava nessas localidades. E ademais, eram essas regiões que os primeiros chegados em 1963 e 1965 de barco ocupavam, devido à proximidade das plantações de cana-de-açúcar nas quais trabalhavam.

Porém, tanto os haitianos como as pessoas de outras nacionalidades – particularmente do Suriname, do Brasil e da Guiana Inglesa, chamavam Cogneau Lamirande de *Cité haïtien* (City haitiano), *ti Ayiti* (pequeno Haiti). Atualmente a maioria dos chegados a partir de 2010, têm residido nesse local, além de outros bairros e cidades, visto que antes de realizar a viagem já possuíam redes familiares, amizades. Mesmo aqueles sem laços familiares eram igualmente recebidos pelos compatriotas por razões de solidariedade, tal como observado na história de vida de Henri (na introdução da tese) e de Pastor. Cogneau Lamirande é considerado um dos bairros mais periféricos na Guiana, seria equivalente à denominada favela no Brasil. Deste modo, a concentração de haitianos em Cogneau não só reflete a situação de pobreza que boa parte deles vivencia na Guiana, mas também simboliza a sua marginalização no Departamento ultramarino.

Por mais que não se possa falar na existência de um gueto haitiano em Cayenne, realmente esse espaço geográfico é associado aos haitianos e eles mesmos consideram Cogneau como o espaço mais representativo das identidades haitianas no local. Várias razões são utilizadas para sustentar esse argumento: a concentração espacial e a visibilidade haitiana; a solidariedade comunitária e de vizinhos; a reprodução das tradições e do modo de vida haitiana; a onnipresença do uso do créole haitiano e das práticas do vodu; a presença de Igrejas e comércios tipicamente haitiana (Laëthier, 2011).

O fato de Cogneau ser chamado “ti Ayiti” faz lembrar que essa forma de denominar bairros de migrantes é própria do universo norte-americano (little Italy, little China, little Havana etc). Em Miami, na década de 1980, um perímetro da cidade onde havia uma forte concentração haitiana foi batizado de “Little Haiti”. Assim, os “ti Ayiti” do planeta dialogam com a *diaspora* norte-americana, que é um dos centros de todas.

Essa qualificação dos lugares a partir de uma referência nacional não é nova nos Estados Unidos, ela se inscreve numa longa tradição histórica. Cédric Audebert (2008) mostra nos seus trabalhos que, ao longo do século XX, as correntes migratórias sucessivas de migrantes poloneses ou judeus da Rússia em Chicago; de italianos em Nova York e Chicago; de chineses em Los Angeles e São Francisco eram denominadas por topônimos: Little Italy, Little Odessa, Chinatown. A qualificação étnica e nacional de uma população pelos Poderes Públicos permite o acesso coletivo a um conjunto de recursos e infraestruturas públicas, favorecendo a inserção social da população migrante. Ao mesmo tempo, favorece a integração participativa do grupo no contexto no qual a mobilização política se opera sobre a base étnica e nacional. Nos dois casos, a apropriação territorial constitui uma etapa essencial do reconhecimento institucional do grupo e pode eventualmente tomar forma de identificação toponímica. Esses espaços qualificados com os topônimos dos lugares de origem, também contribuem na manutenção das redes, permitindo a chegada de novos migrantes, familiares, amigos e conhecidos.

3.6 Historicidade haitiana na Guiana Francesa

Durante as primeiras conversas, observações etnográficas e entrevistas com os que tinham oito anos ou mais na Guiana, quando falavam dos haitianos, apontavam para os primeiros chegados entre 1963 e 1965. Esse discurso dava conta da emergência e da construção de uma memória da gênese da mobilidade bem presente entre os haitianos no local. Era motivo de orgulho dizer que estes haviam vindo de barco com Blan Lili, como era chamado pelos haitianos o francês Lucien Ganot.

Ganot tornara-se proprietário de uma usina de óleos essenciais (chamada de sociedade do blan Lili ou sociedade Ganot) no sul do Haiti no vilarejo Pernerle, a aproximadamente três quilômetros de Fonds-des-Nègres. Nas décadas de 1950 e 1960, nela trabalhavam em torno de 100 pessoas, cultivando laranjas e as plantas de vetiver que depois eram fervidas para serem transformadas em óleo, e o qual era exportado à Europa para fazer perfumes e ser utilizado em motores de

avião. Ela fechou na década de 1980, mas a sua estrutura existe até os dias atuais. Na usina, blan Lili contratava profissionais na área da saúde para vacinar gratuitamente as crianças da região.



Foto 15: Antiga casa do blan Lili desocupada e as ruínas da usina no fundo dela. Crédito meu, julho de 2013, Pernerle.

As primeiras famílias haitianas chegadas à Guiana em 1963 e 1965, respectivamente, viajaram de barco com blan Lili. Sob a ditadura do François Duvalier (nascido em abril de 1907 – falecido em abril de 1971), apelidado Papa Doc, blan Lili recebeu um documento autorizando a viagem com o grupo. Um ano antes da primeira viagem, em 1962, blan Lili foi à Paris, pedindo autorização para levar os haitianos à Guiana Francesa. Na viagem para Paris, foi acompanhado por Augustin, haitiano, seu braço direito, tendo este se tornado o marinheiro do barco junto com o capitão da embarcação chamado Goullier, um martinicano.

Augustin (ver foto 16), nascido em 1926 na Comuna de Aquin, no sul do Haiti, era empregado de blan Lili na usina em Pernerle. Na época, quando o entrevistei, completara 50 anos na Guiana e morava no bairro Cogneau Lamirande, “ti Ayiti”. Como um dos posseiros mais antigos dessa localidade, o mesmo vendia lotes de terra para outros compatriotas construírem suas casas. Assim, uma genealogia é possível, tecendo-se uma narração mítica e real da

gênese da migração haitiana na Guiana. Essa narrativa revela a super-representação de pessoas vindas do sul do país e permite entender o porquê de os haitianos no Departamento ultramarino serem a maioria do sul do local.



Foto 16: Augustin. Crédito meu, maio de 2013, Cogneau Lamirande.

O ano de 1963 representa a chegada dos primeiros haitianos à Guiana quando blan Lili comprou um barco em Miami, ao qual deu o nome de *La Croix du Sud* (A Cruz do Sul)⁹⁷ para levar um grupo de aproximadamente doze haitianos à Guiana, com o objetivo de abrir uma usina de exploração agrícola em Cayenne com a mão-de-obra destes. Essa viagem se inscreve no passado da emigração haitiana duas décadas depois do processo de descolonização da Guiana, tendo-se tornado Departamento ultramarino da França em 1º de janeiro de 1947 e, a partir disso, o Governo passou a investir num modo de produção baseada na agricultura, particularmente na plantação de banana como uma das melhores escolhas técnicas e comerciais, do ponto de vista da governança (Piantoni, 2009).

⁹⁷ Em 1967, os haitianos realizaram apresentações no carnaval de Cayenne com o tema *La Croix du Sud*, o nome do barco, ficaram em segundo lugar na competição.

Em 1964, blan Lili voltou com a maioria do grupo para o Haiti, alguns meses depois do furacão Flora que ocasionou milhares de mortos no país e na região do Caribe e Miami. Um ano depois (1965), realizou outra viagem com um grupo de aproximadamente 56 haitianos numa embarcação de 57 metros⁹⁸. Em 1965, o barco partiu da cidade de Miragoâne, depois foi à Comuna de Aquin, buscando os passageiros de Fonds-des-Nègres e Pernerle, o que explica o fato de a maioria dos haitianos na Guiana Francesa ser do sul do Haiti. Em alto mar, o barco teve um problema, voltaram ao Haiti para concertá-lo e depois seguiram a viagem, de aproximadamente 22 dias, passando por várias ilhas do Caribe como Monserrate, Dominica e Martinica, parando nesses lugares para abastecer o barco com gasolina e comprar alimentos.

Quando chegaram à Cayenne foram recebidos pelas autoridades do Conselho Geral (sob o Governo francês de Charles de Gaulle) da Guiana e pela população local. Na época, receberam um visto permanente, definitivo sem prazo de vencimento, portanto, não precisava ser renovado. Nos primeiros meses, os recém-chegados moravam e trabalhavam em Galion na Comuna de Matoury – onde se localiza atualmente o aeroporto Rochambeau – na plantação de cana-de-açúcar para a fabricação do rum e na empresa Pidègue dedicada à pescaria e exportação de frutos do mar (peixes e camarão) para a Europa.

A família do senhor Constant (ver foto 17) era uma das interlocutoras privilegiadas da pesquisa, entrevistei-o, seu filho e sua filha com quem realizou a viagem de barco e outra filha que chegara depois à Guiana. Esta última era afilhada de Eveline Ganot, irmã de blan Lili. Ali encontrei Constant, nascido em outubro de 1923 em Port-au-Prince – quando realizei a entrevista havia completado 90 anos de idade e 48 anos na Guiana –, era adventista desde o Haiti e estudara até o primeiro ano do segundo grau no Lycée Petion em Port-au-Prince. Pedreiro, trabalhara na construção da usina e da casa de blan Lili em Pernerle.

⁹⁸ Blan Lili tinha uma filha chamada Françoise Ganot com a haitiana Destine. De acordo com os meus interlocutores, blan Lili morreu no Haiti na década de 1980, de um acidente ocorrido na sua usina em Pernerle: uma panela que fervia o vetiver caiu em cima do seu pé, foi atendido no hospital, depois de um tempo hospitalizado, ele veio a falecer.

O pai de Constant era proprietário de um dos primeiros cinemas no Haiti, chamado Senegal, localizado em Martissant, Port-au-Prince. Seu pai era amigo e carpinteiro do ex-presidente do Haiti, Dumarsais Estimé (mandato 16 de agosto de 1946 até 10 de maio de 1950). A família de Constant era proprietária de boa parte dos hectares de terra da região de Martissant. Até os dias atuais, uma rua é batizada com o nome da família. Nas décadas de 1960, para enviar dinheiro à esposa que havia ficado no Haiti com os filhos, o senhor Constant esperava a ida de barco ou de um conhecido.

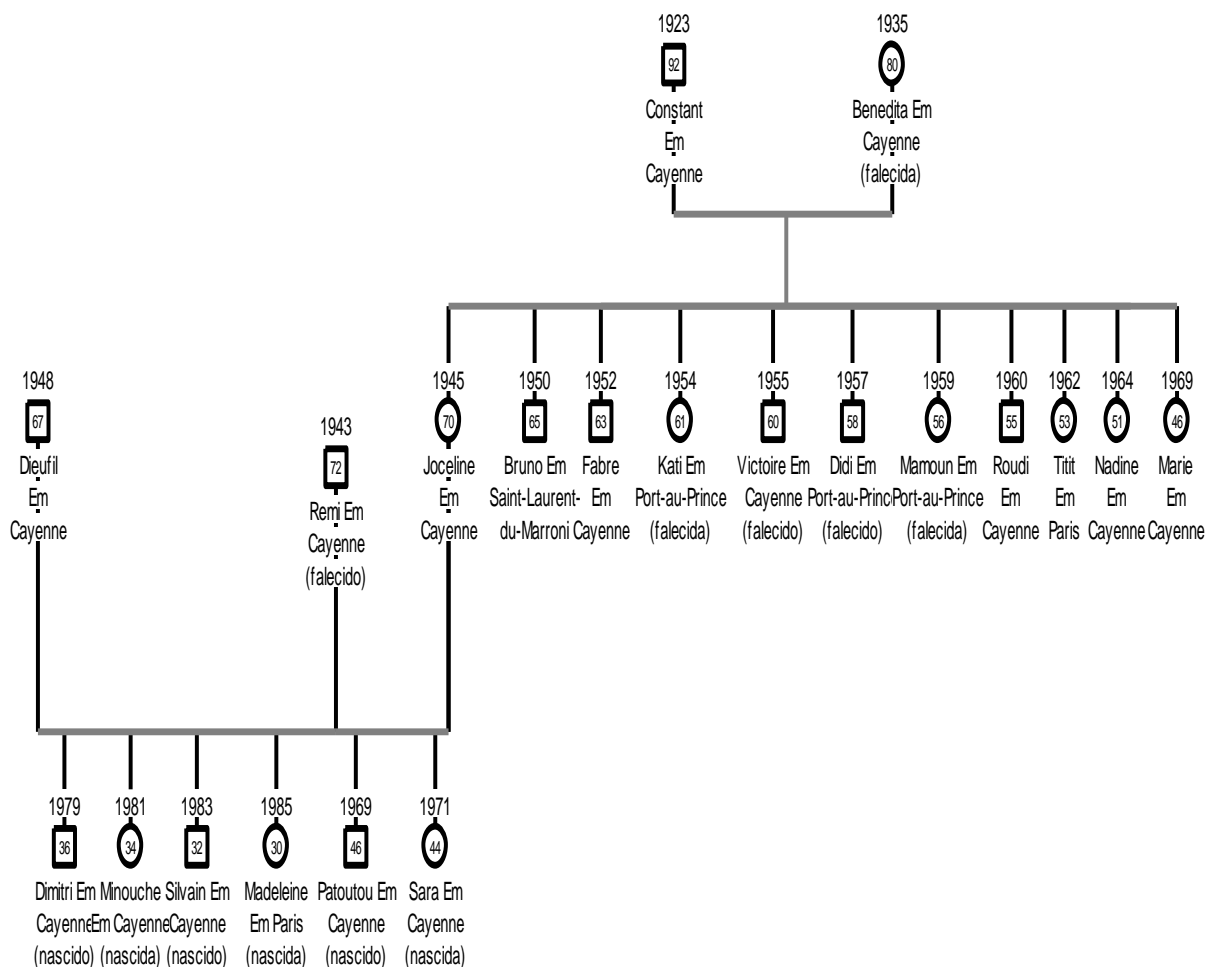


Foto 17: Constant frente à sua casa que ele mesmo construiu. Crédito meu, abril 2013, Cayenne.

Constant foi convidado por blan Lili para realizar a viagem em 1965. Na época, ele tinha dez filhos com a sua primeira esposa, com quem casara aos 23 anos no Haiti: cinco homens e cinco mulheres. Para a viagem, ele levou os dois filhos mais velhos Bruno e Joceline. A esposa ficou no Haiti com oito filhos. Bruno tinha 15 anos quando realizou a viagem e chegou à Cayenne. Lá ficou alguns anos, depois foi à Saint-Laurent-du-Marroni onde morava até o período da pesquisa. Conheci Bruno nessa cidade, quando voltava do trabalho de campo em Paramaribo.

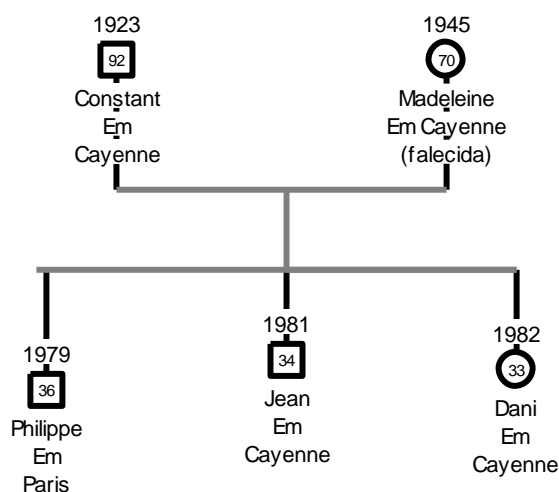
Na figura 2 na sequência, apresento a primeira esposa de Constant e os dez filhos que teve com ela no Haiti e mais um em Cayenne quando ela e quatro dos filhos nascidos no Haiti foram à Guiana encontrar Constant através do processo burocrático administrativo da reunião familiar. Em Cayenne, a esposa adoeceu e faleceu no hospital. Coloco o ano de nascimento de cada um, identifico os já falecidos, bem como os lugares nos quais residiam durante a pesquisa. Também, destaco o relacionamento da primeira filha de Constant chamada Joceline nascida em 1945. Era a mais velha dentre os irmãos e realizou a viagem de barco em 1965 com o pai. Ela namorou um dos viajantes do barco. Em Cayenne se casaram e tiveram dois filhos. Depois do falecimento do esposo em 1975, teve mais quatro filhos no seu segundo casamento, o último nasceu em Paris, quando ela morou na Capital francesa por um período de 25 anos, mas até a data da pesquisa morava com seu atual esposo na Guiana.

Fig. 2: A família de Constant do primeiro casamento.



Após o falecimento de Benedita, Constant teve um outro relacionamento. Na figura 3 na sequência, apresento seus três filhos com Madeleine. Durante a entrevista com ele, ficava orgulhoso de me dizer que um deles tinha doutorado realizado numa universidade em Paris.

Fig. 3: A família de Constant do segundo casamento.



Constant relatava que, quando chegaram à Guiana, as autoridades francesas acrescentaram o nome Joseph nos documentos de identidade dos haitianos e Maria nos das mulheres. Após essa abordagem sobre a historicidade da chegada dos primeiros haitianos na Guiana Francesa, examino a presença haitiana no país vizinho, Suriname, dada a importância da dinâmica circulatória deles entre esses dois lugares.

3.7 Os haitianos no Suriname – Paramaribo

Faz oito anos que moro e trabalho aqui (Jarikaba em Paramaribo). Fiquei três meses e sete dias preso aqui quando cheguei, porque tive problema no aeroporto. Foi uma pessoa chamada Luke (um *raketè*) que organizou a viagem para mim. Não era só eu, éramos doze. Entreguei o meu passaporte para solicitar o visto, mas ele me deu outro passaporte para viajar. Quando cheguei ao aeroporto aqui (Paramaribo), fui colocar o carimbo de entrada, daí me pegaram. Ele (*raketè*) baixou a minha idade, me deu um passaporte de uma pessoa que tinha 25 anos, foi aí que me pegaram. A foto do passaporte também não era a minha. O policial olhou, viu que não era eu, daí me disse que estava preso. Eu não sabia da língua (holandesa) não conseguia falar nada. Todos os doze ficamos presos. Na prisão, eu chorava porque pensava nos meus dez filhos (três homens e sete mulheres) que tenho com três mulheres no Haiti. Depois dos três meses e sete dias me libertaram, consegui o visto permanente e logo comecei a trabalhar em Jarikaba. Agora posso ir ao Haiti e voltar (Tifre, abril de 2013, Jarikaba/Paramaribo).

Tifrerre chegou em 2005 à Paramaribo. Como foi possível observar, viajou com passaporte de outra pessoa. Essa prática era comum no local desde a década de 1990. Alguns viajantes utilizavam o passaporte de outra pessoa, de preferência com características semelhantes, tal prática era chamada no universo haitiano de *dekolaj*, uma espécie de falsificação de documentos de viagem. Não era exclusiva dessa região, também era utilizada para as viagens aos Estados Unidos, França e Canadá.

Segundo os meus interlocutores em Paramaribo, algumas das pessoas que utilizavam *dekolaj*, chegavam ao aeroporto, eram chamados pelo nome que estava registrado no passaporte e não respondiam, quando perguntavam pelo nome diziam o verdadeiro e não aquele que estava no documento da viagem. Esses acontecimentos eram frequentes, por isso aumentou o controle rigoroso nos aeroportos.

Durante o trabalho de campo em Paramaribo, estabeleci uma relação mais forte com Dodo, nascido em 1945 na cidade de Léogane no sul do Haiti, morador desde 1978 no local, fundador e atual Presidente da Organização dos Haitianos no Suriname (OHS), criada em 1990. Ele possuía quatro irmãos e três irmãs, alguns moravam em Paris e outros no Haiti. Segundo ele, o quadro social, o econômico e o político do Haiti na época da ditadura de Baby Doc, Jean Claude Duvalier (3 de julho de 1951 – 4 de outubro de 2014) muito contribuíram para ele deixar o país. Estivera em 1974 em Guadalupe, depois fora a Curaçao em 1978, de lá para o Suriname e seguiu para Cayenne. Nesse último lugar, Dodo ficou duas semanas. Devido às dificuldades encontradas para conseguir documentos do Departamento ultramarino, desistiu e voltou ao Suriname.

A história de Dodo em Curaçao começa quando conheceu um surinamês que o incentivou a seguir para um novo destino. Desde a chegada dele ao país em 1978 – três anos depois da independência do Suriname em 25 de novembro de 1975 –, trabalhava na empresa *Fyffes* até 2002 (era dos ingleses), depois ela mudou de proprietário e de nome: *Stichting Behoud Bananen Sector* (SBBS), dedicada a plantar, cultivar e exportar banana para a União Europeia. Na SBBS,

trabalhavam 350 haitianos, aumentando, em 1985, para mais de 800. Para muitos, a SBBS era a primeira oportunidade de emprego formal, ela permitia permanecer (*rete pou viv*) no Suriname, abrindo a oportunidade de um visto permanente. Para outros, era também um *couloir*, permitia juntar dinheiro e seguir viagem ou voltar para Guiana. De fato, em Cayenne conheci haitianos que passaram pelo Suriname e haviam trabalhado na SBBS (ver foto 18).

Em 1977, chegaram os primeiros haitianos ao Suriname, um ano antes de Dodo. Dois anos depois da independência do país, entre outras empresas, uma que cultivava e exportava cana-de-açúcar enviava os seus representantes para recrutar a mão de obra haitiana no país caribenho. Depois, foram à Ilha de São Martinho ao nordeste das Antilhas também para recrutar a mão de obra haitiana. Foi assim que chegaram os primeiros.

Quando o conheci, Dodo era responsável pelos compatriotas na SBBS, tratando dos assuntos burocráticos relacionados ao processo de solicitação de visto; da carteira assinada; da distribuição de salários e da seleção de novos empregados haitianos. Acompanhei o seu trabalho no *Ministerie van Justitie en Politie* (Ministério da Justiça e Polícia), levando a documentação dos compatriotas para encaminhar o visto permanente e a residência definitiva no Suriname.

Ao falar em Dodo em Paramaribo ou em Cayenne, destaca-se que, entre os passantes pelo Suriname, dificilmente, algum não o conhecia. Casado, morava com sua esposa, pai de seis filhos, três homens e três mulheres, alguns residentes em Guadalupe, outros na Guiana Francesa e em Paris. Falava fluentemente o holandês, aprendido na convivência diária. Na SBBS, ajudava também como intérprete, particularmente para os recém-chegados. Era pastor, integrante da Congregação Cristã de Suriname desde 1996. Já estivera em várias ocasiões no Brasil em seminários de formação promovidos pela sua Congregação. Naturalizou-se surinamês em 2000.

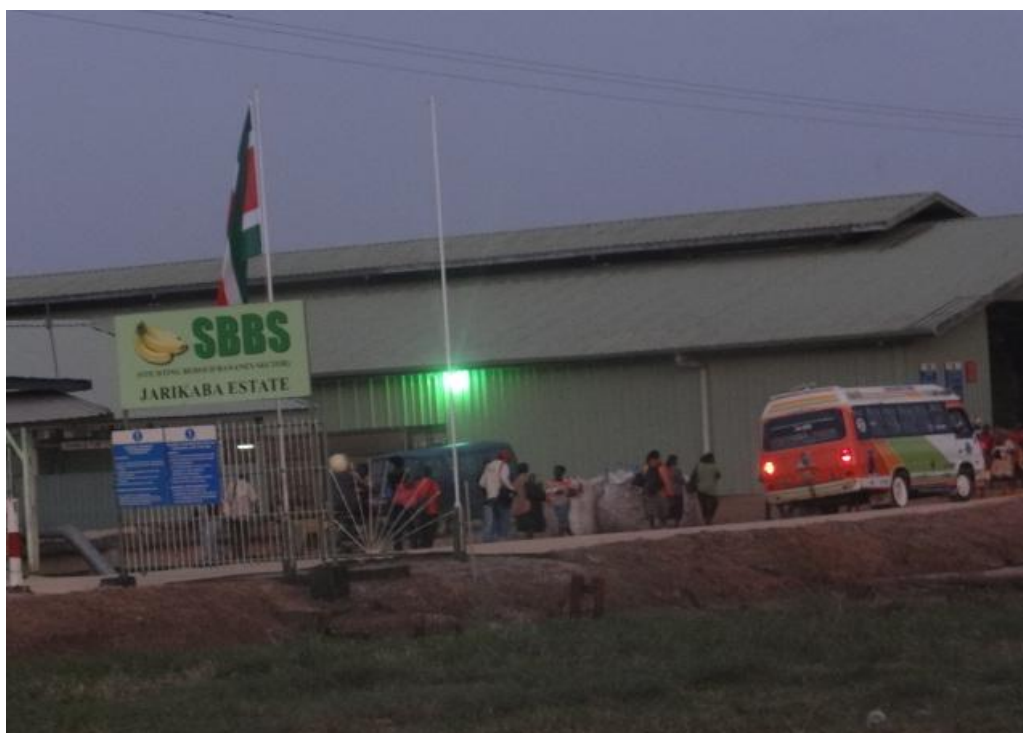


Foto 18: Haitianos chegam à SBBS de manhã cedo para trabalhar. Crédito meu, abril 2013, Paramaribo.

A minha ida a Paramaribo coincidiu com a viagem do atual Presidente do Haiti Joseph Michel Martelly entre 22 a 24 de março de 2013 (ele era o Presidente do CARICOM⁹⁹. O Vice-Presidente dessa Comunidade era o Presidente da República do Suriname). Esse evento foi uma maneira do Governo haitiano manter os laços com a *diaspora* haitiana no Suriname e, ao mesmo tempo, estreitar os laços diplomáticos com esse país. Dodo foi uma das pessoas que mobilizou a vinda e a reunião do Martelly com os haitianos na SBSS, evento que se tornou imediatamente um marco da história haitiana no Suriname: houve mais de 2.000 haitianos presentes, culminando com a criação do primeiro consulado do Haiti no país.

⁹⁹ A CARICOM, antiga Comunidade Caribenha e Mercado Comum e atual Comunidade do Caribe. Os países membros são: Antígua e Barbuda, Bahamas, Barbados, Belize, Dominica, Granada, Guiana, Haiti, Jamaica, Montserrat, Santa Lúcia, São Cristóvão e Névis, São Vicente e Granadinas, Suriname, Trinidad e Tobago. Ela foi criada em 1973 para consolidar um bloco de cooperação econômica e política do Caribe. Em 1998, iniciaram as negociações para integrar o Haiti como membro do CARICOM, tendo-se tornado membro efetivo em julho de 2002, o que traduz a sua eventual participação no *Caribbean Community Single Market e Economy* (CSME) que tem por objetivo a livre circulação de bens, capitais e de pessoas.

Alguns dos residentes no Suriname, quando estavam doentes iam à Guiana para serem atendidos nos hospitais franceses, mesmo sem possuir o *titre de séjour* francês. Do ponto de vista deles, a qualidade era melhor do que no Suriname. Tais práticas mostram como as pessoas estavam geralmente em mobilidade nacional e internacional.

Em Paramaribo, diariamente às 5: 30 horas da manhã, passava um ônibus da empresa que levava os trabalhadores no SBBS em Jarikaba. Chegavam às 6 horas ao local, alguns tomavam café numa lanchonete localizada na entrada; às sete horas entravam no SBBS, trocavam de roupas e cada um ia para o seu setor de trabalho (eram quatro setores) e logo iniciavam a jornada até umas 17 ou 18 horas com um intervalo ao meio dia. A hora de saída poderia variar de acordo com o rendimento de cada um e a sua disposição para realizar horas extras, que muitos queriam porque permitia juntar mais dinheiro.

No SBBS, cada setor tinha uma responsabilidade: plantar e cuidar das bananas, cortá-las, limpá-las, organizá-las em lotes e depois colocá-las em caixas para serem exportadas. As atividades eram organizadas por gênero: boa parte dos homens fazia as primeiras atividades e as mulheres limpavam, cortavam e organizavam as bananas em caixas.



Foto 19: Eu e uma comerciante haitiana no mercado de Paramaribo. Crédito meu, abril de 2013, Suriname.

Alguns dos que viviam fora do centro da cidade possuíam jardins (*jaden*) – uma espécie de horta – em suas casas nas quais cultivavam batatas, bananas, mandiocas, berinjelas etc. Essa atividade era masculina, mas nada impedia de as mulheres ajudarem também. Para eles, a atividade agrícola remetia a um saber-fazer que praticavam quando residiam no Haiti. A origem rural da maioria das pessoas era utilizada para provar a capacidade de domesticar o espaço, construindo seus *jaden*, utilizando os conhecimentos e as experiências adquiridas desde Haiti. No entanto, dois registros podem ser ressaltados. O primeiro é a origem rural de boa parte das pessoas, por vezes, articulada a determinados estereótipos depreciativos. Num outro registro, a força do trabalho e do conhecimento no setor agrícola eram acionados por eles e reconhecidos pelos outros (haitianos provindos do meio urbano, incluindo outros nacionais) como um valor.

Os produtos cultivados eram vendidos no mercado central de Paramaribo, mas também eram a base da alimentação familiar (ver foto 19), como explicitado por Maud Laëthier nos seus trabalhos com os haitianos no Suriname e na Guiana Francesa,

A atividade comercial em Paramaribo se conecta com as redes econômicas transfronteiriças construídas por outros migrantes em situação regular instalados no Suriname ou na Guiana. De Paramaribo a Saint-Laurent du-Marroni, na Guiana, mas também, de Paramaribo a Caracas e, às vezes, de Caracas a Miami passando por Port-au-Prince, esses comerciantes, através das fronteiras, criam um sistema comercial que reproduz estratégias conhecidas no Haiti (2011b, p. 5).

No mercado de Paramaribo, um grupo de homem chegava a partir das três horas da manhã para vender os produtos por sacos e, em seguida, pegava o ônibus para trabalhar no SBBS. Outros cultivavam em casa e as esposas vendiam no mercado durante o dia até às 14 horas. As vendedoras sem disponibilidade de muitos recursos financeiros, compravam os produtos dos compatriotas, vendiam e depois pagavam.

Boa parte das mulheres vendedoras no mercado já havia trabalhado no SBBS. Algumas consideravam o trabalho em Jarikaba muito duro, por isso,

depois de alguns anos, desistiam para vender no mercado. Utilizavam o dinheiro ganho e economizado no SBBS para comprar e vender batatas, bananas, mandiocas, cenouras, pimentas, gengibre, berinjela, legumes no Mercado Central. Neste mesmo local compravam em grandes quantidades, geralmente por sacos para vender por lotes ou quilos.

Lá as comerciantes falavam entre elas em créole haitiano e com os clientes estrangeiros, em crioulo surinamês, chamado de taki-taki ou sranam tongo. Além desse idioma, alguns usavam o holandês, língua oficial do país. Como a maioria daqueles que conheci não realizou estudos, algumas aprenderam o idioma local no mercado, conversando com os clientes e quando trabalhavam no SBBS em Jarikaba.

3.8 A travessia Suriname e Guiana Francesa

Desde algumas décadas, a política migratória francesa tornou-se cada vez mais restritiva. Como explica Cédric Audebert (2012) nos seus trabalhos sobre a “diáspora haitiana”, até os anos de 1970, o Governo francês incentivava a migração do trabalho devido às necessidades econômicas locais. Da descolonização à departamentalização em 1946, quando a Guiana Francesa passou de colônia a Departamento ultramarino, a política de povoamento constituiu-se como uma meta para uma economia produtiva, tendo em vista a população, aproximadamente de 30.000 habitantes (atualmente estimados em 250.109).

Desde a crise econômica dos anos 1970, iniciou-se um controle dos fluxos migratórios. A solicitação de um *titre de séjour* ficou condicionada à comprovação do vínculo empregatício com carteira assinada. A partir dessa época, diminuíram as regularizações das pessoas indocumentadas. Nessa mesma década, intensificaram-se as mobilidades haitianas em direção à Guiana por vários fatores e, dentre outros, aquele devido ao aumento do controle dos agentes estatais quanto às novas chegadas de haitianos nos Estados Unidos e no Canadá e o contexto da construção da base de lançamento de satélites da Agência Espacial

Europeia no Centro Espacial Guianês em Kourou, no qual 300 haitianos trabalhavam.

Os vindos nesse período, relatavam ser fácil conseguir um visto no consulado francês em Port-au-Prince: bastava pagar o valor de 4. 000 francos (moeda oficial da França na época), referente a uma *caution* (uma fiança) a fim de justificar as condições econômicas para se manter no local. Esse valor era devolvido aos viajantes com juros aproximadamente duas décadas depois. Tal mobilidade era organizada pelos responsáveis das viagens aéreas em direção à Guiana Francesa. Segundo os meus interlocutores, na época circulavam as informações, no sul do Haiti, de blan Lili precisar de haitianos para povoar e trabalhar na Guiana Francesa.

Os vindos nas décadas de 1980 e 1990 já não conseguiam vistos tão facilmente como os da década de 1970 e alguns enviavam seus passaportes para algum membro da família ou *raketè* e *ajans* no Suriname. Depois de conseguir o visto surinamês, iam para este país e, após alcançar a cidade de Albina (Suriname), atravessavam de balsa, em dez minutos, o Rio Saint-Laurent-du-Marroni para ingressar clandestinamente na segunda cidade mais populosa da Guiana: Saint-Laurent-du-Marroni.

Entre 1982 a 1986, triplicou o número de haitianos na Guiana. Os aspectos políticos no contexto do regime ditatorial do Jean Claude Duvalier iluminam, do ponto de vista conjuntural, a dinâmica dessa intensificação das mobilidades. Esse crescimento não se restringia apenas ao Departamento ultramarino, mas também acontecia em outras partes do mundo. Em 1986, com o exílio de Jean Claude à Paris e o início da guerra civil no Suriname, desaceleraram-se as mobilidades haitianas à Guiana, além do uso dos dispositivos nacionais franceses de controle e de restrição de novas vindas deles pelo rio Saint-Laurent-du-Marroni. Desse modo, a mobilidade nessa época era uma resposta às condições sociopolíticas, revelando a situação dramática e aguda vivida no Haiti.

Na travessia pelo Suriname, várias pessoas perderam a vida porque, quando percebiam o controle policial no rio Saint-Laurent-du-Marroni, atiravam-se na água e se afogavam. Outros eram interceptados e conduzidos à fronteira para

voltarem ao Haiti¹⁰⁰. Os que conseguiam passar pela floresta, alcançavam Cayenne. Mas, para isso, deveriam escapar do posto de controle dos agentes estatais criado em 1986 na Comuna Iracoubo, entre Saint-Laurent-du-Marroni e Cayenne, localizado a 180 quilômetros do primeiro e a 70 do segundo.

A maioria dos advindos nessa época, quando iniciavam o trabalho, o patrão encaminhava a documentação na *Sécurité sociale* (Seguro social) para regularizar a situação do empregado, conseqüentemente este recebia o *titre de séjour*. Boa parte dos homens laborava na empresa chamada *Colas*, especializada na construção de estradas.

Dentre os vindos na década de 1960 a 1990, alguns já iam à França, outros residiam por alguns anos lá e voltavam à Guiana, dentre outros fatores, devido ao inverno rigoroso, aos preços dos aluguéis etc. Mas os meus interlocutores salientavam, do ponto de vista econômico e no tangente à estrutura pública e ao transporte, o espaço de vida na França ser melhor do que na Guiana. Pierre é um desses que chegaram na década de 1980, mas permaneceram na Guiana até os dias atuais.

3.9 “Parti, deixei o Haiti, mas o Haiti nunca me deixa”

Nascido em 8 de outubro de 1961, na Comuna de Ganthier, Pierre caracterizava a sua família como tendo sido espalhada em diversas localidades no Haiti, notadamente em Thomazeau, Cottin e Savane Cabrit. Esses quatro lugares, incluindo o de nascença fazem parte do arrondissement de Croix-des-Bouquets. Interessa observar que, a sua cidade de origem e o próprio arrondissement são lugares por excelência da tradição de mobilidade haitiana para a Guiana Francesa, Suriname e Brasil.

Tendo realizado os seus estudos primários na Escola Fabre Geffrard em Port-au-Prince e os de secundários (equivalentes ao segundo grau no Brasil) no Lycée Firmin, ao concluir o ensino médio, tinha a intenção de partir *aletranje* para

¹⁰⁰ Entre o fim de 2005 e o início de 2006, são estimados em 5.039 as pessoas reconduzidas à fronteira com Suriname, totalizando 9.700 em 2006 (GISTI, p. 206).

continuar estudando. Ele descrevia esse projeto numa dupla dimensão, ao mesmo tempo, individual e familiar. Do ponto de vista dele, a viagem tinha por objetivo possibilitar a sua evolução pessoal através dos estudos, mas também, com o objetivo de ajudar os pais e os irmãos no Haiti.

O seu pai de 83 anos era motorista de caminhão e mecânico. Sua mãe de 80 anos era comerciante, vendia produtos alimentícios (arroz, milho, feijão etc) em Port-au-Prince. Pierre possuía uma irmã do mesmo pai e mãe e dois irmãos paternos. As condições financeiras dos pais foram importantes para ele investir na sua viagem e nos estudos *aletranje*. Segundo ele, o Haiti vivia um ótimo momento econômico: um dólar americano era equivalente a cinco gourdes haitianos (atualmente equivalente a quarenta gourdes).

Pierre dizia que boa parte dos jovens de sua época, especialmente os colegas de colégio, tinha a intenção de partir para estudar e não necessariamente trabalhar. Depois de concluir os estudos, queriam retornar ao Haiti, mas nem sempre isso acontecia. De acordo com ele, na época, era um orgulho realizar os estudos universitários *aletranje* para depois retornar e exibir esse conhecimento, além do *status social* da viagem. Diferentemente da atualidade, pois o fato de o quadro social, o econômico e o político do país estarem deteriorados leva a maioria dos jovens a priorizar o trabalho quando decidem partir para outro país.

Quando ele terminou o segundo grau em 1983, o seu sonho era ir estudar nos Estados Unidos. Do ponto de vista dele, muitos jovens concluíam o segundo grau e somente uma minoria tinha acesso às vagas universitárias públicas no Haiti. O seu pai pagou um *raketè* para organizar a viagem dele aos Estados Unidos, mas, este recebeu o dinheiro, porém não obteve êxito. Durante esse período, ele frequentava a Igreja Adventista e conheceu um pastor haitiano que lhe falou da possibilidade de acompanhar seu próprio filho numa viagem a Grand Turck em 1983. A ideia era ir à Ilha para depois alcançar Miami de barco, visto a Ilha localizar-se a poucos quilômetros de Miami. Pierre narrava que, na época, não precisava de visto para visitar essa Ilha, bastava comprovar a situação financeira e os agentes no próprio aeroporto davam uma autorização para o viajante ficar alguns dias conforme o montante de dinheiro que ele comprovava

para poder ficar no local. Quanto mais dinheiro carregava consigo, mais dias podia permanecer no local. Os seus pais lhe deram U\$ 700.

Chegando ao local, começou a trabalhar num supermercado, vendendo produtos alimentícios, cujo proprietário era um antigo governador de Grand Turck. Em 1983, já havia conterrâneos com mais de 20 anos vividos no local, ou seja, desde 1963. A mobilidade haitiana em Grand Turck é constituída, na maioria, de pessoas vindas do norte e noroeste do Haiti, visto a proximidade ao local. Mas também, há pessoas do sul e oeste haitiano.

Depois de dois meses e meio em Grand Turck, fechou o supermercado e Pierre voltou ao Haiti com o filho do pastor de sua Igreja. Estando em Port-au-Prince procurou uma escola técnica para estudar mecânica, a mesma profissão do pai. Ao mesmo tempo, fazia um curso intensivo de inglês, porque queria ir aos Estados Unidos. Em 1988, o mesmo pastor o incentivou ir ao Suriname, onde tinha um primo na Capital Paramaribo. A ideia era de permanecer uns anos no local para depois solicitar um visto para os Estados Unidos.

Com o dinheiro ganho em Grand Turck Pierre financiou a própria viagem ao Suriname, onde solicitou um visto de turista. Realizou a viagem com o filho e um afilhado do pastor que reside até os dias atuais em Paramaribo. Quando chegaram ao local, foram levados aonde residiam pessoas de Ganthier e lá, encontraram amigos, vizinhos e conhecidos. Essa dinâmica também foi evidenciada nas experiências em Tabatinga a partir da abordagem das unidades residenciais. As redes dessas pessoas foram importantes para a inserção social de Pierre no Suriname, na Igreja Adventista, no emprego, nos estudos universitários, além de ajudá-lo no deslocamento na Capital Paramaribo.

Começou a trabalhar na agricultura, especialmente em plantações de frutas e legumes com um senhor de Georgetown da Guiana Inglesa. Paralelamente a essa atividade iniciou um curso de língua holandesa para poder estudar eletricidade num instituto técnico. Nesse instituto, um belga o convidou para trabalhar na agricultura (plantações de frutas: mangas e limão) em Saint-Laurent-du-Marroni (Guiana Francesa). Foi, ficou alguns meses no local, mas decidiu retornar a Paramaribo. Em novembro de 1988, decidiu morar em Cayenne.

Segundo ele, muitos compatriotas que vieram ao Suriname na época, voltaram ao Haiti e outros alcançaram Cayenne.

Quando chegou ao referido local, ficou alojado, nos primeiros meses, na casa de um compatriota conhecido na Igreja Adventista em Paramaribo. As redes da Igreja foram fundamentais para Pierre conseguir emprego na construção civil em Cayenne. Enquanto frequentava uma Igreja Adventista no local, conheceu alguns membros da *Association pour l'insertion, le Développement et l'Éducation* (AIDE), à qual se associou em 1989, tendo-se tornado membro como secretário adjunto, além de dirigir nas quintas-feiras, um programa de duas horas na Rádio Mosaïques, intitulado “face à Haiti” (de frente ao Haiti). Ele visava abordar questões culturais do Haiti, além de transmitir e comentar informações sobre a política do país. Além dessas atividades, também era membro da *Association Collectif pour Haiti*.

Pierre se tornou *artisan* na Guiana, isto é, criou uma microempresa como autônomo, direcionada ao setor da construção civil e à pintura. Na época da pesquisa residia no bairro Novaparc com a esposa e os três filhos, num apartamento espaçoso, com uma sala grande, um quarto de casal e mais dois, num dos quais estavam alojadas as duas meninas e no outro, o menino, além de uma sacada, três banheiros e uma cozinha. Quando visitei Pierre, muitas roupas etiquetadas estavam espalhadas pela sala: a esposa comprava as roupas nos Estados Unidos para revender a prazo aos conhecidos, amigos, vizinhos e colegas do Pierre na Guiana. Essa prática do comércio era realizada por várias mulheres haitianas conhecidas na Guiana, e também, alguns homens. Aproveitavam para visitar as suas famílias nos Estados Unidos e, na volta, compravam roupas e outros objetos para vender na Guiana.

A formação educacional e política de Pierre lhe permitia objetivar sua própria trajetória de mobilidade e justificava a sua decisão de ficar *aletranje*.

Quando acha que parte por um ou dois anos, isso pode estender-se a vinte anos ou mais. Isso pode transformar-se numa situação de abandono do país de origem. Geralmente, quando conclui os estudos, tem a tendência de ficar para trabalhar. Essa decisão de ficar para trabalhar pode levar alguns anos. E esses anos de integração no país fazem com que frequente cada vez menos o

país de origem, e quando vê, já tem filhos aqui (Pierre, maio de 2013, Cayenne).

Com a capacidade intelectual que a posição particular ocupada lhe conferia, Pierre citou uma frase do sociólogo haitiano Émile Ollivier – exilado em Quebec na década 1960 sob a ditadura do François Duvalier. Anos depois, naturalizou-se canadense –, que diz “Parti, deixei o Haiti, mas o Haiti nunca me deixa” (*Mwen pati kite Ayiti, men Ayiti p’ap janm kite’m*).

Segundo Pierre, a sua experiência de viajante o faz encontrar-se com Ollivier: o Haiti nunca o deixou porque continuava sempre pensando no Haiti, o país permanecia no seu espírito. Ele seguiu e disse,

Eu não tive a oportunidade de conhecer o Haiti quando ele era muito próspero, mas mesmo durante a sua prosperidade, tinha haitianos que deixavam o país. Temos uma migração no interior do próprio país, quando o haitiano deixa um lugar do Haiti para migrar em outro, mas no próprio país. Da mesma forma, alguns deixam o Haiti para migrar em outro país. Isso quer dizer que o haitiano sempre tem um espírito de deslocamento e acredita que no deslocamento encontrará o que busca. É nessa busca que Ollivier encontrou Canadá e, é nesse sentido, que ele disse, “Deixei o Haiti, mas o Haiti nunca me deixa”, Haiti está no meu coração, penso pelo Haiti, quero fazer para o Haiti, tenho bagagem para fazer para o Haiti. No entanto, era integrado no Canadá, vivia como sociólogo, professor Emérito da Universidade de Quebec. É a mesma coisa quando leio as obras de Jean Métellus, René Depestre, Lâennec Hurbon, vejo que são pessoas que não têm como deixar o Haiti. O espírito de pertencimento continua como algo natural e, ao mesmo tempo, ele desenvolve um nacionalismo (Pierre, maio de 2013, Cayenne).

No seu discurso, Pierre expressava um duplo conteúdo, individual e nacional. Uma decisão individual e familiar articulada a uma vontade de melhoria para tornar-se mais útil social e nacionalmente. Trata-se de partir para voltar temporariamente ou retornar definitivamente melhor para o Haiti, por vezes, ajudar melhor os que ficam sem ser preciso retornar. O verbo deixar frente à palavra Haiti, conjugado no passado, isto é, “deixei o Haiti”, não significa ser definitivo ou deixar o Haiti para trás, ser coisa de passado ou distanciar-se de, ou seja, do Haiti. Por trás do partir, do deixar o Haiti, Pierre expressava um sentimento de tristeza por tudo aquilo que estava deixando: família, amigos,

objetos pessoais e íntimos, hábitos e costumes. Na sua atuação na AIDE, no programa da Rádio Mosaïques, demonstrava um forte laço de pertencimento ao Haiti que se manteve mesmo estando longe desse país. Pierre, citando Ollivier, expressava um laço social e uma memória coletiva e nacional que caracterizavam a sua existência humana.

Quando questionado sobre o que explicaria a decisão e os diversos mecanismos que favoreciam o desejo de ele partir *aletranje*, com lucidez excepcional, num tom forte e emocionante, Pierre avançava no seu discurso e afirmava:

É um povo (haitiano) à procura sempre de um bem-estar, um *lavi miyò* (uma vida melhor), uma vida diferente, que não está relacionado apenas ao econômico. Está à procura de um bem-estar para ele, para a família que deixou para trás e os futuros familiares, mesmo não tendo cônjuges, filhos, mas já pensa neles. Em outras palavras, está à procura de um bem-estar da sociedade haitiana. Por isso, procura se mover de cidade a cidade buscando algo. Mas, se pergunta para ele (o haitiano) o que está procurando, ele não consegue descrever exatamente o que busca. Porém, na sua fala, é possível observar, mesmo encontrando o que procura, não vai ficar, vai se deslocar novamente. Mas, também, ele pode morrer sem achar o que busca. Quando ele não possui cônjuge, ele pode pensar: “Tenho um primo lá (no Haiti) por que não mando buscá-lo?”. Às vezes, pode acontecer que ao chegar, esse primo consegue ser bem mais sucedido do que aquele que manda buscar. E o primo também depois pensa, tenho irmão lá porque não faço ele vir (*fè/vini*). Esse é um pertencimento familiar. Às vezes também você encontra haitianos que pensam no amigo que ficou lá, como mandar buscá-lo. Quando ele vai ao país, entra em contato com o amigo, dizendo: “Meu caro, onde estou não é que seja extraordinário, porém, é melhor do lugar onde está. Posso te dar as informações de como viajar e se te interessa tu vais”. Às vezes, ajuda financeiramente o amigo na realização da viagem, sempre no sentido de bem-estar, estar melhor. É um povo que tem na mente o espírito da melhoria, da busca, independente de ter estudos ou não (Pierre, maio de 2013, Cayenne).

Por meio do relato de Pierre, da sua própria trajetória e do sentido da mobilidade no contexto haitiano, ele oferece recursos práticos para uma compreensão melhor das pessoas em mobilidade, objetivando sua relação com ela, do ponto de vista dos próprios sujeitos em mobilidade. Ele faz uma auto-análise, nos termos de Bourdieu uma socioanálise. Procura refletir sobre a

dimensão social da mobilidade haitiana para entender a própria situação. As suas reflexões não são apenas de ordem intelectual, mas, antes de qualquer coisa, uma compreensão de natureza prática e de uma *expérience vécue*, como diria o filósofo francês Maurice Merleau-Ponty.

A análise de Pierre não trata da decisão de partir apenas associada a uma racionalidade econômica, mas também, afetiva e emocional, individual, familiar e social. A expressão *chèche lavi* (buscando ou tentando a vida) não pode ser reduzida ao plano econômico, mas também, como Pierre, há aqueles que buscam a vida, a partir da formação educacional e intelectual. Desta forma, no Haiti, com o tempo, a mobilidade, tendo-se tornado uma tradição, para alguns seria um ritual, seria mais do que uma obrigação que se reduz a necessidades econômicas, mas, motivado também pelo forte desejo de tornar-se uma pessoa *diaspora* e conhecer o *peyi Bondye* (o país de Deus).

Com efeito, mostrar as necessidades impostas às pessoas em mobilidade, significa também, desconstruir e problematizar a equação “ser haitiano=mobilidade” (ser haitiano igual à mobilidade), por mais que ela pareça ser constitutiva da vida de muitas pessoas e dos horizontes delas. Ao trazer as trajetórias como a de Pierre, de Frantz e de Pastor, dentre outros, procuro mostrar mais a singularidade dessas vidas em mobilidade do que produzir uma crença comum, de os haitianos adorarem partir ou viajar como se fosse algo exclusivo deles. Significa também enunciar as ambiguidades que a mobilidade carrega, bem como as implicações dela no mundo social dessas pessoas. As experiências de mobilidades contribuíram para os haitianos começarem a criar associações na Guiana para manter os laços culturais e políticos com o Haiti, bem como entre as pessoas originárias da mesma localidade no referido país.

3.10 Associações haitianas e Rádio Mosaïques

Passados 23 anos da chegada dos primeiros haitianos à Guiana, em 1986, dez recém-chegados haitianos fundaram a *Association pour le Développement Communautaire de la Jeunesse Colinoise* (ADCJCA). Estes, na época tiveram a

ideia de criar uma associação com o nome da Comuna La Coline localizada no sul do Haiti, visto a maioria dos integrantes ser dessa localidade. A associação podia ser considerada uma extensão das redes familiares e amizades que estavam na base dessa mobilidade haitiana na época. Entre as primeiras gerações chegadas à Guiana havia poucos jovens, foi a partir de 1986 que eles começaram a chegar ao local. Os de La Coline queriam trabalhar para o desenvolvimento desse lugar, ajudando na evolução socioeconômica. Segundo Pierre, membro da Associação, na época, seu objetivo era proporcionar algumas oportunidades para a juventude de La Coline com o fim de estes jovens não escolherem a emigração como única saída para o sucesso profissional, tal como fora a sua experiência. Decidiu partir para realizar os estudos *aletranje* e, depois retornar, no entanto, construía família na Guiana e decidiu continuar residindo no local.

Em 1992, com a integração de outros associados de diferentes lugares do Haiti, decidiram mudar o nome da associação e ADCJCA, passou a ser chamada: *Association pour l'Insertion, le Développement et l'Éducation* (AIDE), nome atual da entidade. Tiraram a referência da cidade La Coline para incluir termos como desenvolvimento e educação. As suas redes foram ampliadas, passando a oferecer diversos cursos. Os objetivos não eram mais contribuir para desenvolver La Coline, mas sim, orientar para questões da Guiana. Os aproximadamente 60 membros ativos da AIDE contribuía com 50 euros anualmente. Reuniam-se periodicamente para tratar dos assuntos relativos à associação e à vida dos haitianos no local. Em Cayenne, nos dias atuais, é a mais ativa e conhecida, dentre as associações haitianas

Outra mobilização dos haitianos organizada coletivamente foi criar um centro de formação profissional, no ano de 1990. Esse projeto era considerado um dos mais significativos no tangente ao trabalho, pelo fato de oferecer cursos para homens como pintura, alvenaria, armador de ferragens e, para as mulheres, costura, manicure e gastronomia. No tangente à educação, foi criado um centro de alfabetização voltado para adultos haitianos, brasileiros, surinameses e guianenses. Em 1992, começaram a preparar crianças e adolescentes, filhos de migrantes para ingressar no sistema escolar na Guiana.

Devido ao aumento de casos de infecção do HIV no local, em 2006, a AIDE iniciou um projeto em parceria com outra associação presidida por haitianos chamada *Association de Soutien aux Familles des Malades et de Formations* (ASFMF), criada em 1998, por um pastor haitiano de uma Igreja Batista da Guiana. Todos esses projetos continuam financiados por recursos (chamados de editais) dos órgãos do Governo francês.

A construção progressiva de um grau de pertencimento dos migrantes ao Haiti, passa pelo fato de serem membros de uma determinada associação que priorizava ações efetivas em prol da localidade da qual vieram, mesmo sendo à longa distância. Em 1991, os membros da ADCJCA uniram-se com mais duas outras: 1) *Association pour le Développement de la Culture Haïtienne et de la Formation* (ADCHF), criada em 1987, por um Padre francês, teólogo da libertação, tendo trabalhado com o ex-presidente Jean-Bertrand Aristide no Haiti; 2) *Association pour la Libre Promotion des Haïtiens*, formada na década de 1980. Os membros financiaram (com recursos doados por pessoas físicas na Guiana) o retorno à presidência do Aristide e ao poder, quando fora deposto através do golpe de Estado em 1991).

Há uma tríplice dimensão: a primeira mostra que a criação das associações dos haitianos revela a consciência organizacional deles diante dos problemas enfrentados na Guiana; a segunda, a relação constitutiva deles com instituições religiosas e políticas; a terceira sugere o engajamento deles e das associações na vida social e política do Haiti mesmo estando *aletranje*. Se, para criar associações haitianas na Guiana, os seus fundadores não enfrentaram grandes problemas de parte do Governo francês, em Cuba não foi tão simples o surgimento delas. Como mostra Olívia Gomes da Cunha, as primeiras associações haitianas surgidas na década de 1990 em Cuba enfrentaram grandes problemas para serem reconhecidas oficialmente.

O Governo cubano, na época, determinou que elas deveriam ter uma autorização para funcionar, havendo uma revisão rigorosa do estatuto, das normas e dos objetivos dessas organizações. Tais fatos devem ser entendidos no contexto sociopolítico em que o país vivia. As associações, de modo geral, incluindo as haitianas como *Dessaline*, inicialmente tiveram a autorização negada

(Cunha, 2010 e 2014). Dentre as associações em prol dos haitianos na referida Ilha, *Dessaline* é uma das mais atuantes e conhecidas em Cuba. Ela surgiu a partir dos encontros dos chamados *descendientes* (descendentes) de haitianos no início da década de 1990. Segundo a referida autora,

Os *descendientes* as tornaram centro, lugar e evento que lhes permite autodefinir-se como haitianos e que deixaram marcas profundas na formação de uma consciência histórica – sinalizada através de referências à origem haitiana; das experiências da imigração e pelo bilinguismo – privadamente ritualizada em encontros, *fiestas* religiosas e familiares (Cunha, 2010, p. 345).

Enquanto as outras associações haitianas na época visavam estabelecer laços com o Haiti, *Dessaline* focalizava as ações em prol dos *descendientes* em Cuba, particularmente o ensino-aprendizagem da língua créole. Como explicitado por Cunha,

Seu foco não eram exatamente os símbolos nacionais e culturais do Haiti em Cuba, mas o *kreyòl*. Através da ênfase no *kreyòl* – o incentivo a aulas dadas a crianças e adultos em centros Culturais e Casas de Cultura –, os integrantes de *Dessaline* pretendiam estender suas redes locais num sentido inverso ao fluxo de agências que se imaginava animar a proliferação de *asociaciones* (idem, p. 346).

Criar associações é um fenômeno comum nos países com fortes tradições de mobilidade e emigração. Laurent Faret (2003) mostra que os mexicanos nos Estados Unidos mantêm laços extremamente fortes com as localidades de onde vieram (a primeira comunidade *ocampense* criada em 1970 nos EUA). Várias associações foram criadas em Dallas por mexicanos originários do mesmo local. Apoiavam as cidades natais através de projetos de desenvolvimento e reafirmavam os laços sociais entre eles nos Estados Unidos.

No caso dos haitianos na Guiana, além de associações, também criaram rádios comunitárias para fins de comunicação, de educação, para *fè politik* (fazer política), além de transmitir elementos culturais haitianas através delas. Uma das primeiras é denominada Rádio Mosaïques (ver foto 20).



Foto 20: Rádio Mosaïques e a sede da *Association pour l'insertion, le Développement et l'Éducation* (AIDE). Crédito meu, maio 2013, Cayenne.

Nesse mesmo contexto de mobilização associativa dos haitianos, em 1998, foi criada a Rádio Cayenne, passando, em 2000, a ser chamada Rádio Mosaïques. Tinha por objetivo alfabetizar as pessoas à distância, dando acesso àquelas que não teriam condições de se deslocar para estudar. O nome da rádio reflete a ideia coletiva dos membros da associação com o intuito de não direcioná-la apenas para os haitianos, mas também às demais populações residentes no local. Mosaïques significa mosaico, peça de diversas cores. Trata-se de uma rádio associativa e não comercial, mas os recursos da publicidade contribuem para o seu funcionamento, além dos financiamentos através de projetos submetidos anualmente aos editais do Governo francês.

Essa rádio é administrada pela associação, pois é um projeto dela. Possui uma grande audiência, sendo uma das mais ouvidas na Guiana, particularmente pelos haitianos. Segundo Pierre, a rádio, também era o lugar para “fazer política” (*fè politik*) ou “fazer social” (*fè sosyal*), seja através dos projetos e programas sociais ou apoiando partidos políticos do Haiti, como foi o caso, em 1991, quando a associação apoiou o partido político Lavalas, fundado por Aristide, bem como o seu retorno à presidência quando deposto em 1991. Também, em 2006, apoiaram a candidatura presidencial de Leslie Manigat (nascido em 16 de agosto de 1930 –

e falecido em 27 de junho de 2014), membro fundador do partido *Rassemblement des Démocrates Progressistes* (RNDP), em 1979, no exílio. Quando retornou do exílio, Manigat foi Presidente da República em 1988.

Em épocas de comícios presidenciais, alguns membros da AIDE e da rádio, juntavam dinheiro para financiar campanhas de seus candidatos no Haiti. Também alguns dos haitianos participavam na vida política da Guiana, a exemplo de um pastor haitiano da Igreja Evangélica, naturalizado francês que se candidatou a deputado nas últimas eleições nacionais da França. Essas experiências evidenciam a maneira pela qual os haitianos mantêm e constituem relações sociais múltiplas para além das fronteiras. Nessa lógica, eles vivem longe do seu Estado-nação geograficamente, mas dele continuam sendo parte social, cultural, política e, sobretudo, economicamente (Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc, 1994; Glick-Schiller e Fouron, 2001).

Na atualidade, há várias rádios e associações haitianas na Guiana: 1) *Rádio Pezèl* em Cabassou, fundada em 2011; 2) *Association de Soutien aux Malades* (ASMF) em Cayenne, dedicada à área da saúde, notadamente à AIDS; 3) *Association Universelle des Communautés* em Kourou e 4) *Association Collectif pour Haiti*. As duas últimas foram criadas em 2004, após a inundação causada pelo ciclone Jeanne na cidade de Gonaïves¹⁰¹. A *Association Collectif pour Haiti* tem um carácter humanitário, composta por oito associações. Em 2010, após o terremoto, vários membros dela receberam alimentos, roupas, objetos transportados em container para as vítimas do terremoto. Como foi possível observar, havia uma proliferação de associações na Guiana. Além disso, algumas pessoas faziam parte de mais de uma associação. Por exemplo, Pierre era tanto da *Association pour l'Insertion, le Développement et l'Éducation* como da *Association Collectif pour Haiti*.

Isso não era exclusivo dos haitianos na Guiana, em *Lideranças em Bel Air* (2012), resultado de uma pesquisa realizada com os haitianos em Port-au-Prince, os autores Neiburg, Nicaise e Braum mostram que

¹⁰¹ Os membros da AIDE sugerem que entre 1982 a 2006, houve a criação de aproximadamente 30 associações haitianas na Guiana, boa parte está desativada atualmente e outras mudaram seus nomes iniciais.

A proliferação de associações explica-se em parte pelas trajetórias dos seus integrantes e pelos ritmos dos vínculos entre eles e seus parceiros nacionais e internacionais. [...] Mas além de proliferarem, as associações estão organizadas de acordo com lógicas diversas que introduzem diferentes referenciais territoriais, fazendo com que os seus membros possam pertencer, ao mesmo tempo, a mais de uma associação ou, ainda, a instâncias maiores como as associações de associações (2012, p. 11).

Numa perspectiva comparada, os haitianos no Brasil estão vivendo algumas experiências similares. Além da proliferação de associações haitianas já apontadas no capítulo 1, também, alguns haitianos coordenam emissoras em rádios brasileiras, voltadas para a “comunidade haitiana”, visto não possuírem até o presente momento suas próprias rádios. O *Programa Haiti Universal* é exemplo disso: a convite dos gestores da Rádio Norte FM na cidade de Cascavel em Curitiba, um haitiano, falante de cinco línguas, dirigia o programa de uma hora semanal, aos domingos. O projeto foi iniciado em maio de 2014, já é ouvido por boa parte dos haitianos residentes em Cascavel e, também via internet por aqueles residentes em outras partes no Brasil e em outros países, incluindo os que estão no Haiti. O mesmo tem tido repercussão em escala nacional na imprensa brasileira. Outra iniciativa semelhante, é a emissora “Gringo no Rio” da Rádio Viva Rio, criada no final de 2014. Tal emissora é coordenada por um haitiano que reside no Brasil há quatro anos.

Dentre o repertório de ações, a vida associativa e comunitária está também na base das estruturas das redes de mobilidade. As estruturas associativas dos viajantes contribuem na consolidação das redes, na troca de informações, na circulação de ideias (através das rádios associativas), de bens e na constituição da arquitetura da *diaspora*.

3.11 Diferenças entre gerações

Os dados etnográficos permitem analisar algumas singularidades entre os haitianos que, depois de passar pelo Brasil, foram ao Suriname e à Guiana Francesa e aqueles que, antes, tinham chegado a esses referidos lugares. Eles sugerem, no conjunto, os vindos a partir de 2010 possuírem grau de escolaridade

mais alto em relação aos chegados entre 1960 a 1990. Boa parte já tinha o segundo grau completo ou incompleto, outros ainda já haviam ingressado num curso superior.

Houve também, uma inserção de mão de obra dessa nova geração de haitianos chegados à Guiana não no setor da agricultura como ocorrido com as primeiras gerações, mas sim, orientada em direção dos centros urbanos nas atividades do comércio, no setor de segurança, bem como na construção civil. Nesse sentido, a economia urbana cria os novos eixos de absorção da mão de obra dos haitianos no local.

No caso das mulheres, entre as dedicadas ao comércio em Cayenne, algumas eram autônomas, tendo o próprio negócio e outras vendiam para outros compatriotas, ganhando (semanal ou mensalmente) pelo serviço. A maioria vendia no mercado de Cayenne, o mesmo funcionava três dias na semana (quarta-feira, sexta-feira e sábado) das 7 às 12 horas. Vendiam produtos de diferentes naturezas, a maioria típica do Haiti. Nas bancas havia produtos como temperos, comidas e bebidas (rum, licores etc). De cada cinco vendedores haitianos no mercado, um era homem. Eles se dedicavam ao comércio de produtos artesanais, quadros de pintura típica haitiana. A maioria dos produtos era confeccionada pelos próprios vendedores, outros compravam de compatriotas residentes na Guiana e alguns foram trazidos desde o Haiti.

As características que diferenciam os chegados antes de 2010 e depois, eram notáveis e salientadas pelos guianenses e pelos estrangeiros residentes na Guiana, indicando mudanças de comportamento, de linguagem entre as diferentes gerações. Entre os primeiros, a maioria falava somente créole. Alguns até hoje só falavam créole, quando iam aos estabelecimentos públicos em que se falava francês precisavam da ajuda de um tradutor. A maioria dos vindos a partir de 2010, falavam créole e francês. Além dessas duas línguas, alguns se expressavam em espanhol e/ou inglês. Ademais, o modo de vestir também era um sinal de distinção entre as diferentes gerações.

Como explicitado por Sayad, os migrantes não podem ser considerados como uma categoria homogênea, integrada. “Apesar do estatuto e da condição

social que partilham, existe toda uma série de diferenças nos percursos particulares; na história social de cada movimento nacional de emigração; na posição dos indivíduos dentro dessa história” (1998, p. 85).

As últimas gerações possuíam hábitos de usar joias, roupas novas e de marcas enquanto para as primeiras, isso não parecia uma prioridade, interessavam-se mais em fazer economias, para mandar ao Haiti e lá comprar bens, casas, terras, criar animais, porém, não significa que os primeiros também não pensavam nessas obrigações. Do ponto de vista dos interlocutores que tinham mais tempo no local, os recém-chegados não eram considerados exemplares, no tangente ao comportamento; os mais antigos afirmavam que estes “se metiam em qualquer coisa” (*Yo fè nenpòt bagay*) e “não escutavam os mais velhos” (*Yo pa tande ansyen yo*). Entre estes, alguns criaram suas *baz* (incluindo de gang) como lugar de encontro com os amigos e conhecidos.

3.12 *Baz*

Baz ti kepi, era o nome como os haitianos em Cayenne, no bairro Cabassou chamavam o local de sociabilidade onde se reunia um grupo de 15 a 25 haitianos diariamente, frequentando o local do amanhecer ao anoitecer. O nome dessa *baz* era o apelido de um haitiano chamado Toussaint de 48 anos, originário de Petit Goâve, no sul do Haiti. Na adolescência era jardineiro, ajudava os pais nas plantações de batata, cenoura, inhame e milho. Seus pais faleceram na primeira metade da década de 1980. Possuía um irmão e uma irmã do mesmo pai e mãe. Além deles, seu pai teve mais dois filhos: dois residiam em Petit Goâve, um em Port-au-Prince e outro em Cayenne.

Em 1977, Toussaint foi morar na Capital Port-au-Prince, onde era diretor de *borlette* ou *bòlèt*, um jogo de loteria¹⁰². Tinha vários empregados: os *machann*

¹⁰² *Borlette* é proibido na Guiana Francesa pelas autoridades. Era considerado jogo de asar, mas algumas pessoas continuavam jogando. Quando um vendedor de *borlette* era interceptado pelos agentes policiais, era exigido pagar multa ou ir para cadeia, o que, na maioria das vezes não acontecia. Os números dessa loteria eram sorteados em Nova York, no turno da manhã ao meio dia e da noite às 19 horas. O que evidencia os laços com outros espaços da mobilidade internacional haitiana. Através da internet, os vendedores e jogadores conferiam os números, os

bòlèt (vendedores de *borlette*). No ano de 1989, as vendas de *bòlèt* diminuíram significativamente. Nos primeiros meses de 1990, Toussaint disse a um amigo que queria partir. Este era *raketè*, agenciava viagens das pessoas para ir ao Suriname e depois, alcançar a Guiana Francesa. O amigo lhe aconselhou a ficar no Haiti, segundo ele, porque levava uma vida razoavelmente boa, tinha seu emprego e ganhava um bom salário mensal para os padrões haitianos da época. Mas, tudo isso não parecia suficiente, o que Toussaint queria era partir. No entanto, seu amigo lhe disse: “Partir é uma sorte, podes ser interceptado pelos agentes policiais e te mandam de volta”. Toussaint respondeu, “Mesmo que me deportam, quero partir”.

Esse desejo de Toussaint não era exclusivo dele. Nessa época, muitos dos seus conhecidos e familiares também buscavam o caminho *aletranje*. Após ter confeccionado seu passaporte, o amigo *raketè* conseguiu um visto para Toussaint e comprou sua passagem. Toussaint embarcou no voo no aeroporto de Port-au-Prince com escala em Curaçao, chegou ao Suriname. Em Paramaribo, ficou na casa de um amigo que ele já conhecia desde Haiti. Quando completou 15 dias no local, ligou para um primo de terceiro grau residente em Cayenne. Ao receber a ligação de Toussaint, o primo se emocionou e disse: “Toussaint, por que ficou tantos dias no Suriname sem me avisar? Eras uma pessoa tão boa para mim no Haiti, vem para cá (Cayenne)”. No outro dia, ele mandou um amigo buscar Toussaint em Saint-Laurent-du-Marroni.

Na ocasião da pesquisa, ele completava 23 anos em Cayenne. Gostava de usar boné (*kepi*), por isso, os compatriotas o chamavam *ti kepi*, significando boné pequeno. Como a *baz* se localizava na frente de sua casa, fora batizada de *baz ti kepi*. Trabalhava há dez anos na mesma oficina como carpinteiro, ganhava 1.200 euros mensal. Ele possuía um *titre de séjour* por dez anos desde 2005. Na época

ganhadores procuravam o vendedor para receber o prêmio em dinheiro. Os vendedores eram geralmente empregados, possuíam patrões. Os vendedores costumavam passar de bairro em bairro para vender *borlette*. Estes recebiam um valor do patrão que variava de acordo com a quantidade vendida. Por exemplo, a cada 10 euros vendidos, ganhava 2 euros. Por sua vez, no Haiti, a atividade de *borlette* é reconhecida pelo Estado, há os chamados *bank borlette*, o local, geralmente é uma sala ou um trãiler onde são realizados as apostas e recebem o prêmio. Tanto no Haiti quanto na Guiana, há um conjunto de pessoas que fazem parte do *borlette*: o patrão (*mèt bòlèt*), aquele que é o dono, é ele que possui o dinheiro; depois, há varios diretores, chamados *direktè bòlèt*, cada um atua numa região específica, e estes coordenam uma rede de vendedores de *borlette*, chamados *machann bòlèt*, e por último, estão os apostadores, chamados jogadores de *borlette* (*jouè bòlèt*).

em que conseguiu o documento de permanência trabalhava com um patrão – originário de Santa Lúcia – como cuidador da casa dele, este o havia declarado na *Sécurité Sociale*.

Desde o tempo no Haiti, Toussaint já tinha três filhos, que lá residiam, de 30, 27 e 25 anos, com três mulheres diferentes. Além deles, em Cayenne, teve outros três, de 7 e 6 anos, mais o caçula de sete meses, com a atual esposa, originária de Aquin. Conheceu-se em Cayenne em 2005, aonde ela chegara em 2002. Trabalhava como empregada doméstica, tinha um *titre de séjour* por um ano desde 2012, por ser cônjuge de Toussaint.

Em 2011, na frente da casa de Toussaint em Cabassou, alguns haitianos começaram a reunir-se no local e pediram para ele se podiam sentar lá. Com o tempo, outros foram chegando, um trazia outro e assim a *baz* foi formando. Quando perguntei a Toussaint o que significava *baz*, ele respondeu: “*Baz* é quando dois, três ou quatro pessoas se reúnem, aí formam uma *baz*. *Baz* não se faz com uma pessoa, deve ter mais de um”.

Na Guiana, escolhi três *baz* como locus privilegiado da pesquisa porque eram localizadas próximo ao local onde me alojei. Também, porque meu tio, em Cayenne, frequentava esses locais e tive certa facilidade para me introduzir nessas *baz*. A primeira, a *baz ti kepi*, em Cabassou, um bairro ao lado de Novaparc, funcionava durante os três turnos do dia. Aproximadamente 20 pessoas a frequentavam. Tinham entre 20 a 45 anos, a maioria entre 20 a 27 anos. Nela, havia haitianos chegados à Guiana desde a década de 1990; outros descendentes de haitianos nascidos no local. No início do mês, era comum haver jogos de poker por dinheiro. Uma vez por mês, num sábado, juntavam dinheiro para fazer um caldo de legumes (*bouillon*) com cabeça de porco ou cabrito, compartilhado por eles. Na *baz* também circulavam os produtos do Haiti: doces, bebidas como rum barban court, cremas (licor haitiano) para matar a saudade. Os que viajavam ao país traziam esses produtos.

A segunda era chamada *baz 30 pièces*, localizada no bairro Raban. O nome fora inspirado por uma casa de 30 peças, localizada próximo ao local. O proprietário era um guianense. Da janela do meu quarto, no apartamento onde

fiquei, podia observar o movimento e a circulação das pessoas nessa *baz*. Eram entre 15 a 30 pessoas diariamente. Ela funcionava nos três turnos do dia; de manhã, os mais velhos (entre 50 a 60 anos) iam ao local os aposentados, e os vendedores de *bòlèt* com blocos de fichas e canetas na mão. De tarde, as características dos frequentadores mudavam, eram pessoas entre 28 a 40 anos. Saíam do trabalho e iam direto ao local para jogar dominó, quase todos homens, à exceção de uma senhora que residia no local e jogava também. Geralmente pela tarde, ia jogar com eles, enquanto fazia participação observante. Mas, era de noite, das 19 até 23 horas que se concentravam mais pessoas de diferentes gerações e sexo. Nesse horário, abria o comércio de *fritay* (banana da terra frita, carne e galinha assada [griot ou *poul fri*, respectivamente e uma salada de repolho e cenoura cortados chamada *pikliz*). Vendia-se bebida haitiana (*prestige*, a cerveja haitiana, cola, *refri* haitiano), portanto, pessoas de outras nacionalidades iam também fazer lanche no local, mas não necessariamente frequentavam a *baz*. O proprietário era haitiano, residia há mais de dez anos na Guiana, possuía uma funcionária haitiana que fritava as bananas e a carne.

A terceira localizava-se em Novaparc, no bairro onde fiquei alojado, atrás do Centro Médico Psicológico. Essa *baz* funcionava somente à noite, das 19 horas até meia noite. Eram todos homens, aproximadamente dez pessoas, entre 30 e 55 anos. Trabalhavam durante o dia e de noite iam para conversar, contar piadas e fazer política. Alguns eram autônomos, empresários, microempreendedores (*artisans*), mas a maioria trabalhava como segurança em estabelecimentos públicos e na construção civil.

No início do mês, era comum cada um chegara com garrafas de whisky, espumantes, cervejas para compartilhar com todos. Esse ato de confraternização era chamado *faire sirotage*, bebericar. Na *baz*, alguns pediam emprestado dinheiro a outros com o compromisso de devolvê-lo assim que recebessem o salário do próximo mês. Um dos integrantes criava porco, em ocasiões de festas anuais, por exemplo, na páscoa ou no natal, ele costumava oferecer um porco para assar no seu sítio e os demais levavam bebidas para comemorar.

Das três *baz* estudadas, *baz ti kepi* era considerada a perigosa porque havia alguns integrantes acusados de ladrões, traficantes e assaltantes. No muro

dessa *baz* estava escrito “Magnum Gang”. Alguns possuíam armas e frequentemente, a polícia fazia patrulha no local, revisava as pessoas e avisava para não jogar poker por dinheiro, visto ser proibido pelo Governo. Lembro que, quando decidi começar a pesquisa no local, meu tio e o próprio *ti kepi* me diziam para tomar cuidado e me davam referências sobre com quem podia relacionar-me ou não. Para eles, na *baz* havia *move je*, alguém que podia fazer qualquer coisa, uma pessoa que não era considerada de boa índole.

Mas, nem todos aqueles que frequentavam *baz ti kepi* eram do “Magnum Gang”, alguns iam ao local para ouvir música, conversar, beber e comer. Segundo Toussaint, há pessoas do bem na *baz*: “Posso deixar minha moto ou deixar minha porta aberta, ninguém entra para roubar, eles sabem que a moto é minha”. Um dia, Estefan, frequentador da *baz ti kepi*, viu a moto de Toussaint no centro da cidade, logo em seguida ligou para ele, comunicando que havia visto a sua moto com outra pessoa. Toussaint lhe agradeceu e disse ter sido ele que havia emprestado a moto para um amigo.

Fazer parte de uma *baz*, incluía, também, ter a proteção dos demais integrantes. A relação de cuidado de uns com os outros estava muito presente na *baz*. Por vezes, além de cada um cuidar da vida dos outros, também cuidavam das coisas dos outros. Geralmente, havia uma relação de respeito entre os frequentadores, sustentada na hierarquia. Alguns eram mais respeitados do que outros, pela faixa etária, pelo *status social*, econômico ou por ser considerado o mais agressivo ou violento, particularmente nas *baz* de gang.

Próximo à *baz ti kepi* se localizava a *Rádio Pezèl*, fundada em 2011. O presidente dela e alguns coordenadores de emissoras eram integrantes dessa *baz*. Era comum sentarmos na *baz* e durante as emissoras os apresentadores citarem os nomes dos integrantes da *baz*, cumprimentando-os. Assim, eles aproveitavam para enviar as saudações para mim também, informando aos auditores da região de Cayenne da presença de um compatriota haitiano vindo do Brasil para realizar a pesquisa.

Como foi observado naquelas em que trabalhei, a *baz* era essencialmente masculina, as mulheres quase não a frequentavam. Nesse contexto, *baz* não era

apenas um espaço diaspórico e de interação, ela possuía também, uma conotação pejorativa, denotando uma posição social. Ser integrante de uma *baz* institucionalizada era assumir um lugar e a identidade social daquele grupo. Do ponto de vista dos meus interlocutores da segunda *baz* atrás do Centro Médico, às vezes, eles se autodeclaravam como *baz* e, às vezes, não: “Não somos uma *baz*, apenas nós reunimos e nos encontramos como grupo de amigos e conhecidos”. Tal preocupação de assumir ser uma *baz* ou não, estava associada ao sentido negativo do termo no universo haitiano, tanto no Haiti como fora dele: o fato de o termo, em algumas ocasiões, estar associado a grupos de gangs, chamados de *bandi* (bandido). Nesse contexto, *baz* era associado à marginalidade.

Era comum, na *baz* atrás do Centro Médico e na *baz 30 piéces*, os meus interlocutores frequentadores do local me dizerem: “*Baz* é grupo de gang, *baz* é coisa de vagabundo, é lugar onde se fuma”, referindo-se à maconha. Em outros momentos, essas mesmas pessoas diziam: “Vou na *baz*” ou quando recebiam um telefonema: “Pode passar aqui, estou na *baz*”. Através da *baz*, as pessoas criavam as próprias centralidades pelo frequente e repetido uso desses lugares. A *baz* polarizara os fluxos de recém-chegados e tendia a fixar, cada vez mais, os mais antigos, era onde se concentravam tanto os recém-chegados, quanto os já estabelecidos.

No Haiti, há *baz* de escalas diferentes e, entre elas, uma relação de afinidade, solidariedade, concorrência e, às vezes, conflitos, quando se trata de *baz* de grupos rivais. Este é um modo de organizar, de estar vinculado a uma questão de soberania sobre o local, “algum tipo de controle sobre o território” (Neiburg, Nicaise e Braum, 2011, p. 21). Em *Lideranças em Bel Air*, os autores mostram como são configuradas *baz* de grupos musicais que constituem blocos carnavalescos, mas desfilam em qualquer período do ano nas ruas e são chamados de *rara*¹⁰³. Assim, pertencer a uma *baz* pode ser sinal de proteção. Quando recebe alguma ameaça, o indivíduo procura os aliados, os companheiros

¹⁰³ Rara refere-se aos grupos musicais que utilizam vários instrumentos como percussão e sopro. Eles têm uma forte influência do vodu, as letras, geralmente, tratam das divindades, dos loas do vodu. Antigamente desfilavam nas ruas somente no período da páscoa. Mas, atualmente, desfilam em qualquer época do ano e durante o período carnavalesco. Há algumas décadas, os grupos de rara têm sido utilizados para fazer manifestação na rua contra os governos haitianos.

da mesma *baz* para o defenderem. E também pode ser prejudicial pertencer a determinada *baz*, particularmente quando esta é perseguida por outra.

Baz (e aqui mais uma vez nos referimos a todas elas evidentemente, não só às *baz amè*, as bases armadas) é um lugar de pertencimento e de proteção, um espaço de sociabilidade (basicamente masculina, como dissemos, embora as lideranças femininas possam falar também a linguagem da *baz*), ao mesmo tempo um espaço concreto localizado no território e um espaço moral mais ou menos abstrato, cujas fronteiras e escalas são, como já vimos, móveis e maleáveis (Neiburg, Nicaise e Braum, 2011, p. 26).

Pedro Braum, na sua tese de doutorado sobre “Rat pa kaka: política, desenvolvimento e violência no coração de Porto Príncipe” (2014), mostra que a palavra *baz* fazia parte do vocabulário da maioria das pessoas com as quais ele conversava no bairro Bel Air, em Port-au-Prince. Segundo ele, era utilizada para fazer referência:

- 1) às formas diversas de associação comunitária, a uma turma de amigos ou a uma organização política local (como na frase “nós somos base Grand Black”, *nou se baz gran black*);
- 2) ao território com o qual elas mantinham vínculos, como uma rua, um corredor, um bairro, uma sede, uma casa, um conjunto de casas ou um espaço de sociabilidade (como na frase “aqui é nossa base”, *la se baz nou*);
- 3) a uma gangue ou grupo armado (como na frase “a base é perigosa”, *baz la se danjere*);
- 4) ou simplesmente, como forma de demonstração de afeto ou de cumplicidade entre duas pessoas ou mais (como na frase “Como você está minha base?”, *sak pase baz mwen?*) (Braum, 2014, p. 9)

Nesse sentido, *baz* é um termo polissêmico, depende do contexto no qual ele é utilizado, quem o utiliza e onde. Segundo o referido autor: “Em um plano mais conceitual a ‘base’ descreve uma forma social que enfatiza aqueles vínculos de confiança mútua, interdependência, proximidade, afeto e proteção” (idem, p. 9). No caso da Guiana, nas *baz* havia diferentes níveis de relações, sendo, dois deles os mais comuns: *zanmi* (amigo) e *byen avèk* (literalmente seria “bem com”, ou seja, “bem com fulano”, mas a tradução mais adequada seria “dar-se com alguém”, “me dou com fulano”).

Realça-se, a seguir, a importância destes níveis para quem está na situação de imigrante *zanmi* (amigo) caracterizava as relações mais íntimas e de confiança estabelecidas entre as pessoas, que não se restringiam apenas à *baz*, mas se estendiam à casa delas. Os *zanmi* geralmente frequentavam as casas um dos outros, compartilhavam comida, tinham uma relação mais estreita, conheciam familiares etc. Para os que possuíam uma relação de *byen avèk*, esta se referia às relações que as pessoas tinham apenas na *baz* e não além dela, ou seja, falavam, discutiam, cumprimentavam na *baz*, mas não frequentavam as casas, não saíam juntos e, na maioria das vezes, não comiam no mesmo prato da outra pessoa ou bebiam no mesmo copo quando faziam *sirotage*, porque quando consideravam não ter uma relação de *zanmi*, alguns tinham medo de serem envenenados ou enfeitado por outra pessoa.

A expressão haitiana “*mwen pa manje nan men moun mwen pa konen*” (não como nas mãos de quem não conheço) ganha toda sua força aqui. Como diria Waldecy Tenório no prefácio da versão portuguesa do livro “O Deus da resistência negra: o vodu haitiano” de Laënnec Hurbon (1987, p. 7): “Se você é haitiano, não pode dizer que o mal não existe”. Por mais que o haitiano não seja praticante do vodu, dificilmente não acredita na existência do mal, do feitiço. Isso deve ser nuançado, porque algumas pessoas comiam *fritay* com outras pessoas com quem não tinham relação de *zanmi*.

Foi possível observar que cada *baz* possuía uma característica própria. Algumas eram simplesmente espaços recreativos, locais de encontro e de sociabilidade, outras serviam para fazer política, fazer negócio, e algumas tornavam-se organizações acusadas como sendo criminosas. São os integrantes que ditam a linguagem da *baz*, no sentido do que se faz nela, com quem se faz e como.

Ao chegar no fim deste capítulo, as diferentes trajetórias abordadas aqui, de Pastor, James, Emmanuel, Dodo e Pierre em várias escalas nacionais e internacionais lançam luz sobre os desdobramentos na questão da mobilidade. Por exemplo, no Brasil, quando se fala em mais de 40 mil haitianos no país, provavelmente não se sabe de fato se estão no país ou não, visto os dados estatísticos referirem-se aos que chegam, mas não aos que chegam e vão embora. Há estatísticas dos que entram e não dos que saem e que estão em mobilidade. Os dados têm interesse naqueles em situação de imobilidade, isto é, que chegam e permanecem no país, mas não dos que estão em mobilidade. Toma-se como exemplo o caso dos haitianos que passaram pelo Brasil e receberam o protocolo, mas logo seguiram o trajeto para Guiana Francesa, Suriname e outros lugares.

Isso evidencia a dificuldade de dados estatísticas mostrarem as dinâmicas da imobilidade e da mobilidade das pessoas. Por isso, opto aqui por privilegiar a trajetória de vida dos meus interlocutores, descrevendo os seus percursos etnograficamente, sem interpretá-los à luz de teorias *a priori*. Desta forma, ao longo deste trabalho, as quantificações são apresentadas para serem problematizadas, interrogando a partir de que interesse elas foram feitas.

As trajetórias de Emmanuel e de Pastor mostram que viviam entre o Haiti e *aletranje*, isto é, cada vez que haviam sido deportados, voltavam para um país diferente, faziam vaivém, estavam sempre em mobilidade e imobilidade indo *aletranje* e voltavam ao Haiti. Nesse sentido, surge um questionamento: como a mobilidade e a imobilidade são concebidas, pensadas e vividas do ponto de vista etnográfico?

Desde o ano de 1989, na obra *Anthropologie du mouvement*, Alain Tarrus realizou uma análise na qual propõe uma ruptura epistemológica na abordagem dos estudos migratórios, mostrando as novas formas migratórias, instaurando o que ele chama de *territórios circulatórios*. Segundo o autor, “Uma antropologia da

mobilidade, do movimento, propõe-se a analisar a contínua socialização dos espaços, interfaces das morfologias urbanas e sociais” (Tarrus, 1989, p. 13).

Na mesma direção de Tarrus, procurando avançar nas análises a partir do meu trabalho de campo, privilegio uma abordagem em uma perspectiva antropológica, tomando como foco a mobilidade e as trajetórias dos haitianos em movimento e suas implicações sociais em escalas nacionais e supranacionais. Essas questões podem contribuir substantivamente para repensar o fazer antropológico das condições socioeconômicas daqueles que estão em mobilidade e imobilidade, superando as dificuldades das antropologias nacionais, reformulando seus objetos em contextos singulares e sociais.

Em *Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, a mobilidade é definida como “deslocamentos de indivíduos, grupos ou elementos culturais no espaço social” (Weiszflog, 2009). Então pergunto: O que significa mobilidade no universo estudado? A abordagem etnográfica mostra não poder a mobilidade ser pensada apenas como dispositivo de deslocamento de um lugar a outro, ela exprime as hierarquias sociais, constituindo um campo cultural, um modo de estar e se posicionar no e com o mundo social. O que me interessa nessa investigação são os sentidos sociais da mobilidade na sua relação com a imobilidade das pessoas. Como afirmado por Thierry Ramadier (2009, p. 138), a mobilidade é uma “questão de posicionamento, ao mesmo tempo social, geográfica e cognitiva [...]”. Está subjacente que na mobilidade há um fato social, ou seja, um processo que se inscreve num contexto histórico e espacial.

Já o historiador Daniel Roche observa pelo menos três características na mobilidade: suas modalidades e seus objetivos; seus contextos e seus atores; sua história e sua geografia social. Segundo ele,

A mobilidade, em suas várias formas, remete a três principais tensões no comportamento dos homens. Em primeiro lugar, aquela que opõe o espaço estreito e o tempo medido em termos da vida comum, da casa, da vila, dos horizontes conhecidos da vastidão do universo. O deslocamento mobiliza inúmeros objetos, uma grande variedade de meios e funções. Em segundo lugar, aquela que dirige uma formação e que impõe a necessidade da partida, a coerção dos movimentos para um devir pessoal ou para a sobrevivência do grupo. [...] Essa modificação ganha toda sua força, se se inscreve a mobilidade como deslocamento, não

somente no espaço, mas também no tempo e na hierarquia social. Em terceiro lugar, a influência da conjuntura. Ela é estrutural por causa das crises múltiplas que podem influenciar as razões de uma partida em curto prazo (Roche, 2003, p. 12).

Diria que a antropologia pode auxiliar a examinar e descrever a mobilidade, interrogando sobre o sentido e significado prático dela. Então, qual é o estatuto social da mobilidade no universo contemporâneo? A mobilidade possui um valor cardinal no mundo atual. Passamos de um arquétipo migratório com ênfase na dinâmica emigração e/ou imigração para o paradigma da mobilidade, de um processo migratório no singular para um fenômeno da mobilidade no plural.

As trajetórias descritas permitem pensar num conjunto de práticas de mobilidades. Por exemplo, as mobilidades das pessoas que, pela primeira vez, saíram do Haiti, tinham um lugar de destino desde que saíram do país, mas percorreram vários países. Durante o percurso, estes mobilizavam recursos espaciais, acionaram várias redes ao longo dos espaços da mobilidade. Alguns diziam buscar um lugar para fixar a residência. Para estes, os percursos eram percebidos como meios para alcançar os seus fins.

Outros saíam do Haiti com a ideia de ir à Guiana Francesa, França ou Canadá. Mas, o fato de não conseguir alcançar esses lugares planejados desde a organização da viagem, os levou a se instalarem em outros lugares como Brasil, Suriname etc. Outros não tinham um destino, estavam num processo de mobilidade circulatória, isto é, deslocamentos contínuos em diversos lugares, tal como observado na trajetória de Emmanuel. A partir de sua experiência, a mobilidade parecia ser constitutiva da vida dele. Às vezes, ela foi contrariada quando era deportado (de Grand Turck, Bahamas, Curaçao e Colômbia) para o Haiti.

A mobilidade, do ponto de vista de alguns dos meus interlocutores, era percebida como um modo de vida, um modo de ser e de estar no/com o mundo. Os espaços vividos, percorridos, habitados, eram marcados por essas pessoas em movimento, pelo conjunto de bens, de ideias, de valores, de línguas, de costumes, de competências e de artefatos que eles mobilizavam na circulação.

Estes possuíam papéis e documentos de mais de um país para facilitar os deslocamentos, constituindo o poder-circular.

Assim, dizer que a mobilidade é constitutiva de boa parte da vida dos haitianos que conheci no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa, não significa afirmar que todos os haitianos estavam ou estão em mobilidade. Há aqueles que não podiam ou não estavam em mobilidade por diversos fatores, doenças, a falta de recursos (econômicos, familiares, físicos, psicológicos etc), não pertenciam às redes sociais de mobilidades etc. A mobilidade de alguns permite a imobilidade dos outros e vice-versa. Assim como não se pode pensar nos que viajam sem pensar nos que ficam, também não se pode pensar a mobilidade sem a imobilidade. Esta questão sociológica havia sido levantada por Georg Simmel (1908) em relação às pessoas migrantes. Ele discutia os efeitos sociais das migrações nas relações entre grupos móveis e grupos fixos.

Do ponto de vista dos meus interlocutores em Fonds-des-Nègres e Permele, no Haiti, que estavam numa situação de imobilidade internacional, não se consideravam numa situação de “estar parados”, mas sim, de praticar e viver a mobilidade a partir de outras formas e dimensões. Utilizo a palavra situação propositalmente, porque é problemático afirmar que existem pessoas móveis e outras imóveis apenas por uns estarem em mobilidade internacional e outras não. Como já foi possível observar, alguns podem estar numa situação de imobilidade internacional e, ao mesmo tempo, estar em mobilidade regional ou nacional.

Também, aqueles que migram para outro país e não são possuidores de documentos do local de chegada, podem estar numa situação de imobilidade, visto que, teoricamente, não poderão circular livremente. Vários dos meus interlocutores em Cayenne que não possuíam *titre de séjour*, evitavam sair durante o dia, saíam de noite, pelo medo de a PAF os deportar para o Haiti. Então, como considerar essas pessoas que saíram do Haiti e foram à Guiana como estando em mobilidade, e os que ficaram no Haiti estando na imobilidade?

Como explicitado por Florence Boyer,

Mobilidade e imobilidade podem ser considerados como dois lados da mesma moeda, depende do posicionamento do indivíduo no espaço e no tempo. Um indivíduo é qualificado de móvel em comparação com outros que são qualificados de imóveis e vice-versa. No entanto, esta situação de imobilidade é raramente questionada como tal, ao contrário do que a mobilidade, bem como as relações entre essas duas situações. Um outro paradoxo é que a mobilidade é observada, enquanto os grupos, os indivíduos estão em situação de imobilidade ou de instalação (Boyer, 2013, p. 53).

Assim, há uma relação intrínseca e indissociável entre mobilidade e imobilidade, uma não existe sem a outra e elas se interrelacionam. Deste modo, é importante problematizar qualquer tentativa de reduzir a mobilidade a uma escala espacial (interna ou internacional) e temporal, que considere como 'imóveis' todos aqueles que não migram (Lessault, 2013).

PARTE III:
Haiti

4. CASA DIASPORA, DIASPORA DA CASA

Construir uma casa torna-se, frequentemente, um objetivo essencial para as famílias na diáspora (Bruneau, 2004, p. 49).

A frase de Michel Bruneau evoca, com muita força, a relação entre os processos de mobilidade internacional e a construção de casas. É neste contexto que minha decisão para ir ao Haiti e continuar o trabalho de campo ganha todo seu sentido. Foi articulada quando estava na Guiana Francesa e observei que os primeiros haitianos chegados na década de 1960 e a maioria dos que estavam nesse Departamento ultramarino, vinham de Fonds-des-Nègres e Pernerle como evidenciado no capítulo três. Por isso, decidi seguir os rumos da pesquisa nessas localidades haitianas para compreender a lógica e os circuitos da mobilidade, através das dinâmicas das casas e das relações familiares das pessoas conhecidas em Cayenne e, também, no Brasil. Com isso, quero dizer que a minha ida ao Haiti se concentrou no trabalho de campo, sendo coerente a ideia que sustento: o fato de a mobilidade não pode ser estudada somente a partir da emigração, lugar de origem ou da imigração, lugar de destino, mas, sim, através das relações entre essas duas dimensões, visto uma não existir sem a outra.

Estando em Cayenne, conheci Fenelon na *baz ti kepi*. Nascido em março de 1973 em Pernerle, seu pai era do Vilarejo e a mãe, de La Colline, 6ª sessão comunal de Aquin, situada a alguns quilômetros de Pernerle. Desde que Fenelon era criança, seus familiares trabalhavam na usina de *blan* Lili em Pernerle. Seu pai, nascido em 1952 e falecido em 1996, era mecânico, arrumava as máquinas da usina quando não funcionavam e também, trabalhava como agricultor nas plantações de feijão e de milho da propriedade de *blan* Lili, usando o dinheiro

mensal da usina e os alimentos recebidos das plantações de *blan* Lili para o sustento da família. Fenelon é o primogênito. Ele possuía dois irmãos e uma irmã do casal, quando os pais se separaram. Seu pai teve mais dez filhos com outras mulheres e a mãe, mais dois com outro homem.

Com o tempo, o pai de Fenelon saiu da usina e foi estudar Direito na Université d'État d'Haïti em Port-au-Prince. Depois, passou a trabalhar em Fonds-des-Nègres como *Grefye*, oficial de justiça no *Ofisyè ministeryèl* (Ofício ministerial). Paralelamente a essa atividade, ele se dedicou ao ofício de *ajans*, organizando as viagens das pessoas da região que queriam ir para a Guiana Francesa.

Segundo Fenelon, inicialmente, o seu pai trabalhava como *ajans* para ajudar as pessoas, porque “nesse período, muitas pessoas não tinham dinheiro suficiente para pagar a viagem, o meu pai pegava o que eles podiam pagar e os mandava para a Guiana e, ao chegarem lá, começavam a trabalhar para enviar o restante do dinheiro”. De acordo ainda com ele,

Os que não tinham dinheiro, mas possuíam terras, meu pai os levava para alguém que pudesse ficar com a documentação das terras e emprestava dinheiro para eles. Tinha um prazo entre dois a três anos para pagar o dinheiro emprestado e para depois receber a documentação de volta. Caso a pessoa não pagasse nesse prazo, as terras ficavam com o prestador (Maio de 2013, Cayenne).

Depois de um tempo, os pais de Fenelon se separaram. O pai dele bebia muito, brigava e batia na mãe seguidamente. Por essas razões, em agosto de 1988, a mãe foi para a Guiana morar com uma irmã que já estava no local. Alguns anos depois, como *ajans*, o pai de Fenelon organizou a viagem para Cayenne de dois dos próprios filhos em 1992 e de uma filha em 1994 para Paris. Seis anos após, em 2000, Fenelon foi para Cayenne. Antes de realizar a viagem, estudava e, eventualmente, trabalhava como *mandatè* (mesário) durante as eleições. Parou os estudos em 1994, no terceiro ano do *secondaire* (ensino médio), quando a namorada ficou grávida do seu primeiro filho em Pernerle. Procurava emprego para poder sustentar a criança, mas era difícil, sendo um dos motivos para partir e residir com sua mãe em Cayenne, em Eau Lisette, um dos bairros periféricos

onde se concentrava a maior parte da população haitiana na Guiana naquela época. Fenelon entrou em contato com um *ajans* em Pernerle e sua mãe financiou a viagem. Ele passou pelo Suriname, ficou oito dias em Paramaribo e de lá seguiu para Saint-Laurent-du-Marroni e de carro até Cayenne.

Quando o conheci na Guiana, trabalhava como segurança numa empresa e completava 13 anos no local. Ao chegar em 2000, solicitara refúgio, mas o pedido fora negado. Permaneceu por muitos anos sem documentação enquanto trabalhava como segurança na ilegalidade. Em 2002, com medo de ser deportado para o Haiti, foi ao Suriname e solicitou visto de residência no local. Com esse documento, voltou a Pernerle para visitar a cidade e a família, em sua única volta ao Haiti durante os 13 anos de sua primeira estada na Guiana. Finalmente, em 2013, recebeu a residência permanente na Guiana.

Nesse Departamento ultramarino, Fenelon teve mais quatro filhos, um deles residente em Paris, além de mais dois em Pernerle, nascidos, antes de realizar a viagem, para onde costuma enviar dinheiro cada dois meses a fim de pagar as escolas dos dois que lá ficaram, além de mandar-lhes, através de uma empresa, alimentos como óleo, arroz e feijão. Em Cayenne, estabeleci uma ótima relação com ele, que me colocou em contato com sua família residente em Fonds-des-Nègres e Pernerle para, quando eu fosse lá, ser acolhido por eles. Foi justamente o que aconteceu: fui recebido em Fonds-des-Nègres por Jerome, primo de Fenelon. Ele me alojou na casa de um outro primo deles domiciliado em Paris, mas antes, vivera em Cayenne, o qual já iniciara a construção de sua casa em Fonds-des-Nègres em 2008. Na ocasião da pesquisa, ele chegou de Paris para continuar a obra sob o cuidado de Jerome.

Durante a pesquisa de campo, a casa ou as casas se tornaram importantes para analisar as experiências de mobilidade, as dinâmicas familiares e a pragmática da *diaspora*. Como evidenciado no caso do primo de Jerome e de Fenelon, as redes de pessoas construtoras delas são redes transnacionais. A maioria dos residentes *aletranje* que voltam ao Haiti para construir suas casas, deixa parentes nelas para cuidar. Como evidenciado por Marcelin, “a casa é indissociável das redes de pessoas e de casas nas quais ela se define” (1996, p. 98).

Quando cheguei, em julho de 2013, a Fonds-des-Nègres para realizar a pesquisa de campo no Haiti, além de ficar na casa cuidada por Jerome, este me ajudava na pesquisa. Ele me apresentava às pessoas e às casas. No primeiro dia, quando andava pela estrada de chão que liga a área urbana ao meio rural da Comuna, Jerome me dizia, “Essa é uma *casa diaspora* do fulano que vive na Guiana Francesa”; “Aquela outra é uma *casa diaspora* de sicrano que vive na França”. Percebi o uso do adjetivo *diaspora* para qualificar determinadas casas, sempre aquelas dos proprietários residentes, nas palavras dele, *aletranje*, isto é, no exterior. Ao contrário das outras onde os proprietários viviam em Fonds-des-Nègres chamadas apenas de *kay* (casa). Para diferenciar umas das outras, Jerome e as demais pessoas usavam expressões nativas *kay diaspora* (*casa diaspora*) e *kay lokal* (*casa local*) (ver fotos 21 e 22).

Assim, há uma diferenciação clara e uma oposição entre dois estilos de casa. Quanto ao primeiro, a construção da *casa diaspora* é constitutiva dos processos de mobilidade dos proprietários e, em relação ao segundo, é qualificada de *lokal* (local) e também podia possuir relação com os países estrangeiros nos quais os membros familiares haitianos viviam, mas não era da mesma dimensão da *casa diaspora*.



Foto 21: Uma *kay diaspora* (*casa diaspora*), o seu proprietário reside nos Estados Unidos. Crédito meu, julho de 2013, Fonds-des-Nègres.



Foto 22: Uma *kay lokal* (casa local) de quem reside em Fonds-des-Nègres. Crédito meu, julho de 2013.

Há distinção entre a *casa diaspóra* construída por quem vive na *diaspóra* e a *kay lokal* de quem reside no Haiti e não viajou até então. A arquitetura, o tamanho das peças, o estilo de banheiro, a distribuição, os modos de organizar e de domesticar o espaço habitado de uma diferem da outra. Numa *kay diaspóra*, o banheiro era chamado *twalèt ijjenik* (banheiro higiênico, ver foto 24) estava dividido por um box entre o espaço do chuveiro, a pia e o vaso. Nas *kay lokal*, no fundo da casa principal e bem distante, havia uma latrina (ver foto 23) e um espaço para tomar banho, alguns na mesma peça e em outros, não. Como não havia redes de esgotos para canalizar as matérias fecais, os vasos da *kay diaspóra* estavam numa estrutura de fossas sépticas, não ligadas a redes. Em relação às latrinas, geralmente eram fossas sépticas de alguns metros de profundidade com uma estrutura de madeira em cima para colocar os pés ou sentar. Quando a latrina estava junto com o espaço para tomar banho, havia uma divisória de madeira, concreto ou apenas uma cortina entre os dois espaços e utilizavam baldes (*bokit*) com um copo para jogar a água. Nesse sentido, a *kay diaspóra* é uma categoria prática e cultural. Por isso, torna-se importante tomar como objeto de análise o processo que conduz à sua construção.



Foto 23: *Twalèt* (banheiro) e *Latrin* (latrina) um ao lado do outro, numa *kay lokal*. Crédito meu, julho de 2013, Fonds-des-Nègres.



Foto 24: *Twalèt ijjenik* (banheiro higiênico) da *kay diaspora* na qual fiquei alojado. Crédito meu, julho de 2013, Fonds-des-Nègres.

As atitudes da população haitiana em seus lares e as práticas cotidianas nesse espaço também devem ser compreendidas no contexto de redes transnacionais e diásporas, isto é, as redes de pessoas construtoras delas. A maioria de pessoas residentes *aletranje* que voltam ao Haiti para construir suas casas, deixa parentes ou amigos nelas para cuidá-las, uma vez habitáveis. A abordagem etnográfica das casas mostra a relação entre a intensa circulação de haitianos no Haiti e fora dele, com suas casas nesse país, as redes de relações familiares, os laços afetivos, a “casa” e as “configurações de casas” habitadas pelas famílias no contexto das redes dentro das quais elas interagem, bem como objetos e produtos do *peyi etranje* (país estrangeiro). Louis HERNS Marcelin define as “configurações de casas” como “redes domésticas construídas na dinâmica da casa e ao redor dela, inserem-se numa dinâmica de redes de casas interligadas umas às outras” (1996, p. 98).

Diante das particularidades do universo da *diaspora* e da mobilidade haitiana discutida neste trabalho, utilizo o conceito, “configurações de casas” de Marcelin (1996) para dar conta dos contextos transnacionais das casas nas quais acompanhei a trajetória de mobilidade das pessoas. Entretanto, na minha experiência em campo, apareciam expressões nativas: *kay diaspora* (casas diaspora), *kay local* (casas local), *kay nan diaspora* (casas na diaspora) que faziam parte de uma mesma configuração de casas. As duas primeiras eram construídas no Haiti e as últimas denominadas *casas na diaspora* se referiam àquelas habitadas pelos haitianos no *peyi etranje*.

Pretendo mostrar, neste capítulo, do ponto de vista etnográfico, quando se examina a relação das *kay* (casas) e a *diaspora*, nelas não há apenas objetos da *diaspora*, elas são chamadas pelos haitianos – tanto os que ficam como os que partem – de *kay diaspora* (casas diaspora): aquelas construídas no Haiti que combinam objetos (eletrônicos e eletrodomésticos etc), materiais de construção (cerâmicas, portas, janelas, luzes etc) da *diaspora* com o Haiti.

Dentre as casas a que Jerome me levou, escolhi duas para entender melhor as dinâmicas familiares e das casas no contexto do conteúdo prático de *diaspora*. Aqui, casa não é percebida apenas como lugar, estrutura física, mas também como um processo que se constrói no contexto da mobilidade (Miller,

2001; Petridou, 2001). Optei por tomar duas delas em particular, como *locus* privilegiado, para descrever como as construções das casas e os objetos no interior delas refletem os modos pelos quais os haitianos em mobilidade estabelecem conexões entre os locais por onde eles passam ou ficam, as suas casas de origem onde têm a *eritaj* (herança) articulada com espaços territoriais, designadas nas expressões nativas como *lakou* e *bitasyon*. A casa de origem, muitas vezes não é aquela onde a pessoa nasceu, mas na qual cresceu ou, talvez, nunca morou. No entanto, é para ali que geralmente volta para fazer ou mandar fazer as obrigações da família, dos ancestrais e dos *lwa*.

O termo *lakou* ou *lacou* possui várias acepções. Tanto no meio urbano quanto no rural haitiano, ele designa “a porção do terreno vazio que se localiza numa área de construção de uma ou várias casas” (Bastien, 1985, p. 44). No meio urbano haitiano, *lakou* está mais associado ao sentido de pátio em português, isto é, o pátio de uma casa ou de várias casas próximas localizadas num mesmo terreno. No meio rural, segundo Rémy Bastien, o *lakou* “serve para designar um conjunto de habitações ocupadas, geralmente, por uma só família” (idem, p. 44). Já *bitasyon* está mais presente no universo rural e possui um sentido mais amplo. As *kay* e os *lakou* fazem parte de uma *bitasyon*, sendo um espaço físico maior do que *lakou*. Na pesquisa de tese da antropóloga Flávia Dalmaso em Lafond no Haiti, ela sugere *bitasyon* “ser considerada como o lugar onde vive uma família, sendo povoada de casas, *lakou*, túmulos e pequenas áreas de cultivo (2014, p. 19). A autora segue a sua argumentação,

Bitasyon designa um terreno pertencente a alguns descendentes de um único ancestral, uma *eritaj* e, ao mesmo tempo, adjetiva os espíritos familiares que, assim como a terra, fazem parte da herança destes descendentes, sendo comumente chamados de *lwa bitasyon*, *lwa eritaj* ou *lwa fanmi*. Ainda assim, na prática, uma *bitasyon* acaba abrigando pessoas que compartilham laços de familiaridade, mas que não são consanguíneas e que, da mesma forma que acontecia com os *lakou*, não tinham direito nenhum sobre aquela terra (idem, p. 19).

No caso desta pesquisa, as duas casas analisadas estão mais associadas ao *lakou* do que à *bitasyon*, talvez pela localização geográfica, e por terem sido construídas em terrenos menores. A primeira casa estudada se refere ao *lakou* de Jinette, sendo *eritaj* de sua mãe que partiu para residir em Paris há 20 anos.

Nesse *lakou*, existe a construção da *kay lokal* de Jinette e, ao lado, está a *kay diaspora* de sua irmã Altamère que reside em Paris, ambas fazendo parte do mesmo *lakou*. A segunda diz respeito a *kay lokal* de Fanfan, localizada num *lakou* que ele comprou junto com a esposa Lucette. O *lakou* de Fanfan está cercado por muros altos, nele há a casa principal habitada pela família e, ao lado dela, uma menor que ele começou a construir com os materiais que sobravam da obra da primeira casa.

Neste capítulo, inicialmente, faço uma abordagem conceitual sobre casa, dialogando com a literatura. Depois, sigo com uma breve apresentação de Fonds-des-Nègres, o local dessa fase da pesquisa de campo. Mais adiante, abordo a trajetória individual e familiar de Jinette e Fanfan que nos permitem sustentar a ideia da relação indissociável entre a casa e a mobilidade. E, no final, trato das “configurações de casas” através das *kay diaspora (casa diaspora)*, *kay lokal (casa local)*, ambas podendo estar no mesmo *lakou* ou não, além da *kay nan diaspora (casas na diaspora)*, permitindo perceber que todas elas fazem parte de uma mesma *configuração de casas*, podendo estar nas mesmas regiões ou em territórios nacionais diferentes.

4.1 A questão da casa

Desde o final da década de 1970, Claude Lévi-Strauss (1979 e 1991) formulou a noção de “casa” como elemento crucial para discutir a questão dos grupos de filiação e de parentesco. O antropólogo pretendia generalizar o modelo de “casa” aristocrática europeia para conceitualizar um tipo de organização social, a partir da noção “société à maisons”. Segundo o autor, “a casa” possui características distintas:

- 1) Uma pessoa moral, 2) detentora de um domínio 3) composta, ao mesmo tempo, de bens materiais e imateriais, e que 4) se perpetua pela transmissão de seu nome, sua fortuna e seus títulos em linha real ou fictícia, 5) considerada legítima somente na condição de que tal continuidade possa se expressar na linguagem do parentesco ou da aliança, 6) e mais comumente, das duas ao mesmo tempo (Lévi-Strauss, 1991, p. 435).

A noção de casa para o autor é caracterizada por sua capacidade de fazer uma fusão dos princípios antagonistas, tendo um modo operatório próprio na produção de ambiguidades e de contradições. A formulação do autor parece ser bastante problemática. Nessa noção de casa de Lévi-Strauss, há uma certa ausência da dimensão espacial e da arquitetura da casa. São esses limites do modelo lévi-straussiano da casa que originou novas abordagens e reformulações dessa noção, apontando outros caminhos, dentre eles, Janet Carsten e Stephen Hugh-Jones (1995) privilegiaram os modelos ênicos da morfologia social da casa, centralizando as questões a partir das casas empíricas como instrumentos de análise, mostrando a casa como estrutura relacional e não tão somente uma entidade abstrata como pessoa moral. Essas pesquisas procuraram superar a abordagem lévi-straussiana, na medida em que sustentaram a casa não somente como resultado de uma fusão de princípios opostos, mas também como lugar de sua articulação (McKinnon, 1995, p. 188).

Para avançar nessa discussão, na sua tese de doutorado em Antropologia Social (1996), sobre “família afro-americana na cidade de Cachoeira do Sul no Estado da Bahia no Brasil”, Louis HERNS MARCELIN, ao criticar o modelo de casa formulado por Lévi-Strauss, elabora um novo conceito: “configurações de casas”. Segundo Marcelin, “a casa como construção física não está separada dos corpos que nela habitam ou transitam, nem das redes de pessoas que as constroem” (1996, p. 98). Para Marcelin, a casa é vista como estrutura e sistema.

Num outro plano, nos trabalhos de Gérard Barthélemy desenvolvido no Haiti na década de 1990, o autor já havia dado algumas pistas – mesmo sem aprofundar a questão – a respeito das casas construídas pelos emigrantes haitianos oriundos do meio rural do país.

Essa *relação permanente para o exterior*, que caracteriza boa parte das sociedades caribenhas, notadamente esta (Haiti), [...] é um elemento inerente do sistema de autorregulação. É, ao mesmo tempo, em razão do fluxo permanente de trocas com o exterior que ele se suscita, uma fonte de inúmeras modificações. Assim, no meio rural, o habitat atualmente tende a se estabilizar e se “endurecer” em estruturas de concreto, devido às próprias exigências das construções financiadas pelos emigrantes, para si, ou para suas famílias (Barthélemy, 1990, p. 173 – 174).

Barthélemy associa as construções de casas no Haiti com o processo migratório, apontando para algumas diferenças estruturais entre as casas construídas pelos migrantes quando voltam ao Haiti e as outras tradicionais do país. Entretanto, nessa mesma década, alguns autores, como Roselyne de Villanova (1994 e 1999) e Carolina Leite (1994) tomaram a casa um elemento crucial para mostrar a relação constitutiva dela com o processo migratório. Ao estudar as casas nas quais os emigrantes portugueses residiam na França e aquelas construídas por eles em Portugal, as autoras mostram que as desse último país eram chamadas *Maisons de rêve*, “Casas de sonhos”, sendo elas indissociáveis do processo migratório dessas pessoas. Leite (1989) sustenta ser o desejo de superação da precariedade anterior vivida pelos emigrantes que origina a importância da casa na hierarquia das suas aspirações. Portanto, para a autora, dentre outras coisas, a casa estaria associada à sobrevivência.

Utilizo os trabalhos dos referidos autores para discutir a questão da casa, mas, ao mesmo tempo também, procuro mostrar a singularidade da casa no universo haitiano associada ao conteúdo êmico do termo *diaspora*. A expressão *kay diaspora* serve para identificar um tipo de organização social e relacional do universo haitiano. Não pretendo definir o que é casa. Interessa-me não é sua dimensão analítica, mas sim, êmica. No espaço social haitiano, não é só no Haiti que “emigrante” e “casa” estão imbricadas. No Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa, de uma forma quase indissociável o haitiano se encontra associado à ideia de “casa”, mas nesses países, as casas onde eles moravam não eram chamadas de *kay diaspora* como no Haiti, mas, *kay nan diaspora*, *casas na diaspora*.

Assim, o uso da expressão *kay diaspora* surgiu na década de 1990, quando se popularizou o termo *diaspora* no universo haitiano nos Estados Unidos e no Haiti, referindo-se à pessoa que reside *aletranje*, volta temporariamente ao Haiti e retorna *aletranje*. Nessa mesma década, o termo passou também a ser associado às casas construídas pelas pessoas *diaspora* no Haiti.

A casa permite qualificar as formas pelas quais a mobilidade e a *diaspora* se constituem como planos intrinsecamente ligados no mundo social haitiano, como mostro na descrição das duas casas de que trata este capítulo. Ao estudar

as trajetórias de vida dos meus interlocutores na Guiana, também fiz observações minuciosas sobre suas casas e como eles ocupavam esses espaços. Então, usarei tais dados, fazendo referências às casas na Guiana para mostrar como se constituem as *configurações de casas*, referentes ao grupo de casas interligadas, entre elas havendo trocas de solidariedade, circulação de pessoas, objetos e dinheiro.

4.2 Fonds-des-Nègres

Fonds-des-Nègres (em créole, *Fondènèg*), é uma Comuna do Haiti, situada no departamento do Nippes, no arrondissement de Miragoâne. Atualmente, sua população total é de 31.886 habitantes, sendo 15.960 homens e 15.926 mulheres (IHSI, 2012, p. 56), numa superfície de 92,23 km². A população masculina é levemente superior às mulheres. Esse dado é interessante, visto as mulheres representarem 51,8% da população total do país, um número levemente superior aos homens (IHSI, 2010, p. 22). É interessante observar que atualmente no Brasil há mais haitianos – estimados entre 35 a 40 mil – do que em Fonds-des-Nègres.

Fonds-des-Nègres está dividida geograficamente em quatro seções comunais: 1ª seção Bouzi (5.844 habitantes); 2ª seção Fonds-des-Nègres ou Morne Brice (11.306 habitantes); 3ª seção Pernerle (9.190 habitantes); 4ª seção Cocoyers-Duchêne (5.546 habitantes) (idem, 2010, p. 57). A pesquisa de campo foi realizada na 2ª seção Fonds-des-Nègres ou Morne Brice e na 3ª seção Pernerle, elas possuem 2.595 e 2.117 *ménages*, respectivamente (idem, p. 111). *Ménages* é uma categoria utilizada pelo *Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique* para se referir às unidades residenciais. Nelas, podem morar entre uma a dez pessoas. A 2ª seção está dividida em zona rural e urbana, sendo 1.069 residências urbanas e 1.526 rurais, para uma população urbana de 4.343 e 6.963 rural. Diferente de Pernerle que possui apenas zona rural.

Fonds-des-Nègres é uma Comuna relativamente nova, separada de Miragoâne desde 2003. Ela é marcada pela pequena agricultura: milho¹⁰⁴, milho-miúdo ou painço, mandioca, feijão e frutas. Outras atividades são as criações de animais como vaca, cabrito, porco, galinhas etc. A cultura de plantação do tabaco também é forte na região, que passa por uma forte deflorestação pois transforma as árvores em carvão (*chabon*) para a subsistência das pessoas na região.

O local passou a ser conhecido internacionalmente, quando Marie Vieux Chauvet (nasceu em 1916 em Port-au-Prince – faleceu em 1979 em Nova York), a escritora haitiana publicou a obra *Fonds-des-Nègres*, em 1960. Neste mesmo ano, ela escreveu um dos seus romances mais famosos intitulados *Amour, Colère et Folie*, enviou-o a Simone de Beauvoir que intermediou a publicação dele na Éditions Gallimard em 1968 em Paris. Além de Marie Chauvet, Fonds-des-Nègres é o lugar onde Sidney W. Mintz¹⁰⁵ realizou suas pesquisas, particularmente no mercado (ver foto 25)¹⁰⁶.

¹⁰⁴ O governo brasileiro, por meio do Ministério das Relações Exteriores/Agência Brasileira de Cooperação vem coordenando em Fonds-des-Nègres, em parceria com o Ministério da Agricultura, dos Recursos Naturais e do Desenvolvimento Rural do Haiti – MARNDR, um programa de aperfeiçoamento dos sistemas de produção de arroz, feijão, mandioca e milho, sendo a instituição executora deste último a Embrapa Milho e Sorgo. <http://www.abc.gov.br/Projetos/CooperacaoSulSul/Haiti>. Acessado no dia 10 de dezembro de 2014.

¹⁰⁵ Para saber mais sobre o mercado de Fonds-des-Nègres, as relações de compras e vendas, o comércio em si, a figura de *madan sara*, as comerciantes que fazem vaivém entre mercados em escalas regionais, nacionais e internacionais, notadamente República Dominicana, Panamá, Miami etc, ver os trabalhos de Sidney W. Mintz (1959, 1961, 1962 e 2011).

¹⁰⁶ Quatro meses após o terremoto de janeiro de 2010, entre as estimadas 500.000 pessoas que deixaram a Capital Port-au-Prince para abrigar-se nas zonas rurais, aproximadamente 33.000 foram a Fonds-des-Nègres. Trata-se de estudantes, comerciantes, trabalhadores dessa comuna que residiam na Capital há alguns anos. Esses dados são estimativos, tendo em vista, que não são totalmente confiáveis. Algumas agências internacionais, organizações não-governamentais e instituições estatísticas do governo local estimam entre 300.000 a 600.000. Mas, interessa mostrar as lógicas e as dinâmicas desses deslocamentos em direção às zonas rurais após o terremoto. <http://www.haitilibre.com/article-217-haiti-humanitaire-a-fond-des-negres-faire-redemarrer-la-machine.html> Acessado no dia 10 de dezembro de 2014.



Foto 25: Mercado de Fonds-des-Nègres. Crédito do Belpoz.com.

O mercado de Fonds-des-Nègres é famoso na região, recebendo pessoas de Aquin, de diversas seções comunais e de outros vilarejos que viajam alguns quilômetros para ir vender ou comprar nesse mercado. Os produtos são trazidos em caminhões, *tap-tap* (ver fotos 26 e 28), *bourèt* (carrinhos de mão) ou em cima de animais (ver foto 27). É nesse mercado que boa parte dos agricultores da região expõem seus produtos, vendem seus animais e tiram o sustento da família semanalmente. Apesar das transformações do comércio interior e exterior no país, o mercado rural continua jogando um papel predominante na vida do país. Nele se revela o inventário das pequenas produções locais, a diversidade regional e, sobretudo, o mecanismo de trocas e transações entre os *peyizan*, os camponeses.

O mercado funciona dois dias na semana, às terças-feiras e às sextas-feiras, mas, eventualmente, alguns comerciantes vão na segunda-feira. O movimento começa a partir das três horas de manhã quando as comerciantes começam a instalar as suas barracas. Aquelas com mesas, colocam-nas na beira da estrada e o movimento vai até 18 horas. Os que não possuem mesas, expõem

os produtos em cestas artesanais chamadas *paniers*, dentro de *kivèt* (bacia), em cima dos *droum* (latão) ou das caixas vazias dos produtos comprados. As comerciantes procuram chegar muito cedo ao local para ocupar os melhores lugares, particularmente na beira da estrada. Os que não conseguem, instalam-se atrás ou em entradas de ruas próximas. Como diria Sidney W. Mintz (2011 [1961], p. 2), “As lojas são muito menos importantes do que os mercados, mesmo nas grandes cidades; no campo, tais lojas têm pouca importância na vida econômica”.

Os animais vendidos vivos como *kabrit* (cabritos) e *kochon* (porcos), geralmente, são amarrados numa árvore ou num poste próximo ao local. As *poul* (galinhas), as aves como *pijon* (pombas), os *kodenn* (perus) são guardados em *kalòj* (gaiola). No mercado, não há apenas relações de compras e vendas, mas também de trocas. Alguns aproveitam para trocar animais entre eles ou outros produtos: trocam cabrito por porco ou várias galinhas por cabrito. É no dia de mercado que os jogadores de *gagè* (brigas de galo) aproveitam para vender ou comprar seus *kòk peyi* (galos nativos).

Na linguagem das relações econômicas pessoais haitianas, há uma palavra central, denominada *pratik* que vale a pena ser ressaltada. *Pratik* é o vocabulário utilizado no comércio para falar das relações entre vendedoras e compradoras. Segundo Mintz, “é a palavra-chave do pequeno comércio rural. Ele (*pratik*) designa, ao mesmo tempo, a vendedora e a compradora (Mintz, 1959, p. 70). Quando a vendedora diz que essa pessoa se *pratik mwen*, literalmente seria: essa pessoa é minha *pratik*, isto é, essa pessoa compra frequentemente com aquela vendedora. Do outro ponto de vista, a compradora diz *mwen se pratik ou*, referindo-se a frequência com que ela compra daquela vendedora. Além de ser uma maneira de mostrar a relação de proximidade entre ambos, caracterizando a frequência com que a pessoa compra ou vende um para o outro, *ser pratik*, também é uma categoria mobilizada pelo comprador para pedir fiado ou para vender fiado, seja *andetay* (varejo) ou *angwo* (atacado)¹⁰⁷. Nesse sentido, *pratik* “ênfatiza a natureza recíproca dos relacionamentos” (Mintz, 2011 [1961], p. 3).

¹⁰⁷ Geralmente a comerciante anota num caderno os nomes dos *pratik*, dos produtos comprados e o valor das compras. Ser considerado *bon* ou *move pratik* exige tempo ou capacidades, supondo uma sequência de compras num longo investimento de tempo. *Bon pratik* ou *move pratik* são

A pessoa que compra pode passar semanas ou até meses sem pagar, mas, há uma relação que permite confiar nela por ser *pratik*. Há um código de honra e moral na dimensão de *ser pratik*. A pessoa que compra procura cumprir com o seu compromisso, ou seja, pagar para continuar sendo *pratik*, senão, corre o risco de não poder continuar comprando fiado. Mesmo que a vendedora sabe que a pessoa não possui uma renda fixa, mas vende para ela fiado, pois, confia, que quando esta receba dinheiro vindo *aletranje*, de algum “bico” (*ti djòb*) ou *ti woulman* (mesada recebida eventualmente de familiares e amigos), ela pode pagar. Aquele que paga suas dívidas é considerado um *bon pratik*, isto é, um bom cliente, honra suas dívidas. O contrário é um *move pratik*, pessoa a quem não deve-se vender mais fiado, somente com dinheiro na mão. O que está em jogo é precisamente a honra da pessoa, que se afirma na capacidade de pagar as suas dívidas. *Pratik* exige uma relação de confiança mútua e de respeito.

Voltando às atividades no mercado de Fonds-des-Nègres, milhares de pessoas circulam no local. Alguns comerciantes gritam constantemente os nomes dos seus produtos. Quem reside próximo está acostumado com o barulho. O mercado é ao ar livre, os comerciantes e os produtos estão espalhados frente às casas, algumas de dois ou três andares. As calçadas são inexistentes. Mas, qualquer pessoa que chegasse ao local, mesmo sendo pela primeira vez percebe uma diferença entre as casas, mesmo aquelas que na frente parecem ser simples. Dentre as comerciantes, algumas são revendedoras, as chamadas

adjetivos que não são utilizados para qualificar pessoas que comprem de vez em quando, mas regularmente, claro, quando for necessário. Esta pessoa, somente compra com outra vendedora quando aquela não possui o que ela necessita comprar. Entretanto, de parte da comerciante é preciso *fè pratik*, isto é, ter muitas compradoras para que possa vender. Assim, há uma relação intrínseca entre *ser pratik* e *fè pratik*. A primeira se refere à compradora, podendo ser um bom ou mal *pratik*, e a segunda, à vendedora, possuindo ou não a arte de *saber-vender*, isto é, “*li konn vann*” ou “*li pa konn vann*” (Ela sabe vender ou ela não sabe vender). *Pratik* também está associado à categoria pessoa. Tanto vendedora quanto compradora podem utilizar a expressão *li se moun pa m* (literalmente seria, é minha pessoa, é minha gente) para referir a pessoa que é *pratik* dela. Quanto mais *pratik* uma comerciante possui mais vende, e conseqüentemente, mais dinheiro ela arrecada. Utilizo a linguagem feminina, visto as mulheres serem preponderantes, quase exclusivas no mercado e nesse tipo de comércio (ver Brasum, Dalmaso e Neiburg, 2014; Mintz, 1961 e 1962). Com todos os devidos nuances, porque os homens também fazem comércio (*fè komès*) e possuem seus *biznis* (negócios). No final da década de 1950, a população haitiana era estimada em 3.400.000, de acordo com Paul Moral citado por Mintz (2011 [1961], p. 2). Mintz havia sugerido que dentre essa população, as mulheres representavam 50.000, e os homens 15.000 dos comerciantes (idem). Segundo o referido autor, o número era baixo porque não incluía os menores de mais ou menos 14 anos que estavam envolvidos em pequenos comércios, além de outras pessoas que intermediavam os comércios. Como é possível observar nas trajetórias das mulheres haitianas abordadas neste trabalho como Anne, Yolette, Jucelene, Jinette etc, todas elas são ou foram comerciantes.

madan sara, que pulam de mercado em mercado. Por exemplo, compram alguns produtos em Fonds-des-Nègres para vender no mercado Croix-des-Bossales em Port-au-Prince onde permanecem dois a três dias na casa de parentes ou amigos emigrados à capital há algum tempo. Antes de voltarem ao local onde residem, elas compram outros produtos como cosméticos e de higiene para vender no mercado de Fonds-des-Nègres. As *madan sara* fazem vaivém, as suas peregrinações recomeçam cada semana.



Foto 26: Caminhão leva produtos para o mercado de Fonds-des-Nègres. Crédito meu, julho de 2013.



Foto 27: Comerciante leva mercadorias em cima do burro para ir ao mercado de Fonds-des-Nègres. Crédito meu, julho de 2013.



Foto 28: Comerciantes transportam mercadorias no *tap-tap*. Crédito meu, julho de 2013, em Fonds-des-Nègres.

Na ocasião da minha pesquisa de campo em julho de 2013, mês das grandes férias do fim do ano escolar no Haiti, havia o festival *Mont Carmel*, festa da patrona de Fonds-des-Nègres. São três dias de comemoração antes da grande festa da Nossa Senhora do Monte Carmelo (ou dos Carmelitas), um título consagrado à Virgem Maria¹⁰⁸. Em março também, há três dias festivos, ocasião quando se comemora Saint Joseph. No entanto, o mês de julho é o período no qual há mais pessoas *diaspora* que viajam a Fonds-des-Nègres, muito mais do que nas festas do Natal e final do ano. *Diaspora* sai dos diversos espaços de mobilidade internacional, particularmente, Guiana Francesa, França, Estados Unidos, Canadá, e atualmente, o Brasil. Nessa ocasião, alguns aproveitam para exibir o sucesso da sua mobilidade; curtir a *casa diaspora* que construíram; visitar a família; aproveitar as praias de Aquin, desfilando em camionetes de última geração alugadas ou enviadas por container antes de voltar a Fonds-des-Nègres. Pessoas de Aquin e lugares próximos vão ao local para fazer festa (*fè fèt*), beber *prestige* (cerveja haitiana), comer *fritay* e paquerar (*fè fanm* ou *fè nèg*).

Semanas antes dos três dias festivos, iniciam-se os preparativos. Dentro da Igreja Nossa Senhora de Mont Carmel, começam a colocar as decorações para a missa do dia 17 de julho, celebrada pelo Pároco, além de outros Padres que são convidados, originários da região. Os membros do coral da Igreja escolhem as melhores músicas para a celebração da missa. Frente à Prefeitura, ergue-se um grande palco para receber os diferentes grupos musicais nacionais e da *diaspora*. Por exemplo, *Zenglen*, um dos grupos de *konpa* (um dos ritmos musicais tradicionais haitianos) mais popular e valorizado tanto no Haiti quanto na *diaspora* haitiana, tocaram naquele festival de julho de 2013. Esse grupo possui a sede em Miami. No entanto, faz show no Haiti e nos diversos espaços de mobilidade internacional haitiana. Foi uma ocasião ímpar para reencontrar meu primo paterno Brutus, manager e guitarrista do grupo *Zenglen*, residente em Miami que não havia visto há mais de 15 anos. Naquela ocasião, dei-lhe a ideia de vir ao Brasil tocar para a comunidade haitiana no país. Tudo isso demonstra o que a dinâmica da mobilidade possibilita, através de encontros casuais e as oportunidades de ampliar as redes e os espaços de mobilidade internacional.

¹⁰⁸ A paróquia de Fonds-des-Nègres foi fundada antes de 1712 pelos Carmelitas e ela é consagrada à Nossa Senhora do Monte Carmelo. Por isso, em 17 de julho de cada ano, a festa dos carmelitas é municipal, sendo patrona da Comuna.

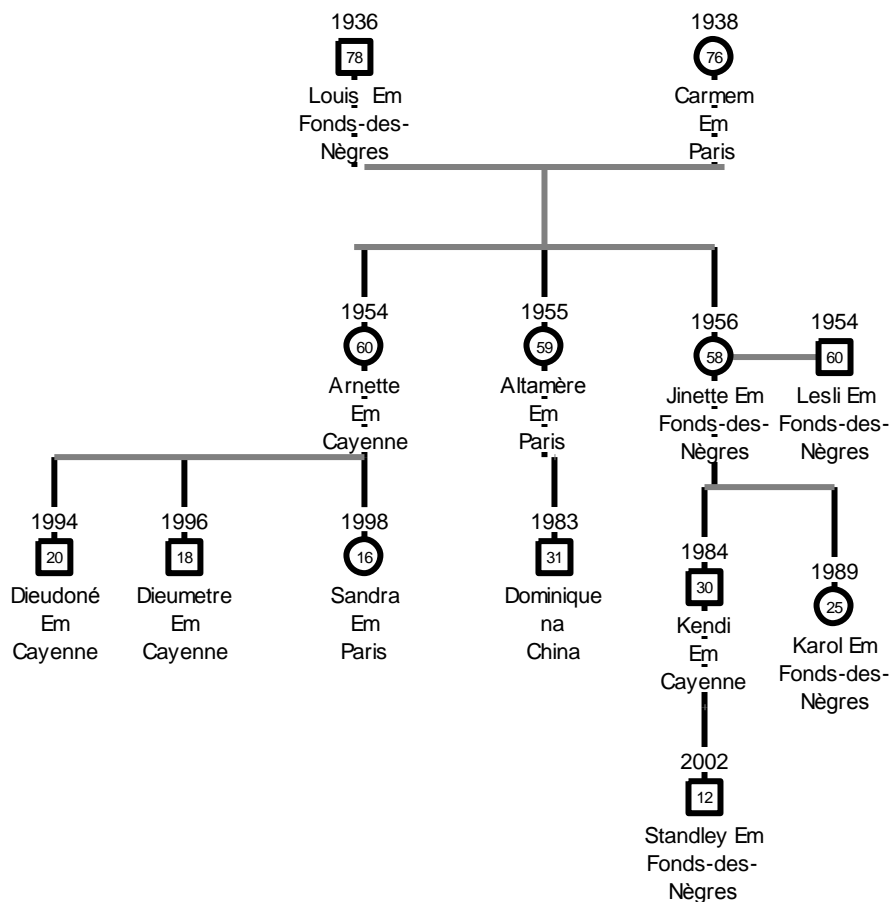
Aquilo que mais me chamou a atenção, foi saber que pessoas *diaspora* conhecidas em Fonds-des-Nègres estavam construindo ou iniciando a construção de uma *casa diaspora*. Segundo as informações da Prefeitura de Fonds-des-Nègres, aproximadamente 2.000 *diaspora* voltam à esta Comuna anualmente, num total de 300.000 na escala nacional, estimado pelo Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior. A seguir, analisarei a trajetória individual e familiar de Jinette e Fanfan, bem como as casas deles localizadas na zona rural da 2ª seção Fonds-des-Nègres.

4.3 Jinette e casa diaspora

Estando em Fonds-des-Nègres, Jerome, meu interlocutor e responsável pela *casa diaspora* na qual fiquei, apresentou-me a uma senhora chamada Jinette, nascida em 3 de novembro de 1956, em Anse-à-Veau, localizado a alguns quilômetros de Fonds-des-Nègres. Ela é mãe de dois filhos: Karol, de 25 anos, que mora com ela em Fonds-des-Nègres e Kendi, de 30 anos, que passou pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, em 2011, e atualmente reside em Cayenne na Guiana Francesa. Quando realizei a pesquisa, Jinette residia com mais quatro pessoas na casa: sua filha, seu neto de doze anos (filho de Kendi), um filho adotivo de treze (filho de sua irmã) e uma filha adotiva de quatorze anos.

Desde 1991, a mãe de Jinette reside em Paris e o pai, num vilarejo próximo à Fonds-des-Nègres. Ela possui duas irmãs maternas e paternas mais velhas. Uma delas reside em Cayenne e a outra em Paris, mas, antes, ela morava também na Guiana. A figura abaixo indica a genealogia da família de Jinette, o ano de nascimento dos pais, irmãs, sobrinhos, filhos e o neto, e os lugares de residência atual deles. Os quatro sobrinhos nasceram em Cayenne, um deles mora atualmente na China. Através da genealogia, é possível observar que a família dela está espalhada pelo mundo como tantas outras famílias haitianas. Os únicos que até o presente momento nunca residiram fora do Haiti são Louis, separado da mãe de Jinette há alguns anos; Karol, a filha de Jinette e o neto.

Fig. 4: A família de Jinette em 2013.



Em 15 de março de 1993, a irmã chamada Arnette residente em Cayenne, entrou em contato com *raketè* desde a Guiana, que fazia vaivém entre o Departamento ultramarino à Fonds-des-Nègres, organizando e intermediando viagens de pessoas da região. Arnette acertou o financiamento da viagem com o *raketè* para “mandar buscar” Jinette. Segundo esta última, ela nem sabia da viagem, a irmã organizou tudo sem contar para ela. Num sábado, apareceu um homem, na casa de Jinette em Fonds-des-Nègres, lhe pediu para arrumar a bagagem, tratava-se do *raketè*. Acompanhada por um grupo de compatriotas do mesmo *raketè*, ela passou pelo Suriname para alcançar a Guiana. Ao chegar à Cayenne, ficou na casa da irmã Arnette em Monjoly.

Depois de alguns meses, alugou um quarto junto com Lesli, pai de seus filhos que havia chegado à Guiana Francesa em fevereiro de 1993, um mês antes de Jinette. Ele residiu na Guiana até 2007, tendo sido deportado três vezes por não possuir documento de visto de residência permanente. Cada vez que era

deportado, voltava ao local e, na última vez, decidiu permanecer em Fonds-des-Nègres. Em Cayenne, Jinette trabalhava como empregada doméstica na casa de um guianense, na época ganhava 800 francos. Após completar um ano, ele a demitiu, alegando o risco de pagar multa ao Governo pelo fato de ela não ter *titre de séjour* de residência permanente na França. Jinette ficou um bom tempo sem sair de casa com o medo de ser deportada, sem emprego e angustiada.

Um dia, sentada frente a sua casa, os agentes da *Police Administration Frontalière* pediram às pessoas que ali estavam de apresentar *titre de séjour*. Ela não tinha o documento, foi interceptada pelos agentes policiais. Naquela ocasião, ela chorou muito. Um dos agentes, com o mesmo sobrenome dela, Joseph, comovido com a situação, demonstrou a sua generosidade e optou por não deportá-la para o Haiti, nem mandá-la para o Suriname como faziam quando pegavam os haitianos sem *titre de séjour*. Jinette foi levada de viatura para a Comuna Saint-Laurent-du-Marroni. Sua irmã e seu marido mandaram alguém buscá-la depois de três dias. Quando Jinette voltou a Cayenne, após quatro dias foi interceptada novamente na casa de sua tia, quando foi arrumar os cabelos dela.

Cansada com a situação de indocumentada, sem trabalho e dinheiro para enviar aos filhos no Haiti, tomou a decisão de voltar a Fonds-des-Nègres. Jinette procurou os agentes, disse não possuir documento e solicitou a própria deportação. Foi assim, que, em 1996, ela voltou. Alguns amigos e familiares juntaram U\$ 600 e deram para ela. Com esse dinheiro, ela abriu um *ti biznis*, um pequeno comércio, que continua até hoje, no qual vende arroz, farinha, gelo, açúcar, frente à própria casa (ver foto 29). Antes da primeira viagem para Cayenne, em 1993, ela já fazia *fritay* (banana da terra, bolinho de farinha chamada *marinad*, galinha e carne, todas fritas) para sustentar os filhos e pagar a escola.

Além disso, as duas irmãs enviavam eventualmente remessas, cada dois ou três meses para Jinette comprar alimentos. Altamère, residente em Paris, costuma enviar roupas para as crianças e, também, para Jinette vender, além de alimentos para a família. Mas, segundo Jinette, *lajan kay la* (o dinheiro da casa) vem do *ti biznis*, porque as irmãs não enviavam remessas mensalmente para ela.

É “o dinheiro da casa”, fruto do *ti bisnis* que lhe permite pagar as escolas das crianças, alimentar-se diariamente, comprar produtos de higiene etc. Outra fonte de “dinheiro da casa”, eram os animais e os cultivos do jardim. Em caso de necessidade, os animais e os alimentos produzidos eram vendidos para pagar despesas relativas a doenças e mensalidades escolares.



Foto 29: Ao lado casa de Jinette pintada de amarela está a casa *diaspora* da irmã Altamère, e na frente, está o pequeno comércio (*ti bisnis*) construído de madeira. Crédito meu, julho de 2013.

Segundo Jinette, em 2011, Kendi seu filho, com 24 anos, não tinha muito perspectiva de emprego, já havia desistido dos estudos no *sixième secondaire* (correspondente ao primeiro ano do segundo grau no Brasil), fazia comércio, comprava cosméticos na Capital Port-au-Prince para vender em Fonds-des-Nègres. Numa de suas viagens à Capital roubaram o dinheiro do comércio. Na época, o pai já estava separado de Jinette, ele havia voltado da Guiana. Comovido com a situação do filho, entrou em contato com um *raketè* e decidiu financiar a viagem de Kendi para Guiana Francesa. Vendeu um terreno que possuía em Fonds-des-Nègres no qual plantava inhame, arroz e feijão. Em Cayenne, Kendi morava com um primo residente há alguns anos no local. Na época da pesquisa, havia completado dois anos na Guiana, possuía *récepissé* de

três meses, mas não conseguira emprego ainda. De acordo com Jinette, desde que Kendi chegou à Guiana, somente uma vez enviou 50 euros para ela comprar material escolar para o neto Standley que ficara sob o cuidado dela.



Foto 30: Jinette e sua casa. Crédito meu, em julho de 2013 em Fonds-des-Nègres.

A casa de Jinette (ver foto 30) não é mais habitada, nela estão guardados os móveis já adquiridos quando a construiu, e também, as ferramentas para plantar os alimentos cultivados no *jaden* (jardim) do seu *lakou*, bem como os dos animais. A irmã residente em Cayenne ajudou-a a construí-la. Há alguns anos, ela fica na *casa diaspora* da irmã Altamère. Jinette narra com humor: para construir a sua própria casa, na época, o automóvel não tinha acesso ao local; o cimento e a areia eram transportados acima dos burros. Já à casa de Altamère (ver foto 31), os materiais foram trazidos em caminhões. Os fatores tempo, recursos humanos e de animais, e financeiros são necessários para entender a dinâmica da construção das casas e o orgulho de toda uma geração que nasceu tendo acesso a uma estrada que liga a cidade das suas casas. Foram os moradores locais que contrataram um trator para fazer a estrada. As pessoas *diaspora* que vão ao local anualmente contribuíram com recursos financeiros para a realização da obra.



Foto 31: Casa *diaspora* de Altamère residente em Paris. Pano solar na frente. Crédito meu, julho de 2013.

A mãe de Jinette recebeu esse *lakou* como *eritaj* de seus pais. Mas, como foi morar em Paris e as outras duas filhas, uma reside em Paris e a outra na Guiana Francesa, somente Jinette como filha ficou no Haiti. Então, o *lakou* ficou como *eritaj* de Jinette junto com Altamère e Arnette, entretanto, ele está sob o cuidado de Jinette. Nesse *lakou*, em 2009, Altamère que reside em Paris, iniciou uma construção de uma *kay diaspora* ao lado da casa de Jinette. Eu fiz um inventário dos objetos das duas casas, e também a maneira de ocupar os espaços e os modos de habitar. Entre outras experiências, a dessas duas casas muito contribuiu para a análise proposta neste trabalho. Depois do terremoto, em meados de 2010, Altamère residente em Paris, foi ao Haiti junto com sua mãe, há 20 anos *aletranje* sem voltar ao país. Carmem, mãe de Jinette foi a Paris no quadro da reunião familiar de uma sobrinha que, juridicamente fora reconhecida como filha dela porque, quando a moça nascera foi registrada por Carmem na certidão de nascimento.

No universo haitiano é comum, quando nasce uma criança ou alguns anos após o nascimento, ela ser registrada por parentes ou até amigos dos pais, que residem no exterior, e de preferência que tenham documentos de residência

permanente *aletranje* porque isso possibilita à criança ter o direito ao processo burocrático de reunião familiar. No caso de Carmem foi ao contrário, ela beneficiou a reunião familiar por conta da sobrinha, filha juridicamente dela que residia em Paris.

A viagem de Carmem e Altamère ao Haiti, ao mesmo tempo significa o (re)encontro entre mãe e filha, isto é, Carmem e Jinette, a avó e o neto Standley, filho de Kendi, entre outros familiares. A viagem serviu para Altamère visitar a obra e construir a laje e o piso da casa, projeto que demonstrava o sucesso da viagem diante dos familiares e vizinhos. Nessa ocasião, antes de ir ao Haiti, Altamère havia mandado dois fogões, utensílios de cozinha, pano solar e *delco* (gerador de eletricidade), todos via container. Quando chegou ao local, os objetos já estavam na casa.

Em Fonds-des-Nègres – como em boa parte do resto do país, à exceção de alguns poucos locais de Port-au-Prince e de outras grandes cidades – não há luz 24 horas por dia. A companhia *Electricité d’Haiti* (EDH) intercala a eletricidade, mais ou menos de três a oito horas diárias, entre os bairros de uma mesma localidade ou não. A própria zona urbana de Fonds-des-Nègres, às vezes, passa alguns dias da semana sem luz e outros da zona rural nem redes elétricas possuem. Por isso, as pessoas, obviamente, as que possuem recursos, compram seus geradores de eletricidade como *delco*, inverter, pano solar para gerar luz na casa. Quem não consegue, utiliza métodos tradicionais como *lamp tèt gridap* – uma lâmpada artesanal movida à querosene – para iluminar a casa.

A *kay lokal* de Jinette e a *kay diaspora* da irmã estão no mesmo *lakou*. A literatura que trata do vodu (Métraux, 1958, dentre outros) e do universo rural haitiano (Moral, 1961; Herskovits, 1971; Bastien, 1985; Édouard e Faustin, 2009, dentre outros) descreve *lakou* como uma forma de organização social e econômica, um agrupamento composto de muitas casas pertencentes a uma única família e de locais dedicados aos rituais do vodu e de cuidado às divindades e aos ancestrais. Segundo Paul Moral (1961, p. 171), *lakou* “se refere à aglomeração de pequenas casas em torno de uma terra de chão batida no meio do jardim”. Pesquisas recentes na região norte do Haiti, como de Rodrigo Bulamah define *lakou* como “um *grupo doméstico* (itálico no original) estruturado

por algumas características principais. Dentre estas, estão, de um lado, um conjunto de relações de parentesco transmitidas e praticadas, e, de outro, relações econômicas de produção, distribuição e troca” (Bulamah, 2013, p. 29).

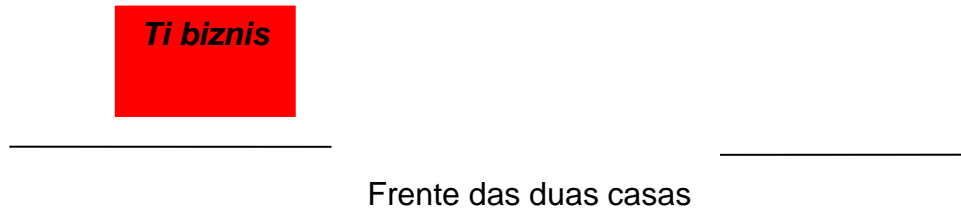
Segundo os meus interlocutores, num *lakou* pode habitar uma família ou várias, ele contém mais de uma casa. Num *lakou* onde reside uma família ou mais de uma, e no qual há várias peças, como a casa principal incluindo o *salon* (sala de estar) e os *chanm* (quartos), outra peça separada da casa principal que constitui a *kwuizin* (cozinha), e outra a *remiz* (garagem). Cada uma dessas peças separadas são chamadas de *kay* (casas), todas consideradas como fazendo parte do mesmo *lakou*. A *kwuizin* distante da casa principal é denominada de *kay*, a *remiz* também. Para estes, *kay* é qualquer peça onde se pode habitar e domesticar.

A experiência de Jinette ilumina essa questão. Após o terremoto em janeiro de 2010 no Haiti, a *kay lokal* dela teve rachaduras, portanto, ela dormia na peça do seu pequeno negócio, na entrada do *lakou*, localizada na frente da casa principal¹⁰⁹. É o *ti biznis* na qual ela guarda as mercadorias para vender em pequenas quantidades. Para ela, o lugar do comércio também era uma *kay* porque pode ser habitado. A partir dessa experiência, *lakou* pode ser compreendido como “unidade de casas” num mesmo espaço territorial. No *lakou*, pode haver combinação entre *kay diaspora* e *kay lokal*, como o caso de Jinette, ao lado da casa dela, há a *kay diaspora* de Altamère que reside em Paris; na frente, há a *kay* do comércio, ao lado direito da *kay diaspora* há uma *kwuizin*, todas no mesmo *lakou*.

¹⁰⁹ Diante disso, é interessante perguntar: Quais são as implicações do terremoto de 2010 sobre as casas no Haiti? Desde meados de 2013, a Capital Port-au-Prince passa por um processo de (re)construção. Muitas famílias foram obrigados pelo governo a deixarem as residências, nas quais moravam, incluindo os que alugavam e os proprietários, alguns deles foram indenizados para irem a outras regiões, particularmente no interior do país, visto que, aquelas centrais da Capital estavam sendo destruídas, estavam tirando os escombros do terremoto para erguer outros prédios com arquitetura diferente. Nos bairros próximos ao Palácio Nacional e à praça central de Champ de Mars, era possível visualizar a mudança na paisagem arquitetônica do país. Muitas pessoas *diaspora* aproveitam desse cenário para comprar terrenos e investir em novas construções ou construções de novas casas. Por essas razões e tantas outras, a *casa diaspora* se torna um protótipo que marca a história da construção no país, mas ainda pouco estudado, não apenas do ponto de vista estético e arquitetônico, mas também, como categoria moral e as implicações socioculturais e econômicas engendradas no universo haitiano nas técnicas e tradições locais.

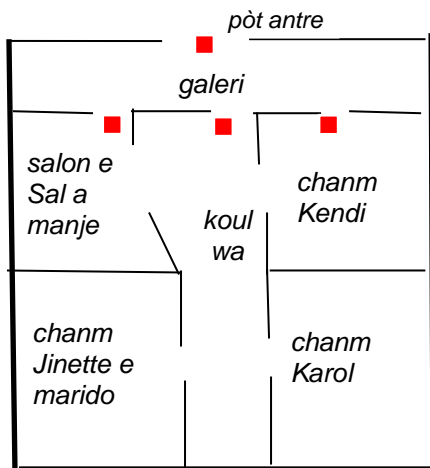
Fig. 5 Lakou de Jinette e as casas.

Distribuição espacial do *lakou* de Jinette
Entrada do *lakou*



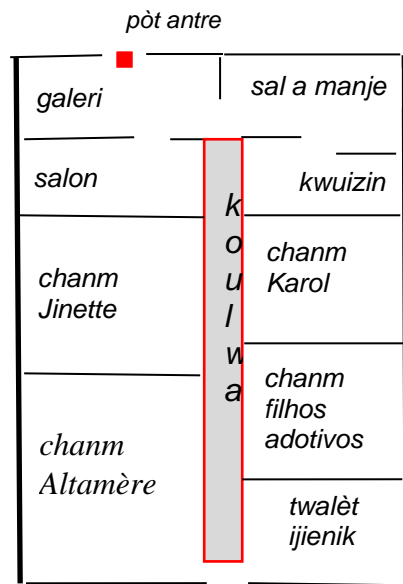
kay lokal de Jinette

kay diaspora de Altamère



basin

Nele guarda a água da casa



kwuizin

Nela se cozinha no dia a dia

dèyè kay

latrin

latrina da *kay lokal*

Nesse espaço estão as plantações e cultivos de inhame, banana, feijão, milho, batata, mandioca e café, e também os animais circulam



Foto 32: Jinette sentada na *galeri* da *kay diaspora* de Altamère. Crédito meu, julho de 2013.

A *kay diaspora* de Altamère possui uma *galeri* (galeria) de uso múltiplo. Nela, Jinette recebe as visitas quando não são íntimas e não quer que tenham acesso ao interior da casa. A *galeri* é o espaço por excelência onde as crianças brincam durante o dia e os adultos jogam dominó, cartas etc. Uma *eskalye* (escada) de concreto fica na frente da porta de ferro, a principal da casa, chamada de *papòt kay la*, com sentido da cara da casa, referindo-se à primeira imagem da casa. As crianças, geralmente, deixavam suas sandálias e chinelos do lado de fora da casa, em cima ou na frente da escada e entravam descalços pela *galeri*. Além de ser um sinal de respeito para entrar na casa, também era uma questão de limpeza, evitando sujar a *galeri* e a casa como um todo. Há uma expressão haitiana que diz: “Mwen se malerèz, men mwen pa salòp”, seria equivalente à expressão brasileira: “Sou pobre, mas sou limpinho”.

Aquelas crianças que esqueciam de tirar os calçados, *sandal* (chinelos), *soulye* (sapato), *bòt* (bota) ou *tenis* (tênis), e sujavam a casa com barro, quando não passavam *twal mouye*, um pano molhado para limpar a sujeira, os adultos chamavam a atenção para limpar o local. Como pode ser observado nessa última imagem (ver foto 32), Jinette estava com pés descalços, não eram apenas as crianças, os adultos também, às vezes, andavam assim na casa. Mas isso deve

ser nuançado, porque nem todas as pessoas da casa andavam dessa forma. Karol, a filha de Jinette, na maioria das vezes andava de sandália ou chinelo. A casa possuía um pano ou uma roupa usada no chão frente à porta principal para limpar o calçado ou o pé antes de entrar nela.

Por vezes, é na *galeri* que alguns namoros se iniciam até conquistar a confiança dos mais velhos, notadamente os pais, para depois entrar na casa. Nessa etapa inicial do namoro, alguns jovens passam horas para *koze* (paquerar, trovar) com as jovens. Nesse sentido, “a casa é vista como um local de proteção e de abrigo, um lugar de intimidade, onde se pode estar à vontade” (Dalmaso, 2014, p. 45).

A *galeri* é considerada *vizaj kay la* (o rosto da casa), ela deve estar sempre bem limpa porque, quando menos se espera, chegam as pessoas, aquelas que fazem parte dela ou apenas a frequentam. Então, a entrada da casa deve passar uma imagem de ordem. Ao contrário da porta que dá para os fundos da casa, chamada *dèyè kay la*, atrás da casa. No entanto, *dèyè* também tem sentido de bunda, ou seja, a bunda da casa. Ela é mais desordenada, dá para o *jaden* (jardim), os animais, particularmente os porcos, circulam pelo local.

Da *galeri* há uma porta de acesso à *sal a manje* (literalmente sala de comer) e a *kwuizin* (cozinha) e outra porta ao *salon* (sala de visita). Dependendo da relação entre as pessoas que chegam à casa e os que residem nela, alguns entram pela *sal a manje* e outros pelo *salon*. Os que entram pela *sal a manje*, geralmente são aqueles considerados os mais íntimos, aqueles que fazem parte da casa, chamados *moun kay la* (pessoa da casa).



Foto 33: *Kwuizin* da *kay diaspora* de Altamère. Crédito meu, julho de 2013.

Kwuizin kay la (a cozinha da casa) é dividida por um balcão de concreto, chamado *mi* (muro) de um lado há uma *tab* (mesa) com quatro *chèz* (cadeiras) e de outro, dois *fou a manje* (fogões) e outros objetos. A *sal a manje* junto com a *kwuizin* possuem quatro *fenèt* (janelas) de madeira com grade do lado de fora para garantir a segurança da casa, além de uma boa iluminação na residência. O *salon* possui uma janela e três *pòt* (portas) de madeira que dão acesso à *galeri*, à *sal a manje* e à *kwuizin*. As portas foram trazidas de Paris em container por Altamère, proprietária da casa (ver foto 33). Além dessas peças, a casa possui quatro quartos separados no meio por um corredor, chamados *koulwa*, sendo dois de cada lado e, no final do corredor, há um *twalèt ijienik* (banheiro higiênico) e uma porta de ferro de acesso ao *dèyè kay la* (quintal), pela qual é possível ver o *jaden* (jardim) no fundo.

Jinette se separou do pai de seus filhos desde que voltou da Guiana, mas este frequenta a casa para ajudá-la em algumas tarefas. Na ocasião da pesquisa, ele ajudava o pedreiro que estava terminando de construir a *kay diaspora* de Altamère. Jinette e seu neto Standley estão num quarto; a filha Karol está em outro e as outras duas meninas adotivas em outro. Elas nasceram em Fonds-des-

Nègres e desde pequenas moram com Jinette. O último quarto fica fechado com os pertences de Altamère que reside em Paris. Esse quarto é considerado um dos lugares em que as pessoas não devem entrar, somente Jinette possui a chave e tem acesso a ele. Segundo Jinette, quem entra nesse quarto sem sua permissão está automaticamente violando a confiança dela e da irmã Altamère. Nos outros quartos, qualquer um pode entrar, mesmo as pessoas que frequentam a casa mas não são consideradas fazendo parte dela.



Foto 34: Jinette com a mão encima do *basin*, no qual guarda água de chuva para o uso da casa. Crédito meu, julho de 2013.

Ao lado esquerdo da *casa diaspora*, no fundo da *kay lokal* de Jinette, há um *basin* (ver foto 34) grande de concreto para captar e guardar água da chuva e utilizada para as “necessidades da casa” como lavar roupa e utensílios de cozinha, e cozinhar. É chamada de “água da casa” (*dlo kay la*), é utilizada também, para a própria construção da casa. Não há redes de água em Fonds-des-Nègres. As alternativas são as construções de *basin* que captam água da chuva, ou o *pi* (cisterna), cavado com alguns metros de profundidade para tirar água da terra. Entretanto, no meio urbano de Fonds-des-Nègres há *pomp dlo* (bombas de água) instaladas pela Prefeitura (ver foto 35). Mas, nem todas são construídas pelo Governo, algumas são iniciativas de Organizações Não-

governamentais que atuam na região ou das pessoas *diaspora* que possuem casas no local.



Foto 35: *Pomp dlo* em Fonds-des-Nègres. Crédito meu, julho de 2013.

Na *kay diaspora* de Altamère, num quarto havia seis grandes malas, fator importante para caracterizar uma *kay diaspora*, dando sentido à mobilidade das pessoas da casa. Há uma *kwuizin* do lado de fora, utilizada no dia a dia, aquela dentro da casa é reservada, usada somente quando há visitas vindas do exterior ou nas ocasiões de festas. O *delco* que gera a “eletricidade da casa” é utilizado cada quinze dias, visto o preço da gasolina ser alto. Durante a semana, funciona o pano solar ou *lamp tèt gridap*, aquela lâmpada tradicional de querosene.



Foto 36: A sala da *kay diaspora*. Crédito meu, julho de 2013.

Na *sal a manje* há uma *tcharla* de madeira com vidro e no lado direito dela, um *ofis* (cristaleira), neles se guardam os pratos, copos e talheres, a maioria vinda da França, outros comprados no Haiti (ver foto 36). Quando Altamère foi ao Haiti com sua mãe, ela levou dois relógios que estão na parede da casa, um na *sal a manje* e o outro no *salon*. No *salon*, há uma máquina de costura pertencente a Karol. Eventualmente, ela costura uniformes escolares das crianças da comunidade para ganhar seu dinheiro.

No *lakou* de JINETTE, há plantação e cultivo de inhame, banana, feijão, milho, batata, mandioca e café. Na frente da casa, existem dois coqueiros e, atrás mais três, todos foram plantados pela mãe dela, antes de partir para França (ver foto 29). Também, há dez árvores de mangas. Eles são utilizados pela família, e também, vendidos no mercado de Fonds-des-Nègres. Na casa, encontram-se animais domesticados: cinco cachorros e um gato. Também, ela cria quatro cabritos, nove galinhas, seis galos e seis porcos. Na ocasião em que o neto de JINETTE ficou doente, ela vendeu alguns dos animais para pagar as despesas do hospital e comprar remédios. Quando JINETTE foi deportada da Guiana, para

retornar ao local, além de receber dinheiro da irmã vindo de Cayenne, ela vendeu dois porcos e cinco galinhas para completá-lo.

4.4 Fanfan e casa local

Em Fonds-des-Nègres, Jerome me levou à casa de Fanfan para conhecê-la. Na época, ele residia com os dois filhos. A esposa, chamada Lucette estava no Brasil desde 2011. Nesse mesmo dia, também conheci Gislène que tinha ido visitar Fanfan. Gislène é esposa de Luck (também estava no Brasil), irmão de Lucette, ou seja, Luck é cunhado de Fanfan. As narrativas aqui apresentadas são os pontos de vista de Fanfan e de Gislène, não conheci pessoalmente Lucette e Luck, ambos já haviam completados dois anos no Brasil quando fui a Fonds-des-Nègres.

Em julho de 2013, quando conheci Fanfan e Gislène em Fonds-des-Nègres, ambos já tinham visto brasileiro no quadro de reunião familiar. Nessa ocasião, Fanfan já iniciara a organização da viagem para o Brasil e juntava dinheiro para comprar três passagens que na época custavam U\$ 1.400 cada uma. Também, preparava três malas: a sua e as de seus dois filhos, para encontrar a esposa Lucette no Brasil (ver foto 37).

As figuras abaixo indicam a genealogia da família de Fanfan e de Gislène, o ano de nascimento dos pais, dos filhos e os lugares de residência deles até a data da pesquisa. Através da genealogia, é possível observar que Fanfan e os filhos, bem como Gislène e sua filha ainda estavam em Fonds-des-Nègres. No entanto, durante a escrita da tese, já todos estavam no Brasil, na Capital Manaus do estado do Amazonas.

Fig. 6: A família de Fanfan em 2013.

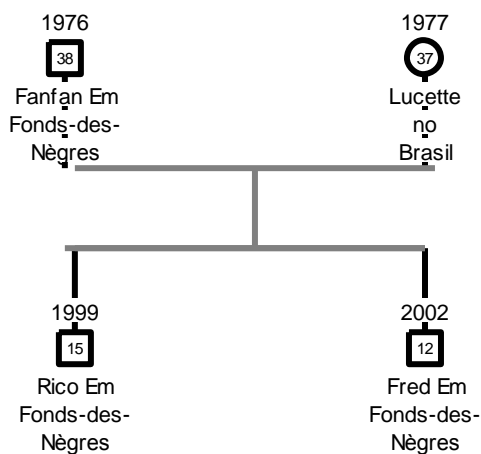
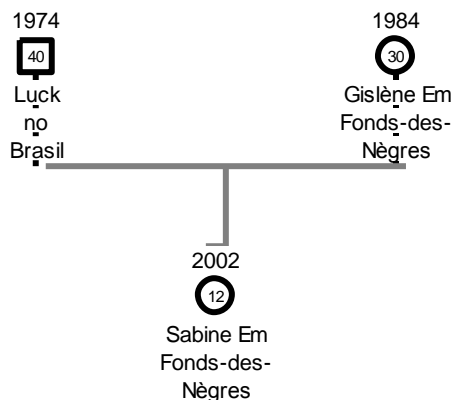


Fig. 7: A família de Gislène em 2013.



Nascido em Fonds-des-Nègres, Fanfan é órfão de pai e a mãe morava próximo de sua casa. Ele possui dois filhos: Rico de 14 e Fred de 11 anos com Lucette, nascida em 1977. Em 2011, ela veio ao Brasil junto com seu irmão maior Luck, passando pela Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru. Para realizar a viagem, os dois irmãos pagaram U\$ 4.500 cada um a um *raketè* conhecido na região, este último comprou as passagens e os acompanhou até a República Dominicana, de

lá seguiram junto com um grupo de compatriotas, passando pelo Panamá, Equador, Peru até a Tríplice Fronteira, tendo demorado dois meses até chegar a Tabatinga. Segundo Fanfan, a viagem não foi fácil devido ao tempo permanecido em cada local e o gasto que ela implicou.

A principal atividade e fonte de renda de Fanfan era o seu trabalho como membro do CASEC (Conselho de Administração das Seções Comuns) de Fonds-des-Nègres. Lucette era comerciante, vendia comida, chamada *kenkay*, no mercado de Fonds-des-Nègres. O dinheiro por eles utilizados no dia a dia na casa era o salário mensal de Fanfan. Não podiam contar com as vendas de Lucette porque em alguns dias tirava lucros e em outros não, por isso, não era considerado como sendo parte do “dinheiro da casa”. Eventualmente, a irmã de Lucette que residia em Cayenne mandava dinheiro para ela, o qual era utilizado para as compras de alimentos da casa.

Quando Luck e Lucette permaneceram dois meses em Tabatinga aguardando o protocolo para ir a Manaus, era Fanfan e Gislène que enviavam remessas, variando de U\$ 150 e depois U\$ 200, para os viajantes se sustentarem no local. No envio dessas remessas, eles utilizavam suas economias guardadas nas atividades feitas para ganhar dinheiro.

Gislène nascira em 1984. Seu pai era de Fonds-des-Nègres, agricultor. A mãe, de Cap-haitien, cidade do norte do país. Ela era comerciante de comida, morou um tempo em Port-au-Prince. Gislène é a caçula da família, possuía duas irmãs, uma falecera e a outra residia na Capital. Gislène tinha uma filha, chamada Sabine com 11 anos, fruto de seu casamento com Luck nascido em 1974, irmão mais velho de Lucette, esposa de Fanfan. Gislène ganhava a vida como costureira. Mas, durante o ano, não havia muita procura. Era no período de início do ano escolar que as demandas aumentavam para confeccionar uniformes escolares. Em Fonds-des-Nègres, Luck era eletricitista e ourives e através dessas duas atividades tirava o sustento da família e, posteriormente, juntara parte do dinheiro para organizar a viagem. O casal morava na casa da mãe de Luck. Com a vinda do marido para o Brasil, Gislène continuava morando num quarto na casa da sogra, mas, antes de Luck realizar a viagem, o casal havia começado a construção de uma casa.

Para a viagem, Luck levou uma mochila com as roupas consideradas as melhores que ele tinha na época: calça jeans, camisas e camisetas, sapatos, cuecas, bem como os seus documentos. Fora Gislène quem arrumara a mochila do esposo. Segundo ela, algumas coisas ele pediu para ela colocar e outras, por conta própria ela botou porque achava que o marido ia precisar. Por exemplo, colocou duas bermudas e três camisas sem mangas, porque pensava que nos lugares onde o marido ia permanecer por alguns dias (República Dominicana, Equador e Peru) era clima tropical, portanto, poderia usá-las para relaxar e não sujar as demais roupas levadas para a viagem.

Para organizar a viagem, além do dinheiro que Luck e sua irmã Lucette já haviam juntado, eles receberam uma parte de parentes residentes na Guiana, para completar os U\$ 4.500 de cada um. Também, fizeram empréstimo, na expressão nativa, *pran ponya*, com uma pessoa conhecida em Fonds-des-Nègres que ganhava a vida emprestando dinheiro a juros para as pessoas. Nesse sistema de empréstimo informal os juros podem alcançar até 300%. O emprestador fixa uma data que pode variar entre um até três anos para pagar o dinheiro emprestado. No entanto, cada mês, pagam-se os juros estipulados pelo próprio emprestador até devolver *manman lajan an*, literalmente seria a mãe do dinheiro, mas se refere ao valor líquido emprestado.

Porém, isso deve ser nuançado, porque nem sempre a pessoa tinha dinheiro de fato para pagar os juros ou devolver aquele emprestado, em alguns casos, podendo levar mais do tempo estipulado. Geralmente, a pessoa que *pran ponya*, isto é, pede emprestado um dinheiro, ela entrega algum documento de bem que ela possui como garantia, por exemplo, terreno, casas, carros etc. Em alguns casos, quando quem pede emprestado não tem ainda o dinheiro para devolver *manman lajan an* no prazo estipulado, o emprestador fica com o documento e os bens dados como garantia. Às vezes, isso pode provocar brigas ou conflitos entre as partes. No caso de Lucette e Luck, quando iniciaram o trabalho no Brasil, já haviam começado a pagar os juros e parte do *manman lajan an*, mas ainda estavam no prazo determinado pelo emprestador.

Depois de alguns meses de instalação na Cidade de Manaus, Lucette e Luck começaram a enviar remessas a Fanfan e Gislène que ficaram no Haiti.

Lucette enviava cada dois meses, entre U\$ 100 a U\$ 150 para o marido Fanfan comprar o alimento da casa. Quando perguntei para Gislène sobre a quantidade de dinheiro enviado por Luck, segundo ela, era a cada dois ou três meses, ela ficou alguns segundos rindo, e logo disse: “Às vezes pode ser entre U\$ 80 até U\$ 100”. Nas palavras dela: “Sabe que a gente não tem nada (no sentido de emprego), às vezes, passa um mês sem nada. Quando se recebe esse pequeno dinheiro (*ti kòb la*), a gente aproveita para pagar as dívidas, os empréstimos feitos para suprir as necessidades cotidianas”.

O comportamento de Lucette diante da pergunta revela um dado interessante. A risada dela, anuncia a potencialidade do valor das remessas de acordo com os países de residência daqueles que partem. Na sua risada, está embutida a hierarquização entre esses lugares, bem como o valor das moedas nacionais no cenário global. Por exemplo, a família dela, residente na Ilha de São Martinho, costuma enviar mais dinheiro do que Luck, quando os compatriotas voltam a Fonds-des-Nègres ou manda por container grandes embalagens (*droum*) com roupas, eletrodomésticos, comida como massa, milho, arroz etc. Do ponto de vista de Gislène, os residentes em lugares como Estados Unidos, França e Canadá conseguiam enviar mais dinheiro para Haiti pelo fato de possuírem melhores empregos e salários, além de receberem em *lajan diaspora*, *kòb diaspora*, referindo-se ao dólar americano e ao euro.

Desde Fonds-des-Nègres, a intenção de Lucette e Luck era alcançar a Guiana Francesa para encontrar uma irmã deles, moradora há mais de uma década em Cayenne. Mas, ao chegar à Tabatinga, mudaram de planos quando souberam que iam receber um visto permanente no Brasil. Para eles, além do visto permitir instalar-se no país, ao mesmo tempo daria a possibilidade para seguir o plano inicial, indo ao Departamento ultramarino e, caso fossem interceptados pela PAF, seriam deportados para o Brasil e não ao Haiti pelo fato de possuir o documento brasileiro.

Essas estratégias não foram planejadas quando decidiram realizar a viagem, mas pensadas no trajeto. As informações que já possuíam sobre a situação dos compatriotas na Guiana, também contribuiu para repensar os planos. O caso de Lucette e Luck mostra como os percursos vão-se construindo

ao longo dos itinerários, de acordo com os mecanismos e as diferentes políticas migratórias dos países.

Após receber o protocolo em Tabatinga, os dois irmãos foram a Manaus e nesta Capital começaram a trabalhar, alugaram um apartamento com mais dois compatriotas. Em 2012, o projeto de ir à Guiana mudou, Lucette e Luck conversaram com Fanfan e Gislène sobre a possibilidade de eles virem ao Brasil para encontrá-los no país. Foi a partir desse momento que se iniciou o processo burocrático de reunião familiar.

Depois dos companheiros terem completado um ano no Brasil, Gislène e Fanfan foram à Embaixada brasileira em Petion Ville solicitar informação sobre a possibilidade de conseguir visto para virem ao Brasil. Após receber as informações necessárias, uma lista de documentos obrigatórios, iniciou-se outra parte da viagem: a confecção dos papéis, passaportes, *Extrait d'archives*, certidão de nascimento, certidões de casamento etc, todos em Port-au-Prince, visto ser o local onde se concentra quase todos os grandes estabelecimentos burocráticos e administrativos do país. No Haiti, somente é possível fazer passaporte em Port-au-Prince, as pessoas são obrigados a irem à Capital ou contratar uma agência de viagem desde a sua cidade de origem para fazer o documento. No caso de Gislène que não é casada juridicamente com Luck, a união deles foi reconhecido através do certidão de nascimento do filho, no qual consta os nomes dos pais. Fora a tia de Gislène, residente em Nova York que havia enviado U\$ 800 para a sobrinha fazer os documentos dela e da filha. Isso demonstra a maneira pela qual as redes *diaspora* se mobilizam na organização das viagens dos próximos candidatos.

Em dezembro de 2012, Gislène e Fanfan entregaram os documentos na Embaixada. Após a revisão deles, foi entregue um boleto para pagar a taxa de U\$ 220 por pessoa. Gislène recebeu uma ligação seis meses depois para retirar os passaportes com o visto, e Fanfan, parece ter tido mais sorte, recebeu em abril, depois de quatro meses. Quando conheci Fanfan em julho de 2013, já fazia três meses que possuía o visto, mas não tinha ainda dinheiro para comprar as passagens. No caso de Gislène, já havia recebido U\$ 100 da sua tia residente em

Nova York para contribuir na compra das passagens, mas era um valor muito pequeno comparado com o preço da passagem avaliado a U\$ 1.400 na época.



Foto 37: O quarto de Fanfan, preparação das malas para a viagem ao Brasil. Crédito meu, julho de 2013.

Para entender os diferentes estatutos do processo de mobilidade e os nuances, perguntei para Fanfan porque eles haviam optado pelo pedido de visto na embaixada e não por seguir os mesmos circuitos dos companheiros. Fanfan respondeu: “Penso que esse meio é o mais correto, é um meio legal. Pelo contrário, foram eles (Lucette e Luck) que fizeram a solicitação para nós, lá (no Brasil) na Federal pediram carta, enviaram para nós encaminhar mas o processo aqui (no Haiti), qualquer pessoa ia preferir o processo legal”.

As palavras de Fanfan reforçam a ideia de como as políticas migratórias agem sobre os meios pelos quais os sujeitos decidem organizar as suas viagens e vice-versa. Os familiares que ficaram no Haiti, optaram e tiveram de enquadrar-se na categoria burocrática de reunião familiar por dois motivos, dentre outros: primeiro; do ponto de vista deles, por ser considerado mais seguro, evitando os riscos durante os trajetos; segundo, por gastar menos, evitando pagar *raketè* ao

longo dos percursos. Esse processo era mais longo e demorado, mas preferiam optar por ele.

Assim, também, na ocasião da pesquisa no Haiti, conheci alguns candidatos da viagem ao Brasil que não se dispuseram a esperar o tempo necessário para encaminhar o visto na Embaixada Brasileira em Petion Ville. Preferiram acionar outros recursos como *raketè* ou deles mesmos, através de informações repassadas por parentes ou amigos já residentes no Brasil, com uma espécie de mapa confeccionado por eles próprios, com os nomes dos lugares desenhados. Decidiram então, iniciar a viagem, passando pelo Equador e Peru para chegar à Tríplice Fronteira Brasil, Bolívia e Peru, alcançando o estado de Acre no Brasil.

Fanfan explica a experiência de mobilidade da família nos seguintes termos: “Geralmente, por conta da situação do Haiti, a pessoa é obrigada a se deslocar e, mais ainda quando ela não possui uma atividade, caso apareça uma oportunidade para ir, ela vai”. A decisão da viagem da esposa Lucette está associada ao trabalho, visto a falta de oportunidades no Haiti. Ao mesmo tempo, a viagem causava uma certa frustração: “Não foi fácil, ela partir e nos deixar aqui, é uma separação, mas ela estava mais precisando do que eu. Por mais que não ganhe muita coisa, tenho meu emprego e ela não” (Fanfan, julho de 2013, Fonds-des-Nègres). Lucette trabalhava em Manaus no setor de limpeza num hospital através de uma empresa terceirizada. Fanfan segue dizendo: “Não estou totalmente arrependido, porque agora, as crianças terão a oportunidade de fazer seus estudos lá (no Brasil), depois podem voltar para servir ao país deles”. Para Fanfan, o fato de realizar os estudos no estrangeiro, teria um valor moral e social. Ao retornar ao Haiti, os filhos teriam mais oportunidades do que aqueles com os estudos feitos no próprio país.

Como foi o processo de decisão da viagem de Lucette? Um dia, quando Fanfan voltou do trabalho, uma notícia o aguardava: ela contou para o marido o desejo de ir à Guiana com o seu irmão e já ter algumas informações de como realizar a viagem: o plano era passar pelo Brasil. No início, parecia difícil aceitar tal decisão, mas segundo Fanfan, “sempre sonhei de um de nós viajar *aletranje*”. Ele segue:

Na verdade, o trabalho no Haiti é difícil, há realizações que a gente vê o pessoal que viaja estar fazendo, mesmo sendo iletrado. A gente que é estudado, termina o ensino médio, aprende uma profissão, aqui não consegue fazer, a situação deles lá (*aletranje*) não é a mesma daqui. Os que possuem parentes no exterior, quando estão com algum problema, eles os acionam e rapidamente chegam as ajudas, coisas que se torna mais difícil para quem trabalha, reside aqui e não possui ninguém fora do país. Tudo isso força a gente a pensar na necessidade de ter pelo menos uma pessoa *aletranje* para ajudar a gente numa situação quando precisa (Fanfan, julho de 2013, Fonds-des-Nègres).

Da mesma forma, Luck conversou com Gislène para tomar a decisão da viagem. Segundo Gislène: “Temos sempre algumas pessoas da família que se deslocam, quando a pessoa não está fazendo nada, sem atividade, ela é obrigada a partir para se virar, vai buscar a vida em outro lugar”. Esses elementos mostram que a decisão da viagem não é apenas individual, sendo interesse particular do viajante, mas também um desejo familiar e coletiva. O candidato à viagem não toma a decisão sozinho, ele conversa com cônjuge, familiares e amigos para planejá-la. Ele não busca somente o seu bem-estar, mas o de toda a família, por vezes, pensando como poderá contribuir com o país quando retornar.

Gislène disse que a maioria dos seus conhecidos e familiares ia para a Ilha São Martinho e à Guiana. Segundo ela, as pessoas vão aos lugares onde é mais fácil alcançar algo e onde elas possuem os meios de contatos. Seguindo o seu raciocínio, ela disse: “Nós vamos ao Brasil, mas quando lá chegarmos, se a gente vê que as coisas não andam bem, é como o pequeno movimento deles lá (referindo-se à Lucette e Luck que não ganhavam bem do ponto de vista deles no Haiti), a gente é obrigado a se deslocar”. Para ela, o pequeno movimento se referia à falta de melhores salários no Brasil. Mesmo que Luck trabalhasse e ganhasse seu salário de aproximadamente R\$ 900 como eletricista, era considerado um valor mínimo, comparando com os padrões americanos, canadenses e franceses costumeiros no universo haitiano. Gislène me dizia que Luck queria trabalhar como autônomo na profissão ourivesaria, aprendida desde Fonds-des-Nègres e talvez pudesse ser uma saída para melhorar seu salário. Mas, para isso Gislène ficara de levar os seus instrumentos de trabalho quando ela fosse ao Brasil.

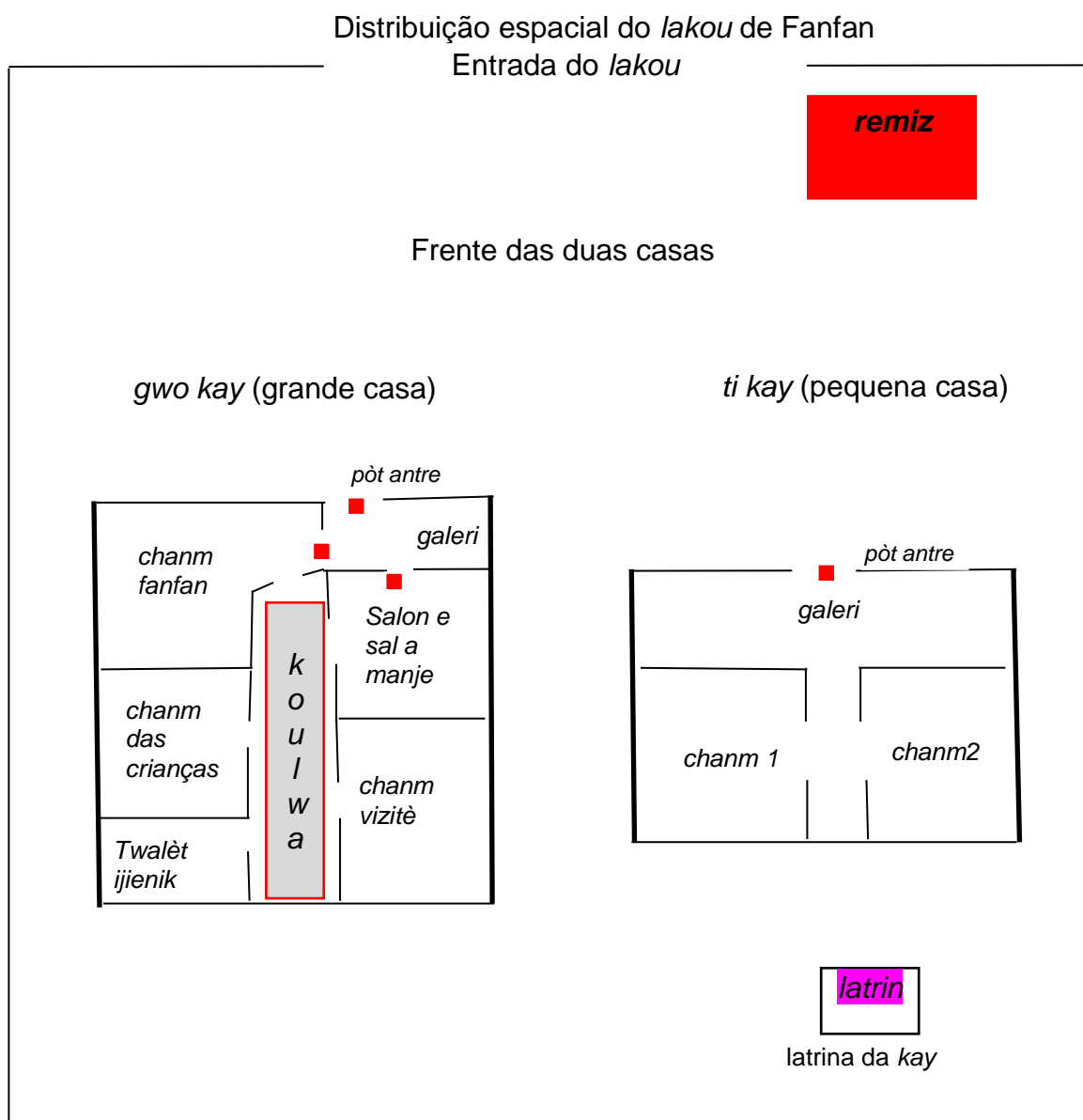
Do ponto de vista de Gislène, era quase inaceitável (não por falta do empenho do marido, mas pelas condições salariais do Brasil), depois de dois anos, o marido não conseguir – por falta de dinheiro, tendo de pagar aluguel, despesas pessoais, alimentação e ainda enviar cada dois ou três meses uma remessa – para ela pagar o empréstimo feito para organizar a viagem. Durante a entrevista com Gislène, enquanto ela expressava esse sentimento de falta de melhores salários no Brasil, Fanfan dizia: “Eles não têm dinheiro, eles não têm dinheiro”, referindo-se aos cônjuges. Isso indignava Gislène, ela não queria chegar ao Brasil, ainda tendo de ser sustentada por outrem, pedindo dinheiro para familiares residentes em outros países: “Si nou pati se pou nou fè pwogrè pou demen” (Se partirmos, devemos fazer progresso para amanhã). Segundo ela, caso não sentisse o progresso da maneira que ela desejava, a outra alternativa era ir para outro país que talvez permitisse alcançar esse progresso almejado constituído pela busca de *lavi miyò* (uma vida melhor).

A ideia de progresso enunciado por ela está associada à imagem construída no Haiti em relação aos países estrangeiros, particularmente os chamados grandes países, no imaginário das pessoas. No Haiti, quando alguém está nos considerados grandes países, basta agachar para pegar dinheiro do chão (*annik bese atè pou ranmase lajan*) ou subir em cima de uma árvore para colher dinheiro (*moute pye bwa pou keyi lajan*). Por isso, quando os que ficam no Haiti ligam seguidamente para pedir dinheiro para os que estão *aletranje*, estes costumam dizer para os que ficam: “Ou gen lè konnen se yon pye bwa lajan mwen genyen” (Parece que você acha que tenho uma árvore de dinheiro). Construir a visão imaginária dos países estrangeiros suscita o desejo de partir e viajar.

No caso de Fanfan e Gislène que residiam no Haiti durante a pesquisa, o telefone era o principal meio de comunicação deles com Lucette e Luck. Geralmente, eram esses primeiros que ligavam para os companheiros residentes no Brasil, visto o valor (aproximadamente três reais por minuto) da ligação do Brasil para o Haiti é muito mais cara do que o contrário (menos de um dólar americano). Os telefonemas eram também meios de matar a saudade, do ponto de vista afetivo. Como Gislène, Fanfan demonstrava a falta da presença física da

esposa Lucette em casa. Além disso, as crianças expressavam esse sentimento de saudade no dia a dia, lembrando da mãe, em todos os momentos, particularmente, quando acordavam cedo de manhã para ir à escola, porque era Lucette quem preparava o lanche (*fè bwat*) e os levava ao estabelecimento escolar. Nas palavras de Fanfan, “Se sua mulher não está, não há afeição, não há amor”. Fanfan vivia num dilema: ao mesmo tempo, que ele considerava ser a viagem uma ótima opção da esposa, como uma oportunidade de estar mais presente economicamente na família, podendo arcar com as necessidades dela própria, mas também, uma ausência, um momento de solidão, de falta de afeição, de saudade dela. Nos seus trabalhos com os migrantes argelinos, Sayad havia alertado para essa dupla dimensão da viagem, sendo presença aqui, ou seja, no país estrangeiro, e ausência lá, na localidade onde a pessoa residia, particularmente a casa.

Fig. 8: Lakou e casa de Fanfan.



Há 14 anos, Fanfan e Lucette compraram um terreno e construíram uma casa em Fonds-des-Nègres. Para realizar esse sonho, utilizaram o salário dele como CASEC, mais o pouco que sobrava de lucro do comércio de Lucette, além de contribuições financeiras de amigos da Cidade. O terreno possuía um *lakou* cercado por um muro alto, nele havia a casa principal, denominada *gwo kay* (grande casa) e, ao lado dela, uma outra menor, *ti kay* (pequena casa) em construção desde 2011, antes da viagem da esposa (ver foto 39). Eles eram os únicos residentes nesse *lakou* (ver fig. 8). Na frente dessas duas casas, havia uma *remiz* (garagem) em construção iniciada em 2012. Mas, eles não possuíam

carro na época. Segundo Fanfan, “fizemos a *remiz* porque a gente aspira ter um carro um dia”. A *ti kay* possui dois quartos e uma *galeri*. Eventualmente, Lucette enviava dinheiro desde o Brasil para continuar a construção. Foi com o dinheiro enviado por ela que Fanfan construiu a *galeri* da *ti kay*.



Foto 38: Gislène na frente da casa de Fanfan. Crédito meu, julho de 2013.

No terreno, há várias árvores, algumas plantadas pelo casal, como as mangas e bananas e outras já existiam quando iniciaram a obra, por exemplo, os coqueiros em frente da entrada da casa (ver foto 38).



Foto 39: A casa de Fanfan, a principal a direita. Crédito meu, julho de 2013.



Foto 40: Fanfan no *salon* e *sal a manje* da *gwo kay*. Crédito meu, julho de 2013.

Para aproveitar o restante de areia, cimento e blocos, Fanfan teve a iniciativa de construir a *ti kay* (pequena casa) à esquerda daquela principal,

considerada *gwo kay* (grande casa) que, inicialmente não estava nos planos do casal. *Gwo kay* possui uma *galeri*, um *salon* junto com a *sal a manje*, três *chanm* e um *twalèt ijienik* em construção. Entretanto, é utilizado a *latrin* localizada no fundo do terreno (ver foto 23). Com a ausência da esposa, Fanfan dorme no quarto do casal, as duas crianças em outro, e um fica para hospedes, designado *chanm vizitè* (literalmente quarto de visita).

4.5 Casas diaspóra e onfigurações de casas

Para ampliar a compreensão da cultura material e do papel por ela desempenhado na vida da *diaspóra* haitiana, é preciso lidar com a questão das casas e do conteúdo das residências haitianas, especialmente nos vilarejos Fonds-des-Nègres e Pernerle, dois dos *locus* privilegiados desta pesquisa etnográfica. As atitudes da população haitiana a seus lares e das práticas cotidianas nesse espaço também precisarem ser compreendidas no contexto de redes transnacionais. De acordo com as entrevistas realizadas em Fonds-des-Nègres e Pernerle, além das minhas próprias observações no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa, as casas estão no coração da dinâmica das mobilidades dos sujeitos da pesquisa, de forma que mereceriam serem mais exploradas ainda, analisadas e reconstruídas no seu contexto sociocultural e socioeconômica, dessa forma mostrando as implicações sociais dela no mundo social haitiano, mundo da/em mobilidade.

Existe uma extensa literatura sobre objetos da *diaspóra* reutilizados ou enviados para os países de terceiro mundo (Peraldi, 1999, dentre outros). E também, estudos sobre a casa a partir da perspectiva da cultura material, domiciliar (Miller, 1998 e 2001) e sobre a arqueologia da vida cultural dos objetos no contexto contemporâneo de comunidades globalizadas, nas quais a maioria deles é produzida em larga escala (Pertierra, 2010). Esses autores permitem pensar no consumo de massa, nos processos por meio dos quais as pessoas se apropriam criativamente de objetos, dando sentido a si mesmas e ao mundo no qual estão inseridas. Michel De Certeau (1998) tem discutido questões relacionadas aos modos de habitar, sobre a arquitetura popular local e interiores

domésticos. Já Daniel Miller (2001) procura observar diretamente os processos pelos quais uma casa e as pessoas que nela habitam se transformam mutuamente.

Diante desse cenário, surgem algumas perguntas: Quais são os princípios organizadores das casas no Haiti? De onde são e como veem os objetos das casas? Na tentativa de responder a essas perguntas, é importante dizer: bom número dos que partem (temporariamente), quando retornam ou passam pelo Haiti, compram bens, constroem casas para alugar ou alojar-se quando voltarem ao país. Geralmente a casa é mobiliada com objetos *diaspora* exportados do lugar de destino como cama, armário, geladeira, TV, DVD, ar condicionado, ventilador, fogão, sofás, platôs, copos de cristal, talheres etc. Os móveis de uma *kay lokal*, chamados de móveis locais, antigamente eram confeccionados com ferro, mas, atualmente, a maioria é de madeira como mesas, cadeiras, camas, armários para sala de jantar e de visitas, sofás, estantes etc.

A *kwuizin* da *kay diaspora* é uma peça dentro da casa principal ou uma copa cozinha junto com a sala de jantar, separada por um balcão de madeira ou de concreto. Nas locais, a *kwuizin* é construída de madeira, palha ou concreto; em algumas ocasiões também ela serve de depósito para guardar objetos. É uma peça separada da casa principal, localiza-se a alguns metros de distância, ao lado ou atrás dela. Lá se podem encontrar objetos ou mercadorias como *recho* (espécie de fogão confeccionado manualmente com ferro ou alumínio para cozinhar), *chabon* (carvão), lenhas, *bokit* ou *droum* (latão), além de frutas, verduras, carnes etc (ver foto 41).

Mais do que oposições espaciais (exterior/interior, frente/atrás, direita/esquerda)¹¹⁰ a importância da casa consiste precisamente na sua capacidade de representar uma mesma estrutura social, simultânea ou sucessivamente, de vários pontos de vistas. Há um aspecto prático no fato de a cozinha ficar atrás da casa principal, pois, quando chove, é mais complicado transitar entre a casa principal e a cozinha visto geralmente o terreno não ser

¹¹⁰ O texto de Bourdieu (1980), sobre a “*maison kabyle*” permite pensar o conjunto de oposições que organizam a casa, a relação dela com o sexo feminino e masculino, bem como a oposição que se estabelece entre o mundo exterior e a casa.

asfaltado e a chuva causar muito barro, sujando a casa o ir e vir da cozinha. Ainda, enquanto numa *kay diaspora* pode haver botijão de gás para utilizar no fogão, na maioria das *casas locais* é carvão para usar no *recho*. A *kwuizin* nos dois estilos de casa é o lugar por excelência de sociabilidade na casa, entre parentes, amigos e vizinhos.



Foto 41: *Kwuizin* da *kay local* de JINETTE. Crédito meu, julho de 2013, Fonds-des-Nègres.

Na *kwuizin* acontece uma das dimensões da intimidade. Segundo Marcelin (1996, p. 106), “Não é bom que os outros, os vizinhos, mesmo alguns membros de uma mesma ‘configuração de casas’ saibam o que se come (quando há o que comer) nem como come”. O autor afirma:

A cozinha é o lugar na qual a trauma do cotidiano doméstico se dá: poder comer e beber cada dia é uma conquista cotidiana, mas também, uma benção do Céu. A importância da cozinha na casa como espaço de sociabilidade por excelência parece estar associada à luta cotidiana para obter o arroz e o feijão que se tornam cada vez mais raros. Uma casa onde o fogo não é acendido na cozinha é uma “casa morta” (aspas no original) (idem, 1996, p. 106).

Algumas *casas diaspora*, além de serem geralmente maiores que as locais, também boa parte dos materiais de construção vêm da *diaspora* como

vimos no caso da *casa diáspora* de Altamère, residente em Paris. Por exemplo, cerâmicas, portas, janelas, pisos, luminárias, lâmpadas são geralmente transportados de container do país de destino para o Haiti. A voltagem da eletricidade de algumas *casas diáspora* é igual àquela do país de residência do proprietário (por exemplo, 220 Megawatts para quem vive na França), a fim de ele poder usar os aparelhos eletrônicos trazidos do estrangeiro. Também, há outros que levam geradores de eletricidade e painéis solares para a distribuição de eletricidade na casa, visto que – no Haiti – a voltagem é de 110 Megawatts.

As *casas diáspora* são uma experiência social. A hierarquia nelas é produzida de acordo com a faixa etária e o gênero. Além do mais, nas *casas diáspora* que ficam sob o cuidado de algum parente ou amigo, geralmente há um quarto fechado do proprietário residente no exterior para, quando este voltar, ali se alojar e nele guardar os seus pertences pessoais. Esse fato pode ser observado na experiência de Jinette: o quarto reservado para Altamère, proprietária da casa, mas residente em Paris. A *casa diáspora* não é somente uma propriedade privada de uma pessoa que reside *aletranje* ou um bem familiar, ela é “uma prática, uma construção estratégica na produção da domesticidade” (Marcelin, 1996, p. 130). Ela é uma das maneiras pelas quais a *diáspora* haitiana se revela e se mostra. “A casa é um lugar, um mundo de *ethos* a partir do qual os ‘sistemas de disposições’ fundamentais se constroem e se configuram” (Marcelin, 1996, p. 143).

Geralmente o teto da *casa diáspora* é construído de concreto, de cimento, de laje; o das *casas locais* predominantemente de telha chamada *tòl*, embora sejam feitas de laje, especialmente para aquelas com mais de um andar. O processo de construir uma *casa diáspora* acompanha as idas e voltas do proprietário entre os diferentes locais por onde ele transita e reside. A construção de uma *casa diáspora* mobiliza uma rede de pessoas que desempenha um papel central na obra¹¹¹. É uma forma de distribuir *lajan diáspora*, embora possa ser na forma de comida e bebida. O sistema comunitário e coletivo muito peculiar do

¹¹¹ Como explicitado por Marcelin, “A construção das casas, acaba alcançando uma extensa rede de pessoas relacionadas uma às outras, mobilizando ‘projetos individuais’, recursos humanos e materiais de uma coletividade constituída a partir de mecanismos socioculturais acionados pela ideologia da família e do parentesco” (1999, p. 35)

universo haitiano, particularmente rural, chamado *kombit* (reunião de um grupo de pessoas para trabalhar) é acionado muitas vezes para a construção da casa. *Kombit* faz parte das estruturas tradicionais haitianas das trocas de serviços individuais entre as pessoas. Os últimos que participam no *kombit*, geralmente não são pagos, alguns recebem comida ou existe o fato de o proprietário costumar ajudá-los em outras ocasiões, estes oferecem a sua mão-de-obra “gratuita”. Era muito mais comum antigamente que as pessoas fizessem *kombit* nas *bitasyon* ou no *lakou* de uma ou várias famílias para ajudá-los nas plantações de milho, arroz, feijão etc. Aqueles que prestavam seus serviços “gratuitos”, por sua vez, quando cultivavam ou era o período da sua colheita, também contavam com os serviços dos demais.

As *casas diaspora* que conheci levaram alguns anos para serem construídas. O proprietário pode ir mais de uma vez ao país para acompanhar a obra, havendo um ritual que se inicia com a escolha do lugar para construir, a compra do terreno quando não é *eritaj*, a escolha de uma pessoa de confiança para cuidar a obra. Este recebe dinheiro do exterior periodicamente para pagar empregadores e comprar materiais, ele é denominado *gardien kay la* (o guarda da casa). Há o contrato de engenheiro ou *bòs mason* (pedreiro); de pintor, de eletricista etc. O *gardien* é o responsável para ir à alfândega buscar os materiais de construção vindos *aletranje* ou dos aparelhos domésticos. Alguns emigrantes recorrem a um primo ou a outro membro da família para intervir na obra com um saber-fazer. Alguns *gardien* da *casa diaspora* tiram fotos ou produzem vídeos do processo de construção e enviam para que o proprietário possa acompanhar a obra de longe.

As práticas de solidariedade e de reciprocidade entre os que ficam e os que partem são fundamentais para alcançar o objetivo de construção da casa. Para além do dispositivo financeiro, a construção da casa engendra outras práticas, notadamente as estratégias que fazem da casa um elemento importante no processo de mobilidade. Roselyne de Villanova mostra nos seus trabalhos com os migrantes portugueses que

A questão migratória coloca efetivamente em evidência a articulação entre as transferências das práticas e as

transferências financeiras e situa o projeto de construção no trajeto da migração: trajetórias residenciais sucessivas no país de acolhida, perspectivas de retorno definitivo, ascensão social, aquisições mobiliárias anteriores, mobilização das gerações (Villanova, 1994, p. 20).

Como veremos no próximo capítulo, Karl chegou ao Brasil em janeiro de 2012 por Tabatinga, residindo desde então em Campo Grande, no Estado de Rio de Janeiro. No início do ano de 2014, foi para a Cidade de Fonds-Parisien no Haiti para casar e, ao mesmo tempo, iniciar a construção de uma casa, mesmo não tendo ainda nenhuma casa estabilizada no Brasil, pois ele mora com um conterrâneo. E também não decidiu ainda se vai retornar ao Haiti e quando, até porque a mulher com quem casou reside no Canadá. Os dois voltaram ao Haiti para realizar a cerimônia de casamento. Com isso, quero dizer, como evidenciado na citação, nem sempre os migrantes constroem as suas casas quando já possuem um projeto de retorno definitivo, e muito menos, quando eles têm uma vida estável *aletranje*. Há alguns que esperam construir uma casa própria, primeiro *aletranje* para depois começar o projeto de construção no Haiti. Também há o contrário: primeiro Haiti (o mais comum) e depois *aletranje*.

Na Guiana, observei boa parte daqueles chegados nas décadas de 1970 e 1980, construírem primeiro suas casas no Haiti e depois em Cayenne. Os chegados entre 1990 até o momento atual, preferiam construir ou comprar casa primeiro na Guiana para depois planejar uma construção no Haiti. Dentre estes últimos, alguns me diziam ser mais fácil acessar os financiamentos e os programas do Governo para conseguir uma residência própria na Guiana enquanto a construção no Haiti exige mais recursos financeiros, não havendo incentivo do Governo no tangente a habitações, dentre outras coisas. Escolher construções e adquirir residência própria tanto no Haiti quanto na Guiana faz parte de uma lógica e de um conjunto de estratégias muito bem pensadas, racionalizadas e articuladas com as políticas dos governos.

Para voltar à questão da *casa diaspóra*, agora no concernente à pintura, geralmente ela é pintada, mas nem todas. As cores variam e são inspiradas pelo gosto e estética daquele país de residência do proprietário. Assim, a aparência de uma casa, seu estado físico, os móveis e aparelhos eletrodomésticos no seu

interior, todas essas variáveis constituem indicativos para classificar se uma casa é *diaspora* ou não, e dependem estreitamente da origem social do proprietário. Além disso, anunciam o *status social* dele, aparentemente, o poder aquisitivo da família nela instalada.

O tempo de residência do proprietário *aletranje*, a sua ocupação e o seu salário, dentre outros indicadores, têm implicações importantes na potencialidade de produção arquitetônica e econômica da casa. As reflexões de Bourdieu sobre distinção social permitem confirmar essa análise. O autor afirma que “os gostos (ou seja, as preferências manifestadas) são a afirmação prática de uma diferença inevitável” (1979, p. 56). O gosto do indivíduo está articulado com seu capital cultural, social, econômico e educacional, afinado à organização social à qual ele pertence. Isso permite entender a maneira pela qual a pessoa *diaspora* organiza o espaço social da casa. Nesse sentido, o gosto serve como meio de distinção de uma *casa diaspora* em relação à *casa local*. Ele representa um código socialmente produzido capaz de identificar e diferenciar as casas.

Os trabalhos de Roselyne de Villanova sobre a “casa do sonho” dos portugueses que emigravam para França e depois retornavam para construir suas casas, iluminam essa questão,

Eles trazem um plano do exterior e se distanciam parcialmente do modelo local, reintegram-se na comunidade de origem, mas com alguma distância, que resulta da ascensão profissional relativa que se traduz no seu espaço. [...] influenciado pela experiência migratória, ou seja, a adesão aos códigos e estilos do grupo social instalado (1994, p. 27).

Nesse mesmo sentido, no caso dos haitianos residentes nos Estados Unidos, Karen Richman mostra ser a casa que eles constroem quando voltam ao Haiti, um símbolo para demonstrar o sucesso da viagem. Nas palavras dela,

Uma casa nova é o símbolo mais visível do sucesso dos migrantes no exterior e de sua lealdade em casa. No quintal que eu dividi, por exemplo, metade das casas, inclusive aquela que eu aluguei, tinha sido construída recentemente por emigrantes, dois dos quais não tiveram condições de retornar para ver suas habitações por pelo menos mais cinco anos. Outras três “casas de férias” de migrantes estavam em construção, um processo que, na ausência de hipotecas, geralmente leva anos de investimento para

ser concluída. As casas novas, financiadas por remessas dos migrantes destacavam-se em relação às habitações mais velhas de hastes, cobertas por argamassas, com teto de palha e chão batido. Elas eram construções de blocos de cimento, com pisos cimentados e telhado de alumínio; as estruturas extravagantes tinham pisos de ladrilho, telhados de cimento, e tinham varandas forjadas em ferro (Richman, 2005, p. 74).

Como revela Richman, há *casas diaspora* construídas que são alugadas ou alguma parte delas, os quartos, os andares etc, a exemplo da casa na qual fiquei alojado em Fonds-des-Nègres, que estava sob o cuidado de Jerome. O primo dele, residente em Paris, proprietário da casa, comprou um terreno na beira da estrada Nacional número 2. A sua construção iniciou em 2008, possui dois andares (ver foto 42). O proprietário mandou comprar areia em Pernerle, contratou uma pessoa para fazer os tijolos com máquinas que ele mesmo comprara na França, e posteriormente, enviou para Fonds-des-nègres. Ele contratou uma pessoa no Haiti para fazer o plano da casa, mas ele impôs suas ideias de como queria a casa, inspirada em algumas arquiteturas que ele conhecia em Paris. Na frente dela, construiu um *pi* (poço de água), visto não haver redes de água na cidade.

Este térreo está dividido por um corredor e há três quartos em cada lado, totalizando seis, além de um banheiro e uma cozinha coletiva. O térreo é alugado por quartos, cada um por 6. 000 gourdes, moeda haitiana, pagos cada seis meses, equivalentes a U\$ 150. Nos quartos alugados havia entre uma a três pessoas alojadas. Para estes, era ao mesmo tempo, o quarto, a sala e a cozinha, visto alguns cozinhareem num *rechò* ou fogão elétrico de uma ou duas bocas. Os inquilinos não eram de Fonds-des-Nègres, mas do interior de alguns vilarejos próximos. Alguns vieram estudar e outras foram transferidas do trabalho. O segundo andar possui quatro quartos, divididos por um corredor, dois quartos cada lado, mais uma sacada, um banheiro e uma cozinha (ver foto 43). Este andar é reservado para o proprietário ou familiares e amigos se alojarem quando vão ao Haiti. Foi nesse segundo andar que fiquei alojado. Na ocasião da pesquisa, havia, na frente da casa, areia para concluir a obra do segundo andar, particularmente o banheiro e os quartos.



Foto 42: Jerome na frente da casa do seu primo, na qual fiquei alojado. Crédito meu, julho de 2013, Fonds-des-Nègres.



Foto 43: O corredor que divide pelo meio as peças do segundo andar da casa do primo do Jerome. Crédito meu, julho de 2013.

Nesse contexto, a casa é, também, um recurso econômico, uma fonte de renda. No Haiti, os aluguéis costumam ser pagos anualmente ou cada seis meses, o proprietário pode viajar uma vez ao ano ou mais de uma para receber os pagamentos e aproveitar as férias no país ou o *gardien* que cuida da casa é quem arrecada o dinheiro para depositar no banco, comprar outros bens ou enviar via transferências bancárias para o proprietário. As *casas diaspora* também criam empregos para os que participam na sua construção e tomam conta dela, além de provocar mudanças na paisagem arquitetônica.

As *casas diaspora* são, porém, mais do que negócios. Elas são fundamentais para o bem-estar social da família. A tomada de decisão de construí-la não é um processo individual. Várias questões surgem: Onde construir? Quem ficará encarregado de acompanhar a obra? De onde vêm os recursos da construção? E para que e quem construir? A construção de uma *casa diaspora* é coletiva, porque exige negociações familiares, quando o indivíduo é casado e possui filhos nascidos no exterior. Também esses, às vezes são consultados para opinarem, visto, geralmente alguns não pretenderem viajar ou residir no país de origem dos pais. Tirando o fazer negócios ou a especulação de quem possui dinheiro para investir numa casa, em geral a construção de *casas diaspora* envolve questões relativas à localização dela, isto é, em geral, é no *lakou* da família que alguns residentes *aletranje* aproveitam para construir suas casas quando voltam ou passam pelo país.

Em relação às *casas diaspora*, as quais estudei, algumas estavam intrinsecamente ligadas ao *lakou* da família, como foi possível observar no caso de Jinette. As pessoas *diaspora* que possuíam *eritaj* aproveitavam para construir suas casas na *bitasyon* ou no *lakou* de sua *eritaj*, permitindo estreitar, ainda cada vez mais, os laços familiares, tanto entre os vivos quanto entre os vivos e os mortos, bem como os *lwa bitasyon*, *lwa fanmi* e *lwa ginen*. Para evitar ciúmes e invejas dos familiares que ficam, e somando a isso, o medo de ser enfeitiçado por estes pelo fato de a pessoa *diaspora* ser considerada endinheirada pelos que ficam, e conseqüentemente, pensam que *diaspora* deveria deixar a *eritaj* (a herança) para os familiares não migrantes, algumas pessoas *diaspora* preferem abrir mão da *eritaj*, deixando-a para os que ficam e optam por comprar outro

terreno para construir a *casa diaspora* nos seus próprios *lakou*. Assim, *diaspora* funda um novo coletivo de casas, construindo novo *lakou*, ou talvez, nova *bitasyon*.

Como observado em Fonds-des-Nègres e Pernerle, a mobilidade das pessoas originárias desses lugares provoca mudanças na paisagem do lugar e, para alguns dos meus interlocutores, isso era um meio para progredir, *fè pwogrè*. De cada cinco *casas diaspora* encontradas em Fonds-des-Nègres, três eram de pessoas residentes na França ou na Guiana Francesa. A construção delas, então, surge como um elemento crucial para alcançar o progresso tão almejado nesse universo rural. Algumas pessoas *diaspora* de uma mesma família, costumam juntar dinheiro e construir uma *casa diaspora* como empreendimento familiar. Outros participam da construção, não através de recursos financeiros, mas sim, humanos ou, após o término da obra, enviam móveis e decorações do país estrangeiro. Conheci famílias também, que decidiram construir *casa diaspora* não porque veem a necessidade, mas, constroem porque outras famílias fazem e é um valor moral e social.

Será visto, no próximo capítulo com mais profundidade, no universo haitiano haver distinção entre *gros diaspora* (*grande diaspora*) e *ti diaspora* (*pequeno diaspora*). Tal distinção está associada a vários fatores, entre eles, o econômico, ou seja, o recurso financeiro da pessoa *diaspora* quando volta ao Haiti. Também ao local de procedência na *diaspora*: se ela vem dos chamados *gros peyi* ou *gran peyi* (grandes países), é considerada *grande diaspora*; caso contrário, se não possui muitos recursos financeiros e vem dos chamados *ti peyi* (pequeno país, não no sentido geográfico) como República Dominicana, Equador, Panama etc, é considerada *ti diaspora* (*pequeno diaspora*). Então, essas dimensões hierárquicas têm implicações na construção das casas das pessoas *diaspora*. A casa construída por uma pessoa denominada pequena *diaspora* pode ser chamada de *ti kay diaspora* (*pequena casa diaspora*); ao contrário, a de uma *grande diaspora* é *gros kay diaspora* (*grande casa diaspora*).

Ti kay diaspora e *gros kay diaspora* traduzem, essencialmente pela arquitetura, pelos materiais de construção, pelo tamanho das peças e pela metragem do terreno construído, incluindo os objetos dentro da casa, a condição social do proprietário, associada ao país no qual reside *aletranje*, ou seja, se vem de um *ti peyi* ou *gros peyi*. Mas, isso merece ser nuançado, porque *ti diaspora* também pode construir *gros kay diaspora*. E *grande diaspora*, por mais que ele possa possuir recursos financeiros suficiente e vir de um considerado grande país, também pode construir *ti kay diáspora* e optar para não construir uma *grande casa* por vários fatores. Por exemplo, o fato de ter decidido (mesmo podendo mudar de opinião) não retornar definitivamente ao país. Ao fazer essa opção e construir *ti kay diaspora*, ele pretende fazer vaivém, voltar temporariamente ou ele pode ter construído a casa para os familiares que ficaram. A hierarquia socialmente reconhecida das casas – e no interior de cada uma delas, – corresponde à hierarquia social dos proprietários. Eis o que predispõe a origem social e territorial (se saem de grande país ou não) a funcionarem como marcadores privilegiados da distinção entre as casas.

Essa diversidade, resultante das condições sociais dos proprietários, não se originou a partir da emigração dos haitianos para o exterior, não seria um fenômeno exclusivo da *diaspora*. Paul Moral (1978 [1961]), nos seus estudos sobre o mundo rural haitiano, havia mostrado as diferenças entre alguns tipos de casas: “Caille-pays” (casa rústica) ou “caille-paille” (casa de palha), são consideradas como as tradicionais. A maioria era construída com esterco de vaca e a parte de cima era coberta de palha¹¹². Ao lado havia um “ajoupa” que servia de cozinha, do mesmo material da casa. No fundo, um pouco distante, uma latrina. E também, alguns *kalòj* (gaiola e curral) para guardar os animais criados. Os primeiros tipos eram considerados casas dos pobres. Ao longo dos anos, houve várias mudanças nas formas de construir essas casas. E dentre elas, havia diferentes tipos. Segundo o autor,

¹¹² Em créole a palavra é escrita *kay*, casa, no entanto, na literatura em francês sobre o universo rural haitiano alguns autores como Paul Moral escreve *caille*. Na língua francesa no Haiti a palavra é *maison* tal como na França.

Observamos, na construção dessa casa elementar, as nuances regionais ou mesmo locais que traduzem ou a diversidade das condições naturais (o uso de materiais variados, distinção entre a casa 'tè cho' [terra quente] e a casa 'tè frèt' [terra fria]), ou ainda, esgotamentos dos recursos florestais, pela crescente escassez do uso de madeira nas fachadas (Moral, 1978 [1961, p. 211]).

O segundo estilo de casa é "caille-beton" (casa de concreto) ou "caille-blocs" (casa de tijolo), consideradas casas da classe alta ou da burguesia haitiana. Enquanto os primeiros estilos eram fieis à arquitetura tradicional do universo rural: "Caille en long", uma casa térrea, sem galeria, os segundos eram considerados estilos urbanos, geralmente com dois ou três andares e com galeria, mais resistente do que os primeiros, com muros sólidos e firmes construídos com tijolos ou pedras. Estas últimas casas constituem a nova tendência com a volta das pessoas *diaspora aletranje* para a localidade onde residiam antes de partir.

A lógica da casa associada à dimensão familiar, geralmente, mobiliza várias gerações. Como observado na experiência de Jinette, as pessoas que constroem as *casas diaspora* não agem necessariamente por eles mesmos, diretamente, porque muitas vezes nem voltam ao Haiti, mas agem por um ato coletivo. A casa é o lugar que revela a configuração das relações familiares. Nesse sentido, ela é também, para os que nela habitam, um modo de vida, um capital cultural e social. Ela é um instrumento, ao mesmo tempo, funcional e simbólico. Seus dispositivos e suas qualidades de conforto têm um potencial importante para os que ficam e os que partem. Nesse sentido, peço emprestados os termos de Carsten e Hugh-Jones (1995), para dizer que a *casa diaspora* pode ser considerada como a expressão arquitetônica de um grande modelo cognitivo que estrutura a sociedade e sua cosmovisão.

Se *diaspora* é um valor moral e social, ter uma *casa diaspora* é um privilégio e torna-se um jeito de manter a qualidade da relação com os que ficam e, ao mesmo tempo, conectar-se com a terra natal. A dimensão imaginária da *casa diaspora*, enquanto um sonho a ser realizado, é constitutiva do espaço de subjetividade. As pessoas podem passar anos sem visitar o país ou a casa, mas as relações são mantidas através de ligações periódicas ou eventuais envios de remessas.

Da condição de trabalhador, por vezes, explorado e estigmatizado no exterior, essas pessoas passam a ser proprietários endinheirados, material e simbolicamente no Haiti. Alguns dos conhecidos que trabalhavam na construção civil na Guiana e no Brasil, eles mesmos contratavam pedreiros no Haiti para construir as próprias casas. E algumas delas eram muito maiores, e, por vezes, mais confortáveis do que outras construídas para seus patrões nos referidos locais. Esse processo de deslocamento do seu *status social* entre Haiti e locais por onde as pessoas *diaspora* transitam e residem, inspira e contribui para o imaginário dos que ficam para manter o sonho de partir um dia com o intuito de conhecer *peyi Bondye* (a terra de Deus), e conseqüentemente, construir uma *casa diaspora*. Construí-la é uma vitória pessoal originária de um empreendimento coletivo. Para outros, isto aparece como uma de suas múltiplas conseqüências.

Por isso, alguns dos que ficaram, como já conheciam a casa ou o modo de vida de alguns familiares ou conhecidos no Haiti, quando eles mesmos viajam, decepcionam-se ao ver o local de alojamento *aletranje* dos familiares e conhecidos: moradias consideradas muito inferiores e precárias comparadas àquelas construídas no Haiti. Enquanto aqueles que ficaram sonham partir para ir ao encontro do paraíso tão sonhado, muitos dos que chegam *aletranje*, percebem viverem melhor no Haiti do que lá. Na *diaspora*, por mais que possuam emprego, salário, mais conforto, também gastam mais, pelo fato do custo de vida ser mais caro do que no Haiti. São obrigados a submeter-se às condições também precárias, vivendo em quartos lotados ou morando em coabitação com pessoas, às vezes, nem conhecidas no Haiti.

Em 2012, quando fui a Nova York¹¹³, aproveitei para visitar amigos haitianos com *casas diaspora* no Haiti. Ao chegar à cidade americana, vi que alguns destes viviam em quartos alugados por U\$ 350, localizados no porão de uma casa de três andares; o local era chamado em inglês de *basement*. Era frequente, também, durante a pesquisa no Haiti, ouvir algumas pessoas que

¹¹³ Nessa ocasião fui apresentar os resultados preliminares desta presente pesquisa de campo no *24th Annual Haitian Studies Association* no York College, CUNY, New York entre 8 a 10 de novembro de 2012. Além da minha apresentação e das discussões dos grupos de trabalho, foi uma ótima ocasião para conhecer e conversar com pesquisadores renomados na literatura sobre a diáspora haitiana, como Karen Richman, Laurent DuBois, Cédric Audebert etc.

residiam lá, para ofender uma pessoa *diaspora* dizer: “Bon se nan *basement* w’ap viv Etazini epi w ap vin kale kò’w la” (Bom, no *basement* você vive nos Estados Unidos e aqui você está se achando).

Além de construção de casas, outros *diaspora* abrem negócios (que deixam sob responsabilidade dos familiares e conhecidos), compram terras ou animais. Karen Richman, apesar de ter focalizado mais as obrigações dos migrantes haitianos e não a problemática da *diaspora* ou das *configurações de casas*, isso diferencia a minha perspectiva da dela. No entanto a referida autora chamou a atenção no tangente aos empreendimentos desses migrantes no Haiti.

Além de recrutarem, estando longe, parentes de casa para supervisionar as construções de suas casas de férias, homens e mulheres migrantes mobilizam seus parentes no Haiti para ajudá-los a comprar terra e a gerir pequenos negócios, incluindo moto táxis e *tap-tap* (um pick-up transformado de madeira e pintado para transporte público), e comércios de varejo. Eles cuidam dos investimentos dos migrantes no tangente à pecuária, aos jardins e às árvores frutíferas. Little Caterpillar buscou todos esses meios para “fazer economia” na terra natal. Além disso, ele alugou um quarto próximo ao centro da cidade para “fazer um cinema”, cobrando dos clientes locais para que eles vissem gravações de filmes no seu televisor (Richman, 2005, p. 74-76).

Dentre os meus interlocutores, alguns pensavam retornar quando se aposentassem ou depois de juntar um bom dinheiro. Na ocasião da pesquisa de campo no Haiti, conheci algumas pessoas que viviam em locais como Estados Unidos, França e Canadá e me diziam trabalharem durante três estações do ano: outono, verão e primavera e, quando chegava, o inverno, voltavam para o Haiti, escapando do frio e da neve. Geralmente os aposentados faziam isso anualmente.

A circulação e a mobilidade das pessoas não aconteciam apenas entre países, mas também entre casas. As pessoas circulavam diariamente nas “unidades de casas”, entre galeria, jardim, sala, cozinha, banheiro e quartos. Os objetos das casas também estavam em mobilidade, havia uma troca permanente de mercadorias, objetos e dinheiro entre as pessoas das casas. A pesquisa etnográfica sugere serem esses deslocamentos e trocas ações estruturantes do mundo social haitiano. Desde criança, as pessoas viviam indo e vindo entre

lugares e casas diferentes. As crianças brincavam numa casa, comiam em outra, tomavam banho numa outra e dormiam em outra ainda. Estas casas podiam estar na mesma localidade formando “configurações de casas” ou em lugares diferentes.

Em *Lideranças em Bel Air*, os pesquisadores Federico Neiburg, Natacha Nicaise e Pedro Braum sustentam:

As residências são também flexíveis no sentido de que, nelas, as pessoas não somente moram; por elas, as pessoas também passam: mulheres comerciantes que viajam (entre Port-au-Prince e o interior, entre Port-au-Prince e as capitais comerciais haitianas situadas fora do país, como Miami, Santo Domingo ou Panamá); homens que emigram para trabalhar na República Dominicana ou que moram nos Estados Unidos e voltam eventualmente ao país (2011, p. 18).

Isso não ocorria apenas no Haiti. Entre os haitianos no Brasil, no Suriname e na Guiana também observei essa circulação dentro e entre as casas. Nem todos os frequentadores da casa faziam parte dela. Esses dois verbos, “frequentar” e “fazer parte” permitem entender a dinâmica de sociabilidade e dos laços afetivos dentro da casa. Os frequentadores são aqueles que transitavam nela para tomar banho, comer, beber, brincar, conversar etc. Os que faziam parte dela são os que vivem nela, mas não necessariamente ali estavam. Alguns, mesmo estando na *diaspora*, eram considerados parte dela ou vivendo nela porque possuíam quarto e pertencentes na casa, além de ter laços afetivos fortes com as pessoas ali habitadas. As expressões utilizadas para dar conta dessas duas dimensões eram: “pase nan kay la” (passar na casa), referindo-se a algo transitório, um lugar de passagem e “viv nan kay la” (viver na casa), remetendo à permanência. A partir dessas duas experiências, a casa seria “ao mesmo tempo uma referência temporária, um lugar de passagem e uma referência permanente” (Marcelin, 1996, p. 125).

No caso desta pesquisa, as *configurações de casas* se constituíram por um grupo de *casas diaspora*, *casas na diaspora*, *casas locais* que permitem pensá-las numa lógica interligada e interconectada entre as do Haiti e os lugares de residência *aletranje*. Por exemplo, na figura cinco abaixo (fig. 5) é possível

observar que a casa de Jinette e a *casa diaspora* de sua irmã Altamère em Fonds-des-Nègres fazem parte do mesmo *lakou*, somando-se com outra em Paris e a de sua irmã em Cayenne. Esse grupo de quatro casas constituem uma configuração de casas, mesmo estando em territórios nacionais diferentes. Em alguns casos, há casas construídas em *lakou* ou *bitasyon* diferentes que estão interligadas umas das outras, fazendo parte de uma mesma configuração de casas.

As casas no exterior como aquela de Altamère em Paris e a de Arnette em Cayenne não são chamadas *kay diaspora*, senão *kay nan diaspora* (*casas na diaspora*), bem como *kay lòt bò dlo* (*casas além do mar*) ou *kay aletranje* (*casa no exterior*). Enquanto as do Haiti são classificadas, por elas mesmas como *diaspora*, associadas ao indivíduo, à condição do proprietário, sendo casas em casa, aquelas que estão *aletranje* são associadas à dimensão do território, na *diaspora*, casas longe de casa. Quanto há mais casas que participem da configuração de casas mais sejam as trocas. Quanto mais diversas e dispersas sejam as localidades onde se localizam essas casas mais sejam os circuitos dessa configuração.

Fig 9: Configurações de casas.



As pessoas que fazem parte de uma *configuração de casas*, são consideradas como partes de todas as casas que pertencem a essa configuração. Então, as pessoas podem frequentar e fazer parte de mais de uma casa, podendo variar entre duas a dez casas no Haiti e nos espaços de mobilidade internacional haitiana. Por exemplo Jinette faz parte das duas casas no Haiti, a dela e a *casa diáspora* da irmã Altamèr; daquela de sua irmã em Cayenne e da outra de Altamère em Paris, mesmo não estando fisicamente nesses lugares. Ela possui objetos nessas casas como fotos, roupas etc. Nesse sentido, mesmo me tendo inspirado na formulação de Marcelin de *configurações de casas*, afasto-me da sua

definição que associa as configurações de casas à ideia de redes de casas, implicando a reciprocidade entre elas. Do ponto de vista dos meus interlocutores, as casas que estudei formam um grupo de casas entre as quais há solidariedade e não necessariamente reciprocidade.

A *configuração de casas* no contexto da *diaspora* é uma conceitualização de uma representação das relações entre as casas das pessoas que mantêm relações de familiaridade baseadas na consanguinidade, na afinidade ou na amizade. No universo haitiano, *fanmi* (família) inclui parentes próximos e distantes ou primos de terceira e quarta geração. Em alguns casos, amigos e vizinhos também são considerados e tratados como *fanmi*, e estes fazem parte igualmente das *configurações de casas* nas quais dormem, comem ou se vestem. A definição de Pina Cabral de família é útil para pensar o contexto haitiano. Segundo o autor, “A família tanto pode ser o casal e filhos como pode abranger todo e qualquer indivíduo relacionado por laços de parentesco com esse núcleo, seja direta ou indiretamente. Assim, o significado do termo depende do contexto da sua utilização” (Pina Cabral, 1983, p. 265).

Fazer parte da casa não necessariamente significa dormir na casa, algumas pessoas vão à casa para fazer as refeições e dormem numa outra casa que também faz parte da mesma configuração de casas. Trata-se de um universo onde há casas nas quais, às vezes, não se cozinha todos os dias quando não há o que cozinhar. Por isso, a comida se torna, também, um elemento crucial que possui as suas implicações na maneira pela qual as pessoas circulam entre as casas. Fazer parte de uma *configuração de casas*, implica também, ter o que comer no dia a dia. Se numa determinada *configuração de casas* não há comida num dia, porque não há alimentos ou dinheiro para comprar, as pessoas acionam as outras casas da referida configuração na busca de alimentos, comida ou dinheiro. Por isso, frequentar a casa pode significar frequentar apenas a cozinha. Algumas pessoas vão a cozinha que se localiza alguns metros atrás ou ao lado da casa principal, buscam a comida e a levam a uma outra casa sem ter acesso ao interior da casa principal. Nesse sentido, “o alimento é, portanto, especialmente um veículo útil para o estudo do significado da casa” (Petridou, 2001, p. 89).

As relações de trocas entre essas casas se constroem numa estrutura hierárquica e, ao mesmo tempo, autônoma. As relações entre as casas de uma mesma configuração não se dão da mesma forma e na mesma escala. Por exemplo, Altamère, residente em Paris, envia objetos eletrodomésticos, roupas, alimentos e dinheiro para a casa de Jinette no Haiti, geralmente por container. Altamère não enviava esses tipos de produtos para a casa de Arnette em Cayenne. Entretanto, ela manda produtos cosméticos para a casa da irmã na Guiana, sobretudo, aqueles objetos que Arnette não encontrava no Departamento ultramarino ou por serem mais caros. Jinette, por sua vez, mandava para a Guiana e a França, *cremas* (licor haitiano), *djondjon* (cogumelo), *luil maskreti* (um óleo tradicional no Haiti para pentear os cabelos, mas também se usa para outras finalidades). Jinette aproveitava a ida de alguém da comunidade para Cayenne ou Paris para enviar esses produtos. Eugênia Motta mostra na sua recente pesquisa sobre casa e economia nas favelas do rio de Janeiro, “Os tipos de troca são variáveis em relação aos que trocam, mas também à situação em que se dá a troca” (2014, p. 136).

A intimidade entre as pessoas; o fato de possuir renda mensal ou não, os lugares (grande país ou pequeno país) onde elas residem são todos fatores que implicam na decisão daquilo que é trocado e deve ser trocado, baseando-se nas necessidades das pessoas e dos acessos a aquilo que é trocado nos países de residência. Por exemplo, Jinette envia coisas a que não se têm acesso na Guiana e na França. Altamère e Arnette mandam dinheiro para Jinette porque ela não possui renda mensal. Altamère envia alguns produtos de beleza para Arnette porque na Guiana é difícil encontrá-los ou são mais caros. De acordo com Motta,

O que é trocado, mas também a forma como se troca – o que se troca pelo quê, o tempo que se espera pela devolução de um empréstimo, quem entrega os objetos – são aspectos das relações entre as casas, envolvendo tanto relações de confiança, amor e amizade, quanto desconfianças e conflitos (2014, p. 133).

Essas relações são fundamentadas na solidariedade. Jinette utilizava a expressão “Se yon sèl nou ye” (somos um só) para explicar essa dimensão solidária de circulação de objetos, muito peculiar entre o grupo de casas que constituem a configuração de casas. Ela dizia também, “Sila ki gen plis la, ede lòt

la” (Aquele que possui mais, ajuda o outro). O termo “ajuda” constitui uma dimensão crucial no sistema de colaboração entre as pessoas e as casas, notadamente na configuração de casas. Essa solidariedade consiste no fato de cada elemento do grupo contribuir para o funcionamento do conjunto. Ela não implica necessariamente em reciprocidade, ou seja, de um conjunto de regras de trocas entre as pessoas e as casas, mas sim, em dom de maneira espontânea, mais do que mera obrigação, é visto como deveres, sendo constitutiva do processo de mobilidade.

Neste capítulo, ao tomar como foco as duas casas, não me restrinjo só às construções delas, às estruturas físicas, à arquitetura, à economia doméstica, mas também, coloco no centro da análise em diferentes escalas, as relações entre os sujeitos que participam das/nas casas, através das trajetórias das pessoas que vivem nelas ou frequentam-nas, bem como a cultura material dos objetos que circulam entre as casas que fazem parte de uma mesma configuração de casas. Aqui a casa é vista “como um processo e não apenas um lugar” (Miller, 2001, p. 9).

As casas aparecem como indissociáveis das trajetórias de mobilidade das pessoas, envolvendo afetos, distinções, distribuições etc. Por isso, nesta pesquisa, a casa não é percebida apenas como um espaço físico, como um lugar independente. Concordo com Elia Petridou quando afirma, “numa era de crescente mobilidade, estudando a casa dentro de um espaço definido, torna-se ainda mais problemática, uma vez que limita a sua utilização como uma ferramenta analítica e fornece pouco peso conceitual” (Petridou, 2001, p. 88). Nesse sentido, no caso dos sujeitos da pesquisa, a casa aparece como um elemento de (des)continuidade da *diaspora*. Não há *casa diaspora* sem a mobilidade das pessoas tanto quanto não há mobilidade sem nenhuma casa.

As narrativas, principalmente de Jinette e Fanfan, são importantes na medida em que nos permitem mergulhar na casa como lugar simbólico e material, lugar habitado e vivido. Se para alguns a *casa diaspora* é uma resposta à precariedade das habitações nas quais viviam antes de ir *aletranje*, ou um recurso econômico, para outros, é o lugar para exibir o sucesso da viagem. A casa é o lugar de manutenção dos laços afetivos e familiares, e com o Haiti, mesmo

estando a distância. Ao mesmo tempo, ela é o símbolo da mudança de *status social* que resulta do processo de mobilidade.

A *casa diáspora* permite ler as diferentes dimensões da cultura e da sociedade haitiana, revelando as relações hierárquicas no país. Ela desvela o lugar da *diáspora* na economia do país, afinal, é na casa que as remessas vindas do exterior chegam e são distribuídas.

5. SENTIDOS SOCIAIS DA *DIASPORA*

5.1 “Meu sonho é ser *diaspora*”

Nascido em 1985 em Arcahaie, Frantz é caçula da família, possui um irmão e três irmãs. Com o falecimento do pai em 1994, devido aos poucos recursos da família, ele abandonou os estudos no último ano do Ensino Fundamental em 1999 e cinco anos depois, em 2004, foi à República Dominicana, onde vivia seu irmão mais velho e alguns primos na Capital Santo Domingo. No país vizinho, ele trabalhava na construção civil.

O sonho de Frantz desde criança era subir em um avião, partir, ir à Miami. Nas palavras dele, “meu sonho é ser *diaspora*”. Na época, o peso dominicano era muito desvalorizado comparado com o dólar americano e o seu salário não era muito significativo, girava em torno de quatro a cinco mil pesos dominicanos, o que não o ajudava. Estando em Santo Domingo, disse ao irmão ter o desejo de ir para outro país. Decidido, voltou à cidade natal, depois foi ao Cap-haitien, localizado no norte do Haiti e, de lá, em 2009, seguiu para Grand Turck, situada a alguns quilômetros ao norte do Haiti. Para alcançá-la, Frantz pegou uma embarcação de Cap-haitien com escala na Ilha da Tortuga do Haiti e depois de três dias de viagem, chegaram ao destino.

Quando aportou, alojou-se na casa de alguns conterrâneos com quem tinha contato desde Santo Domingo. Essas redes contribuíram para a sua inserção no tangente ao trabalho na construção civil. Ganhava entre U\$ 700 a U\$ 1.000 semanalmente. Segundo ele, “era um ótimo dinheiro”, comparado ao ganho

na República Dominicana, mas, o problema para ele, quando acabava alguma obra de construção, era ficar por um bom tempo sem atividades remuneradas.

Estando na Grand Turck, alguns amigos falavam do Equador como um país onde podiam encontrar trabalho e o salário ser em *lajan diapsora*, isto é, dólar americano. Tendo ficado um ano e meio na Ilha, Frantz decidiu ir ao Equador com alguns amigos que ele havia conhecido no local. O conhecimento do espanhol aprendido na República Dominicana, as informações de conseguir emprego e o fato de a moeda local ser o dólar americano o motivaram a ir ao país sul-americano.

Enviou o passaporte para o seu amigo residente no Equador, este providenciou o visto do Panamá para a sua escala no local e depois para alcançar o Equador. Quando chegou a esse último país, de fato, havia oferta de trabalho na área da construção civil, para ele costureiro desde a República Dominicana, mas não lhe agradou o valor da jornada de trabalho que girava em torno de U\$ 7. Decepcionado com o salário, ficou três semanas na Capital Quito e rumou ao Peru de ônibus para alcançar o Chile onde também tinha um amigo. Quando chegava a uma cidade no Equador ou Peru, ele procurava os terminais de ônibus, falava espanhol e pedia informações à população local sobre os percursos para ir ao Chile.

Em maio de 2009, alcançou a Capital chilena e logo, foi recomendado por seu amigo que residia no local para trabalhar numa fábrica de camisas. Ganhava semanalmente entre 90 a 100 mil pesos chilenos, mas, a moeda chilena era muito desvalorizada em relação ao dólar americano. O pequeno salário recebido, o baixo valor do peso chileno, somados ao frio no local não o agradaram. Depois de quase dois anos em Santiago, Capital chilena, decidiu, mais uma vez, ir para outro lugar. Nas palavras de Frantz, “a saída da experiência do dólar (Grand Turck) para o peso (Chile) não foi interessante, decidi tentar o euro”. Foi aí que decidiu ir à Guiana Francesa, onde também estava um amigo com quem dividira uma casa no Chile, Emmanuel, com quem morava em Cayenne quando o conheci. A história de mobilidade desse amigo é muito semelhante à de Frantz e, ao mesmo tempo, muito peculiar, pois ele foi deportado em mais de quatro países (Grand Turck, Bahamas, Curaçao e Colômbia).

Emmanuel já estava em Cayenne quando repassou informações dos percursos para Frantz e James alcançarem a Guiana Francesa, atravessando o Brasil, do sul ao norte. Frantz, com uma espécie de mapa desenhado por ele seguindo as informações do Emmanuel, saiu de ônibus da capital chilena (Santiago) foi à Capital argentina (Buenos Aires), passando pela cidade fronteiriça brasileira Uruguaiana, indo até São Paulo, e de lá, para Belém, sempre de ônibus. Nesta cidade pegou uma embarcação para a Capital do Amapá (Macapá), seguiu de ônibus até Oiapoque e de lá, em balsa, até a Capital Cayenne aonde chegou em setembro de 2012.

No Departamento ultramarino, encontrava poucas atividades remuneradas, às vezes trabalhava duas semanas e ficava um mês sem serviço. Quando o conheci, na casa onde ele morava com Emmanuel e James, passavam o dia jogando dominó. Eu ia lá jogar com eles. Na Guiana, Frantz solicitou o refúgio, o processo mais acionado pelos que chegam ao local para conseguir o documento de residência.

Frantz demonstrava a sua insatisfação com a Guiana: além de não encontrar trabalhos remunerados, a dificuldade de regularização legal do migrante torna-se um empecilho para sua permanência. Na época já planejava mover-se novamente, ainda não tinha decidido para onde, mas ele possuía familiares, tios, tias, primos, primas nos Estados Unidos. Disse: “Sei porque parti” (*mwen konen pou ki sa mwen pati*), ou seja, tinha plena consciência da sua decisão de porque ele partira. A ideia de Frantz era voltar ao Haiti futuramente para construir uma casa grande para sua mãe que ficara no local. Ele queria, sobretudo, ser *diaspora* para, quando voltasse – nas palavras dele – poder “andar de carrão e abrir um negócio” para se sustentar quando se aposentasse.

Como observado na trajetória de vida de Frantz, o termo *diaspora* está associado à pessoa. Neste capítulo, descrevo os usos práticos do vocábulo no mundo social haitiano tanto no país como fora dele. Durante o trabalho de campo no Haiti, pude ver e sentir quanto o referido termo faz parte do vocabulário social. O próprio Governo tem tendências para definir as políticas econômicas do país em função da *diaspora*. A criação de um órgão específico cunhado como Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior é prova disso.

Estabeleço também, a relação entre a categoria prática de *diaspora* e a expressão *peyi blan* utilizada entre os sujeitos para denominar alguns países considerados desenvolvidos, nos quais ganham *lajan diaspora* como Estados Unidos, Canadá e França. Mostro a percepção ambígua em relação a alguns lugares como o Brasil e Guiana Francesa, podendo ser considerados *peyi blan* ou não, dependendo do contexto.

Para finalizar este capítulo, evidencio as quatro dimensões de *diaspora*, do ponto de vista etnográfico: *diaspora lokal* (*diaspora local*); *ti diaspora* (*pequeno diaspora*); *gros diaspora* (*grande diaspora*) e *diaspora entènasyonnal* (*diaspora internacional*). A discussão desse capítulo constitui também uma crítica à abordagem analítica do termo *diaspora* que estabelece critérios rígidos (Safran, 1991; Cohen, 1997) ao arquétipo clássico da diáspora, notadamente Judaica (Bordes-Benayoun, 2012; Schnapper, 2001; Dufoux, 2003 e 2011). Ao contrário, proponho uma abordagem êmica do termo nos seus usos práticos e sentidos sociais articulados com o mundo da mobilidade.

5.2 Sentidos analíticos e políticos do termo *diaspora*



Foto 44: Uma propaganda de serviços oferecidos por haitianos com a palavra *dyaspora* escrita em créole. Crédito meu, junho de 2013, *Little Haiti*, Miami.

De acordo com Nina Glick-Schiller (2011), o termo *diaspora* se popularizou em 1980 entre haitianos nos Estados Unidos, particularmente em Nova York como parte do movimento popular contra a ditadura duvalierista. Em 1985, das 96 lideranças haitianas entrevistadas na área metropolitana de Nova York (Glick-Schiller, 2011, p. XXVI), “somente aquelas ligadas diretamente com os Padres Católicos ou provindas dos meios de comunicação haitianos tinham ouvido falar do termo diaspora”. Muitos nunca o tinham escutado ou ouvido falar nele. Neste primeiro momento, o termo foi mobilizado pelos Padres Católicos como recurso político para reivindicar os direitos nos Estados Unidos e denunciar a ditadura no Haiti¹¹⁴.

Segundo Glick-Schiller, a constituição da “diáspora haitiana” e o uso do termo “comunidade haitiana” foram fundamentais para a articulação de projetos comunitários de jornais, televisões e associações dos haitianos nos Estados Unidos. Foi uma forma encontrada para descrever suas experiências e constituir uma agenda política. No espaço nacional haitiano, o uso do termo iniciou a partir do retorno, em 1986, dos compatriotas exilados durante a ditadura dos Duvalier.

Nessa mesma década, em Boston, como mostra Jackson, a expressão “diaspora haitiana” era utilizada entre os haitianos no lugar para diferenciar-se dos afro-americanos, visto alguns não querem residir em lugares onde havia somente pessoas negras, dentre outras razões, porque acreditavam terem elementos culturais diferentes dos afro-americanos (Jackson, 2011, p. 147). Deste modo, devido a algumas incidências de racismo e violência física contra os negros nos Estados Unidos, para os haitianos, “a ideia de diaspora tomou a forma de uma postura que poderia ser utilizada para desafiar o significado das categorias raciais americanas e para diferenciar os haitianos dos afro-americanos e outros negros em Boston (idem, p. 150). No entanto, em Nova York, e outras cidades americanas, alguns haitianos participavam na luta contra o racismo e a favor de políticas de ações afirmativas junto com os afro-americanos.

¹¹⁴ De acordo com Nina Glick Sckiller, “Os Padres haitianos eram um grupo de sacerdotes que mergulhavam na Teologia da Libertação com laços transnacionais na Europa e na América Latina, bem como com o Haiti. Eles se tornaram parte da liderança das ‘organizações comunitárias’ haitianas em Nova York que se desenvolveu na década de 1960, em resposta à organização étnica alimentada pelos programas de combate à pobreza. Os Padres haitianos, na sua mobilização de forças para ‘reconstruir o Haiti’, tentaram construir essa organização étnica em Nova York” (2011, p. XXV-XXVI).

Em 1990, tinha-se generalizado o uso do termo *diaspora*, tornando-se comum entre os haitianos no Haiti e fora dele. Nesse mesmo período, ele se integrou ao vocabulário da língua oficial do país caribenho, o créole, escrito com “y”, *dyaspora* (ver foto 44). O termo *diaspora*, “em 2010, tornou-se profundamente emaranhado no sentido comum da identidade haitiana em Nova York, ao sul da Flórida e no Haiti” (idem, p. XXVII).

Julgo pertinente a abordagem de James Clifford (1994 e 1999), pela sua proposta das *traveling cultures*, na medida em que ele analisa criticamente o “ideal típico” do modelo fechado de “diáspora” com critérios bem definidos, formulados por William Safran (1991). A crítica de Clifford é dirigida também à visão descentrada que se interessa mais pelas fronteiras da diáspora do que por seu coração, para compreender a que a diáspora se opõe, isto é, de acordo com o referido autor, ao Estado-nação: Israel é o primeiro exemplo.

É relevante também a abordagem de Stéphane Dufoix (2003, 2011)¹¹⁵, pela análise da evolução do uso do termo. De acordo com ele, *diaspora* pode ser um nome próprio, um seminome próprio ou um nome comum. Vejamos como isso acontece. O nome próprio é *Diaspora* em maiúscula (cujo modelo seria o caso dos judeus). O nome comum é “a diaspora” tal qual utilizamos atualmente no cotidiano, geralmente sem a preocupação de defini-la. O seminome próprio é *diaspora*, compreendido no sentido categorial. Este último exige uma definição.

Foram vários os trabalhos sobre o seminome na tentativa de definir *diaspora*, notadamente dos anglo-saxões William Safran (1991)¹¹⁶, Robin Cohen

¹¹⁵ Segundo Dufoix, até meados da década de 1980, quatro populações se beneficiaram do uso frequente do termo diáspora por alguns pesquisadores: “Os judeus, as pessoas de origem africana, os palestinos e os chineses [...], a expressão ‘diáspora negra’ ou ‘diáspora africana’ decola a partir do início dos anos de 1970 e não para de se difundir. A qualificação dos ‘chineses do ultramar’ (*overseas Chineses*) como ‘diáspora’ surge pelo menos no final dos anos de 1940, mas sua popularização se origina dos trabalhos do antropólogo Maurice Freedman nos anos de 1950 e 1960 sobre as estruturas familiares chineses. O caso palestino é ainda mais recente. Parece que uma das primeiras ocorrências de ‘diaspora’ associada aos Palestinos se encontra num relatório da ONU em 1965, mas sua frequência aumenta consideravelmente após a guerra de Kippour em 1973. O uso do termo é tanto mais forte porque esta dispersão tem origem num conflito com o Estado israelense” (Dufoix, 2003, p. 21).

¹¹⁶ Utilizo a definição do termo de diáspora de William Safran, visto que foi uma das primeiras tentativas de construir um modelo conceitual fechado com vários critérios. O seu artigo foi publicado na revista norte-americana *Diaspora* editado por Kachig Tölölyan. Safran (1991) define *diasporas* como comunidades de minorias expatriadas: a) que se encontram dispersas a partir de um centro de origem para, pelo menos, dois espaços “periféricos”; b) que mantêm uma “memória”

(1997) e os franceses Dominique Schnapper (2001) e Chantal Bordes-Benayoun (2012), entre outros¹¹⁷. Os princípios teóricos e empíricos que essa literatura traz são pertinentes inclusive para problematizar o modo como o termo organiza e expressa uma experiência individual e coletiva no mundo social haitiano.

No entanto, neste trabalho, analiso o termo *diaspora* sem a preocupação de defini-lo, e muito menos discutir se há uma *diaspora* haitiana ou não, num plano *a priori*, ou de acordo com alguns dos critérios estabelecidos pelos estudiosos sobre essa questão. Do ponto de vista etnográfico, na categoria prática de *diaspora* há uma junção de sentidos políticos, econômicos, morais e históricos, relativos à própria “pessoa”. Por exemplo, ela serve como adjetivo para qualificar pessoas: “*Diaspora*, como você vai?”, *Diaspora* chegou. A abordagem etnográfica aqui apresentada, é nesse sentido, diferente das discussões travadas na literatura sobre diáspora(s).

Os sentidos políticos e históricos estão articulados à comunidade haitiana fora do país, na mesma acepção utilizada no contexto norte-americano. O Governo haitiano, quando menciona o termo *diaspora*, é para referir-se aos haitianos com residência permanente fora do país. A sua formulação e o seu significado político constituíram-se quando o ex-presidente Jean-Bertrand Aristide, no seu discurso de posse em 1991, recebeu *diaspora* no Palácio Nacional em Port-au-Prince e os cumprimentou como os haitianos do décimo departamento¹¹⁸:

mítica da “terra de origem” (*homeland*); c) que sentem que não são – e, talvez, não podem ser – totalmente aceitos nos países de acolhida; d) que veem a sua terra natal como um lugar de retorno no momento oportuno; e) que são engajados na manutenção ou reconstrução da “terra de origem” (*homeland*) e f) para os quais, a consciência e a solidariedade do grupo são fortemente definidas pelos laços contínuos com a “terra de origem” (*homeland*).

¹¹⁷ Bordes-Benayoun e Schnapper mostram que o termo diáspora, também está associado às identidades sexuais. Segundo as referidas autoras: “Os estudos feministas, particularmente, os *gender studies* americanos evocam uma similaridade de condição entre as mulheres e as diásporas. Fala-se até de diáspora homossexual no mundo intelectual e militante anglo-saxon” (2006, p. 12).

¹¹⁸ A expressão “décimo departamento” foi criada em 1990 pelo geógrafo haitiano Georges Anglade que veio a falecer junto com sua esposa durante a tragédia do terremoto de janeiro de 2010. Na década de 1980, residiu no Canadá durante a ditadura dos Duvalier, depois era próximo ao Presidente Jean-Bertrand Aristide. Anglade cunhou a expressão décimo departamento para designar o conjunto dos haitianos que residiam no exterior, mas até então, no Haiti não existia geográfica e juridicamente um décimo departamento, era uma questão simbólica e uma estratégia política que contava com o apoio associativo, político e financeiro dos haitianos residentes no exterior, particularmente, Estados Unidos, França e Canadá. Para saber mais sobre a emergência da noção de décimo departamento, ver os trabalhos de Basch, Glick-Schiller e Szanton (1994).

“*diaspora*”, no sentido simbólico. No entanto, não existia ainda, de fato, um décimo departamento do ponto de vista geográfico e jurídico.

Embora, na época, o país possuísse legalmente apenas nove distritos administrativos, chamados departamentos, no ano de 2003, o Governo criou um décimo departamento geográfico, chamado de Nippes na região sul do país. Fonds-des-Nègres e Pernerle, onde realizei a pesquisa de campo, fazem parte deste décimo departamento geográfico. Este sentido político se justificou essencialmente no reconhecimento da existência de uma ordem política e econômica dentro da qual Haiti se insere enquanto país de emigração e de mobilidade. No discurso de posse de Aristide, foi evidenciado esse reconhecimento através do agradecimento à participação ativa dos haitianos da *diaspora* na vida social e política do país, sobretudo porque aqueles residentes, particularmente nos Estados Unidos, apoiaram a sua candidatura, financiando e contribuindo na multiplicação dos organismos associados a sua campanha eleitoral.

Esse sentido de instrumentalização política continua até hoje, com conteúdo diferente nas políticas e redes internacionais mobilizadas pelo atual presidente Joseph Michel Martelly, considerando as pessoas de ascendência haitiana que residem *aletranje* como haitianos. Contudo, juridicamente, não é bem assim. A Constituição de 1987 não permite a dupla nacionalidade¹¹⁹. Segundo a legislação, quem opta por outra nacionalidade, automaticamente rejeita a cidadania haitiana e perde alguns direitos políticos e sociais (Achille, 2007).

No Haiti, do ponto de vista da lei, a pessoa *diaspora* naturalizada não poderia participar da vida política plena do país: votar, candidatar-se a determinados cargos políticos, ser nomeado ministro etc. Segundo a Constituição

¹¹⁹ Segundo Dufoix, “a aceleração do interesse dos Estados em relação aos seus emigrantes, e vice-versa, é claramente visível a partir do aumento da aceitação da dupla nacionalidade. Para tomar alguns exemplos: em 1991, somente quatro países na América latina (de língua espanhol e português) reconheceram a dupla nacionalidade: Uruguai (1919), Panamá (1972), Peru (1980), Salvador (1983). Em 1997, aumentou com mais seis. [...] Foi constatada uma pressão pelos próprios migrantes. Esta pressão se torna mais frequente na modificação das relações entre os Estados e seus expatriados: estes organizam-se em associações locais ou nacionais, culturais ou políticas, solicitando o reconhecimento oficial de suas existências e de seus papéis. Cada vez mais, a reivindicação da dupla nacionalidade vai no sentido de uma dupla cidadania, permitindo votar nas eleições nacionais no país de origem” (2003, p. 102-103).

do dia 10 de março de 1987, o seu Art.11 diz o seguinte: “Possui a nacionalidade haitiana de origem, todo indivíduo nascido de um pai haitiano ou de uma mãe haitiana, sendo eles também nascidos haitianos e não tenham renunciado a sua nacionalidade por ocasião do nascimento” (Achille, 2007, p. 21). Mais adiante, a referida Constituição estipula: “Que a nacionalidade haitiana se perde pela naturalização adquirida num país estrangeiro (Art. 13.1), e repete, que a nacionalidade de origem se perde pela renúncia (Arts. 91.1; 96.1; 135.1; 157.1; 200-5.1)” (idem, p. 25). Nesse sentido, a “perda” da nacionalidade haitiana se exprime através de dois termos diferentes, mas expressando a mesma ideia, utilizados como sinônimos. Eles são destacados e sublinhados na própria Constituição, “naturalização” e “renúncia”¹²⁰.

Mas, essa ideia deve ser nuançada, porque pode haver diferenças entre o que diz a lei e as práticas reais, notadamente no Haiti¹²¹. A partir de junho de 2012, o atual Presidente Michel Martelly promulgou uma emenda constitucional, concedendo o direito à dupla nacionalidade, podendo ter mais de um passaporte, além de votar e concorrer a diversas funções eleitorais. Logo após essa promulgação, vários compatriotas no exterior se pronunciaram, enfatizando a decisão como um momento histórico para o país e aqueles na *diaspora*, há muitos anos querendo participar na vida política do país.

Importa salientar que, antes da elaboração da emenda, já existiam dois ministérios para tratar de assuntos relacionados à *diaspora* haitiana: o Ministério dos Assuntos Estrangeiros e o Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior

¹²⁰ De acordo com a lei, há duas categorias de haitianos: os que são por filiação e aqueles que se tornaram através do processo de naturalização. Segundo a lei, qualquer um dos dois não pode residir em outro território nacional por longos períodos de tempo, a não ser que solicitem ao Presidente da República uma carta de autorização. No seu artigo 13, a Constituição de 1987 expressa essa ideia da seguinte maneira: “A nacionalidade haitiana se perde: c) pela residência contínua no exterior durante três (3) anos do indivíduo estrangeiro naturalizado haitiano sem autorização regularmente acordada pela autoridade competente” (Achille, 2007, p. 31). No tangente aos haitianos nascidos no Haiti, o artigo 21 expressa o seguinte: “Os haitianos que residem atualmente em país estrangeiro sem permissão do Presidente do Haiti, e que, um ano após o período fixado para a execução do presente código, estão ainda residindo (fora do Haiti), perderão a qualidade de cidadão do Haiti” (idem, p. 32). Mas, isso merece ser nuançado porque, geralmente os haitianos quando viajam para permanecer em outro país, não solicitam permissão do Governo, e também, não há um controle de parte dos agentes estatais.

¹²¹ Em 2012, o Presidente Martelly foi acusado de ter a nacionalidade estadunidense, além da haitiana. Porém, numa reunião no Palácio Nacional na presença do Embaixador dos Estados Unidos no Haiti, mostrou seu passaporte haitiano como prova de não ter tido outra nacionalidade.

(MHAVE)¹²². Sob a responsabilidade deste último está a maior parte dos serviços de emigração, como celebrar a “Jornada Internacional da *diaspora*” realizada no mês de abril de cada ano, originada em 2011, a partir de um decreto do ex-presidente René Préval. O tema da Jornada, realizada de 16 a 22 de abril de 2012, foi: “Haiti necessita de sua *diaspora*”, dando ênfase à importância da *diaspora* na realidade socioeconômica, educacional e política do país. Na apresentação da página do Ministério na internet, há a frase: “Os compatriotas do Exterior devem ser vistos como atores e não como observadores nas questões de seu país”¹²³.

A instrumentalização política da *diaspora* haitiana apresenta certa ambiguidade. Quando os haitianos da *diaspora* são convidados ou acionados pelo Governo a fim de contribuir para o desenvolvimento do seu país, geralmente são considerados atores mobilizadores de recursos econômicos. Tal atitude já havia sido criticada no relatório da *Conférence de la diaspora haïtienne em Montréal* no Canadá, realizada nos dias 10 e 11 de dezembro de 2004, com a presença de representantes do Governo haitiano como o Ministro dos Haitianos Residentes no Exterior. De acordo com o relatório, “a *diaspora* é um ator fundamental, tem um papel importante a ser desempenhado no diálogo nacional como componente da nação. A *diaspora* deve participar na vida do país e não somente enviar dinheiro”¹²⁴.

Por mais que a emenda constitucional permita uma nova reflexão sobre o lugar da *diaspora* na esfera política do país, as práticas reais continuam sendo antagônicas. A inserção das pessoas *diaspora* como agente político, notadamente nas eleições, não é de fato incentivada. É nesse sentido que uma das recomendações feitas pelos haitianos presentes no *Forum de la Diaspora Haïtienne* realizada nos dias 21, 22 e 23 de março de 2010, nos estabelecimentos da Organização dos Estados Americanos (OEA) em Washington foi: “Utilizar as

¹²² <http://www.mhave.gouv.ht/mhave.html>. Acessado em 14 de abril de 2013. A ideia da criação de um Ministério que cuide das questões dos haitianos residentes no exterior surgiu na década de 1970. Ela foi sendo gestada até a criação da Secretaria do Décimo Departamento (SEDID), vinculada à Presidência da República (1991), ganhando *status* de Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior em 1994.

¹²³ <http://www.mhave.gouv.ht/mhave.html>. Acessado em 14 de abril de 2013.

¹²⁴ http://www.potomitan.info/vedrine/conference_recommandations.pdf. Acessado em 15 de outubro de 2013.

competências da *Diaspora* para dar prosseguimento no processo de reforma da Constituição, e notadamente, das disposições relativas à obtenção da dupla nacionalidade aos membros da *Diaspora*¹²⁵.

Para além do plano legal, há uma dimensão do pertencimento que envolve sentimentos e não só as leis. Através da criação simbólica da ideia do décimo departamento haitiano em 1991, muito antes da existência legal do décimo departamento geográfico em 2003, o Governo fazia (e continua fazendo) acreditar ser possível aos haitianos participarem da vida política do seu país sem estarem fisicamente nele. É o que os autores da abordagem do transnacionalismo (Basch, Glick-Schiller e Szanton-Blanc, 1994) chamam de “nações sem fronteiras”, as *Nations Unbound*, uma espécie de “nacionalismo à longa distância” (Glick-Schiller e Fouron, 2001), constituído através da noção de pertencimento que os migrantes possuem, independente dos seus lugares de residência *aletranje*¹²⁶.

Segundo Eva Østergaard-Nielsen essas práticas políticas transnacionais correspondem às

Diferentes formas (pelas quais) os migrantes e os refugiados participam na vida política do seu país de origem, diretamente, passando a fronteira, e indiretamente, pelo intermédio das instituições políticas do país de acolhida ou das organizações internacionais (Østergaard-Nielsen, 2002 apud Dufoix, 2003, p. 106).

Os elementos apontados por Østergaard-Nielsen estão presentes na realidade dos haitianos na *diaspora*, notadamente na Guiana Francesa, como foi possível observar no capítulo três desta tese, quando descrevi a vida associativa de pessoas que tiveram um engajamento político no Haiti em vários períodos

¹²⁵<http://www.oas.org/fr/sre/dai/docs/RECOMMENDATIONS%20%20HAITIAN%20DIASPORA%20FORUM%20-Expanded.pdf> Acessado em 25 de novembro de 2013.

¹²⁶ Segundo a definição de Glick-Schiller, “Nacionalismo à longa distância está intimamente ligado à noção clássica do nacionalismo e do Estado-nação. Como em outras formas de nacionalismo, os nacionalistas à longa distância acreditam que há uma nação que consiste de pessoas que compartilham uma história comum, identidade e território. Nacionalismo à longa distância difere de outras formas de nacionalismo em termos da natureza do relacionamento entre os membros da nação e do território nacional. As fronteiras nacionais não são pensadas para delimitar a adesão ao país. Os membros da nação podem viver em qualquer lugar ao redor do planeta e até mesmo possuir a cidadania em outros Estados. Isto não significa, na visão dos nacionalistas à longa distância, revogar a relação entre os membros da nação e sua pátria nacional. Os nacionalistas à longa distância procuram manter a lealdade para com a terra de origem e, com base neste anexo, tomar quaisquer medidas que a pátria exige” (Glick-Schiller, 2005, p. 570-571).

eleitorais, mobilizando recursos financeiros e humanos para campanhas eleitorais de Jean-Bertrand Aristide e Leslie Manigat, por exemplo, em períodos diferentes.

Além disso, evidenciou-se o engajamento da *Association pour l'insertion, le Développement et l'Éducation* (AIDE) e *Association Collectif pour Haiti*, após o terremoto, quando vários de seus membros receberam alimentos, roupas, objetos na Guiana, transportados em container para as vítimas do terremoto. Ademais, em cinco de fevereiro de 2005, na Université Paris 8, foi lançado o *Forum Permanente de la Diaspora Haïtienne*, como uma iniciativa em conjunto com algumas associações haitianas na França que se articularam para apoiar a transição política no Haiti, na ocasião em que o Presidente Jean-Bertrand Aristide foi deposto do poder e que foi criada a MINUSTAH. O objetivo do Fórum era “sensibilizar os haitianos da diáspora sobre a importância do quadro atual do Haiti e constituir formalmente um grupo que pressione o Governo do país para influenciar sobre as decisões a serem tomadas no âmbito de um projeto de (re)construção nacional”¹²⁷.

A *Fédération Mondiale de la Diaspora Haïtienne*, com sede nos Estados Unidos, consolida as relações entre a *diáspora* e o Haiti. Nesse sentido, em junho de 2014, essa Federação condenou a Sentença 168-13 da Lei 169-14 do Governo da República Dominicana, que revoga retroativamente a partir de 1929, a nacionalidade de mais de 250.000 pessoas nascidas na República Dominicana, cujos pais são haitianos residentes na situação indocumentada no país vizinho¹²⁸. Essas ações mostram a vontade da *diáspora* de participar no mundo social e político haitiano tanto no Haiti como *aletranje*. Isso se evidencia através de todas essas instituições constituídas pelos haitianos na *diáspora* para pressionar governos locais e internacionais em prol dos direitos humanos dos migrantes, quanto ao direito ao voto, à saúde, à educação, aos documentos, e sobretudo, à cidadania. Essas diferentes instituições da *diáspora* haitiana possuem uma pauta em comum, dentre outras: colocar fim à restrição da dupla nacionalidade imposta pela Constituição haitiana de 1987.

¹²⁷ <http://www.potomitan.info/vedrine/forum.php#programme> Acessado em 11 de novembro de 2013.

¹²⁸ http://hpnhaiti.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=13127:haiti-rd-la-diaspora-haitienne-condamne-la-loi-medina-sur-la-nationalite&catid=24:new-york&Itemid=38 Acessado em 13 de novembro de 2014.

Além de ser uma experiência social, *diaspora* é uma questão também política. Essa configuração do sentimento de pertencimento levá-os a tomar posição política e se pronunciar em relação aos modos da governamentalidade do seu país, no sentido foucaultiano. Tal ideia está associada ao fato de os sujeitos intervirem na vida política do seu país – além da social e da econômica – mesmo estando fora do território nacional. Tal dimensão coloca esses sujeitos numa outra escala, visto o seu “nacionalismo à longa distância” não ser um “simples” pertencimento ou de uma consciência diaspórica, tal como foi analisado por Paul Gilroy em *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (1993). Diante disso, a experiência haitiana sugere uma nova percepção e relacionamento do Estado-nação com o território, constituindo um sentimento de extraterritorialidade, apesar de suas ambiguidades.

5.3 *Diaspora*, como você vai?

O termo *diaspora* serve como adjetivo para qualificar pessoas, além de designar a comunidade haitiana transnacional, o sujeito coletivo. É comum os haitianos no Haiti usarem a palavra *diaspora* para chamar outro compatriota que parte, reside *aletranje*, envia remessas etc: “Diaspora ki jan ou ye?” (*Diaspora* como você vai?), “Sa k’ap fèt diaspora?” (O que tem feito, *diaspora*? Como está indo, *diaspora*?), “Mwen se diaspora” (Sou *diaspora*). Estas expressões caracterizam o termo *diaspora* como categoria de autodesignação e de alteridade, permitindo diferenciar os que vivem *aletranje* em relação àqueles que ficam no Haiti. No Brasil, no Suriname, na Guiana Francesa e no Haiti de modo particular (também nos Estados Unidos, França, Canadá e em outros países do Caribe), o termo é utilizado para designar os compatriotas que residem *aletranje*, mas voltam temporariamente ao Haiti e logo retornam *aletranje*. As dimensões de tempo e espaço são cruciais para a compreensão dos sentidos sociais do termo *diaspora*. Além de a pessoa precisar residir num espaço internacional para ser considerado *diaspora*, também deve permanecer por um longo período de tempo antes de voltar ao Haiti.

A volta deve mostrar o sucesso pessoal e coletivo da *diaspora*. Não há *diaspora* sem a volta temporária. Do ponto de vista etnográfico, não é um retorno, é uma *nova chegada*. Essa última ideia deve ser explicada nas próprias categorias e expressões nativas. Os meus interlocutores não usavam a palavra crioula *tounen*, significando retorno para descrever a experiência da *nova chegada* da pessoa *diaspora*, mas sim, a expressão *diaspora rive: diaspora chegou* ou *diaspora vini: diaspora veio*, do ponto de vista dos que ficaram. Os viajantes utilizavam a expressão, “Diaspora pral vizite Ayiti”, “Diaspora vai visitar o Haiti” ou “Diaspora ap desann Ayiti”, literalmente: “Diaspora vai descer para o Haiti”.

A *nova chegada* ao Haiti caracteriza-se como uma visita viabilizada por meio dos laços afetivos, familiares, de amizade ou laços com as *casas diaspora* construídas no Haiti. As construções de *casas diaspora* e os laços com o Haiti também contribuem para a pessoa *diaspora* não se isolar do próprio país e, conseqüentemente, ser assimilado pelo país de residência *aletranje*. Do ponto de vista dos que ficam, a volta da pessoa *diaspora* constitui um ato e uma demonstração de fidelidade ao Haiti e aos familiares. Glick-Schiller e Fouron (2001) se referem a esses laços familiares e sociais como “laços de sangue com o Haiti”.

Nesse sentido, as palavras de Michel Bruneau são cruciais para entender a dimensão familiar da *diaspora*. Segundo o referido autor:

Não há diáspora sem a célula familiar, por meio da qual se transmite a consciência identitária. Tampouco não há diáspora sem laços de parentesco, real ou imaginário, ultrapassando as fronteiras estatais. Estes laços familiares permitem ao exilado não sucumbir ao isolamento destrutivo e não ser totalmente absorvido ou assimilado pela sociedade de acolhida. As redes de diáspora se apoiam, primeiramente sobre as redes familiares (Bruneau, 2004, p. 45).

Há uma relação indissociável entre família e *diaspora*. Mais do que enviar dinheiro e objeto, muitos daqueles no Haiti esperam do viajante *fil* (solicitar visto permanente para familiares próximos, pais, filhos e irmãos)¹²⁹; “mandar buscar”

¹²⁹ O termo *fil* tem a sua origem no verbo inglês *fill*, preencher, está associado ao processo burocrático de preencher os requisitos legais, chamado reunião familiar, como categoria estatal.

(*voye chèche*); “entrar” (*antre*) alguns dos que ficaram¹³⁰. Esses verbos são utilizados e conjugados para descrever um “dever” (talvez o principal) de quem viaja. É comum a primeira pergunta feita a uma pessoa *diaspora* no Haiti: “Quando vai ‘mandar buscar’ seu irmão?” (*kilè w’ap voye chèche frè’w la*); “Quando vai ‘entrar’ sua mãe?” (*kilè w’ap antre manman’w*); “Quando vai ‘fil’ para seus filhos?” (*kilè w’ap fil pou pitit ou yo*). Os verbos *fil*, *voye chèche* e *antre* em créole podem ser utilizados tanto para as viagens por meio legal de uma solicitação de visto quanto para uma viagem clandestina financiada. É comum a pessoa *diaspora* receber críticas de alguém no Haiti por residir dez anos ou mais *aletranje* tendo filhos, irmãos ou pais no Haiti. *Entrar*, *fil*, *mandar buscar* algum membro da família constitui um valor moral da pessoa *diaspora*, é honrar a família diante dos vizinhos e dos familiares. A família é o *locus* privilegiado da reprodução dos processos de mobilidade¹³¹.

Isso pode ser observado na trajetória de Henri na introdução desta tese; de Frantz na introdução deste último capítulo e de Jinette e Fanfan no capítulo anterior sobre as casas. Quando Henri e Frantz decidiram ir à República Dominicana, o primeiro já tinha seu pai no local e pediu para este “mandar buscá-lo”, parou os estudos e foi ao país vizinho. Da mesma forma, Frantz parou no ensino fundamental porque seu irmão maior o “mandou buscar”. No caso de Jinette, foi a irmã em Cayenne que a “entrou” por meio de *raketè*. Diferentemente desses primeiros, Lucette “fil”, através do processo burocrático de reunião familiar para Fanfan e os dois filhos deixados com o marido no Haiti. Há neste caso, o sonho destes últimos de partir e ser *diaspora* e existe a moral de quem já é *diaspora* expressa no ato de “mandar buscar” ou “fil” para os que ficaram.

Numa outra dimensão, a ideia de “centralidade da família como uma motivação, mas também como ordenadora da experiência da viagem” discutida por Denise Fagundes Jardim (2000, p. 67), pode ser útil para compreender o lugar

¹³⁰ Esses dois últimos procedimentos são geralmente realizados de forma indocumentada, sem burocracia estatal.

¹³¹ Pierre Bourdieu afirma que a família é o lugar privilegiado da reprodução social: “A família desempenha um papel determinante na manutenção da ordem social, na reprodução, não só biológica, mas também social, quer dizer na reprodução da estrutura do espaço social e das relações sociais. Ela é um dos lugares por excelência da acumulação do capital nas suas diferentes formas e de sua transmissão entre as gerações: ela salvaguarda sua unidade para transmissão e pela transmissão, a fim de poder transmitir, e porque ela é capaz de transmitir. Ela é o ‘sujeito’ principal das estratégias de reprodução” (Bourdieu, 1994, p. 141).

da família na viagem. *Diaspora* é uma experiência familiar e de sociabilidade. As estruturas familiares na família extensa haitiana desempenham um papel importante na configuração da morfologia social da *diaspora*. Para aqueles numa situação indocumentada *aletranje*, a volta temporária pode tornar-se um desejo, um ideal imaginado, mas impossível de ser concretizado. Porém, isso deve ser nuançado, pois há aqueles que, apesar de não possuírem documentos *aletranje*, preferem voltar ao Haiti para sentir e ter orgulho de ser *diaspora*, mesmo arriscando não poder retornar *aletranje*. Dentre esses, os que permanecerem no Haiti, deixarão de ser *diaspora*, do ponto de vista dos residentes no país. Mas, depois de um tempo, se voltarem a se reinstalar em outro lugar, quando retornarem temporariamente ao Haiti, serão considerados novamente *diaspora*.

A esse processo chamo de *rediasporização*, referindo-me à pessoa que já tinha sido *diaspora* e volta a ser *diaspora*. Essa escala de análise permite romper com a dicotomia subjacente na ideia de retorno que implica uma relação de emigrante/imigrante, aqui/lá, mudando de paradigma e de abordagem, colocando o acento mais sobre a circulação e a mobilidade em si do que sobre a emigração e a imigração como se fossem polos antagônicos.

Do ponto de vista etnográfico, o termo *diaspora* tem um sentido articulado por três verbos: “residir” (*viv*) *aletranje*, “voltar” (*tounen*) ao Haiti e “retornar” (*retounen*) *aletranje*. Quem retorna definitivamente ao Haiti não é considerado *diaspora* e isso pode ser interpretado como o fracasso do seu processo de mobilidade. Esta epistemologia evoca ir-voltar-retornar, enfim, a mobilidade. *Diaspora* corresponde sempre à mobilidade de uma pessoa ou um grupo de pessoas num espaço de mobilidade internacional.

O fato de ser *diaspora* implica, principalmente do ponto de vista dos que ficam e das expectativas dos que saem, possuir dinheiro, ser uma pessoa bem sucedida economicamente. Pelo seu *status social* e econômico, na maioria das vezes, a pessoa *diaspora* recebe um tratamento mais diferenciado nos estabelecimentos públicos e nas casas particulares do que os residentes no Haiti, mesmo estes sendo empregados, tendo sucesso profissional e uma vida econômica melhor do que a pessoa *diaspora*. O tratamento, na prática, está associado à dimensão simbólica construída no imaginário social haitiano de a

pessoa *diaspora* ser oriunda de um mundo social caracterizado como superior no Haiti. Essa assimilação do lugar de inferioridade está associada com o econômico, mas não tão somente isso.

Boa parte da economia do Haiti é mantida pelas remessas da *diaspora*. De acordo com os dados do Fundo Multilateral de Investimento (FOMIN, a sigla em francês) ligado ao Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) ¹³², em 2006, o país recebeu U\$ 1.017.000.000 dos haitianos residentes nos Estados Unidos. Do Canadá, foram U\$ 230.000.000; da França, U\$ 130.000.000 e da República Dominicana e das Bahamas U\$ 33.000.000. Em 2007, as remessas enviadas para os familiares no Haiti superaram U\$ 1.065.000.000. Esse valor representa 24% do Produto Interno Bruto (PIB) anual, embora as transferências legais observadas nesses dados não incluam envios informais¹³³. A *diaspora* haitiana possui um papel crucial na vida social e econômica do país. Uma relação de dependência é criada entre o país e a sua *diaspora*.

Interessa destacar a implicação da *diaspora* no destino do Haiti, particularmente depois do sismo de 12 de janeiro de 2010. Logo após a tragédia de aproximadamente 230.000 mortos e milhares de feridos e desabrigados – de acordo com os dados oficiais – a notícia se espalhou pelo mundo. Boa parte dos familiares e compatriotas no exterior buscava comunicar-se para ter informações dos parentes, amigos e conhecidos. Em países como Estados Unidos, França, Canadá, entre outros, houve grande mobilização de haitianos, nas Organizações Não-Governamentais e Associações Haitianas (além das estatais e de outras nacionalidades) em prol dos milhares de vítimas do terremoto. As observações do antropólogo Omar Ribeiro Thomaz, dias depois do terremoto, lançam luz sobre essa questão.

Diante do colapso do sistema bancário e da Western Union, membros da diáspora se deslocaram ao Haiti com dinheiro no bolso. Na falta de voos para Porto Príncipe, as passagens dos EUA e do Canadá para Santo Domingo rapidamente se esgotaram, a fronteira terrestre dominicana-haitiana colapsou nos dois sentidos: no sentido daqueles que queriam abandonar o país

¹³² <http://w.iadb.org/news/doc/Haitisurvey.pps>. Acessado em 6 de março de 2007.

¹³³ A economia haitiana se organiza a partir de três grandes recursos capitais: as produções da economia nacional, aqueles provindos da cooperação internacional e as remessas originárias dos mecanismos privados e coletivos (Brisson-Lamaute, 2003).

e no dos que vinham de longe para trazer comida, remédios e dinheiro para parentes e amigos (Thomaz, 2011, p. 277).

Além das contribuições em dinheiro, as pessoas *diaspora* contribuíram com medicamentos, materiais hospitalares e assistências técnicas para ajudar as vítimas do terremoto. Alguns solicitaram férias de seus trabalhos *aletranje*, particularmente, os profissionais na área da saúde, os médicos, enfermeiros, psicólogos etc, para ir ao Haiti ajudar no atendimento aos feridos.

Como mencionado anteriormente, dois meses depois do terremoto, nos dias 21, 22 e 23 de março de 2010, foi realizado o *Forum de la Diaspora Haitienne* (FDH) nos estabelecimentos da Organização dos Estados Americanos (OEA) em Washington, com a presença de 400 representantes da *diaspora* haitiana¹³⁴. Foi nesse fórum que surgiram as demandas e as recomendações para implementar, a ajuda, além da exigência da participação de um representante da *diaspora* no Comitê Internacional para a Reconstrução do Haiti (CIRH, a sigla em francês) constituído em 2010.

Diante desse cenário, a partir do ano de 2012, o Governo Martelly iniciou um programa que taxa as remessas enviadas da *diaspora* para o Haiti (1 dólar americano por remessa) e as ligações telefônicas internacionais recebidas (cinco centavos americanos a cada 30 minutos). Tais taxas, estipuladas em mais de US\$ 4 milhões por mês, visam financiar o Programa Escola Gratuita. Além de contribuir fortemente para a manutenção da estabilidade social e política, os haitianos da *diaspora* participam ativamente dos programas sociais do país.

A popularização da palavra na vida pública força a discutir o seu uso prático. Parte daqueles haitianos domiciliados nos Estados Unidos produzem músicas haitianas, chamadas músicas de *diaspora*. O estilo musical haitiano denominado *konpa* ou *compas*¹³⁵, possui os seus mais influentes grupos que

¹³⁴<http://www.oas.org/fr/sre/dai/docs/RECOMMENDATIONS%20%20HAITIAN%20DIASPORA%20FORUM%20-Expanded.pdf> Acessado em 25 de novembro de 2013.

¹³⁵ *Konpa*, *kompas* ou *compas* é um gênero musical haitiano que surgiu em 1800, no entanto, popularizou-se pelo saxofonista e guitarrista Jean-Baptiste Nemours em 1955. A partir de 1986, apareceu o grupo musical denominado Top-vice no cenário chamado *konpa de Miami* na comunidade haitiana na referida cidade americana. <http://fr.wikipedia.org/wiki/Konpa> Acessado em 6 de setembro de 2014.

dominam o cenário musical (trans)nacional haitiano sediados em Miami (Zenglen, T-Vice, Nu Look, Klass, Disip, Armonik) e em Nova York (Carimi, System Band, Phantom), apelidados de *konpa diaspora*. Esses grupos circulam nos territórios da *diaspora* haitiana nos diferentes países e no Haiti.

O mesmo acontece com o cinema: nos Estados Unidos existe a maior indústria de cinema haitiano, cinema *diaspora*. As roupas enviadas do exterior são denominadas *pèpè* ou *rad diaspora* (roupa *diaspora*). Quando funcionários da agência de câmbio CAM ou Westerunion passam de casa em casa para entregar remessas em dólares, euros ou mercadorias, produtos alimentícios (arroz, feijão, azeite etc) enviados por residentes *aletranje*, os vizinhos costumam dizer que *diaspora* chega à casa ou entra na casa (*diaspora sou nou* ou *diaspora antre nan kay la*). Geralmente, parte deles ou mesmo o dinheiro são compartilhados com alguns vizinhos, conhecidos ou familiares. Em alguns rituais do vodu, é indispensável o uso da moeda americana, notas de um dólar ou centavos, denominadas *lajan diaspora*, moedas *diaspora*.

Há um ritual de preparação da viagem ao Haiti: compram-se vestidos, tênis, sapatos, perfumes, presentes, além de juntar dinheiro para levar ao Haiti. A viagem da volta é planejada com bastante antecedência. Quando chegam, os mais endinheirados alugam um carro de última geração; exibem os vestidos de marca, os cordões de ouro; financiam festas para familiares, amigos e conhecidos, sendo geralmente chamados de *gwo diaspora* (grande *diaspora*).

Jefferson, um de meus interlocutores na Guiana, contou que tinha uma microempresa no Haiti, ganhava um valor considerável por mês, mas decidiu fechar e vender boa parte de seus bens para ir à Guiana quando viu, no Haiti, *diaspora* Manno, o qual, na época da pesquisa, trabalhava de segurança num posto de Gasolina em Cayenne, ganhando 1.200 euros por mês, com seu *frechè*, quer dizer, bem vestido, de roupas novas, com características e aspectos de quem reside *aletranje*. As pessoas costumam dizer: “Fulano chegou e está brilhando” (*Misye rive li klere*), referindo-se às vestimentas da *diaspora*.

Nesse sentido, Édouard e Faustin afirmam,

As influências da diáspora são visíveis também através das mudanças observadas em relação ao consumo de alimentos e vestimentas. Ao promover o consumo de novos produtos, ela (*diaspora*) participa na transformação dos gostos, da moda, ou de modelos de vestimentas: os jeans, *t-shirts*, tênis são trazidos por quase todo mundo (quando voltam para o país de origem) e a expansão do comércio de roupas usadas (*pèpè*) reforça essa tendência. [...] Por meio das transferências de alimentos, ela (*diaspora*) introduz, no meio de origem, produtos comestíveis exóticos, modificando, ao mesmo tempo, os hábitos e as dietas alimentares tradicionais (2009, p. 72).

Além de tudo aquilo mencionado pelos autores, é característica de sua linguagem incorporar, por exemplo, quando fala o créole, palavras em língua estrangeira. Os vindos dos Estados Unidos usam *but*, *so*, *what*; os da Guiana Francesa, *mo*, *to*, pronomes do créole guianense; os da França, *maison*, *monsieur*. Os comportamentos, os valores morais do sucesso e a hierarquia social, características da pessoa *diaspora* no Haiti, criam, no imaginário dos que residem nesse país, *viv nan peyi etranje* (viver no país estrangeiro) ser melhor do que *lakay* (literalmente a minha ou nossa casa, mas aqui significando a terra natal). Mesmo entre aqueles com empregos no país, ocupando cargos no Governo, nas Agências Internacionais, possuindo empresas particulares, ganhando salários entre U\$ 1.000 a U\$ 3.000 por mês – valores altos para os padrões haitianos – boa parte escolhe ir ao *peyi etranje* para um dia ser *diaspora*. Assim, a mobilidade é cultivada como recurso para alcançar o progresso social, cultural e econômico do indivíduo.

Também, quando chegavam os haitianos à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, os meus interlocutores utilizavam o termo *diaspora* para qualificar alguns dos recém-chegados. Os *vyewo*, isto é, aqueles com mais tempo no local, chamavam alguns dos recém-chegados de *diaspora*. Entretanto, nem todos eram assim denominados, apenas aqueles com cordão de ouro, bem vestidos, com roupas de marca, mala e dinheiro, especialmente com *lajan diaspora*: dólares e euros para garantir a estada por dias ou semanas, antes de continuar a viagem. Os demais eram considerados *kongo*, vindos do campo do Haiti, com roupas bastante gastas, com linguagem parecida com os chamados

peyizan ou *abitan* (pessoas do campo). Estes não eram considerados *diaspora*. Os diferentes comportamentos do processo de mobilidade são acionados para qualificar as pessoas de *diaspora* ou não. A partir dessa última experiência, é possível observar que *diaspora* não se utiliza apenas no Haiti entre os haitianos para qualificar pessoas, mas também no espaço da mobilidade internacional haitiana.

5.4 Viajar e partir

Partir é ir, ficar um tempo no exterior para buscar uma *lavi miyò* (vida melhor), depois para ser útil para as pessoas que ficaram. A maioria das pessoas que partem, talvez seja pelo fato de considerar a situação ser difícil para eles no Haiti. Há pessoas que partem para estudar, mas também, há outros, devido à situação ser complicada, eles vão para nos defender (Fanfan, julho de 2013, Fonds-des-Nègres).

Na base da concepção de *diaspora* discutida neste trabalho, duas categorias práticas descrevem e organizam os níveis de deslocamentos: *pati* (partir) e *vwayaje* (viajar). Esses dois verbos conjugam duas faces da mobilidade: aqueles que partem (*pati*) para *peyi etranje* e os que vão e voltam, aqueles que viajam (*vwayaje*). A ideia de *pati* envolve ir (talvez definitivamente) sem saber se voltará ou quando, está associada à busca de trabalho e à procura de uma vida econômica, *chèche lavi miyò* (tentando uma vida melhor), buscando *mieux être*, bem-estar, situação melhor. Geralmente, quando quem parte possui um visto de residência permanente, ele compra um bilhete somente de ida. *Vwayaje*, ao contrário, é viajar para permanecer temporariamente no *peyi etranje*, está associado ao turismo ou ao comércio. Quem viaja costuma comprar um bilhete de ida e volta.

Pati (partir) e *vwayaje* (viajar) estão associadas à categoria de *diaspora*. Do ponto de vista dos que ficam, os viajantes são chamados, na expressão nativa, de *diaspora lokal* (*diaspora local*), porque ficam por pouco tempo *aletranje*. Possuem poder aquisitivo de classe média ou alta, permitindo viajar frequentemente.

Geralmente possuem bens materiais no Haiti, negócios ou trabalham no país e passam alguns meses *aletranje*. Uma expressão nativa é utilizada para referir essa experiência da *diaspora lokal*: “Li manje isit lan, epi l’ale bwè lòt bò” (É aquele que come aqui [no Haiti] e bebe lá [no exterior]).

No caso daquele que parte, podendo ficar muitos anos *aletranje*, quando volta, depois desse tempo, é chamado de *diaspora* no Haiti, sem o sufixo *diaspora lokal* como aquele que viaja num vaivém. Dentre outras variações, quem parte e nunca volta não é chamado de *diaspora*, é considerado como alguém vivendo na *diaspora*, fora do Haiti. A decisão de não retornar, seja temporária ou definitiva, não significa romper os laços com o país ou com os familiares e os amigos, pois muitos desses lhes enviam dinheiro, mercadorias e objetos. Alguns são dirigentes de organizações e associações haitianas no lugar de instalação e influentes na vida política nacional à longa distância. Do ponto de vista deles, optam por nunca mais voltar pelas condições sociais precárias, pela falta de oportunidades de estudos e de emprego, pela instabilidade política e insegurança sanitária, socioeconômica e pública.

De acordo com os meus interlocutores no Haiti, a pessoa *diaspora*, quando parte por muitos anos, (de)socializa-se em alguns aspectos para (re)socializar-se (em parte) *aletranje*. Na volta ao Haiti, quando se torna *diaspora*, é considerado “nosso filho e, ao mesmo tempo, um estrangeiro” (“se pitit nou epi etranje an menm tan”), palavras do Filogène, em Pernerle. Essa expressão nativa é utilizada para referir-se à experiência de volta da *diaspora* ao lugar de nascença, mas numa condição de visitante porque, em seguida, retorna *aletranje*, sendo considerado(a) como filho(a) e estrangeiro(a) ao mesmo tempo, pois passa menos tempo no Haiti e mais fora.

Diaspora é vista assim como uma categoria de interação. Ao mesmo tempo, em que constrói as suas múltiplas identidades a partir de duas sociedades ou mais, ela não se desenraíza – no sentido próprio e forte do termo – do Haiti. Ela interconecta o universo haitiano com o de *aletranje*, realizando sínteses culturais fecundas constituídas entre os diferentes espaços de mobilidade internacional e o Haiti. *Diaspora* pertence aos dois lugares ou mais, por viver nos dois ou entre os dois. A pessoa *diaspora* não está apenas em mobilidade, ela vive

a circulação a partir dessas diferentes formas que acabo de evocar. A mobilidade faz parte da vida cotidiana da pessoa *diaspora*: ela constitui e vive permanentemente em novos espaços sociais e culturais.

Há um fenômeno de dupla condição de estranhamento. Quando a pessoa *diaspora* volta temporariamente ao Haiti, ela permite aos que ficaram e não viajaram, conhecer aspectos e valores referentes a alimentos, vestimentas, línguas, elementos culturais, artísticos e musicais. A pessoa volta com outros costumes do lugar onde reside *aletranje*. De acordo com Filogène em Fonds-des-Nègres: “Mesmo que *diaspora* tomasse água da torneira ou da pia no Haiti, quando retorna do exterior, ela compra água tratada. E também evita ficar em lugares ‘sujos’, empoeirados” (essa afirmação de Filogène provocou risada dos demais interlocutores no local, eles concordaram e acharam a situação engraçada).

Nem todas as pessoas *diaspora*, no contexto haitiano, estabelecem ou mantêm práticas transnacionais tais como formuladas pela abordagem do transnacionalismo. Assim, alguns autores procuram estabelecer a diferença entre diáspora e comunidade transnacional. De acordo com Michel Bruneau,

Uma diáspora é oposta a um Estado-nação bem definido, bem delimitado, centralizado. É, ao contrário, um organismo extremamente descentralizado, policêntrico, mal definido sobre um mapa. Suas comunidades ou células de base são interligadas entre elas por fluxos de diversas naturezas com dois níveis superiores de organização: o nível nacional do país de acolhida e o nível mundial, internacional, coordenado ou não pelo país de origem, quando ele existe, ou por uma autoridade religiosa. Uma identidade comum se mantém, é a condição própria da existência de uma diáspora, mas ela adquire algumas especificidades em cada um dos países de acolhida no seio do sistema transnacional muito aberto que constitui a diáspora (2004, p. 153).

No mesmo texto, mais adiante, o referido autor segue a sua argumentação e afirma “A comunidade transnacional se estrutura por uma ação política nos dois países. Ela faz circular as ideias, os comportamentos, as identidades e outros elementos do capital social. Ela constrói uma identidade própria” (idem, 2004, p. 178).

Nessa mesma perspectiva analítica, Riva Kastoryano define comunidade transnacional da seguinte maneira,

Comunidades compostas de indivíduos ou de grupos estabelecidos no seio das diferentes sociedades nacionais, que agem a partir dos interesses e das referências comuns (territoriais, religiosas, linguísticas), e que se apoiam sobre redes transnacionais para reforçar sua solidariedade para além das fronteiras nacionais (2000, p. 353).

No universo dos haitianos, a socialização e a participação da pessoa *diaspora aletranje* não têm o mesmo sentido e forma do que as daquela no Haiti, porque ela está na dinâmica de reinterpretações culturais e sociais, devido ao fato de circular em várias referências e espaços de mobilidade em escalas internacionais e não apenas numa comunidade em escala local. A pessoa *diaspora aletranje* é caracterizada pela multiplicidade das referências e dos valores culturais e sociais. Não basta saber-circular, mas também, *saber-agir* e *saber-ser diaspora* em diferentes contextos (trans)nacionais. Assim, ocupa espaços singulares no campo social e simbólico haitiano. Por isso, a sua experiência não pode ser pensada apenas no contexto de deslocamento, mas também como capital cultural no sentido bourdieusiano.

Enfim, *diaspora* imprime sua marca na sociedade haitiana. Nesse sentido, a frase citada pelo meu interlocutor Pierre no terceiro capítulo desta tese ganha toda sua força: “Mwen pati kite Ayiti, men Ayiti pa kite'm” (Parti, deixei o Haiti, mas o Haiti não me deixa). *Diaspora* nunca deixa de fato o Haiti, mesmo estando *aletranje*. Apesar de todas as suas precariedades, falta de oportunidades e de acesso à educação, à saúde, ao trabalho, no entanto, o país ocupa um espaço importante na vida da *diaspora*. E um pouco disso, Pierre quis exprimir quando citou a frase do sociólogo haitiano Émile Ollivier, exilado e naturalizado canadense. Eis a raiz das referências permanentes do Haiti no imaginário da *diaspora*.

Há uma ambivalência. Como foi possível observar em boa parte das trajetórias reconstruídas nesta tese, o Haiti é representado como um lugar de referência, de obrigações, de pertencimentos, de saudades, de memórias e de

laços que são recriados sob diferentes formas: à distância; nas visitas quando estas acontecem; no envio de remessas que se distribuem nas casas etc. Entretanto, também o país aparece nas narrativas como o lugar donde deve partir para buscar uma vida melhor para si e para os que ficam, devido à falta de perspectivas no tangente ao trabalho, à saúde, ao acesso à educação etc. Essas duas dimensões: pertencimento e a vontade de estar longe, nesse universo social, andam juntas, se correlacionam.

Na realidade, *diaspora* não migra, ele está em mobilidade nos territórios circulatorios. Ele parte para melhor ficar, seja no Haiti ou nos lugares pelos quais transita ou reside. Como observado na trajetória de Pierre, este disse: “Quando o haitiano parte, não é um ato solitário, pois, ele não parte sozinho, ele parte com a ideia de ajudar os que ficaram, buscando *mieux-être*”. E quando a pessoa parte com a ideia de retornar e esse retorno se prolonga e, talvez, nunca mais volte, ele pode sentir um espírito de abandono, justamente porque ele deixa o Haiti e este país nunca o deixa.

Essa dinâmica da *diaspora* se inscreve numa dimensão de alteridade expressa numa dinâmica das identidades coletivas. Construir a relação na alteridade se sobrepõe, ao mesmo tempo, à confrontação cotidiana com os membros do lugar de residência no exterior e com aqueles do país de origem, ou seja, numa confrontação geral na diferença que constitui uma fonte de questionamento identitário e um desafio permanente. A pessoa *diaspora* se caracteriza pela dupla condição de estranhamento.

Quando meus interlocutores no Haiti diziam a uma pessoa *diaspora*: “Ou sanble yon etrange” (Você parece um estrangeiro), esta afirmação, às vezes, tinha um sentido pejorativo, por referir-se à dimensão do distanciamento entre os que ficam e os que viajam, parecendo ser uma pessoa assimilada pela cultura do *aletranje* e distante da cultura de origem. Nesse sentido, através desse enunciado, os que ficam procuram verbalizar tal distância entre eles e os que viajam ou partem. Assim, algumas pessoas *diaspora* procuram utilizar a linguagem e os costumes do lugar de residência *aletranje* justamente para demarcar a diferença entre eles e os que ficam. São úteis os conceitos “distinção” e “estilos de vida”, (Bourdieu, 1979), para pensar essa dimensão da *diaspora*. À

primeira vista, a distinção da *diaspora* define-se, geralmente, tanto na maneira de falar, quanto na postura corporal e nas vestimentas. O estilo de vida exprime, diretamente, costumes dos territórios nacionais estrangeiros, bem como a estrutura do patrimônio encontrado no princípio de seu poder e de suas condições de existência.

A pessoa *diaspora*, ao mesmo tempo, está próxima e distante daqueles que ficam. Isso mostra o duplo efeito da experiência de mobilidade no modo de ser dos viajantes e sobre os que ficam, além das implicações dela no mundo social do lugar de origem. A mobilidade produz essa síntese de proximidade e distanciamento que constitui a posição social e cultural das pessoas *diaspora* que estão numa relação de “próximos distantes” e outros “só próximos”. A mobilidade permite a esses sujeitos viverem e agirem nessas relações múltiplas. A mobilidade faz parte da condição e da maneira de ser da pessoa *diaspora*. O fator afastamento não está mais presente entre eles do que a proximidade, ambos ali permanecem.

A experiência da pessoa *diaspora* não se resume simplesmente aos contatos entre os indivíduos e/ou culturas, mas também, como pode ser observado, expressa o relacionamento entre objetos e línguas. A pessoa *diaspora* possui diversos recursos culturais adquiridos em diferentes espaços de mobilidade e de pertencimento, o que lhe permite criar outros espaços de referência. Desta forma, o termo *diaspora*, no universo haitiano, constitui um modo de ser, de vestir, de pensar e de agir, constituindo uma linguagem própria e estilos de vida. Nesta abordagem, há um conteúdo moral e cultural mas a perspectiva da diáspora no sentido analítico como dispersão nos lugares e territórios não dá conta dele.

5.5 *Está fazendo coisa de diaspora*

O termo *diaspora* também serve para qualificar ações. Geralmente as pessoas falam “W’ap fè bagay diaspora” (está fazendo coisa de *diaspora*) por alguma atitude, comportamento, por comprar um carrão, um casarão, bancar uma festa

grande. Ou se a pessoa está bem vestida com roupa nova e de marca, cordões de ouro, perfumada, as pessoas dizem “Ou sanble yon diaspora” (Você parece um *diaspora*). Neste sentido, *diaspora* exprime um determinado tipo de comportamento. Para fazer coisa de *diaspora*, algumas mulheres grávidas no Haiti, viajam *aletranje*, particularmente para os denominados grandes países com o intuito de dar a luz aos seus filhos. Essa estratégia, além do *status social* e do valor moral da mulher, também garante aos filhos e talvez aos pais, ter os documentos de residência do país no qual a criança nasce.

Por exemplo, minha irmã residente em Fonds-Parisien até o início do ano de 2014, viajava pelo menos uma vez por ano para passar as férias nos Estados Unidos. Ela já tinha uma filha de cinco anos nascida no Haiti, mas nesse ano decidiu, junto com seu esposo, dar a luz à segunda filha em Nova Jersey na casa dos familiares do seu marido. Essa atitude dela é vista no Haiti como fazer coisa de *diaspora*, dar à luz *aletranje* e, além do mais, não se trata de qualquer país: é um *peyi blan*. Nessa acepção, é um valor social e moral, ao mesmo tempo, símbolo de um tipo de ascensão social.

Entretanto, por mais que *diaspora* seja uma afirmação positiva e um sonho de boa parte da população, o termo é basicamente ambivalente. Ele possui múltiplos sentidos, às vezes contraditórios. Interessa destacar que, no meu trabalho de campo, o termo *diaspora* aparece num registro mais positivo do que negativo, tanto do ponto de vista dos que ficam no Haiti quanto daqueles em mobilidade. Mas, o termo pode ser também uma categoria de acusação, carregada de sentido pejorativo, quando aqueles que vão *aletranje* demonstram superioridade em relação aos enraizados no Haiti. E também, quando os que ficam sentem-se ameaçados, por “perder” lugares sociais e políticos para a pessoa *diaspora* no Haiti. “Diaspora pran plas mwen” (*Diaspora* ocupa meu lugar), são expressões utilizadas para acusar a pessoa *diaspora*. Para os que ficam, ela é considerada incapaz de dirigir ou governar o país por ter vindo *aletranje* e desconhecer a realidade local.

Nesse sentido pejorativo na *Conférence de la diaspora haïtienne* nos dias 10 e 11 de dezembro de 2004, em Montreal, no Canadá, foi destacado, no relatório final do evento, que “os membros da diaspora reconhecem ter um

problema de imagem e constataram que, geralmente, eles não são bem aceitos no Haiti”¹³⁶. Tais experiências sugerem que o termo *diaspora* se operacionaliza também nas relações de poder político, social e econômico, sendo instrumento de dominação na vida das pessoas. Igualmente na sociedade do ponto de vista das mulheres e dos homens notadamente, o termo *diaspora* pode servir de dispositivo de acusação, tensionando as relações matrimoniais, sobretudo quando os que ficam no Haiti separam-se dos seus maridos ou das esposas para relacionar-se com uma pessoa *diaspora*. Costumam dizer, *diaspora pran madanm mwen* (*diaspora* pega minha mulher), *diaspora vòlè mari’ m* (*diaspora* rouba meu marido) ou *fanm lan kite’ m poutèt yon diaspora* (a mulher me deixou por causa de um *diaspora*).

Salienta-se que tais frases nativas sintetizam outros papéis atribuídos à pessoa *diaspora*. De acordo com alguns dos meus interlocutores no Haiti, essas tensões matrimoniais e relações de conflitualidade, geralmente são motivadas pelo poder aquisitivo da pessoa *diaspora* ser superior ao daqueles que moram no Haiti, ou seja, o dinheiro que alguém do Haiti recebe num mês de uma pessoa *diaspora*, por exemplo, U\$ 400, pode ser equivalente ao salário de cinco meses de um companheiro residente no Haiti. Por isso, durante o trabalho de campo realizado no Haiti, algumas jovens me diziam que somente se relacionavam com *diaspora*. Do ponto de vista delas e também deles, estar com uma pessoa *diaspora* possibilita ter uma vida econômica melhor, e também, a possibilidade de um dia viajar ou partir *aletranje*, visto a pessoa *diaspora* poder *fil e mandar buscar* o companheiro que ficou no Haiti.

Constata-se igualmente ser comum encontrar matrimônios arranjados entre pessoas da mesma família ou não com *diaspora* para se enquadrarem na categoria burocrática de reunião familiar. Não é raro também, conhecer pessoas, sejam homens ou mulheres, residentes no Haiti, escolhidas por *diaspora* desde *aletranje* para casar sem se conhecerem pessoalmente. Tais escolhas acontecem quando *diaspora* vê algumas fotos da pessoa *aletranje*, na ocasião que ela visita alguma *casa na diaspora* que faz parte de uma configuração de casas. Nesses casos, ocorre a ida da *diaspora* ao Haiti, servindo para encontrar, pela primeira

¹³⁶ http://www.potomitan.info/vedrine/conference_recommandations.pdf Acessado em 15 de outubro de 2013.

vez, o futuro esposo ou esposa e, ao mesmo tempo, casar com pompas, exibindo o sucesso da viagem para ser considerado *grande diaspora* diante da sociedade e dos familiares.

Casar com *diaspora*, casar para viver na *diaspora* e tornar-se *diaspora* ou casar para fazer parte de uma configuração de casas, incluindo as *casas diaspora*, é comum nesse universo no qual as pessoas espalhadas pelo mundo representam quase a metade do número de habitantes residentes no Haiti, avaliado em 4.5 milhões pelo Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior. Dentre aproximadamente 300.000 que voltam ao Haiti anualmente, por vários motivos, o ritual do casamento é um dispositivo importante. Muitas *diaspora* retornam para casar, mas após o casamento eles continuam vivendo *aletranje* e o esposo ou a esposa fica residindo no Haiti, aguardando que *diaspora* mande buscá-los através do processo de reunião familiar que pode durar alguns anos. Segundo Karen Richman, esse modelo de relação matrimonial à longa distância “é um dos custos indesejáveis que a sociedade móvel paga pela sua incorporação no sistema econômico mundial” (2003, p. 119).

Mesmo aqueles que estão em diferentes polos do espaço de mobilidade internacional, alguns costumam voltar ao Haiti para casar com conterrâneos também residentes em outros países, particularmente quando um dos parceiros mora nos chamados *grandes países* (Estados Unidos, França, Canadá) e o outro, nos *pequenos países* (República Dominicana, Cuba, Chile, incluindo Brasil etc). Foi o caso de Karl de 33 anos, que lhe conheci em Tabatinga. Licenciado na área da Educação na Université d’État d’Haiti, nascido em Fonds-Parisien, ele chegou em janeiro de 2012, à Tríplice Fronteira. Recebeu o seu protocolo em fevereiro, foi a Manaus, onde ficou seis meses, recrutado por uma empresa carioca, deixou a Amazônia para ir ao sudeste. Atualmente, reside em Campo Grande, no Estado do Rio de Janeiro e trabalha como autônomo em confecção de móveis.

Em fevereiro de 2013, Karl foi ao Haiti para casar com uma mulher já conhecida na adolescência, mas com quem começara a namorar à distância, quando se instalara no Brasil. Ela residia no Canadá há alguns anos e, também voltou a Fonds Parisien nesse mesmo período para casar com Karl. Os padrinhos eram igualmente da *diaspora*. Para além dos laços afetivos e amorosos existentes

entre o casal, o ritual jurídico do casamento permitiria, segundo ele, se enquadrarem na reunião familiar, podendo ir residir com a esposa no Canadá ou vice-versa, e o ritual religioso – sendo ambos evangélicos –, bem como a cerimônia e a festa realizada, fora uma maneira de exibir o sucesso da viagem de ambos, através dos gastos com dezenas de caixas de bebidas, muita comida e um desfile de carros importados saindo da Igreja até o local da recepção.

Nesse mesmo sentido, quando há cerimônias de casamento e batismo, os padrinhos são escolhidos estrategicamente, geralmente, de preferência, pessoas *diaspora*, podendo ter laços familiares ou não com os afilhados. Ao aceitar tal convite, os padrinhos possuem a responsabilidade de contribuir, dando o vestido do casamento ou do batizado, a aliança ou comprando a bebida da festa, a comida etc. Do ponto de vista dos que ficam, ter padrinho *diaspora* é de grande prestígio social. É sinônimo também, de conhecer alguém *aletranje* para recorrer quando passar por alguma dificuldade, notadamente econômica.

Karen Richman (2013) apresenta a questão da infidelidade de uma mulher haitiana chamada Simone, com marido chamado Jean em Miami, mas este não enviava dinheiro suficiente para sustentar a ela e os dois filhos por ele deixados com ela em *Ti Rivyè*, Leôgane. No entanto, ele exigia da esposa o “respeito” (fidelidade sexual) enquanto estava nos Estados Unidos. Mas, dois anos depois da ida de Jean para Miami, ela ficou grávida de outro homem. Richman mostra como, no universo haitiano, “a sexualidade feminina é representada por homens e mulheres como capital, um recurso a ser utilizado para trabalhar, para produzir riqueza, ou reproduzir-se e crescer” (idem, p. 128). Richman disse: “A negligência do marido, de sua obrigação matrimonial pode forçar uma mulher desesperada a vender o pequeno quadrado de terra” (ibidem, p. 129), referindo-se ao provérbio haitiano: “Cada mulher nasce com um hectare de terra no meio das pernas” (*Chak fanm fèt avèk yon kawotè nan fant janm li*).

Procurando compreender a problemática de gênero no Haiti, Pedro Braum, Flávia Dalmaso e Federico Neiburg realizaram trabalho de campo em Port-au-Prince. No relatório da pesquisa os autores ilustram:

As questões relacionadas com ciúme e dinheiro são apontadas como as principais razões para a frustração que leva ao conflito (entre homens e mulheres haitianas), os dois temas geralmente aparecem entrelaçados. Do ponto de vista das mulheres, a frustração causada pelo ciúme não se relaciona só com infidelidade, mas também o fato de os homens não cumprirem com as suas obrigações para ajudar na casa, fazer consertos, quando necessário e possível, contribuindo na educação das crianças ou ao pagamento de aluguel (2014, p. 16).

Os referidos autores ainda mostram:

A frustração dos homens com as mulheres não se limita a retaliações por atos de infidelidade cometidos por suas parceiras. Homens, por vezes, sentem-se vítimas de mulheres, devido à sua percepção de que as mulheres usam as relações sexuais para o ganho financeiro” (idem, p. 17).

No entanto, há de se ponderar que, no meu trabalho de campo, nem todas as mulheres pensavam namorar ou casar com *diaspora* para serem sustentadas economicamente, ou tampouco usar a sexualidade feminina como recurso, traindo o esposo durante o processo de mobilidade. É ambígua tal relação da *diaspora*. Talvez, a seguinte experiência permita iluminar isso. Numa noite, fui jantar num restaurante em Fonds-des-Nègres, conheci Mirlande, uma atendente, com apenas oito dias de trabalho no local. Aproveitei para conversar com ela. Possuía dois filhos, um de onze anos e o caçula de nove. O pai do primogênito residia na Guiana Francesa, tendo passado pelo Brasil, por Tabatinga. Ele enviava mensalmente U\$ 100 para pagar as despesas de estudo de seu filho.

O pai do segundo filho residia no Brasil, era seu atual marido e chegara ao país por Tabatinga, em outubro de 2012. As pessoas de Fonds-des-Nègres com quem ele realizara a viagem foram a Guiana, possuíam familiares e amigos no local. O atual marido de Mirlande trabalhava no Brasil, e enviava remessas mensalmente para a esposa e a manutenção do filho de nove anos. Segundo Mirlande, quando o esposo que residia no Brasil ligava, ele sempre perguntava: “Amor, vai me esperar ou vai arrumar outro homem”. A ideia do casal era de manter o relacionamento mesmo à distância e, num futuro, mandar buscá-la. Na época, ela morava na casa da sogra, dizia evitar sair de casa fora do horário de trabalho das três horas da tarde até 22 horas da noite, para evitar as fofocas da vizinhança que poderiam prejudicar o seu casamento.

No restaurante no qual ela trabalhava, havia uma grande circulação de *diaspora*. Segundo Mirlande, são corriqueiros as ofertas de dinheiro, pedido de casamento vindas dos homens *diaspora*. Contudo, ela disse,

Se *diaspora* me dá U\$ 1.000 é um ótimo dinheiro, podendo cobrir as minhas despesas por dois ou três meses, mas depois o dinheiro acaba. Prefiro ganhar o pouco que recebo por mês do meu marido do Brasil, sabendo que é fixo e é uma pessoa que amo, do que receber um montante de *diaspora* que pode ser uma relação passageira (Mirlande, julho de 2013, Fonds-des-Nègres).

O que estava em jogo para Mirlande, não era apenas o dinheiro, mas a sua honra e reputação. Ela preferia ficar em casa a desfilar pelas ruas de Fonds-des-Nègres fora dos horários de trabalho para evitar as fofocas das pessoas da comunidade que poderiam “destruir seu casamento”. A postura de Mirlande não era isolada, porque “reputação é um recurso precioso (ou capital social) em toda essa comunidade transnacional” (Richman, 2003, p. 125-126).

Deste modo, Mirlande e Gislène – a trajetória desta última foi abordada no capítulo anterior – não recebiam dinheiro suficiente dos maridos residentes no Brasil. A trajetória delas contribui para nuançar a citação de a traição poder justificar pela negligência dos homens, o que, de alguma forma, pode levar a mulher a utilizar a sua sexualidade como capital e recurso. Além disso, seria muito forte afirmar que “encontros sexuais, seja dentro ou fora da união conjugal são sempre explicitamente associados à troca do dinheiro dos homens e aos ‘serviços’ sexuais das mulheres” (Lowenthal, 1987, p. 89).

Como mostra Flávia Dalmaso, a partir da sua pesquisa no universo feminino em Lafond, na Cidade de Jacmel, “difícilmente as mulheres separavam o sexo da vontade de se fazer sexo, ou seja, da atração que sentem por algum homem” (2014, p. 97). Para elas, o sexo não era um trabalho duro das mulheres, devendo ser recompensado pelos homens através de dinheiro ou doações de objetos, considerando que “todas as trocas sexuais entre homens e mulheres, seja entre amigos ou cônjuges, implica a troca de mercadorias” (Richman, 2003, p. 129).

Ao contrário, para as interlocutoras de Dalmaso, o sexo se exprimia através do desejo. Os meus dados vão ao encontro da análise de Dalmaso: de fato, as mulheres que encaravam o sexo como forma de angariar eram vistas e consideradas pelas pessoas da comunidade como *bouzen*, isto é, prostituta, mas não necessariamente que elas mesmas se considerassem como tal. Aquelas moças que diziam só fazer sexo com *diaspora*, mesmo não sendo por dinheiro, do ponto de vista das pessoas da comunidade, elas eram consideradas como *bouzen*, porque estavam oferecendo seu corpo para *diaspora* (*yo ofri kò yo bay diaspora*). Geralmente, diziam que essas mulheres corriam grandes riscos de pegar AIDS, por não saberem de onde vem e o que faz *diaspora aletranje*. Esse é um dos motivos pelos quais algumas mulheres no Haiti optam para não se relacionar com *diaspora*.

Entretanto, é interessante observar que tanto Mirlande como Gislène, na ausência dos esposos no Brasil, ficaram na casa das sogras, da família do homem, o que representa uma forma de vigilância e de controle. É uma maneira do homem em mobilidade ter acesso às fofocas em relação à esposa que ficou. Além disso, o fato da mulher e os filhos viverem com a família do homem é uma estratégia deste para enviar remessas para uma casa só, permitindo que tanto a família dele quanto a esposa e os filhos usufruam do *lajan diaspora*. O viajante pode enviar o dinheiro tanto para a mãe dele administrar ou para a esposa, depende do contexto e do destino do dinheiro.

Não era incomum encontrar mulheres em Fonds-des-Nègres que não queriam relacionar-se com *diaspora* – por mais que seja por amor e não por dinheiro – para não ser confundidos como aquelas que somente têm interesses econômicos, sobretudo, para não serem confundidas ou chamadas de *bouzen*. De acordo com alguns dos meus interlocutores, homens no Brasil, no Suriname e na Guiana francesa enviavam dinheiro regularmente para as esposas que ficaram no Haiti não passarem por necessidades econômicas, além de, potencialmente, manter as relações matrimoniais e evitar crises no casamento como o de Simone e Jean evidenciado por Karen Richman.

Além dessa dimensão de ambiguidade da *diaspora*, o referido termo possui uma conotação negativa quando se trata do desempenho escolar de algumas

crianças com pais *aletranje*. Aqueles pais que partem e deixam seus filhos no Haiti, ao se estabilizarem *aletranje*, quando iniciam o processo burocrático de reunião familiar que pode variar entre dois até dez anos, dependendo da situação burocrática e financeira dos pais e das políticas migratórias do país no qual estão residindo, alguns dos filhos começam a descuidar dos estudos, alguns até desistem de estudar para esperar o visto, com a esperança de partir *aletranje*, para residir com os pais e ser *diaspora*¹³⁷.

Foi possível observar ao longo deste trabalho, *diaspora* está presente em variadas dimensões da vida social, das interações, das avaliações da própria vida e da vida dos outros, relacionadas à classe, ao gênero e às relações geracionais. Independentemente da classe social, do sexo e da idade das pessoas no Haiti, algumas delas almejam partir para um dia serem *diaspora*. As palavras de Henri, na introdução desta tese e de Frantz, no início deste capítulo, ilustram muito bem isso: “Meu sonho é ser *diaspora*”. Esse sonho não é exclusivo deles, mas de boa parte da população.

A seguir, mostrarei como se constrói o sonho da *diaspora* articulado à ideia de *peyi blan*, numa dimensão simbólica e prática. Com a intenção de concretizar esse sonho, boa parte da população confecciona seu documento de viagem, o passaporte, muito antes de programar a saída do país. Alguns possuem o documento, mesmo sem estar se preparando para viajar e ou sem ainda possuir os recursos financeiros para realizar a viagem. Ter passaporte é o primeiro passo em busca do *peyi blan*.

¹³⁷ Neste sentido, Marc-Félix Civil (2006) no seu trabalho de conclusão de curso em Psicologia na Université d'État d'Haïti, mostra o fenômeno da *diaspora* como fator negativo no desempenho escolar das crianças entre 12 a 14 anos no Colégio Eureka da cidade de Saint-Marc. Ele observou durante o ano acadêmico de 2002-2003, a maioria dos alunos que apresentavam dificuldades de aprendizagem e um fraco desempenho escolar com notas baixas era daqueles que possuíam a mãe e o pai *aletranje*, ou apenas um deles. Segundo o referido autor, no universo das crianças, “a ideia de deixar o país está presente quando os pais residem no exterior e ausente quando estão no Haiti” (2006, p. 84). O autor continua a sua argumentação, mostrando que aqueles alunos que possuíam os pais *aletranje*, além de expressar fortemente o desejo de ir *aletranje*, estes tinham autoestima mais baixa, alguns apresentavam sintomas de depressão, ao contrário daqueles que possuíam a presença física dos pais ou um deles no Haiti. Aqueles cujos pais residiam fora desse país tinham uma representação muito negativa do Haiti, associada à pobreza e uma imagem positiva do exterior associada à riqueza e bem-estar social. Essas representações, obviamente foram construídas a partir das relações com os pais no exterior e das experiências vivenciadas por eles no Haiti.

5.6 *Peyi blan e diaspora*

Depois de apresentar as características e as dinâmicas da experiência da *diaspora*, estimo necessário problematizar as interações e os estereótipos articuladores das relações entre os haitianos no Haiti, no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. A aproximação crítica do texto aqui apresentado com relação às narrativas que romantizam ou estigmatizam esses lugares se fundamenta na pesquisa etnográfica.

Como os haitianos encaram a vida no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa? O que pensam desses lugares? Como os contrastam com a vida no Haiti ou em outros locais que eles imaginam como possíveis destinos, ou pelos quais já passaram ou onde têm familiares e amigos? Essas perguntas são cruciais para compreender o universo social dos sujeitos nesses espaços nacionais diversificados. “Brezil pa peyi blan”, “Surinam pa peyi blan”, “Giyen pa peyi blan” não são afirmações unânimes, pois nem todos os interlocutores pensavam dessa forma, mas eram recorrentes no universo pesquisado. Literalmente, a tradução seria a de eles não serem países “brancos”. Aqui, *blan* não possui apenas uma conotação racializada, mas também, de alteridade, de classe e de nação. Os usos e os sentidos da categoria *blan* relacionam a questão racial com a nacional e a de classe.

Peyi blan é uma categoria prática possuidora de várias significações e sentidos. Em alguns casos, pode ser entendida também como *peyi etranje* (país estrangeiro), *peyi lòt bò dlo* (país além do mar). São expressas e utilizadas entre os haitianos (aqueles residentes no Haiti e no exterior) para reportar-se aos países estrangeiros industrializados e desenvolvidos economicamente, na sua grande maioria compostos por uma população branca significativa, mas não necessariamente. Além disso, principalmente, nos quais podem ganhar em *lajan diaspora*, dólar americano e euro.

Para os haitianos no Brasil, Suriname e Guiana Francesa, nem todo *peyi etranje* é *peyi blan*: a República Dominicana, o Panamá, o Equador e o Peru são *peyi etranje*, mas não são considerados *peyi blan*, por acreditarem que, nesses países, não ganham em *lajan diaspora*, e não são “desenvolvidos” como Estados

Unidos, Canadá, França, Inglaterra etc. Ademais, *peyi blan* está associado aos produtos e objetos de qualidade, seja de alimentos ou de vestimentas, “tout sa ki bon yo di se bagay peyi blan” (tudo o que é bom dizem ser do *peyi blan*). Essa associação possui sua origem nas importações dos produtos dos Estados Unidos e França para o Haiti. Como vimos anteriormente, as pessoas *diaspora* costumam enviar produtos e objetos via container para o país.

No Haiti há um mito do *peyi blan* como um país perfeito, capaz de oferecer o que há de melhor no tangente à saúde, à educação, à proteção social e, sobretudo, ao dinheiro, designado *lajan diaspora*. Há ideia de, no *peyi blan*, haver paz e ser agradável de viver. Nesse sentido, ganha toda a sua força a expressão haitiana, “peyi blan se yon kote Bondye fè ak de men’l” (*Peyi blan* é o lugar onde Deus fez com as duas mãos). Essa frase permite várias leituras: Deus é considerado o autor do *peyi blan*, por isso, este último é sinônimo de perfeição. Ademais, ele foi feito pelas duas mãos de Deus e não por apenas uma, tal como foram constituídos aqueles países não considerados *peyi blan*, o que caracteriza um conteúdo religioso associado ao *peyi blan*. Além do mais, a frase permite refletir sobre a distinção e as desigualdades entre os países como frutos da obra de Deus. Se “tout dwèt yo pa gen menm longè” (todos os dedos não possuem o mesmo comprimento), então, os países também não seriam iguais, os *peyi blan* sendo considerados como abençoados por Deus. As pessoas costumam dizer: Depois que Deus terminou de criar os *peyi blan*, cansou, e cochilou, durante o momento em que Ele criava os demais países.

Deste modo, o sonho de Henri e James, dentre outros, de conhecer *peyi blan*, nutria-se desde pequeno, quando liam, em livros de geografia, história, literatura, romances, ou viam no cinema e escutavam nas rádios do Haiti ou dos próprios familiares, que esse lugar era magnífico. Por isso, desde a adolescência, o sonho deles era partir, porque aprendiam existir um lugar que era para eles um símbolo de perfeição, onde haveria luz 24 horas por dia; água potável dentro de casa; saneamento básico; máquinas de lavar roupa; de limpar a casa (aspirador) e, ainda por sinal, caía neve; e apenas precisava subir nas árvores para colher dinheiro (*moute pye bwa pran lajan*), ou seja, dinheiro fácil, do ponto de vista deles, uma realidade bem distante e diferente do Haiti.

Inicialmente, para todos, o *peyi blan* seria um paraíso na terra. Um lugar imaginado por eles, mesmo sem nunca ter alí colocado o pé e conhecido realmente. Eles imaginavam um contraste entre Haiti e *peyi blan*. Era muito grande e muita expectativa no desejo de descobrir esse lugar. Para eles, partir era a única alternativa para ter sucesso na vida, construir uma casa no Haiti ao estilo dos *peyi blan*. Para entender ainda mais o sentido da expressão *peyi blan*, é importante entender o sentido de *blan*, uma categoria utilizada para denominar o outro, o estrangeiro, o branco. Uma pessoa pode ter a pele preta e ser chamado de *blan* pela condição de estrangeiro, pelos códigos éticos e comportamentais que orientam a sua conduta. Os usos variados e ambíguos do termo *blan* estão no coração das relações entre percepções raciais, desigualdade e hierarquia no Haiti.

A imagem e a maneira pelas quais os interlocutores representavam o Brasil são paradoxais. Alguns afirmavam ser um *peyi blan* e outros não. Os que diziam ser um *peyi blan* referiam-se ao fato de ser um país estrangeiro, ter uma das melhores economias mundiais, haver emprego. Os outros referiam não ser *peyi blan* porque as pessoas não ganhavam em *lajan diaspora*. No Brasil, o salário mínimo era mínimo mesmo, comparado com o dos Estados Unidos, Canadá ou França. No Brasil seria mais difícil economizar. Como vimos na introdução do primeiro capítulo, foram esses elementos que levavam Yolette a enunciar a seguinte frase, “Se soubesse que aqui era assim, não viria” (*Si'm te konnen isit lan se konsa'l te ye, mwen pa t'ap vini*). Muitos lugares (especialmente o norte brasileiro aonde chegavam) eram percebidos como parecidos com o Haiti, além do clima tropical. Os sujeitos pensam que um *peyi blan* é uma espécie de paraíso, há neve, bem distante da realidade e dos mundos haitiano e brasileiro.

Numa viagem realizada em junho de 2013 para Miami, antes de ir para o Haiti fazer a pesquisa de campo, um amigo de infância, residente há seis anos nessa cidade, levou-me ao aeroporto Internacional. Ao chegarmos, contou-me ser comum ver os compatriotas recém-chegados pela primeira vez a Miami, ao sair do aeroporto internacional, ajoelharem-se, beijarem o chão e fazerem o sinal da Cruz. Isso simboliza a chegada ao *peyi Bondye* (país de Deus), ao paraíso construído e inventado no imaginário social haitiano. Depois de meses no local,

alguns começam a ver de frente a realidade, frustram-se e lamentam a imagem construída desse *peyi blan* no Haiti, retomando a expressão já mencionada, como o lugar onde apenas é preciso se agachar para juntar e pegar dinheiro do chão.

Possuir algum membro da família *aletranje* é sinônimo de ter esperança de um dia “conhecer a terra de Deus”, de *pati* ou *vwayaje* para *peyi blan*. A dimensão religiosa (de Deus) ganha toda sua força aqui para explicar o desejo de estar em mobilidade. O *peyi blan* seria um espaço simbólico imaginado, praticado e vivido. Esse lugar operacionalizado no imaginário dos indivíduos pode ser traduzido pelo que chamo de “espaço imaginado e vivido”, caracterizado por sua potencialidade simbólica e metafórica, permitindo novas relações entre as pessoas com o território numa dimensão extraterritorial. Nessa concepção, *diaspora* se nutrifca através de um sonho, uma utopia e também uma prática e um ritual que se realizam pela mobilidade; de uma terra estrangeira imaginada, uma espécie de “lugar metafórico”. *Diaspora* é, ao mesmo tempo, uma construção ideológica e prática que modela a vida social das pessoas. *Diaspora* e *peyi blan* não correspondem apenas a lugares geográficos, mas a um mundo idealizado e vivido. Como explicitado por Regine O. Jackson: “A diaspora não é apenas, ou mesmo principalmente, um produto da imaginação, mas um espaço fabricado” (2011, p. 7).

Essa dimensão pode ser explicitada a partir da experiência de Yves, que passou por Tabatinga e reside na Guiana desde 2010. Segundo ele, quando morava no Haiti, pela imagem que tinha de *peyi blan*, nunca imaginava ser a terra do chão encontrada na Guiana como a do Haiti e, muito menos, a existência num *peyi blan* daquelas florestas da Tríplice Fronteira. Ele utilizou uma expressão em créole “se nan rak bwa mwen pase” (é no mato que eu passei). Tal frase possui uma conotação depreciativa para referir-se aos locais por onde passou e reside atualmente. Para ele, o lugar imaginado era totalmente diferente do encontrado na Guiana. Quando lhe pedi para explicar como ele imaginava esses lugares, ele não soube explicar. “Não saberia dizer como, mas nunca imaginei que *aletranje* era assim”. Isso demonstra quanto pesa a dimensão simbólica em relação ao *peyi blan*.

Nessa mesma lógica, André, residente desde 2011 em Manaus, também me disse que, ao chegar ao Brasil, imaginava ser a água diferente, uma outra água, mas também não soube dizer como achava que era. Da mesma forma, Yvon, residente no Suriname, passou por Tabatinga em 2011, chegou a Paramaribo, viu as casas e perguntou, “Bondye, kibò mwen vin mete tèt mwen la” (tradução literal: “Deus, onde vim botar minha cabeça”, mas a frase tem o sentido: “Deus onde fui amarrar meu burro”). Para ele, aquelas casas vistas em Paramaribo, nas quais residiam pessoas, eram semelhantes a algumas casas utilizadas no lugar de seu nascimento no interior do Haiti, para guardar porco. Do ponto de vista dele, achava nem existirem casas como essas *aletranje*.

Nesse sentido, a viagem física para André e Yvon fora reveladora da diferença da imagem que possuíam do *peyi etranje* e da realidade vivida nesses países, para a qual eles não estavam preparados. A evidência dessa realidade mostra a influência que uma visão imaginária pode exercer em outro país sobre as pessoas, sua formação e as aspirações pessoais. Num outro plano, Reginald que conheci em Tabatinga, definiu “*peyi blan* como o lugar onde se respeitam, os direitos humanos”. Ele o considerava como “o suporte da economia haitiana”. “Alguns haitianos pensam somente que, quando vão para o *peyi blan*, eles vão se sentir úteis”. O desejo de ser *diaspora* passa pelo conhecimento do *peyi blan* que pode ser um conhecimento imaginário, transmitido e/ou material.

No caso do Suriname, é um *peyi etranje*, não sendo considerado *peyi blan*, devido ao clima, ao salário que gira em torno de U\$ 200. No caso da Guiana Francesa, a maneira de ser representada é paradoxal. Às vezes, referiam-se à Guiana como se fosse um país, *peyi lagiyan* (país Guiana), diziam não ser *peyi blan* pelo clima, por haver poucas opções de lazer e não possuir grandes prédios modernos. Era considerado um *peyi nèg* (país de negro) pela quantidade de negros e afirmavam ser uma reserva natural dos franceses no meio da Amazônia, mas no qual se pode economizar, porque se ganha em *lajan diaspora*, euros, entre 900 a 1.800 mensais. Quando se referiam à Guiana como Departamento ultramarino da França, diziam ser um *peyi blan*, porque era dirigido pelo Governo francês e por ganhar em euros.

Entre os próprios *peyi blan*, os meus interlocutores estabeleciam distinções: a Guiana e a França eram ambas consideradas como lugares do euro. No entanto, a primeira era associada à floresta, à ausência de lazer e de grandes centros universitários. A segunda, à cultura, à intelectualidade, enfim, aos estudos. Da mesma forma, entre Estados Unidos e o Canadá: enquanto o primeiro era associado ao trabalho e ao dólar, designado por eles de *peyi tonton Sam* (país do tio Sam)¹³⁸; o segundo, mais aos estudos, às línguas (francês e inglês) e à pluriculturalidade.

O *peyi etranje* não considerado *peyi blan* é percebido pelos haitianos como um lugar de passagem, um *couloir*, um corredor. São chamados de *ti peyi* (pequeno país, no sentido socioeconômico). Representam o início de um processo de mobilidade. Para estes, é importante possuir o visto do *ti peyi* porque permite preencher as páginas do passaporte, demonstrando que faz vaivém e não pretende ficar *aletranje* para depois solicitar um visto de um *peyi blan* como Estados Unidos, França ou Canadá, também chamados *gran peyi* ou *gwo peyi* (grande país). É comum, no Haiti, as pessoas viajarem à República Dominicana e ao Panamá várias vezes ao ano para, posteriormente, solicitar o visto americano, francês, canadense etc.

Os destinos que constituem a geografia da mobilidade e da *diaspora* haitiana demarcam alguns lugares como centrais, por exemplo, Estados Unidos, França e Canadá, sendo aqueles considerados *peyi blan* e outros como marginais: República Dominicana, Panamá, Equador, Peru etc, que correspondem às suas posições dentro de hierarquias geopolíticas globais e regionais. Isso evidencia uma dinâmica de poder dentro das *diaspora* haitianas.

A percepção de um país ser *peyi blan* ou não, é diferente entre os que ficam e os que viajam. Nas cidades de Fonds-des-Nègres e Pèmerle, os meus

¹³⁸ O termo *Tonton Sam* (*Uncle Sam*, Tio Sam) é utilizado como sinônimo dos Estados Unidos. Trata-se de uma “personagem nacional dos Estados Unidos e um dos símbolos nacionais mais famosos do mundo. [...] O nome Tio Sam foi usado primeiramente durante a Guerra anglo-americana de 1812, mas só foi desenhado em 1870”. http://pt.wikipedia.org/wiki/Tio_Sam Acessado no dia 10 de agosto de 2014.

interlocutores usavam *peyi blan* como sinônimo de *peyi etranje*. Para estes, qualquer país estrangeiro é *peyi blan*, visto serem estranhos a “nós”. Esta afirmação pode ser compreendida à luz dessa frase do Filogène em Pernerle: “Blan pou nou, se tout sa ki diferan de nou, se lòt la, sa ki diferan an” (*Blan* para nós é tudo o que é estranho a nós, é o outro, o diferente). Ele segue e diz: “Menm yon nwa afriken nou konsidere blan paske li se yon etranje” (Mesmo um negro africano, consideramos como *blan* por ser estrangeiro). O ser *blan* para estes não está (ou não está exclusivamente) associado à cor.

A palavra *blan* é utilizada também como sinônimo de ser estrangeiro, um não-nacional, e também para referir-se àquele que vive bem economicamente, leva uma vida de conforto, possui casa grande, carro importado e uma boa renda, ou seja, segundo as palavras de Filogène, “lè’w pale de etranje, se tankou synonym moun ki viv pi byen pase nou” (falar em estrangeiro é sinônimo de quem vive melhor do que nós). *Blan* está relacionada ao conforto, ao luxo. Por isso, entre os próprios haitianos, às vezes eles dizem ser fulano ou beltrano *blan* pelo comportamento, pela conduta, pela maneira de vestir etc. Eles afirmam ser esse um *blan gason* (literalmente seria um homem branco, mas tem sentido de gente fina, educada ou bem economicamente) quando leva uma vida com as características mencionadas.

Durante o trabalho de campo em Tabatinga, no pátio da Igreja Divino Espírito Santo, cerca de 30 haitianos se reuniam para esperar o horário do almoço e eu aproveitava para conversar numa roda com o grupo. Wilson havia chegado há duas semanas ao local. Formado na *École Normale Supérieure* em Port-au-Prince, era professor do *secondaire* (equivalente ao ensino médio no Brasil) nessa Capital quando decidiu realizar a viagem. Para explicar o que seria ser *blan*, Wilson contou a seguinte piada.

Um belo dia um haitiano junto com um *blan* foram para o Céu encontrar Deus. Quando chegaram no Céu, Deus perguntou para o *blan* qual era a missão que ele pretendia cumprir na terra. Este conversou com Deus, dizendo tudo o que ele pretendia fazer. Depois, chegou à vez do haitiano, Deus fez a mesma pergunta: Qual é a sua missão? O haitiano respondeu: Estou acompanhando o *blan* (a piada provocou muitas risadas entre os presentes).

Wilson tem uma visão muito crítica em relação ao modo como os haitianos percebem *blan*. Para ele, referindo-se à piada, era ao haitiano que Deus perguntou para saber da sua própria missão e não estava interessado se estava acompanhando *blan* ou não, por isso, “somos condenados para ser subordinados aos *blan*”.

Ele segue a sua argumentação:

O que *blan* faz, se tivermos instrumentos, materiais, também podíamos (os haitianos) fazer, tudo o que *blan* produz, também podíamos produzir, temos uma boa capacidade. Para nós (haitianos), *blan* é perfeição absoluta, longe disso, *blan* não é perfeição, *blan* é uma criatura como nós, assim como ele faz aquilo, nós também podemos fazer (Wilson, em fevereiro de 2012, Tabatinga).

Wilson aguça mais a sua visão crítica a respeito da posição social do *blan* no universo haitiano.

No Haiti, eles dão para qualquer estrangeiro mais valor do que o próprio haitiano. Na realidade, é para o haitiano que eles deveriam dar mais valor, ele é o símbolo da revolução do povo negro, mas eles não dão. Porque minimizam a sua capacidade, o acesso que ele deveria ter no planeta, eles o reduzem. Portanto, esse haitiano, não somente tem valor, ele é superdotado, por isso, muitos países o exploram porque eles percebem o seu talento. Essa falta de valorização da capacidade do haitiano, faz com que o haitiano não valorize de fato quem é ele. Por isso, ele pensa que o *blan* é superior a ele. Por exemplo, quando *blan* chega ao Haiti, eles dão milhões para ele, dão carro, dão conforto, mas o haitiano que rala no dia a dia não possui nenhum centavo, e ainda, ele faz o trabalho mais duro (Wilson, fevereiro de 2012, Tabatinga).

Wilson estava chamando a atenção para a maneira como a categoria *blan* provoca um complexo de inferioridade em alguns haitianos pelo fato de acreditar, assimilar e reproduzir que *blan* constitui o modelo de comportamento ético, de boa conduta, de boa vestimenta e de bens econômicos¹³⁹. O que define uma pessoa como *blan* é a condição nacional, por ser estrangeiro, por condições

¹³⁹ A obra *Peau noire, masques blancs* (1952) de Frantz Fanon pode lançar luz sobre o estatuto do *blan* no mundo social haitiano, na medida em que o autor mostra a maneira pela qual se dá o processo de assimilação dos valores coloniais, bem como a internalização e a reprodução dos estereótipos e estigmas associados às pessoas negras. O objeto de estudo de Fanon contribui para a compreensão, com vários exemplos concretos, os fatores que possam alienar o ser negro.

socioeconômicas, culturais e, em alguns casos, pela cor da pele, entre outros fatores. *Blan* é também um indicativo econômico, ele é membro de uma determinada classe social. Neste sentido, *blan* é produto de uma construção sócio-histórica da alteridade, entre os haitianos e os outros (*blan*), servindo também para a manutenção hegemônica de uma minoria da elite haitiana que detém o poder econômico e político.

Essa relação estigmatizante entre ser *blan* e ser nacional é resultante do regime colonial, no qual os colonizadores invocavam a especificidade das tradições locais para justificar o *status* inferior dos colonizados. Mas, essa relação, também, estava presente entre os *mûlatres* (mulatos) e os negros. Segundo Dominique Rogers (2003, p. 94): “Esses homens que enviavam seus filhos para realizar os estudos na França, que viviam num luxo muito semelhante ao dos vizinhos brancos, não se percebiam como descendentes de africanos. [...] Eles queriam ser ‘embranquecidos’, reconhecidos oficialmente como brancos”. A assimilação dos estereótipos associados aos negros, particularmente aos haitianos, continua se reproduzindo no espaço social haitiano, mesmo sob outras formas, como se uma fronteira invisível continuasse opondo os nacionais a *blan* em função das suas condições étnicorraciais, socioeconômicas e geopolíticas.

A palavra *blan* começou a ser utilizada na virada do século XVII e XVIII no período colonial francês. Os colonos eram chamados de *blan franse* (*blan* francês). Nesta época, a palavra era vinculada ao processo colonial e à cor. *Blan* era visto como um inimigo e que se precisasse lutar contra, para garantir a liberdade dos africanos escravizados e seus congêneres, bem como a independência nacional (Rogers, 2003). Segundo Thomas Madiou citado por Dorigny (2003, p. 247), o primeiro chefe do Estado haitiano, Jean-Jacques Dessalines proclamava, na Ata de Independência do 1º janeiro de 1804, “o ódio eterno à França”. Por isso, até os dias atuais, há um slogan no Haiti dizendo: “Desalin pa vle wè blan” (literalmente “Dessalines não quer ver nenhum blan”, mas tem o sentido, “Dessaline não gosta de *blan*”). Um ano após, os termos da Constituição de 1805 foram categóricos: “Nenhum *blan*, independente da sua nacionalidade, deverá colocar o pé nesse território como senhor ou proprietário e não poderá no futuro adquirir nenhuma propriedade” (artigo 12).

Depois, o uso da palavra *blan* popularizou-se no país, a partir da ocupação americana de 1915 até 1934 e também mantinha uma conotação racial e política. Generalizou-se entre os haitianos durante a ocupação americana na década de 1990, com a volta do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide. Era comum ouvir expressões como estas: “*blan pran peyi an*” (*blan* domina o país), “*yo van’n peyi a bay blan*” (venderam o país para *blan*).

Se *diaspora* possui valor social e moral, ocupando lugares privilegiados na estruturação hierárquica de relações sociais no país, então, *blan* está no topo. *Diaspora* e *blan* servem de modelos paradigmáticos para a localização social. Assim, *blan* serve também para qualificar pessoas, dinheiro, mercadorias, ações, países e casas. O dinheiro enviado pela *diaspora* também é chamado de *lajan blan* (dinheiro *blan*). Quando se refere ao comportamento de “boa conduta”, ao agir humano, dizem: “*Se tankou blan mwen sèvi*” (É como *blan* eu funciono) como categoria de autodesignação. As pessoas costumadas a chegarem atrasadas aos lugares são qualificadas como aqueles que “não são como *blan*” (*Ou pa tankou blan*). Estes não seriam exemplares por não agirem como *blan*. Viver como *blan* é sinônimo de possuir conforto, ser bem sucedido econômica, educacional e profissionalmente. “*Mwen viv tankou blan*” (Vivo como *blan*). Os objetos como aparelhos domésticos, TV, roupas enviados para o país, também são chamadas de *bagay blan* (coisas de *blan*). As comidas são chamadas de *manje blan*. As casas construídas no Haiti por *blan*, pelas Organizações Não-Governamentais ou pelas Agências internacionais são chamadas *kay blan* (casa *blan*).

Como já vimos, boa parte dos países estrangeiros são também denominados *peyi blan*. *Blan* é uma afirmação positiva, mas, ao mesmo tempo, deve ser nuançada pois ela pode servir também como termo de acusação. Pode estar relacionada a ser dominador e ser “colonial”. Há uma dimensão colonialista embutida na condição de existência de *blan*. Quando se usa a expressão: “*W’ap sèvi tankou blan avè’m*” (Está agindo como *blan* comigo), remete-se a uma relação de dominação e de subordinação. Em alguns contextos, quando *blan* está relacionado à presença dos marines – referindo-se aos militares– durante as diversas ocupações no país, incluindo a presença atual da MINUSTAH, a categoria *blan* tem um conteúdo de acusação de “imperialismo”. Nesse último

contexto, algumas expressões nativas ganham toda a sua força: “Blan pran peyi a” (*Blan* toma conta do país); “Blan anvayi peyi a” (*Blan* invade o país); “Blan pa vle peyi a mache” (*Blan* não deixa o país funcionar); “Blan ap tou pizi peyi a” (*Blan* está pisoteando o país), e assim por diante.

No tangente à política, a categoria *blan*, muitas vezes é acionada pelos governantes para justificar os seus fracassos. Geralmente, eles acusam os *blan* pelo destino do país, costumam dizer que o Haiti não consegue andar por causa das pressões dos *blan*, das políticas externas e das forças estrangeiras. Costumam dizer também, quando o país começa a decolar: “Blan não deixa o país tomar o rumo de crescimento e de desenvolvimento”. Em períodos eleitorais, é comum, ouvir as pessoas dizendo: “Li se kandida blan yo” (fulano é candidato *blan*), ou seja: é nele que *blan* investe para continuar com o modelo de política de subordinação às forças estrangeiras, intervenções militares etc. É por esse modelo de política associado a *blan* que alguns chamam Haiti de quintal *blan*, ou melhor dizer, quintal dos Estados Unidos, isto é, o lugar onde os americanos, os *blan* chegam sem avisar e fazem o que bem entendem.

No Haiti, há um Conseil Électoral Provisoire (CEP), que organiza as eleições presidenciais e legislativas. Mas, as pessoas costumam dizer que, por mais que haja o Conselho, quem manda nas eleições é *blan*. Seriam eles que escolhem quem deve ganhar as eleições. Nos últimos comícios presidenciais, ganhou no segundo turno o atual Presidente Joseph Michel Martelly. Mas, não foi tão simples assim. Ele perdeu no primeiro. Acusaram ter havido fraude na contagem dos votos. A Organização das Nações Unidas (ONU), representada por *blan* interferiu no processo eleitoral, pedindo recontagem dos votos e, posteriormente, no início de 2011, foi declarado que Martelly estava no segundo turno com a então candidata Mirlande Manigat e ele, posteriormente, venceu as eleições presidenciais. Boa parte da população diz que Martelly somente ganhou por ser *kandida blan* (candidato *blan*), o que implica fazer o que *blan* decide para o futuro do país e não necessariamente o que o povo precisa, o bem geral, como diria Jean Jacques Rousseau.

Omar Ribeiro Thomaz, ao descrever sua vivência durante o terremoto de janeiro de 2010 no Haiti, questiona e tece críticas consistentes do “mundo *blan*”

representado pelas cooperações internacionais no referido país, como sendo fracassadas por vários motivos, dentre eles, o que o autor chama de “ignorância”. Segundo Thomaz: “Os agentes da comunidade internacional, ou sua esmagadora maioria, ignoram efetivamente o Haiti e os haitianos” (2011, p. 275). Num outro plano, essa dimensão da “ignorância” está também presente nos trabalhos de Dominique Rogers (2003, p. 85), quando o autor mostra que “os historiadores descrevem a sociedade de São Domingos como um mundo dominado e estruturado pelo desprezo dos *blan* em relação aos negros, ou em nome daquilo que é chamado de preconceito de cor”.

Essa dimensão de ignorância dos *blan* em relação aos haitianos, bem como o espaço social haitiano, produz vários discursos estigmatizados articulados com alguns estereótipos como:

“Eles”, os haitianos são desorganizados, dependentes, caóticos e perigosos. [...] Parte da ignorância se revela ainda no fato de a esmagadora maioria dos cooperantes e da imprensa internacional estabelecidos no país não fala nem compreende o *créole*. [...] Sua compreensão da realidade haitiana é forçosamente limitada e condicionada por intermediários (os *facilitateurs*) ou membros da elite haitiana, como conhecedores do francês, do inglês ou do espanhol (e atualmente até do português), eles mesmos interessados na veiculação de determinadas informações sobre o Haiti e os haitianos. [...] O corpo diplomático e os empresários estrangeiros estabelecidos no país, estão longe de serem produtos de uma vivência real com os haitianos, mas trata-se de representações, produto de suas relações com setores específicos e interessados da sociedade haitiana (idem, p. 275).

Como diria Bourdieu e Sayad (1993), há uma confrontação de dois discursos que produzem pontos de vistas totalmente divergentes, a partir de posições sociais distintas, mas do mesmo espaço social. De um lado, o discurso dos haitianos sobre *blan* e de outro, o discurso dos *blan* sobre o universo social haitiano. Entretanto, há uma relação estreita entre *diaspora* e *peyi blan*. Os haitianos chamados *diaspora* são aqueles que vão para os *gwo peyi* (grande países), denominados de *gwo diaspora* (grande *diaspora*). Os residentes no Suriname, Equador, Chile, Cuba, incluindo Brasil, dependem do contexto. Os chamados *ti peyi*, quando voltam ao Haiti podem ser considerados *ti diaspora* (pequeno *diaspora*). Neste sentido, o termo *diaspora* é um princípio

organizacional. As palavras de Ermitte St. Jacques lançam luz sobre essa questão: “Os destinos que formam a geografia da diáspora haitiana demarcam locais centrais como Miami e locais marginais como Nassau, que correspondem à sua posição dentro de hierarquias geopolíticas globais e regionais” (2011, p. 91).

Essas classificações são explicitadas no mundo social haitiano. O ponto aqui, contudo, é salientar e especificar quão estruturante e hierarquizante é o construto da relação entre *gwo diaspora* e *ti diaspora*, *gwo peyi* e *ti peyi*: Quão profunda é a gramática e o campo semântico que as estruturam e apontam ainda para outro fato crucial: as dinâmicas da construção da hierarquia e da desigualdade no Haiti e as tensões que recaem sobre os haitianos que viajam para *peyi blan* ou não, dessa forma, reforçando a dimensão elitista da *diaspora* entre eles.

Os meus interlocutores em Fonds-des-Nègres e Pernerle estabeleciam uma distinção entre os tipos de *diaspora*. O primeiro é considerado aquele que tem muito dinheiro *aletranje* e, quando volta, mantém uma vida semelhante àquela vivenciada na *diaspora*. O segundo pode ser um assalariado *aletranje* que ajuda os que ficam e quando volta exibe uma vida de luxo, contrariando a sua situação no local onde reside, porque lá, às vezes, vive em coabitação, quartos lotados e realiza jornadas de trabalho que podem alcançar até 14 horas para juntar dinheiro. O terceiro é aquele que, ao chegar *aletranje*, esquece dos que ficaram, não envia remessas, não dá notícias, às vezes, esconde seu número de telefone para evitar as ligações dos familiares e amigos e quando volta ao Haiti, chega sem dinheiro. Diante dos olhos dos que ficam, este não exibe o sucesso da viagem, ao mesmo tempo, pede emprestado com o compromisso de quando retornar *aletranje*, devolvê-lo, o que muitas vezes não acontece.

O *ti peyi* e a *ti diaspora* estão relacionados à expressão cunhada por Martínez (1995), “migrantes periféricos” ou “migração periférica”. O autor utilizou a expressão para descrever a experiência dos haitianos que vão à República Dominicana trabalhar nas indústrias de café e de cana-de-açúcar. A mobilidade dos haitianos para Estados Unidos, França e Canadá é diferente, porque circulam em universos de referência chamados de centros, os quais ocupam melhores posições da hierarquia econômica mundial.

Os haitianos valorizam essas classificações como critérios importantes de hierarquização para classificar países ou pessoas ocupantes de posições de prestígio ou não, entre os que viajam e os *peyi etranje*. A categoria de atribuição *ti diaspora* geralmente é um estigma. Este termo *ti diaspora* não é aceito pelos haitianos com algum recurso econômico e de retorno de um chamado *ti peyi*. Estes também gostam de serem qualificados de *diaspora*, sem o prefixo *ti* (pequeno).

Bastava falar com os meus interlocutores no Haiti para observar o fato de quem vier dos Estados Unidos, França, Canadá, considerar-se superior e mais endinheirado do que os vindos da República Dominicana, Suriname, Cuba, Equador, Peru, Panamá, incluindo Brasil. Do ponto de vista dos que ficam, os primeiros países são mais prestigiosos do que os segundos. Os salários irrisórios daqueles que residem nesses últimos países não facilitam a mobilidade econômica e social deles no Haiti, em comparação com os ganhos daqueles que residem nos *peyi blan*. Entretanto, por mais que haja controvérsias em relação à Guiana Francesa, se é considerada *peyi blan* ou não, os salários dos haitianos nesse Departamento ultramarino, no entanto, são comparáveis com os da França e Estados Unidos, que permitem a eles acumular dinheiro para cumprir com as obrigações no Haiti, investir nesse país, comprando terreno ou construindo casas *diaspora* e financiar uma viagem para outro país.

Boa parte dos haitianos no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa também possuem familiares nos Estados Unidos, Canadá e na França. A imagem de sucesso social – real ou imaginado – nos *peyi blan* e o futuro promissor para o viajante e os familiares contribuem para que aqueles residentes nos “pequenos países” ou aqueles que tinham o projeto de ir a esses lugares mudassem de plano para irem aos países mais desenvolvidos.

Algumas pessoas *diaspora*, quando voltam ao Haiti, costumam ouvir frases como essa de quem fica: “Você não parece quem vive num *peyi blan*” (*Ou pa sanble ak moun k’ap viv nan peyi blan*). Dizer que fulano não se parece com quem vive no *peyi blan* seria quase a mesma coisa que afirmar não ter mudado de fisionomia e, conseqüentemente, as coisas não irem tão bem para ele e não parecer *diaspora*. Além de boas condições financeiras, vestimentas requintadas,

de preferência de marca e outros aspectos, “ter boa cor” é o que muitos esperam da *diaspora*, especialmente aquele que volta de *peyi blan*. A pesquisa sugere que a mobilidade e a *diaspora* aparecem como caminhos para a promoção social, econômica, cultural e moral.

A hierarquia de cor, classe, nação e a lógica estigmatizante se revelam, com toda a sua força, nas referidas frases, constituindo uma situação paradoxal. De certa forma, tais enunciados reproduzem a ideia de *hierarquia de cor* – entre mulatos, escravos *créoles* (nascidos na colônia) e escravos *bossales* (nascidos na África) – presentes desde o regime colonial e, que têm permanecido após a independência. De acordo com Dominique Rogers (2003, p. 84), “em toda a história da República do Haiti, a cor e eventualmente o fenotípico dos indivíduos são critérios fortes de diferenciação política, econômica e social”.

Na sociedade haitiana, a questão da cor é estrutural, de acordo com alguns autores (Hoffmann, 1990; Rogers, 2003, dentre outros). Ela determina as fronteiras e as relações sociais como instrumento de hierarquização entre as pessoas. Entretanto, interessa observar que, mesmo depois de ser um país que, no passado lutou pelo ideal igualitário entre brancos, mulatos e negros escravizados, ainda permanece a famosa “aristocracia da cor” que se transformou no século XIX numa *hierarquia de cor*¹⁴⁰.

Os meus interlocutores no Brasil, no Suriname, na Guiana Francesa e notadamente os residentes dos chamados “pequenos países” geralmente são incentivados por familiares e amigos, depois de habitarem, por algum tempo nos “pequenos países”, a irem aos Estados Unidos, França ou Canadá ou, pelo menos, conhecerem esses “grandes países”. Aqueles que optam por permanecer nos “pequenos países” e eventualmente conseguem visitar os “grandes” por curtos períodos de tempo, nas férias, festas anuais ou simplesmente para rever os familiares e amigos, são chamados *diaspora entènasyonnal* (*diaspora internacional*).

¹⁴⁰ Na sua famosa obra *Ainsi parla l’Oncle* publicada em 1928, Jean Price-Mars, pai do movimento intelectual e político chamado *indigénisme*, critica a elite haitiana, pela importância que ela dava a cultura francesa no Haiti. O autor designa essa elite de *bovarysme collectif*, isto é, a faculdade da sociedade acreditar ser uma coisa que não seja (Price-Mars, 1973 [1928], p. 44). O autor convida a elite haitiana assumir a sua herança africana.

Diaspora internacional é aquela pessoa residente *aletranje* que circula entre diferentes locais da *diaspora*, caracterizando a multipolarização da mobilidade a partir da interpolaridade das relações familiares e de amizades¹⁴¹. A interpolaridade constituída pela *diaspora internacional* se traduz, ao mesmo tempo, pelas visitas de um polo migratório a outro e pela mobilidade nos diferentes espaços internacionais haitianos. Por exemplo, Ermitte St. Jacques ilustra que “os imigrantes haitianos nas Bahamas mantêm laços familiares e sociais com parentes e amigos no sul da Flórida e em outros lugares” (2011, p. 91). Então, esses migrantes, por sua vez, quando saem de Bahamas para ir a Miami, são considerados *diaspora internacional*.

Diante disso, as experiências da *diaspora* multilocalizadas colocam *diaspora internacional* numa outra escala de interação, permitindo tecer laços familiares e revitalizar relações tanto com os que ficam quanto com os que partem. Se, no Haiti, a pessoa é designada *grande diaspora* por ter vindo de um *peyi blan*, *diaspora internacional*, ao chegar aos considerados *grandes países*, é classificada como *diaspora da diaspora*. *Diaspora internacional* ocupa a pirâmide da configuração morfológica da *diaspora* haitiana.

Foi possível observar, ao longo deste capítulo, a existência de quatro níveis de *diaspora* expressadas na linguagem nativa: 1) *diaspora lokal* (*diaspora local*); 2) *ti diaspora* (*pequeno diaspora*); 3) *gwo diaspora* (*grande diaspora*) e 4) *diaspora entènasyonal* (*diaspora internacional*). Esses elementos revelam que o espaço da *diaspora* é um espaço hierarquizado. *Diaspora internacional* tem o status social maior do que as demais, caracterizado não só pelas condições econômicas, mas também pelas ocupações sociais e profissionais no estrangeiro. Tal dimensão revela a heterogeneidade das condições sociais no lugar de instalação. *Diaspora internacional* é, também, para usar as palavras de Bourdieu (1979), a *expressão distintiva* de uma posição privilegiada no espaço

¹⁴¹ Peço emprestado do Emmanuel Ma Mung (1992, p. 187), as categorias “multipolaridade da migração”, caracterizando os diferentes polos dela e a “interpolaridade das relações”.

social, cujo valor superior determina-se *objetivamente* na relação com expressões engendradas a partir de condições diferentes. Os diferentes estilos de vida das pessoas *diaspora* constituem diferentes estilos de *diaspora*.

Esses quatro níveis de análise etnográfico do termo *diaspora* não representam um modelo fechado nem um essencialismo, porém, abordam a dinâmica do mundo da *diaspora*, permitindo interrogar sobre os seus sentidos nativos. Assim, *diaspora* aparece como uma forma social, constituindo novas relações entre os sujeitos sociais, Estados nacionais, territórios geográficos e geografias sociais. Por isso, é preciso entender como o conceito de *diaspora* ressignifica a ideia de nacionalidade e transnacionalismo, engendrando aspectos de outros pertencimentos para além do território, mas dando sentido às redes solidárias, famílias ampliadas ou estendidas, redes afetivas, dentre outras. Fazer parte do *mundo da diaspora* implica a existência da pessoa, ao mesmo tempo, na escala transnacional do mundo, na escala local da comunidade de origem, na escala nacional do Haiti e do país de residência *aletramje*, combinando as escala, transnacional, local e nacional, privilegiando uma ou várias dentre elas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Diaspora ki jan ou ye?” (*Diaspora*, como você vai?), “Sa k’ap fèt diaspora?” (O que tem feito, *diaspora?*, Como está indo, *diaspora?*), “W’ap fè bagay diaspora” (Está fazendo coisa de *diaspora*), “Ou gen lajan diaspora” (Você tem dinheiro *diaspora*), “W’ap viv nan kay diaspora” (Você reside numa casa *diaspora*), “Ou renmen tande mizik diaspora” (Você gosta de ouvir músicas *diaspora*), “Ou konnen mwen se yon gwo diaspora” (Você sabe que sou um grande diaspora). Ao longo desta tese, foi possível observar como essas expressões são mobilizadas pelos próprios haitianos para designar aqueles residentes *aletranje* e, também, como estes se autodesignam como *diaspora*, qualificando pessoas, objetos, ações, casas e dinheiro.

Quando alguém diz a outra pessoa “fèm jwenn yon diaspora” (Me consegue um *diaspora*), mostra igualmente que, além do termo *diaspora* expressar um tipo de comportamento, uma postura, bem como uma maneira de ser, de viver e de se posicionar no mundo social, algumas pessoas têm a preferência de se relacionarem (amorosamente, através de amizade etc) com *diaspora*, tal como foi possível observar no quinto capítulo com relação aos homens e, particularmente, às mulheres que gostam de namorar ou casar com *diaspora* por vários fatores, dentre eles, por ser sinônimo de mobilidade. Estar com *diaspora*, significa ter a oportunidade de um dia partir *aletranje*. Além disso, a pessoa *diaspora* está associada à riqueza econômica, ao fato de ela poder proporcionar ao(à) companheiro(a), bens materiais, dinheiro, possibilidades de negócios etc.

Nesse sentido, a categoria *diaspora* torna-se central para pensar a mobilidade haitiana e uma chave para compreender esse mundo social como categoria êmica, nativa, mobilizada pelos próprios haitianos. Utiliza-se *diaspora* também para fazer articulações políticas; reivindicações de direitos humanos e sociais da dupla cidadania, da representatividade de pessoas *diaspora* nos espaços de poder político no Haiti; para articular projetos sociais; para formular recomendações de reconstrução do país pós-terremoto; para mobilizar a “comunidade internacional” em prol do país e, também, para denunciar os fracassos ou para apelar a lealdades políticas.

Nesta tese, em vez de utilizar o termo *diaspora* como categoria de análise para designar um grupo ou grupos de pessoas de nacionalidade e/ou ascendência haitiana residentes *aletranje*, o que, de alguma forma, esconde as diferenças entre essas pessoas, homogeneizando-as, porque nem todas elas se autoidentificam como “diáspora” nem possuem comprometimento com os projetos das diásporas, privilegiei a abordagem etnográfica da categoria, examinando empiricamente os modos pelos quais os haitianos a utilizam no seu cotidiano, tanto no Haiti como fora dele.

Do ponto de vista dos meus interlocutores, “sonhar um dia ser diaspora”, “partir ou viajar para ser diaspora” não é sinônimo de “abandonar”, de “deixar” o Haiti, mas sim, uma forma de estar em mobilidade e, por conseguinte, para ter *lavi miyò* (uma vida melhor), voltar temporariamente ou talvez retornar para ficar no Haiti. Mais uma vez, a frase citada por Pierre ilustra muito bem isso: “Deixei o Haiti, mas o Haiti nunca me deixa”. É uma frase forte e profunda. Nela estão embutidas dimensões física simbólicas e materiais. Por mais que Pierre não estivesse no Haiti, ele mantinha presença no país não somente pela sua experiência social como haitiano, mas também através de seu engajamento na *Association pour l'Insertion, le Développement et l'Éducation* (AIDE) e na Rádio Mosaïques em Cayenne, particularmente através da emissora que ele dirigia sobre cultura e política haitianas, mantendo atualizados e informados os residentes da Guiana sobre o universo sociopolítico haitiano. Ademais, por meio da *Association Collectif pour Haiti*, ele realizou viagens pós-terremoto para levar

roupas, comidas, bebidas para os desabrigados, mantendo os seus laços com o Haiti, mesmo à longa distância.

Essa experiência de Pierre é semelhante àquela de muitos dos meus interlocutores na Guiana, no Suriname e no Brasil, que demonstravam e acentuavam o pertencimento ao Haiti. É uma ambivalência, porque, ao mesmo tempo, o Haiti parece ser um lugar que se deve deixar, de onde se deve *sòti* (sair), *pati* (partir), *vwayaje* (viajar), mas, é também o lugar aonde se deve *tounen* (voltar) para visitar o *lakou*, a *bitasyon* dos seus familiares, notadamente, no caso daqueles que a possuem, a *casa diaspora*. Embora essa volta possa não acontecer sempre fisicamente, os laços se mantêm em formas de envios de remessas, cumprindo as obrigações com os que ficaram no país, tanto com os seres vivos, quanto com os ancestrais, incluindo os *Iwa ginen*, *Iwa fanmi* e *Iwa eritaj*.

Ao tomar a pragmática da *diaspora* como objeto de tese, procurei examinar e mostrar como os sentidos da categoria estão relacionados ao universo da mobilidade e, ao mesmo tempo, evidenciei a maneira como a mobilidade se revela constitutiva do mundo social e dos horizontes de possibilidades dos haitianos. Com isso, não defendo um essencialismo, de todos eles, sem exceção, estarem em mobilidade nacional ou internacional, pois, como mostrei, existem aqueles que “ficam” por vários fatores. A mobilidade dos que partem contribui à imobilidade dos que ficam e vice-versa, particularmente quando aqueles em mobilidade enviam remessas para a manutenção dos que ficam ou quando quem fica financia a viagem dos que partem.

Na introdução, mostrei a maneira como o trabalho de campo foi atravessando a minha própria trajetória de haitiano e de pesquisador, numa dimensão de múltiplos engajamentos, através da Associação dos Imigrantes Haitianos no Brasil (AIHB) e, igualmente, por ter sido visto como um ex-Frei Franciscano Capuchinho pelos membros da Pastoral da Migração e da Mobilidade Humana (incluindo os Padres e Irmãs da Igreja Católica); por ter meu tio residido na Guiana Francesa, sendo funcionário do Consulado do Suriname em Cayenne e eu encontrado, em Tabatinga, ex-colegas meus e da minha irmã e, em Cayenne, meus vizinhos e amigos de infância. Tudo isso contribuiu para a

minha inserção em campo e fundiu, de alguma forma, o campo com a minha experiência vivida. Tais dimensões foram intrínsecas ao processo de construção do objeto de pesquisa e, posteriormente, à interpretação dos discursos sociais embutidos nessas experiências. Enfim, minha trajetória permitiu-me olhar o universo investigado de maneira singular e, ao mesmo tempo, contribuir de forma singular para as descrições etnográficas deste texto.

Do ponto de vista dos meus interlocutores na Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, eu era visto como um *vyewo*, pelo fato de já estar estabelecido no Brasil há alguns anos. Os *kongo*, isto é, os recém-chegados, entre eles, os vindos das zonas rurais do Haiti, me procuravam para saber dos documentos que deveriam confeccionar no Brasil (CPF, carteira de trabalho etc) ou como renovar passaporte haitiano no país e obter informações a respeito das regiões geográficas brasileiras, das oportunidades de trabalho e de estudo no país. Para outros, eu era considerado um *diaspora internacional* porque já tinha ido a alguns países considerados, *grandes países* ou *peyi blan* (Estados Unidos, França, Alemanha, Holanda etc) aonde muitos deles manifestavam o desejo de ir para serem *grandes diaspora* e ganharem salários em *lajan diaspora*, isto é, em euro ou em dólar americano.

A própria etnografia multissituada contribuiu para eu encontrar – fisicamente, com um olhar etnográfico e analítico – os meus familiares espalhados pelas diferentes localidades da pesquisa (uma dinâmica comum entre os haitianos com parentes em mais de um *peyi etranje*), tal como meu tio na Guiana Francesa que não via há três anos; meus primos e primas em Miami, na ocasião em que os visitei antes de ir ao campo no Haiti; além dos meus irmãos, tias e primos no Haiti e Brutus em Fonds-des-Nègres, quando o grupo musical *Kompa Zenglen* foi realizar o show no festival da padroeira Mont Carmel. Além ainda dos tios e amigos encontrados na França (2013-2014), quando realizei os estudos de doutorado sanduíche.

Julgo pertinente situar sociologicamente a minha experiência etnográfica nas duas dimensões de objetivação participante e de participação observante (Bourdieu, 1991, 1993 e 2003), visto elas terem sido cruciais para construir o próprio objeto da tese e a dinâmica da pesquisa, devido às três etapas de

trabalho de campo, à minha experiência social como haitiano e como *diaspora* e ao meu engajamento no trabalho de campo.

O objeto desta tese teve três dimensões:

1) as lógicas e os circuitos das mobilidades haitianas;

2) as lógicas das *casas* e das *configurações de casas* das quais as pessoas se movimentam ou ficam fazem parte;

3) os sentidos do termo *diaspora* (e o campo semântico delineado junto a ele), a partir da perspectiva dos sujeitos estudados, ponto central para compreender os sentidos sociais da mobilidade no espaço (trans)nacional haitiano.

Coerentemente com isso, o trabalho foi estruturado em três partes: 1) observar e discutir os circuitos e as lógicas das mobilidades haitianas em diferentes espaços sociais e nacionais; 2) examinar a pragmática da *diaspora*, do ponto de vista dos que partem; 3) realizar o mesmo com os que ficam no Haiti. Dividi o trabalho dessa forma, para tratar separadamente os termos, os objetos, as temporalidades e os espaços das mobilidades.

Temporalmente mostrei dois horizontes diferentes: 1) o dos haitianos chegados entre 2010 a 2013, ao Brasil. Entre eles, alguns permaneceram no país e outros foram à Guiana Francesa e ao Suriname; 2) o dos haitianos que, antes, já haviam chegado em Cayenne e em Paramaribo, respectivamente desde as décadas de 1960 e 70. Devido à própria historicidade da presença haitiana na Guiana e no Suriname, os dados foram analisados com mais profundidade temporal. Ademais, espacial e temporalmente, além desses dois horizontes diferentes, há mais um, referindo-se àqueles haitianos que estão no Haiti e nunca viajaram para fora do país.

No primeiro capítulo, mostrei como chegavam os haitianos à Tríplice Fronteira Brasil, Colômbia e Peru, o que faziam no local e quem os recebia. A pesquisa sugere estar a vinda articulada às mobilidades haitianas na Guiana Francesa. Entretanto, como foi possível observar, foram as políticas migratórias

restritivas dos governos francês e surinamês que restringiram a chegada deles diretamente a esses lugares e, por conseguinte, começaram a procurar outras rotas e circuitos.

Nesse sentido, inicialmente para alguns, Tabatinga era vista como lugar de passagem para alcançar o Departamento ultramarino francês, bem como outras cidades brasileiras: Manaus, São Paulo, Rio de Janeiro, Brasília etc. O Brasil foi visto por alguns como um *couloir*, corredor entre o Haiti e a Guiana Francesa, mas também, dado o seu status geopolítico e pelo fato de ser um dos países mais prósperos da América do Sul, ele já atraía pessoas da região, incluindo, recentemente, originários de alguns países caribenhos, notadamente o próprio Haiti.

Como foi possível observar nas trajetórias de Yolette e Anne, muitos se frustraram quando chegaram à Tabatinga e Manaus, visto esperarem melhores empregos e ganhar salários comparáveis com *lajan diaspora* e *lajan blan* a fim de poderem pagar as dívidas feitas para realizar a viagem e, ao mesmo tempo, cumprirem com as obrigações familiares mais urgentes, particularmente aqueles que deixaram cônjuges ou filhos sob o cuidado dos pais, avós, tios etc.

A diversidade social entre os haitianos foi observada nas categorias *kongo* e *vyewo*. Para além da questão econômica, eles utilizavam esses termos para demarcar as diferenças regionais, linguísticas e educacionais entre os originários das zonas rurais e urbanas; entre os que falavam somente créole e aqueles que dominavam outras línguas como francês, espanhol ou inglês, além de demarcar as distinções educacionais entre eles: os que acreditavam serem mais instruídos por possuírem o nível de ensino médio e/ou superior faziam questão de afirmar a superioridade em relação aos demais, designando-os de “*nèg mòn*”, pessoa da montanha, do campo. Desta forma, reproduziam as hierarquizações históricas no mundo social haitiano entre “vil” (cidade) e “*andeyò*” (interior, zona rural) (Barthélemy, 1990).

O segundo capítulo procurou dar visibilidade às diferentes formas de discriminação racial enfrentadas pelos recém-chegados, ao mesmo tempo mostrando que elas devem ser entendidas no contexto das políticas migratórias

brasileiras restritivas do Estado Novo que caracterizavam alguns migrantes como indesejáveis e outros como desejáveis, com base em critérios étnico-raciais, de nacionalidades, deficiências físicas etc (Seyferth, 2000; Koifman, 2012).

Em relação aos haitianos, porém, o Governo brasileiro criou a Resolução 97/2012, que consiste na produção de uma alternativa de legalização no país através do *visto humanitário*. Não há dúvidas quanto às ambiguidades dessa resolução, mas foi uma decisão inédita no contexto das políticas migratórias do país. Assim, a chegada dos haitianos ao Brasil provocou mudanças nas leis migratórias e, debates públicos nacionais, que culminaram na proposta de Novo Projeto de Lei elaborado no quadro da 1ª Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR) realizada em maio de 2014 em São Paulo.

Por isso, a situação vivenciada pelos haitianos, até então, no Brasil, do ponto de vista das políticas migratórias, é bem diferente da realidade deles na República Dominicana, em Guadalupe, nas Bahamas, dentre outros lugares. Nesses últimos países, os haitianos vivenciam uma discriminação racial generalizada, além de, todos os anos, nesses países, centenas serem notificados e deportados por falta de documentos de residência. Nas Bahamas e na República Dominicana, em muitos casos, são vistos como responsáveis pelos problemas sociais e econômicos nacionais, como a criminalidade e o desemprego (Martínez, 2011; Jacques, 2011).

No contexto brasileiro, várias universidades públicas, criaram Programas Pró-Haiti, oferecendo vagas em regimes especiais (e gratuitos) para selecionar estudantes haitianos residentes no Brasil ou no Haiti e que queiram realizar cursos de nível de graduação no país. Essas iniciativas devem ser entendidas no quadro do Programa Emergencial Pró-Haiti em Educação Superior instituída pelo Governo brasileiro através da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Portaria nº 92, de 27 de abril de 2010.

Examinando as condições sociais nas quais viviam os haitianos em Manaus, mostro as diferentes casas de acolhida. As mulheres eram alojadas na “Casa das grávidas” mantida pelos Freis Capuchinos, mas coordenada pela Irmã Santana. Apesar de as mulheres representarem um número muito inferior ao dos

homens, devido a essa casa pude mergulhar e ter melhor compreensão das dinâmicas das mobilidades a partir do ponto de vista também das mulheres. Observei em Manaus que boa parte delas se concentrava no setor doméstico e os homens, na construção civil. No entanto, alguns deles, sobretudo, aqueles com formação de ensino médio ou superior, rejeitavam esses trabalhos, visto, para eles, caracterizarem uma decadência de *status social* em comparação às atividades feitas no Haiti ou em outros países de onde vieram. Anne, por exemplo, possuía duas empregadas domésticas quando residia na República Dominicana, mas em Manaus, ela mesma era empregada doméstica.

As figuras de *raketè* e de *ajans* são centrais para melhor compreensão das dinâmicas das redes no contexto das mobilidades haitianas. Mas, para além delas como figuras ambivalentes que agenciavam as viagens das pessoas, outras redes eram acionadas como as familiares, de amigos, de vizinhança etc. Fazer parte das redes ou “ter familiares” *aletranje* foi, para muitos, uma porta de entrada para chegar ao Brasil ou seguir a viagem para outros países.

No terceiro capítulo, a abordagem das trajetórias de Emmanuel, James e Jimmy permitem refletir sobre a questão dos papéis e dos documentos no contexto das circulações internacionais haitianas. O fato de possuírem documentos de vários países contribuiu para a mobilidade nos *territórios circulatórios*. Emmanuel e James possuíam visto permanente no Chile e *récepissé* na Guiana, Jimmy tinha o *visto humanitário* do Brasil e *récepissé* na Guiana. Essas pessoas possuidoras de vários papéis, documentos ou passaportes trazem à tona a complexidade das políticas e das leis migratórias que, como a haitiana, não permitem a dupla nacionalidade ou cidadania.

Também mostrei, através da categoria *baz*, como os haitianos na Guiana Francesa criavam suas próprias centralidades pelo frequente e repetido uso desses lugares como espaços diaspóricos. A *baz* polarizava os fluxos de recém-chegados e tendia a fixar sempre os mais antigos, onde se concentravam tanto os recém-chegados, quanto os já estabelecidos.

Em Manaus, também os haitianos se organizavam através de *baz*, a mais famosa e central era “lakay” frente à Paróquia de São Geraldo. Em Tabatinga,

meus interlocutores diziam haver três *baz*, numa ordem hierárquica: 1) “Casa do Padre”, que era a Igreja Divino Espírito Santo; 2) depois “Plas la”, a praça frente à Igreja Matriz. Geralmente, os recém-chegados, depois de ir à “Casa do Padre”; o segundo local a ser visitado era “Plas la”. De tarde, eles começavam a chegar, pequenos grupos se formavam nos bancos de concretos da praça, entre 50 a 100 haitianos frequentavam o local diariamente e as notícias circulavam ali; 3) a terceira *baz*, era designada “Ji a” (literalmente o suco), o lugar era frequentado para tomar batidas (banana com leite em pó) e fazer lanche.

A *baz*, no contexto da *diaspora*, também era uma extensão da vida comunitária haitiana. Nela, eram reunidas (*rasanble*) pessoas de diversas regiões do país, de *status social*, religião e grau de escolaridade diferentes. Alguns me diziam conhecer conterrâneos na *baz*, originários de lugares do Haiti de que nunca haviam ouvido falar antes. Por isso, a *baz* pode ser vista também, como o local de encontros e desencontros, de novas descobertas e aprendizagens. Ao mesmo tempo, *baz* se caracteriza como o lugar de confiança, proximidade e proteção, e de controle sobre o território (Neiburg, Nicaise e Braum, 2011; Braum, 2014).

No quarto capítulo, a *casa* e as *configurações de casas* (Marcelin, 1996 e 1999) foram tomadas como uma janela para compreender as mobilidades haitianas. A casa não foi percebida apenas como um lugar ou uma estrutura física, mas como um processo construído no contexto da mobilidade (Miller, 2001; Petridou, 2001). A análise privilegiou, também, as trajetórias das pessoas que residiam nessas casas, colocando no centro da discussão, em diferentes escalas, as relações entre aqueles residentes no Haiti e *aletranje*, bem como a cultura material dos objetos que circulavam entre as casas que faziam parte de uma mesma *configuração de casas*. Estas aparecem como indissociável das trajetórias de mobilidade das pessoas, envolvendo afetos, distinções, distribuições etc.

Os meus interlocutores utilizavam, em Fonds-des-Nègres, o adjetivo *diaspora* para qualificar determinadas casas. Nesse sentido, o termo *diaspora* era uma marca daquelas casas cujos proprietários estavam em mobilidade *aletranje*. O termo *diaspora* era um indicativo de distinção entre uma *kay diaspora* de quem vivia na *diaspora* e uma *kay lokal* de quem residia no Haiti e estava em

imobilidade internacional. A arquitetura, o tamanho das peças, o estilo de banheiro, a distribuição, os modos de organizar e de domesticar o espaço habitado de uma diferiam daquele da outra. Entre as próprias *kay diaspora* havia distinções: *ti kay diaspora* (*pequena casa diaspora*) e *gwo kay diaspora* (*grande casa diaspora*), associadas à condição socioeconômica do proprietário e ao país no qual residia *aletranje*, ou seja, se o proprietário vivia num *ti peyi* (pequeno país) ou *gros peyi* (grande país).

Examinar as trajetórias de Jinette e Fanfan e das casas às quais eles estavam associadas, possibilitou pensar a mobilidade a partir das relações familiares e, ao mesmo tempo, observar a maneira como esses laços familiares são tecidos nesses espaços de residência, de convivência e de passagem. Os dados etnográficos analisados no quarto capítulo permitiram dar conta da variedade das experiências das casas em Fonds-des-Nègres, exprimindo uma realidade não exclusiva do lugar, mas também, de outras regiões do Haiti, notadamente da Capital, Port-au-Prince. A partir da experiência familiar de Jinette, a *configuração de casas* se constituiu por um grupo de *kay diaspora* (*casa diaspora*), *kay nan diaspora* (*casa na diaspora*), *kay lokal* (*casa local*), permitindo pensá-las numa lógica interligada e interconectada entre as casas do Haiti de Cayenne e de Paris.

Construir uma *kay diaspora* era um dos objetivos centrais das pessoas *diaspora* que voltavam ao Haiti ou passavam pelo país. Ela era a demonstração de uma viagem e de uma vida bem sucedida *aletranje*, representando a concretização de um sonho como *diaspora*. Assim, *kay diaspora* é um *locus* que explica muito, como diria Michel de Certeau (1998), sobre a “arte de fazer” haitiana, pois nela se conjugam projetos, conflitos, amores, passados e futuros. Desta forma, não há *kay diaspora* sem a mobilidade de pessoas e não há mobilidade sem as casas em escalas locais, regionais e (trans)nacionais.

O uso do termo *diaspora* revela uma morfologia de relações, modos de habitar e de circular. No quinto e último capítulo; mostrei a maneira pela qual se generalizou e se transformou o termo *diaspora* no mundo social haitiano – em menos de três décadas – a partir das mudanças vividas pelos haitianos *aletranje* e das experiências subjetivas que essas mudanças provocam também no Haiti.

Essa abordagem mostra a importância da *diaspora* na vida social, política, cultural e, notadamente econômica haitiana, representando o *poto mitan* (o pilar) das famílias e a pedra angular sustentando o mundo social, do ponto de vista material, simbólico e econômico.

Por último, vale a pena frisar que *diaspora* e *blan* são categorias interligadas. Elas apresentam um conjunto de elementos e aspectos sociais, culturais e econômicos que regulam os comportamentos das pessoas e organizam o universo social dos haitianos. *Diaspora* e *blan* reproduzem as hierarquias econômicas, sociais, culturais e raciais, estruturando a sociedade haitiana em outra dimensão, através de categorias como *diaspora lokal* (*diaspora local*), *ti diaspora* (*pequeno diaspora*), *gwo diaspora* (*grande diaspora*) e *diaspora entènasyonnal* (*diaspora internacional*).

Essas hierarquizações estão relacionadas à ideia de *peyi blan* como categoria prática possuidora de várias significações e sentidos. Em alguns casos, pode ser entendida também como *peyi etranje* (país estrangeiro), *peyi lòt bò dlo* (país além do mar). Como foi possível observar, *peyi blan* é utilizado entre os haitianos para reportar-se aos países estrangeiros industrializados e desenvolvidos economicamente, na sua grande maioria compostos por uma população branca significativa, mas não necessariamente. Ademais e principalmente, nos quais os haitianos podem ganhar em *lajan diaspora* ou *lajan blan*, dólar americano ou euro.

Essas classificações são explicitadas no mundo social haitiano. Os *peyi blan* são aqueles designados de *gwo peyi* (grandes países) e os demais são considerados *ti peyi* (pequenos países). A pesquisa sugere apontarem essas categorias para as dinâmicas da construção da hierarquia e da desigualdade no Haiti e para as tensões que recaem sobre os haitianos ao viajarem para *peyi blan* ou não, dessa forma, reforçando a dimensão elitista da *diaspora* entre eles.

REFERÊNCIAS

ACHILLE, Théodore E. 2007. *Les Haïtiens et la double nationalité*. Montréal: Editions du Marais.

ANGLADE, Georges. 1982. *Espace et liberté en Haïti*. Montréal: ERCE.

ARAB, Chadia. 2009. *Les Aït Ayad*. La circulation migratoire des marocains entre la France, l'Espagne et l'Italie. Préface d'Alain Tarrius. Rennes: Presses universitaires de Rennes.

AUDEBERT, Cédric. 2006. *L'insertion socio-spatiale des haïtiens à Miami*. Paris: L'Harmattan.

_____. 2008. « Acteurs et enjeux de la néotoponymie des territoires ethniques des grandes métropoles aux Etats-Unis: l'exemple de Miami », *L'Espace Politique* [En ligne], 5 | 2008-2, mis en ligne le 17 décembre 2008, consulté le 22 octobre 2014. URL: <http://espacepolitique.revues.org/257>; DOI: 10.4000/espacepolitique.257

_____. 2012. *La diaspora haïtienne: Territoires migratoires et réseaux transnationaux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.

AUGUSTE, Marcel B. 1995. L'armée française de Saint-Domingue: dernière armée de la Révolution. In: HECTOR, M. (dir.). *La Révolution française et Haïti*. Filiations, ruptures, nouvelles dimensions. Port-au-Prince, Ed. Henri Deschamps/Société Haïtienne d'Histoire et de Géographie, t. 1, p. 258-278.

BALCH, Emily Greene (dir.). 1927. *Occupied Haiti*. New York: The Writers Publishing Company.

BARTHÉLEMY, Gérard. 1990. *L'univers rural haïtien*. Le pays en dehors. Paris: Éditions l'Harmattan.

BASTIDE, Roger; MORIN, Françoise e RAVEAU, François. 1974. *Les Haïtiens en France*. Paris: Ed. Mouton – la Haye.

BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina e SZANTON-BLANC, Cristina. 1994. *Nations Unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized Nation-States*. Basel: Gordon e Breach.

BAUMAN, Zygmunt. 2003. *Modernidade líquida*. Tradução Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Zahar.

BONNIN, Philippe e VILLANOVA, Roselyne de (dir.). 1999. *D'une maison l'autre*. Parcours et mobilités résidentielles. Paris: Creaphis.

BORDES-BENAYOUN, Chantal. 2012. La diaspora ou l'éthnique en mouvement. In: *Revue Européenne des Migrations Internationales*, (28) 1: p. 13-31.

BORDES-BENAYOUN, Chantal e SCHNAPPER, Dominique. 2006. *Diasporas et nations*. Paris: Odile Jacob.

BOURDIEU, Pierre. 1979. *La distinction*. Critique sociale du jugement. Paris: Éditions de Minuit.

_____. 1980. La Maison ou le monde renversé. In: BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris: Éditions de Minuits, p. 441 - 459.

_____. 1986. L'illusion biographique. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62-63, juin, p. 69-72.

_____. 1991. Introduction à la socioanalyse. In: *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 90, décembre, p. 3-5.

_____ (dir.). 1993. L'espace des points de vue. In: Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil.

_____. 1994. *Raisons pratiques*. Sur la théorie de l'action. Paris: Éditions du Seuil.

_____. 2003. L'objectivation participante. In: *Actes de la recherche en sciences en sociales*. Vol. 150, décembre, p. 43-58.

BOYER, Florence. 2013. La figure de Pénélope ou l'immobilité dans le contexte des migrations circulaires. In: BERGEON, Céline et al. Et l'immobilité dans la circulation? *e-migrinter*, nº 11, p. 53-64.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. Danças e andanças de negros na Amazônia: por onde anda filho de Catirina?. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Ed. Açai-CNPq, p. 157-172.

BRAUM, Pedro. 2014. *Rat pa kaka: Política, desenvolvimento e violência no coração de Porto príncipe*. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

BRAUM, Pedro, DALMASO, Flávia e NEIBURG, Federico. 2014. *Gender issues: Relations between men and women in the low-income districts of Port-au-Prince*. Rio de Janeiro: Viva Rio, Nucec/UFRJ. <http://www.nucec.net/publicaccedilolildees-selecionadas.html>

BRISSON-LAMAUTE, N. 2003. Économie des transferts privés en haïti. *Dossiers spéciaux*, Port-au-Prince, Programme des Nations Unies pour le développement, p. 89-107.

BRUNEAU, Michel. 2004. *Diasporas et espaces transnationaux*. Paris: Anthropos.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. 2013. *O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti*. Dissertação apresentada a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Campinas.

CAFFEU, Ana Paula e CUTTI, Dirceu. Só viajar! Haitianos em São Paulo: Um primeiro e vago olhar. *Travessia – revista do Migrante*, Ano XXV, nº 70, Janeiro – Junho, p. 107-113.

CARDOSO, Fernando Henrique e IANNI, Octavio. 1960. *Cor e Mobilidade Social em Florianópolis*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

CARSTEN, Janet e HUGH-JONES, Stephen (eds.). 1995. *About the House*. Lévi-Strauss and Beyond. Cambridge: Cambridge University Press.

CASIMIR, Jean. 2001 [1981] *La culture opprimée*. Port-au-Prince: Imprimerie Média-Texte.

_____. 2009. *Haïti et ses élites*. L'interminable dialogue de sourds. Ed. De l'Université d'État d'Haïti (Coll. Haïti Poche).

CASTELLS, Manuel, PORTES, Alejandro. 1989. World underneath: the origins, dynamics and effects of the informal economy. In: PORTES, Alejandro, CASTELLS, Manuel, BENTON, L. A. *The informal economy. Studies in advanced and less developed countries*. Baltimore, Londres: Johns Hopkins University Press, p. 11-37.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu de; TONHATI, Tânia (Orgs.). 2014. *A inserção dos imigrantes no Mercado de trabalho brasileiro*. Brasília: Cadernos do Observatório das Migrações Internacionais.

CAVALLO, Eduardo A.; POWELL, Andrew e BECERRA, Oscar. 2010. *Estimating the Direct Economic Damage of the Earthquake in Haiti*. Inter-American Development Bank, IDB Working Paper Series nº IDB-WP-163.

CERTEAU, Michel de. 1998. *A invenção do cotidiano*. Artes de fazer. 3ª edição. Tradução Ephraim Ferreira Alves. Rio de Janeiro: Editora Vozes.

CIVIL, Marc-Félix. 2006. *Le phénomène de diaspora comme facteur d'influence négative sur la réussite scolaire des filles de 12 à 14 ans au college Eureka de Saint-Marc de 2003 à 2004*. Mémoire présenté. Port-au-Prince: Faculté d'Éthnologie, Département de Psychologie.

CHAVEZ, Leo R. 1985. Households, migration and labor market participation: The adaptation of Mexicans to life in the United States. *Urban Anthropology* 14 (4), p. 301-346.

CLIFFORD, James. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology*, Vol. 9, No. 3, Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future. (Aug.), p. 302-338.

_____. 1999. *Routes*. Travel and Translation in the Late Twentieth Century. United States: Harvard University Press.

COGO, Denise. 2014. Haitianos no Brasil: Comunicação e interação em redes migratórias transnacionais. *Chasqui – revista Latinoamericana de Comunicación*, n. 125, marzo, p. 23-32

COHEN, Robin. 1997. *Global Diasporas, an Introduction*. University of Warwick, UCL Press.

CONGRÈS MONDIAL HAÏTIEN. 2005. Cahier n° 1. Janvier, Montréal.

COSTA, Gelmino A. 2012. Haitianos em Manaus: dois anos de imigração – e agora! *Travessia – revista do Migrante*, Ano XXV, n° 70, Janeiro – Junho, p. 91-97.

COUTIN, S. B. 2003. Citizenship, activism and the State: cultural logics of belonging and movement. Transnationalism, naturalization, and U.S. Immigrants politics. *American Ethnologist*, v. 30, n. 4: 508-526.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da. 2010. Criando associações: transformação e agência. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da (Org). *Outras Ilhas: Espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p. 319-365.

_____. 2014. Unmapping knowledge: connecting histories about Haitians in Cuba. *Social Anthropology/Anthropologie Sociale*, European Association of Social Anthropologists, 22, 1, p. 67-80.

DALMASO, Flávia Freire. 2014. *Kijan moun yo ye? As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti*. Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu nacional/UFRJ.

DELACHET-GUILLON, Claude. 1996. *La communauté haïtienne en Ile-de-France*. Paris: L'Harmattan.

DORAÏ, kamel, HILY, Marie Antoinette, LOYER, Frantz e MA MUNG, Emmanuel (dir). 1998. *Bilan des travaux sur la circulation migratoire*. Ministère de la Solidarité et de l'Emploi, Poitiers, Migrinter.

DORIGNY, Marcel. 2003. *Haïti, Première République Noire*. Paris: SFHOM/APECE.

DUBOIS, Laurent. 1998. Les réfugiés haïtiens et la politique d'immigration aux États-Unis. *Hommes et Migrations*, n° 1213, mai-juin, p. 47-59.

DUFOIX, Stéphane. 2003. *Que sais-je? Les Diasporas*. 1er ed. Paris: Presses Universitaires de France.

_____. 2011. *La dispersion*. Une histoire des usages du mot diaspora. Paris: Éditions Amsterdam.

DUTRA, Delia [et ... al]. 2014. Os estrangeiros no mercado de trabalho formal brasileiro: perfil geral na serie 2011, 2012 e 2013. In: CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu de; TONHATI, Tânia (Orgs.). *A inserção dos imigrantes no Mercado de trabalho brasileiro*. Brasília: Cadernos do Observatório das Migrações Internacionais, p. 47 - 80.

ÉDOUARD, Roberson e FAUSTIN, Charles Daly. 2009. *Une société parallèle: La vocation du peuple? Essai sur le dédoublement de la société haïtienne*. Paris: l' Harmattan.

FANON, Frantz. 1952. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil.

- FARET, Laurent. 2003. *Les Territoires de la mobilité. Migration et communautés transnationales entre le Mexique et les États-Unis*. Paris: CNRS Éditions, coll. "Espaces et milieu".
- FASSIN, Didier. 2011. Policing Borders, producing boundaries the governmentality of immigration in dark times. *Annu. Rev. Anthropol*, 40, p. 213 – 226.
- FEDERICI, Silvia. 2002. Reproduction et lute féministe dans la nouvelle division international du travail. *Cahiers genre et développement*, 3, p. 45-69.
- FELDBLUM, Miriam. 1998. Reconfiguring citizenship in Western Europe. In: JOPPKE, Christian. (Ed.). *Challenge to the Nation State*. New York: Oxford.
- FELDMAN-BIANCO, Bela. 1999. A família na diáspora e a diáspora na família. In: HOLANDA, H. B. de; CAPELATO, M. H. R (Coord.). *Relações de gênero e diversidades culturais nas Américas*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura; São Paulo: Edusp, p. 253-274.
- FERGUSON, James. 2003. *Migration in the Caribbean: Haiti, the Dominican Republic and Beyond*. London: Minority rights group international.
- FERNANDES, Florestan. 1978. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- FIRMIN, Anténor. 2005 [1885]. *De l'égalité des races humaines*. Anthropologie positive. Édition présentée par Jean Métellus. Québec: Mémoire d'encrier.
- FONER, Nancy. 1983. *Jamaica's migrants: A comparative analysis of the Hew York and London experience*. Nova York, Center for Latin American and Caribbean Studies, New York University.
- FOUCAULT, Michel. 2008 [1977-8]. *Segurança, Território e População* (Curso no Collège de France- 1977-1978). São Paulo: Martins Fontes.
- GARR (Groupe d'appui aux réfugiés et rapatiés). 2009. *Rapport annuel sur la situation des droits humains des Haïtiens nés dans la migration et à la frontière haïtiano-dominicaine en 2008*. Port-au-Prince, sans éd.

GEERTZ, Clifford. 2008 [1973] Uma Descrição Densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação da cultura*. 1ª. Ed. Rio de Janeiro: LTC, p. 12-21.

GILROY, Paul. 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.

GISTI (Groupe d'information et de soutien des immigrés). 2006. *Étrangers en Guyane, Guyane étrangère à son entourage*. Rapport non publié.

GRANGER, Stéphane. 2007. Guyane et Surinam, à l'intersection des migrations caraïbes et sud-américaines. In: CALMONT, André; AUDEBERT, Cédric (dir.). *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*. Paris: Karthala, coll. "Terres d'Amérique", p. 287-301.

GLICK-SCHILLER, Nina. 1995. "The Implications of Haitian Transnationalism for U.S.–Haiti Relations: Contradictions of the Deterritorialized Nation-State". *Journal of Haitian Studies* 1 (1), p. 111–123.

_____. 2005. Long distance nationalism. *Encyclopedia of Diasporas*, p. 570-580.

_____. 2011. Locality, Globality and the Popularization of a Diasporic Consciousness: Learning from the Haitian Case. In: JACKSON, Regine O. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge, p. xxi-xxix.

GLICK-SCHILLER, Nina e FOURON, Georges. 1990. "Everywhere We Go, We Are in Danger": Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity. *American Ethnologist*, Vol. 17, No. 2, p. 329-347.

_____. 2001. *Georges Woke Up Laughing: Long-Distance Nationalism and the Search for Home*. Durham, NC: Duke University Press.

GRANGER, Stéphane. 2007. Guyane et Surinam, à l'intersection des migrations caraïbes et sud-américaines. In: CALMONT, André; AUDEBERT, Cédric (dir.). *Dynamiques migratoires de la Caraïbe*. Paris: Karthala, coll. "Terres d'Amérique", p. 287-301.

HANDERSON, Joseph. 2010. *Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano*. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas.

_____. 2011. Religiosidad y nacion. Reflexiones sobre el Vudú haitiano a partir de la obra de Laënnec Hurbon. *Apuntes de investigación del CECYP*, nº 18, p. 197-204.

_____. 2015a. Diaspora: Mobilités des jeunes haïtiens en Amérique du Sud. In: Marcelin, Louis HERNES; CELA, Toni e DORVILLE, Henri (Orgs.). *Les jeunes haïtiens dans les Amériques: Générations, Processus Transnationaux et identités // Haitian Youth in the Americas: Generations, Transnational Processes and identities*. Montréal: Presses de l'Université du Québec (PUQ).

_____. 2015b. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 21, n. 43, jun.

HASENBALG, C. 1979. *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

HASENBALG, C. e VALLE SILVA, N. (Orgs.). 1988. *Estrutura social, mobilidade e raça*. Rio de Janeiro: IUPERJ.

HOFFMANN, Leon-François. 1990. *Haïti: couleurs, croyances, créole*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps.

HURBON, Laënnec. 1979. *Culture et Dictature en Haïti*. Paris: L'Harmattan.

_____. 1987. *O Deus da resistência negra. O vodu haitiano*. Tradução Valdecy Tenório. São Paulo: Paulinas.

_____. 2000. *L'insurrection des esclaves de saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala.

IANNI, Constantino. 1963. *Homem sem paz*. Difusão Europeia do Livro.

ICART, Jean-Claude. 1987. *Négriers d'eux-mêmes*. Essai sur les boat people haïtiens en Floride. Montréal: Éditions du CIDIHCA.

_____. 2004. La communauté haïtienne de Montréal. *Haiti Tribune* do 18 de nov ao 01 de dez 2004, nº 10. [on line] <http://www.cidihca.com/haititribunemtl/HT10-PAGE4.pdf> Acessado em 24 de outubro de 2013.

Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI). 2003. Enquête sur les conditions de vie en Haïti. Port-au-Prince: ECVH.

_____. 2010. Enquête sur l'emploi et l'economie informelle (EEEI), (Phase 1), juillet.

_____. 2012. Population totale, population de 18 ans e plus ménages et densités estimés en janvier.

INSEE. 2009. *Atlas des populations immigrées en Guyane*, INSEE Antilles-Guyane.

JACKSON, Regine O. 2011. Introduction. Les espaces haïtiens: remapping the Geography of the Haitian diaspora. In: JACKSON, Regine O. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge, p. 1-13.

_____. 2011. The uses of diaspora among Haitians in Boston. In: JACKSON, Regine O. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge, p. 135-162.

JACQUES, Ermitte St. 2011. Between Periphery and Center in the haitian Diaspora. In: JACKSON, Regine O. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge, p. 91-110.

JAMES, C. L. R. 2000. *Os jacobinos negros*. Toussaint L'Ouverture e Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo : Boitempo.

JARDIM, Denise Fagundes. 2000. Diásporas, viagens e alteridades: As experiências familiares dos palestinos no extremo-sul do Brasil. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 39-69, nov.

_____. 2009. “As mulheres voam com seus maridos”: A experiência da diáspora palestina e as relações de gênero. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 15, n. 31, p. 189-217, jan./jun.

KALY, Alain Pascal. 2001. Os estudantes africanos no Brasil e o preconceito racial. In: CASTRO, Mary Garcia (org.). *Migrações Internacionais: Contribuições para políticas*. Brasília: CNPD, p. 463-478.

KASTORYANO, Riva. 2000. Immigration, communautés transnationales et citoyenneté. *Revue Internationale des Sciences Sociales*, 165, p. 353-359.

KOIFMAN, Fábio. 2012. *Imigrante ideal: O Ministério da justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

LAËTHIER, Maud. 2011a. *Être migrant et haïtien en Guyane*. Paris: Éditions du comité des travaux historiques et scientifiques.

_____. 2011b. Le Surinam, passages vers la Guyane. D'un pays à l'autre dans la circulation migratoire des Haïtiens », *Cahiers de l'Urmis* [En ligne], 13 | 2011, mis en ligne le 12 octobre 2011. Acessado em 21 de novembro de 2013. URL : <http://urmis.revues.org/951>

LEITE, Carolina. 1989. Casas de emigrantes: gosto de alguns, desgosto de muitos. *Sociedade e Território*. Porto. nº 8, fev, p. 67-72.

LESSAULT, David. 2013. La “fabrique” des immobiles: une lecture critique à partir de travaux d'enquête menés à Dakar (Sénégal). In: BERGEON, Céline et al. Et l'immobilité dans la circulation? *e-migrinter*, nº 11, p. 21-27.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1979. *La voie des masques*. Édition revue, augmentée et rallongée de trois excursions. Paris: Flammarion.

_____. 1991. “Maison”. In: BONTE, Pierre; e IZARD, Michel (dir.). *Dictionnaire de L'ethnologie et de L'anthropologie*. Paris: Presses Universitaires de France, p.434-436.

LITTLE, Cherry. 1997. *Haitians deserve benefits Nicaraguans and Cubans got through legislation*. Declaração escrita não publicada apresentada à comissão do Senado sobre Imigração, no dia 17 de dezembro de 1997, em Washington D. C.

LOGAN, Rayford W. 1930. Education in Haiti. *The Journal of Negro History*, vol. 15, nº4: 401-460.

LOWENTHAL, Ira P. 1987. *Marriage is 20, Children Are 21: The Cultural Construction of Conjugalinity and the Family in Rural Haiti*. Ph.D. dissertation, Department of Anthropology, The Johns Hopkins University.

LOZANO, Wilfredo e WOODING, Bridget. 2008. *Les défis du développement insulaire*. Développement durable, migrations et droits humains dans les relations dominico-haïtiennes au XXIe siècle. FLACSO/République Dominicaine: Editora Búho.

MALINOWSKI, Bronislaw. 1997. Introdução: objeto, método e alcance desta investigação. Os Argonautas do Pacífico Ocidental. *Ethnologia*, n.s, nº 6 - 8, p. 17-37.

Ma MUNG, Emmanuel. 1992. Dispositif économique et ressources spatiales: éléments d'une économie de diaspora. *Revue européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, nº 3, p. 175-193.

_____. 2009. Le point de vue de l'autonomie dans l'étude des migrations internationales: "penser de l'intérieur" les phénomènes de mobilité. In: DUREAU, Françoise; HILY, Marie-Antoinette (dir.). *Les Mondes de la mobilité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, p. 25-38.

Manual Metodológico – *COMIGRAR, 1ª Conferência Nacional Sobre Migrações e Refúgio*, maio de 2014, São Paulo, Brasil.
http://www.participa.br/articles/public/0006/4010/Manual_COMIGRAR_Janeiro_2014_1.pdf

MARCELIN, Louis HERN. 1996. *L'invention de la famille afro-américaine: famille, parenté et domesticité parmi les noirs du recôncavo da Bahia, Brésil*. Tese

(Doutorado em Antropologia Social) – PPGAS, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

_____. 1999. A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano. *MANA* 5 (2): 31-60.

_____. 2012. Blood symbolism and the political habitus of violence in Haiti. In: *American Anthropologist*, nº 2. Vol. 114: 253-266.

MARCUS, George E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annu. Rev. Anthropol.* 24, p. 95-117.

_____. 2001. Etnografía en/del Sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11 (22), p. 111-127.

MARTÍNEZ, Samuel. 1995. *Peripheral Migrants: Haitians and Dominican Republic Sugar Plantations*. Knoxville: University of Tennessee Press.

_____. 2011. The onion of oppression: haitians in the Dominican Republic. In: JACKSON, Regine O. *Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge, p. 51-70.

MARGOLIS, Maxine L. 1994. *Little Brazil*. Imigrantes brasileiros em Nova York. Tradução Luzia A. de Araújo e Talia Bugel. Campinas: Papius.

MASSEY, Douglas S. 1988. «Theories of International Migration: a Review and Appraisal», *Population and Development Review*, 19 nº 3, p. 431-466.

MASSEY, Douglas S; ALARCÓN, Rafael; DURAND, Jorge e GONZÁLEZ, Humberto. 1987. *Return to Aztlan*. The Social Process of International Migration from Western Mexico. Berkeley: University of California Press.

MASSON, Sabine. 2006. Sexe/genre, classe, race: décoloniser le féminisme dans un context mondialisé. *Nouvelles Questions Féministes*, 25 (3), p. 56-75.

MÉTRAUX, Alfred. 1958. *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.

MCKINNON, Susan. 1995. Houses and Hierarchy: The View from a South Moluccan Society. In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Stephen (dir.). *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 170-188.

MILLER, Daniel (orgs.). 1998. *Material Cultures: Why some Things Matter*. Chicago: University of Chicago Press.

_____. 2001. Behind closed doors. In: MILLER, Daniel (orgs.). *Home possessions: material culture behind closed doors*. Oxford – New York: BERG, p.1-19.

MINTZ, Sidney W. 1959. Internal Market Systems as Mechanisms of Social Articulation. In: *Proceedings of the American Ethnological Society edited by Verne F. Ray*. Seattle, University of Washington Press.

_____. 1961. Standards of Value and Units of Measure in the Fonds-des-Nègres Market Place, Haiti. *The journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 91 (1): 23-38.

_____. 1962. Living fences in the Fond-des-Nègres Region, Haiti. *Economic Botany*. 1 April-June, Volume 16, Issue 2, p. 101-105.

_____. 2011 [1961] Pratik. Haitian personal economic relationships. *Open Anthropology Cooperative Press*, p.1-15.

MOÏSE, Claude (dir.). 2003. *Dictionnaire historique de la Révolution haïtienne (1789-1804)*. Montréal, CIDIHCA (Coll. Du Bicentenaire).

MOULIN, Carolina. 2012. A Política Internacional da Mobilidade: Governamentalidade Global e Produção da Diferença no Discurso Disciplinar Contemporâneo. In: SILVA, Sidney Antonio da (Org). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec; Manaus; Fapeam. pp. 275-288.

MORAL, Paul. 1961 [1978] *Le paysan haïtien. Étude sur la vie rurale en Haïti*. Port-au-Prince: Éditions Fardins.

MOTTA, Eugênia. 2014. Houses and economy in the favela. In: MOTTA, Eugênia; Neiburg, Federico; RABOSSO, Fernando e MÜLLER, Lúcia. "Ethnographies of economylics". *Vibrant, Virtual Braz. Anthr.* vol. 11, nº.1, Brasília, jun. p. 118-158.

NEIBURG, Federico; NICAISE, Natacha e BRAUM, Pedro. 2011. *Lideranças em Bel Air*. Relatório de pesquisa. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, NUCEC, Museu Nacional-UFRJ, setembro.

NEIBURG, Federico. 2013. Imaginary Moneys and the Popular Economy in Haiti. Submitted to *American Ethnologist*.

_____. 2014. *Ethnographers and their Publics*. Collective Research and Blurring Boundaries. Paper for the Workshop "Public Ethnography", IAS, Princeton, May.

NETO, Helion Póvoa. 2010. Barreiras físicas como dispositivos de política migratória na atualidade. FERREIRA, Ademir Pacelli [et al.] (Orgs). *A experiência migrante: entre deslocamentos e reconstruções*. Rio de Janeiro: Garamond, p. 249-265.

OLIVEIRA, Roberto Oliveira de. 2006. *O trabalho do antropólogo*. 3. ed. São Paulo: Paralelo 15.

OLWIG, Karen Fog. 2007. *Caribbean Journeys*. An ethnography of migration and home in three Family networks. Durham & Londres: Duke University Press.

PERALDI, Michel. 1999. "Marseille: réseaux migrants transfrontaliers, place marchande et économie de bazar", *Cultures & Conflits* [En ligne], *Les anonymes de la mondialisation*, Numéro 33-34 mis en ligne le 16 mars 2006.

PERTIERRA, Anna Cristina. 2010. Materialidade da escassez: as residências urbanas de Cuba e sua cultura material. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da (Org). *Outras Ilhas: Espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, p. 395-423.

PETRIDOU, Elia. 2001. The taste of home. In: MILLER, Daniel (orgs.). *Home possessions: material culture behind closed doors*. Oxford – New York: BERG, p. 87-104.

PIANTONI, Frédéric. 2009. *L'enjeu migratoire en Guyane française*. Matoury, Guyane: Ibis Rouge Editions.

_____. 2011. *Migrants en Guyane*. Actes Sud/Musée des cultures guyanaises.

PIERSON, Donald. 1945. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.

PIMENTEL, Marília e COTINGUIBA, Geraldo Castro. 2014. Wout, raketè, fwontyè, anpil mizè: réflexões sobre os limites da alteridade em relação à imigração haitiana para o Brasil. *Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 12, n. 1, p. 73 – 86, jan/jun.

PINA CABRAL, João. 1984. “Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural”. *Análise Social*, vol. XX (81-82), n. 2 e 3.

PRATT, A. 2005. *Securing Borders: Detention and Deportation in Canada*. Vancouver: Univ. Br. Colombia Press.

PRICE-MARS, Jean. 1973 [1928] *Ainsi parla l’Oncle*. Montréal: Leméac, 1973.

_____. 2009. *Ainsi parla l’Oncle: suivi de revisiter l’Oncle*. Essai. Montréal, Québec: Éditions Mémoire d’encrier.

QUESNEL, André. 2009. De la communauté territoriale à l’organisation familiale en archipel: la mobilité spatiale des familles rurales em Afrique de l’Ouest et au Mexique. In: DUREAU, Françoise; HILY, Marie-Antoinette (dir.). *Les Mondes de la mobilité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, p. 67-103.

RAMADIER, Thierry. 2009. Capital culturel, lisibilité sociale de l’espace urbain et mobilité quotidienne. In: DUREAU, Françoise; HILY, Marie-Antoinette (dir.). *Les Mondes de la mobilité*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, p. 137-160.

RICOEUR, Paul. 1986. De l'interprétation. In: RICOEUR, Paul. *Du texte a l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Éditions du Seuil, p. 11-35.

RICHMAN, Karen. 2003. Miami Money and the home gal. In: *Anthropology and humanism*, 27 (2): 119-132.

_____. 2005. *Migration and Vodou*. Florida: University Press of Florida.

ROCHE, Daniel. 2003. *Humeurs vagabondes*. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages. Paris: Fayard.

ROGERS, Dominique. 2003. De l'origine du préjugé de couleur en Haïti. In: *Outre-mers*, tome 90, n° 340-341, 2e semestre. *Haïti, Première République Noire*. p. 83-101.

SAFRAN, William. 1991. Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return. *Diaspora* 1 (1): p. 83-99.

SAMPAIO, Patrícia Melo. 2011. Escravos e escravidão africana na Amazônia. In: SAMPAIO, Patrícia Melo. *O fim do silêncio: presença negra na Amazônia*. Belém: Ed. Açaí-CNPq, p. 13-43.

SANTOS, Boaventura de Souza. 1994. *Pela mão de Alice: O social e o político na pós-modernidade*. 3ª edição. Porto: Edições Afrontamento.

SAYAD, Abdelmalek. 1998. *A imigração ou os paradoxos da alteridade*. São Paulo: Edusp.

_____. 1993. Une famille déplacée. In: Bourdieu, Pierre. *La misère du monde*. Paris: Éditions du Seuil, p. 51-75

SCHNAPPER, Dominique. 2001. De l'État-nation au monde transnational. Du sens et de l'utilité du concept de diaspora. In: *Revue européenne de migrations internationales*. Vol. 17 N° 2. Débats contemporains: p. 9-36.

SEYFERTH, Giralda. 2000. As identidades dos imigrantes e o *melting pot* nacional. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 6, n. 14, p. 143-176, nov.

_____. 2001. Imigração e nacionalismo: o discurso da exclusão e a política imigratória no Brasil. In: CASTRO, Mary Garcia (org.). *Migrações Internacionais: Contribuições para políticas*. Brasília: CNPD, p. 137-150.

SIMMEL, George. 1908. Traduction française en 1999. *Sociologie. Études sur les formes de la socialisation*, Paris, PUF.

SKIDMORE, Thomas. 1989. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

SILVA, Sidney Antonio da. 2012. “Aqui começa o Brasil”: Haitianos na Tríplice Fronteira e Manaus. In: SILVA, Sidney Antonio da (Orgs.). *Migrações na Pan-Amazônia: fluxos, fronteiras e processos socioculturais*. São Paulo: Hucitec Editora, p. 300 – 321.

_____. 2013. Brazil, a new Eldorado for immigrants?: The case of Haitians and the Brazilian Immigration Policy. *Urbanities*, v. 03, p. 03-18.

SIMON, Gildas. 1981. Réflexion sur la notion de champ migratoire international. Hommes et Terres du Nord, *Acte du colloque international Migrations Internes et Externes en Europe Occidentale*. Lille, 16, 17, 18 octobre 1980, numéro spécial, tome 1, p. 85-89.

_____. 1992. “Une Europe communautaire de moins en moins mobile?”. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 8, n° hors série, Poitiers, p. 67-89.

STEPICK, Alex. 1992. The refugees nobody wants: Haitians in Miami. In: GRENIER, Guillermo e STEPICK, Alex (dir.). *Miami Now! Immigration, Ethnicity and Social Change*. Gainesville: University Press of Florida, p. 57-80.

TARRIUS, Alain. 1989. *Anthropologie du mouvement*. Caen: Paradigme.

_____. 2000. *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*. Édition de l’Aube.

THOMAZ, Omar Ribeiro. 2011. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 20, p. 273-284.

TROUILLOT, Michel-Rolph. 1995. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press.

VIEIRA, Rosa. 2014. *Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil*. Dissertação (mestrado) – IFCS/UFRJ/Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro.

VILLANOVA, Roselyne de. 1994. Le nord: une terre d'immigration. In: VILLANOVA, Roselyne de; LEITE, Caroline e RAPOSO, Isabel. *Maisons de rêve au Portugal*. Enquête sur des migrants bâtisseurs. Paris: Creaphis Éditions, p. 13 - 40.

VILLANOVA, Roselyne e BONNIN, Philippe. 1999. *D'une Maison à l'autre: parcours et mobilités résidentielles*. Paris: Éditions Créaphis.

WEISZFLOG, Walter. 2009. Michaelis Moderno Dicionário Da Língua Portuguesa. 1ª ed. Editora: Melhoramentos.

WELLMAN, Barry e LEIGHTON, Barry. 1981. Réseaux, quartier et communauté. Préliminaire à l'étude de la question communautaire. *Espaces et Sociétés*, n° 38-39, p. 111-133.

WOODING, Bridget e MOSELEY-WILLIAMS, Richard. 2009. *Nécessaires mais indésirables*. Les immigrants haïtiens et leurs descendants en République Dominicaine. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti.

Sites consultados na internet

http://www.insee.fr/fr/themes/document.asp?reg_id=25&ref_id=20678 Acessado em 4 de outubro de 2013.

http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2012/02/120131_haiti_dilma_jf.shtml
Acessado em 25 de junho de 2013

<http://www.irinnews.org/fr/report/88202/ha%C3%8Fti-l-%C3%A9migration-pour-fuir-les-catastrophes-et-la-diaspora-pour-faire-marcher-l-%C3%A9conomie>
Acessado em 15 de dezembro de 2014

<https://www.facebook.com/imigranteshaitianos.nobrasil?fref=ts> Acessado em 16 de outubro de 2014.

http://www.el-nacional.com/mundo/Republica-Dominica-nacionalidad-descendientes-haitianos_0_286171544.html Acessado em 14 de abril de 2014.

http://www12.senado.gov.br/noticias/materias/2012/02/13/senadores-pedem-ao-governo-prensa-para-tirar-imigrantes-haitianos-do-limbo/imprimir_materia
Acessado em 15 de abril de 2012.

<http://dab.saude.gov.br/atencabasica.php> Acessado em 24 de agosto de 2013

<http://www.samu192df.com.br/samu/index.jsp> Acessado em 24 de agosto de 2013

<http://spressosp.com.br/2014/12/04/em-medida-inedita-pais-haddad-inclui-estrangeiros-bolsa-familia/> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

<http://cursos.unila.edu.br/selecao-haiti> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

http://www.uffs.edu.br/index.php?site=sepe&option=com_content&view=article&id=7204:uffs-e-prohaiti-estarao-em-reportagens-nacionais&catid=285:noticias&Itemid=842 Acessado em 23 de dezembro de 2014.

<http://prograd.ufsc.br/resolucoes/> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

<http://www.unicamp.br/unicamp/noticias/i/%C3%A1-chegaram-ao-campus-40-estudantes-do-programa-emergencial-pr%C3%B3-haiti> Acessado em 23 de dezembro de 2014.

<http://lenouvelliste.com/lenouvelliste/article/124222/Le-chomage-evalue-en-chiffres.html> Acessado em 15 de agosto de 2014.

<http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/05/1454595-abrigo-de-haitianos-no-centro-de-sp-vira-feirao-de-emprego.shtml>; Acessado em 25 de julho de 2014.

http://brasil.elpais.com/brasil/2014/02/01/politica/1391293275_172329.html Acessado em 25 de julho de 2014.

<http://tvuol.uol.com.br/video/haitianos-recebem-oportunidades-em-supermercado-na-cidade-de-canoas-04020C1A3064C8815326> Acessado em 25 de julho de 2014.

<http://ultimosegundo.ig.com.br/brasil/2014-04-30/ministerio-do-trabalho-investiga-queixa-de-trabalho-escravo-envolvendo-haitianos.html> Acessado em 25 de julho de 2014.

<http://g1.globo.com/mato-grosso/noticia/2013/06/mais-de-20-haitianos-sao-resgatados-de-alojamento-precario-em-cuiaba.html> Acessado em 25 de julho de 2014.

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichCode.do?cidTexte=LEGITEXT000006070158>. Para saber mais do OFPRA ver, <http://www.ofpra.gouv.fr/> Acessado em 3 de junho de 2014.

<http://www.lacimade.org/regions/outre-mer> Acessado em 3 de junho de 2014.

<http://www.haitilibre.com/article-217-haiti-humanitaire-a-fond-des-negres-faire-redemarrer-la-machine.html> Acessado no dia 10 de dezembro de 2014.

<http://www.mhave.gouv.ht/mhave.html>. Acessado em 14 de abril de 2013.

http://www.potomitan.info/vedrine/conference_recommandations.pdf Acessado em 15 de outubro de 2013.

<http://www.oas.org/fr/sre/dai/docs/RECOMMENDATIONS%20%20HAITIAN%20DIASPORA%20FORUM%20-Expanded.pdf> Acessado em 25 de novembro de 2013.

<http://www.potomitan.info/vedrine/forum.php#programme> Acessado em 11 de novembro de 2013.

http://hpnhaiti.com/site/index.php?option=com_content&view=article&id=13127:haiti-rd-la-diaspora-haitienne-condamne-la-loi-medina-sur-la-nationalite&catid=24:new-york&Itemid=38 Acessado em 13 de novembro de 2014.

<http://w.iadb.org/news/doc/Haitisurvey.pps>. Acessado em 6 de março de 2007.

<http://fr.wikipedia.org/wiki/Kompa> Acessado em 6 de setembro de 2014.

http://pt.wikipedia.org/wiki/Tio_Sam Acessado no dia 10 de agosto de 2014.

ANEXOS

ANEXO I

“RESOLUÇÃO NORMATIVA Nº 97, DE 12 DE JANEIRO DE 2012.

Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. O CONSELHO NACIONAL DEIMIGRAÇÃO, instituído pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 e organizado pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 840, de 22 de junho de 1993, resolve:

Art. 1º Ao nacional do Haiti poderá ser concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma Lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro.

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

Art. 2º O visto disciplinado por esta Resolução Normativa tem caráter especial e será concedido pelo Ministério das Relações Exteriores, por intermédio da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

Parágrafo único. Poderão ser concedidos até 1.200 (mil e duzentos) vistos por ano, correspondendo a uma média de 100 (cem) concessões por mês, sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas nas disposições legais do País.

Art. 3º Antes do término do prazo previsto no caput do art. 1º desta Resolução Normativa, o nacional do Haiti deverá comprovar sua situação laboral para fins da convalidação da permanência no Brasil e expedição de nova Cédula de Identidade de Estrangeiro, conforme legislação em vigor.

Art. 4º Esta Resolução Normativa vigorará pelo prazo de 2 (dois) anos, podendo ser prorrogado.

Art. 5º Esta Resolução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

PAULO SÉRGIO DE ALMEIDA
Presidente do Conselho

ANEXO II

RESOLUÇÃO NORMATIVA Nº 102, DE 26 DE ABRIL DE 2013 (Publicada no Diário Oficial da União no dia 29 de Abril de 2013, seção I, páginas 96 e 97)

Altera o art. 2º da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012.

O CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO, instituído pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 e organizado pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 840, de 22 de junho de 1993, resolve:

Art. 1º. O caput do art. 2º da Resolução Normativa nº. 97, de 12 de janeiro de 2012, passa a vigorar com a seguinte redação:

"Art. 2º. O visto disciplinado por esta Resolução Normativa tem caráter especial e será concedido pelo Ministério das Relações Exteriores."

Art. 2º. Fica revogado o parágrafo único do art. 2º da Resolução Normativa nº. 97, de 2012.

Art. 3º. Esta Resolução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

PAULO SÉRGIO DE ALMEIDA
Presidente do Conselho

ANEXO III

Quadro 1: Quantidade de haitianos que chegaram à Tabatinga de 1º de janeiro de 2011 até 31 de janeiro de 2012¹⁴².

Ano 2011 e 2012	Homens	Mulheres	Menores	Total
janeiro	105	11	0	116
fevereiro	141	13	0	154
março	157	27	0	184
abril	149	17	0	166
maio	162	25	0	187
junho	214	34	0	248
julho	156	39	5	200
agosto	186	25	1	212
setembro	199	26	1	226
outubro	236	43	3	282
novembro	327	51	1	379
dezembro	397	90	1	488
janeiro	470	401	12	883
Total	2899	802	24	3725

Fonte: Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga¹⁴³

¹⁴² Agradeço à Irmã Patrícia Licandro da Pastoral da Mobilidade Humana de Tabatinga, pelos dados fornecidos.

¹⁴³ Vale salientar que, pelos dados das PNADs da população de 1996, os estrangeiros residentes no Estado do Amazonas, que chegaram em 1991, totalizavam 1.028 pessoas, polarizando com as fontes da Polícia Federal e da Pastoral do Migrante. O número de entradas oficiais de estrangeiros no Estado foi entre 1995 a 2000, de 106,8 mil pessoas. De acordo com o Serviço da Pastoral do Migrante, há cerca de 40 mil estrangeiros no Amazonas, os considerados legais pelo governo brasileiro e os chamados de ilegais ou irregulares. Essa última contagem não representa 2% da população amazonense. Dentre esses, os peruanos representam a maioria. Para o debate sobre estrangeiros no Amazonas, ver Santos, Brasil e Moura (2001).

ANEXO IV

Quadro 2: Os dados neste quadro são de migrantes que chegaram ao Brasil em 2011

Número	Sexo		Idade	Cidade	Estado Civil ¹⁴⁴		Escolaridade ¹⁴⁵		
	M	F			C	S	F	M	S
3	3	0	1981 a 1988	_____	2	1	1	0	2
20	18	2	1968 a 1988	_____	14	6	1	13	4
1	1	0	1989	_____	0	1	0	1	0
10	10	0	1968 a 1989	Fond Verète, Thomazeau, Jacmel (2), Port-au-Prince (2), Crois-des-Bouquets (6)	9	1	1	9	
6	5	1	1984 a 1989	Gonaïves, Cap-haitien, Grande Saline, Jacmel, Port-au-Prince	4	2	0	2	4
8	8	0	1962 a 1992	Croix-des-Bouquets, Eney, Baintet, Gonaïves (4), Artibonite	2	6	1	7	
12	12	0	1976 a 1987	Gonaïves (3), Pilate, Jacmel, Ganthier (2), Cap-haitien, Port-au-Prince (2), Limbé	2	1 0	4	7	0
5	5	0	1976 a 1986	Gonaïves (3), Jacmel (2), Thomazeau	3	2	3	1	1
4	4	0	1975 a 1987	Gonaïves (2), Ganthier (2)	2	2	2	2	0
5	5	0	1976 a 1985	Gonaïves, Artibonite, Jacmel, Ganthier, Croix-des-Bouquets	4	1	1	3	1
5	5	0	1965 a 1986	Gonaïves (2), Port-au-Prince, L`Esthère, Lachapelle	4	1	2	2	0
4	4	0	1973 a 1990	Gonaïves (2), Ganthier (2)	3	1	0	2	0
83	80	3	1965 a 1992	Gonaïves (18), Ganthier (7), Croix-des-bouquets (8), Port-au-Prince (6), outros (21)	49	3 4	16	49	12

Fonte: Pastoral da Migração em Manaus

¹⁴⁴ O Estado civil está dividido em duas colunas, C representa casado e S, solteiro.

¹⁴⁵ A escolaridade está dividida em três colunas, F representa o Ensino Fundamental, M, Ensino Médio e S, Ensino Superior. Em algumas partes as pessoas não identificaram o grau de sua escolaridade.

ANEXO V

LEGENDA DOS DESENHOS

Homem



Mulher



Casal



Filho



Filha



Irmãos

