

**UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS – CÂMPUS DE MARÍLIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS**

ADRIANO ALVES DE AQUINO ARAUJO

**EVANGELICALISMO(S) E PROTESTANTISMO(S) ENTRE HAITIANOS NO
BRASIL: MODOS DE INTERAÇÃO NO MUNDO DIASPÓRICO.**

**MARÍLIA
2022**

ADRIANO ALVES DE AQUINO ARAUJO

**EVANGELICALISMO(S) E PROTESTANTISMO(S) ENTRE HAITIANOS NO
BRASIL: MODOS DE INTERAÇÃO NO MUNDO DIASPÓRICO.**

Tese apresentada como parte das exigências para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais pela Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC), Universidade Estadual Paulista (Unesp), campus de Marília.

Área de Concentração: Ciências Sociais

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer

MARÍLIA
2022

ADRIANO ALVES DE AQUINO ARAUJO

EVANGELICALISMO(S) E PROTESTANTISMO(S) ENTRE HAITIANOS NO BRASIL:
MODOS DE INTERAÇÃO NO MUNDO DIASPÓRICO.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

Área de Concentração: Ciências Sociais.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Andreas Hofbauer
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Departamento de Sociologia e Antropologia

2º Avaliador: Prof. Dr. Antonio Mendes da Costa Braga.
Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho”
Faculdade de Filosofia e Ciências, Departamento de Sociologia e Antropologia

3º Avaliador: Prof. Dr. Francesco Romizi
Universidade Federal do Mato Grosso do Sul
Faculdade de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

4º Avaliador: Prof.^a Dra. Adriana Capuano de Oliveira
Universidade Federal do ABC
Centro de Engenharia, Modelagem e Ciências Sociais Aplicadas, Programa de Pós-Graduação
em Ciências Humanas e Sociais

5º Avaliador: Prof. Dr. Cauê Gomes Flor
Universidade Federal do Paraná
Departamento de Sociologia

Marília, 15 de dezembro de 2021.

A663e

Araujo, Adriano Alves de Aquino

Evangelicalismo(s) e protestantismo(s) entre haitianos no Brasil :
modos de interação no mundo diaspórico / Adriano Alves de Aquino
Araujo. -- Marília, 2022

223 p. : il., tabs., fotos, mapas

Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista (Unesp),
Faculdade de Filosofia e Ciências, Marília

Orientador: Andreas Hofbauer

1. Migração. 2. Protestantismo. 3. Evangelicalismo. 4. Haitianos. 5.
Relações raciais. I. Título.

Sistema de geração automática de fichas catalográficas da Unesp. Biblioteca da Faculdade de
Filosofia e Ciências, Marília. Dados fornecidos pelo autor(a).

Essa ficha não pode ser modificada.

À minha mãe, e ao meu avô João (*in memoriam*).

AGRADECIMENTOS

É chegada a hora de entregar a tese. Ainda que eu sinta que muito mais poderia ter sido feito, sei que essa é uma sensação que provavelmente não passaria caso houvesse mais meses ou anos adicionais de trabalho. O processo de quatro anos de formação doutoral foi muito rico em amadurecimento intelectual e pessoal, mas não encaro a defesa da tese como um fim, senão como um rito necessário que não encerra esse processo de formação intelectual. Assim sendo, a despeito de tantas barreiras impostas à ciência em nosso país, sobretudo em relação às Ciências Humanas; eu sigo. Não sei bem aonde será possível chegar, mas sigo. Já sem as ambições profissionais que me moviam quando, em 2011, após finalizar o bacharelado, decidi que seguiria a carreira acadêmica; os tempos eram outros.

Por falar nisso, os últimos cinco anos foram difíceis. Foram mais difíceis do que eu poderia intuir quando, cheio de esperanças, vi “sair do chão” os *campi* universitários onde cursei a graduação (UFSCar-Sorocaba), e o mestrado (UFABC-Santo André). Era um projeto de país tão obviamente melhor que eu imaginava que retrocessos não mais seriam tolerados, mas eles vieram. Para agravar ainda mais a situação tivemos de enfrentar nesse cenário a pandemia da Covid-19. Muitos foram impossibilitados de se manterem em segurança durante esse período que ainda não acabou; muitos não resistiram. Sou grato pela possibilidade que tive de me manter em segurança, e o desejo de que todos possam ter essa condição me faz querer lutar – com as armas da educação – por um país mais justo.

Agradeço à Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho" (Unesp), instituição que me acolheu e possibilitou que eu fosse o primeiro integrante da minha família a realizar estudos doutorais. Essa instituição, que criada em anos terríveis a partir da incorporação de institutos isolados de ensino distribuídos pelo interior do estado de São Paulo, nos mostra que a perseverança em ideais nobres, como a democratização da educação superior pública e de qualidade, surte efeitos positivos. Agradeço a todo o quadro docente e técnico-administrativo dessa universidade que luta, a despeito das muitas investidas contrárias, para que a universidade pública siga sendo um direito de nossa população.

Agradeço ao prof. Dr. Andreas Hofbauer, que me orientou pacientemente durante esses anos e me ajudou a conquistar esse sonho. Agradeço também ao professor Toni, que me orientou no estágio docência, participou da banca de qualificação e contribuiu com apontamentos valiosos para a presente pesquisa. Sou grato também à Helena, pelas leituras, sugestões e ajuda imprescindível com a organização do meu tempo de escrita, bem como aos

colegas do GEA, grupo de estudos do prof. Andreas, que por diversas vezes leram as versões do projeto e do texto e fizeram apontamentos e sugestões.

Sou grato a todos os meus familiares que contribuíram para que eu pudesse me manter e realizar a pesquisa de campo durante o longo período em que não contei com bolsa de estudos. Agradeço ao meu pai, que de longe torce por mim e me auxilia financeiramente, e a minha mãe, que também me ajuda financeiramente e me brinda diariamente com seus cuidados, carinho e amor ilimitado.

Gratidão aos meus companheiros de pesquisa, amizades que levarei para sempre com carinho e admiração, bem como aos meus interlocutores e igrejas que me receberam durante todo o período da pesquisa de campo. Agradeço a todos os meus amigos e amigas que de perto e de longe fizeram com que eu me sentisse amado e apoiado apesar do meu desaparecimento nos últimos anos; estou chegando!

Agradeço por tudo ao meu avô João, que recentemente descansou, e a quem dedico a presente tese. Sou grato ao Túlio, meu companheiro, que foi exemplar em todos esses anos e cujo amor, compreensão e bom humor foram minha âncora de salvação.

"O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001”.

RESUMO

Esta tese analisa os modos de interação entre haitianos radicados no Brasil enquanto partícipes de uma comunidade transnacional diaspórica. A observação de distintos comportamentos, aproximações e distanciamentos entre os meus interlocutores ligados a instituições evangélicas e protestantes, me levaram a questionar quais seriam as influências dessas instituições em suas interações e identificações. Adoto no estudo o método etnográfico, realizado em comunidades haitianas na Região Metropolitana de São Paulo, além da manutenção de contatos virtuais com interlocutores estabelecidos em diversas partes do Brasil, bem como em outros países. Três grupos foram identificados a partir de uma série de características organizacionais que refletem na sociabilidade dos imigrantes, sendo eles: Grupo 1 (Igrejas haitianas independentes); Grupo 2 (Congregações haitianas semiautônomas); e Grupo 3 (Congregações haitianas transnacionalmente vinculadas). O primeiro é composto por igrejas que possuem a nacionalidade como fator primordial de estabelecimento e estreitamento de laços. O segundo proporciona experiências diversas que se moldam de acordo às configurações das comunidades locais, podendo tanto apresentar um maior fechamento da comunidade haitiana em si, quanto abertura aos membros não haitianos da igreja associada. Já no terceiro grupo, representado pela Igreja Adventista do Sétimo Dia e pelo Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, a identificação com o grupo religioso se sobrepõe à identificação com a origem nacional, de modo que se buscam os membros da mesma instituição independentemente da nacionalidade destes. Esse estudo contribui para a compreensão e reflexão acerca da complexidade e pluralidade do campo protestante e evangélico entre os haitianos em diáspora, experiências essas que, em interação constante com o catolicismo e com o vodu, promovem aproximações e distanciamentos que resultam em distintas experiências de sociabilidade no espaço transnacional haitiano.

Palavras chave: Diáspora haitiana; Imigração haitiana; Protestantismo haitiano; Evangelicalismo haitiano.

ABSTRACT

This thesis analyzes the modes of interaction between Haitians living in Brazil as participants in a transnational diasporic community. The observation of different behaviors, approximations and distances between my interlocutors linked to evangelical and protestant institutions, led me to question what would be the influences of these institutions in their interactions and identifications. I adopt the ethnographic method in the study, carried out in Haitian communities in the Metropolitan Region of São Paulo, in addition to maintaining virtual contacts with interlocutors established in different parts of Brazil, as well as in other countries. Three groups were identified from a series of organizational characteristics that reflect the sociability of immigrants, namely: Group 1 (Independent Haitian Churches); Group 2 (Semi-autonomous Haitian Congregations); and Group 3 (Transnationally linked Haitian Congregations). The first is composed of churches whose nationality is a key factor in establishing and strengthening ties. The second provides diverse experiences that are shaped according to the configurations of the local communities, and can both present a greater closure of the Haitian community itself, as well as openness to non-Haitian members of the associated church. In the third group, represented by the Seventh-day Adventist Church and the Kingdom Hall of Jehovah's Witnesses, identification with the religious group overlaps with identification with national origin, so that members of the same institution are sought regardless of nationality. This study contributes to the understanding and reflection on the complexity and plurality of the protestant and evangelical field among Haitians in diaspora, experiences that, in constant interaction with Catholicism and Voodoo, promote approximations and distances that result in different experiences of sociability in the Haitian transnational space.

Keywords: Haitian diaspora; Haitian immigration; Haitian Protestantism; Haitian Evangelicalism.

RESUMEN

Esta tesis analiza los modos de interacción entre los haitianos radicados en Brasil como participantes de una comunidad diaspórica transnacional. La observación de diferentes comportamientos, aproximaciones y distancias entre mis interlocutores vinculados a instituciones evangélicas y protestantes, me llevó a cuestionar cuáles serían las influencias de estas instituciones en sus interacciones e identificaciones. Adopto el método etnográfico en el estudio, realizado en comunidades haitianas de la Región Metropolitana de São Paulo, además de mantener contactos virtuales con interlocutores establecidos en diferentes partes de Brasil, así como en otros países. Se identificaron tres grupos en base a una serie de características organizativas que reflejan la sociabilidad de los inmigrantes, a saber: Grupo 1 (Iglesias haitianas independientes); Grupo 2 (Congregaciones haitianas semiautónomas); y Grupo 3 (Congregaciones haitianas vinculadas transnacionalmente). El primer grupo está integrado por iglesias que tienen la nacionalidad como factor clave para establecer y fortalecer los lazos. El segundo proporciona experiencias diversas que se moldean de acuerdo con las configuraciones de las comunidades locales, y pueden presentar tanto un mayor cierre de la comunidad haitiana misma como una apertura a los miembros no haitianos de la iglesia asociada. En el tercer grupo, representado por la Iglesia Adventista del Séptimo Día y el Salón del Reino de los Testigos de Jehová, la identificación con el grupo religioso se traslapa con la identificación con el origen nacional, por lo que se buscan miembros de una misma institución sin importar la nacionalidad de estos. Este estudio contribuye a la comprensión y reflexión sobre la complejidad y pluralidad del campo protestante y evangélico entre los haitianos en diáspora, experiencias que, en constante interacción con el catolicismo y el vudú, promueven acercamientos y distanciamientos que redundan en diferentes experiencias de sociabilidad en el espacio transnacional haitiano.

Palabras clave: Diáspora haitiana; Inmigración haitiana; Protestantismo haitiano; Evangelicalismo haitiano.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Mapa dos cacicados da Hispaniola.	32
Figura 2 - Alterações ocorridas na Hispaniola após as Devastações de Osório (1505-1506)..	37
Figura 3 - O principal aeroporto do Haiti homenageia Louverture em seu nome.....	44
Figura 4 - Lycée Alexandre Pétion, uma das principais instituições de ensino de Porto Príncipe.....	45
Figura 5 - Cédula de 250 Gourdes estampando Dessalines em primeiro plano	46
Figura 6 - “Guagua” utilizada para os trâmites de deportação de imigrantes na RD.....	51
Figura 7 - Mapa destacando a localização do então Reino do Haiti, ao norte, e a República do Haiti, ao sul.....	53
Figura 8 - Cartaz de estreia de “Feo de Día, Lindo de Noche”, do diretor dominicano Alfonso Rodríguez.	59
Figura 9 - Cédula constando a letra “I” como alusão ao termo “índio” no campo da cor de pele.	60
Figura 10 - Campo de refugiados em Anse-a-Pitres, próximo à fronteira sul dominicana.	63
Figura 11 - Ato favorável à decisão do Tribunal Constitucional dominicano que revogou a nacionalidade de milhares de dominicanos de ascendência haitiana.	64
Figura 12 - Cerimônia vodun no Togo.	66
Figura 13 - Cerimônia vodu no Haiti.	67
Figura 14 - Imponente catedral de Porto Príncipe, cujas obras foram iniciadas em 1884, após a concordata com o Vaticano.	69
Figura 15 - <i>Mambo</i> prepara templo para início de tratamento de infectados pela Covid-19. ..	70
Figura 16 - Padre Jean B. Aristide em sermão na paróquia de São João Bosco, em Pétionville.	73
Figura 17 - Interior da Catedral Episcopal do Haiti, em Porto Príncipe.	76
Figura 18 - Funcionários do Hospital Adventista do Haiti.....	79
Figura 19 - Refrigerante Kola Choucounne acompanhado do seu <i>slogan</i> : “ <i>Kola Dyaspora</i> ”...92	
Figura 20 - Esquematização das transformações ocorridas do espaço da bitasyon para o lakou	95
Figura 21 - Dameus se diz bem ambientado aos costumes gaúchos, como o chimarrão (título original).	96
Figura 22 - Haitiano recebe honraria pelo ensino de dança tradicional chilena entre a comunidade haitiana.	96
Figura 23 - Prato haitiano servido em comemoração ao aniversário da Igreja Batista Haitiana de Guaianases.	98
Figura 24 - Cantora gospel haitiana, radicada no Canadá, em evento realizado em Santo Domingo, RD.	98
Figura 25 - Comércio de proprietários haitianos, localizado no bairro paulistano de Guaianases.	99
Figura 26 - Perfect White: um dos cosméticos disponíveis em comércio haitiano localizado em Utinga.	100

Figura 27 - <i>Print Screen</i> do sistema web do <i>Bòlet</i>	102
Figura 28 - Mapa da região do Caribe com Haiti e República Dominicana ao centro.....	107
Figura 29 - Haitian Boat People (título original da obra).....	115
Figura 30 - Manifestação por indenização por parte da ONU às vítimas de cólera no Haiti. 118	
Figura 31 - Acampamento erguido em frente ao Palácio Presidencial do Haiti pela população desabrigada após o terremoto de 2010.	119
Figura 32 - Haitianos provenientes do Brasil ingressando no Chile através de ligação rodoviária regular entre Rio de Janeiro e Santiago.....	125
Figura 33 - Haitianos em Tijuana aguardam o momento de entrada nos Estados Unidos.	126
Figura 34 - Haitianos chegando ao posto da PF em Bonfim (RR).	131
Figura 35 - Imigrantes haitianos no bairro paulistano do Brás recolhendo mercadorias antes da passagem do “rapa”.	134
Figura 36 - Território de Santo André com as delimitações das áreas dos bairros.	139
Figura 37 - Área do Núcleo Ciganos inserida na RMSP.	140
Figura 38 - Mapa do Haiti com destaque para os departamentos e suas capitais.....	145
Figura 39 – Tabatinga: primeira rota migratória haitiana pós 2010.	147
Figura 40 - Distribuição de marmitas em abrigo improvisado pela prefeitura de Brasiléia (AC).	148
Figura 41 - Haitianos recém-chegados do Acre sendo atendidos pela Missão Paz em abril de 2014.	149
Figura 42 - Vista parcial do Núcleo Ciganos a partir da estação de Utinga da CPTM.	150
Figura 43 - Oração sendo conduzida em crioulo por membro haitiano da Igreja Assembleia de Deus Ministério de Utinga.....	152
Figura 44 – Brasiléia (AC): rota alternativa à Tabatinga (AM).	157
Figura 45 - Comunicado em crioulo haitiano no frigorífico da Aurora Alimentos em Xaxim.	176
Figura 46 - Informações das reuniões do Salão do Reino de Utinga em português e em crioulo haitiano.	184
Figura 47 – Coral de senhoras apresentando-se no culto de aniversário da Église Bethesda. 186	
Figura 48 - Culto de aniversário da Igreja Batista Haitiana de Guaianases	188
Figura 49 - Material gráfico das testemunhas de Jeová em português e crioulo haitiano cedido em visita ao salão do reino de Utinga.	192
Figura 50 - Igreja Adventista do Sétimo Dia voltada à comunidade haitiana em Porto Velho.	193
Figura 51 - Salão do Reino das Testemunhas de Jeová em Utinga.	194
Figura 52 - Templo da comunidade haitiana da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Utinga.	195
Figura 53 - Apresentação do grupo <i>Los Hermanos Lowgosst</i> em estúdio pertencente à IASD.	200

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 - Pirâmide social/racial de Saint-Domingue.....	40
Tabela 2 - Categorias de classificação para o protestantismo presente no Haiti de acordo com Romain (1986; 2004).....	83
Tabela 3 - Dinâmicas históricas comuns às grandes instituições evangélicas e pentecostais no Haiti.....	84

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

AC	Acre
ACNUR	Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados
AD	Assembleia de Deus
AIDS	Síndrome de Imunodeficiência Adquirida
AM	Amazonas
CEU	Centro de Educação Unificada
CGADB	Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil
CPTM	Companhia Paulista de Trens Metropolitanos
DOU	Diário Oficial da União
EUA	Estados Unidos da América
FEPASA	Ferrovias Paulista Sociedade Anônima
IASD	Igreja Adventista do Sétimo Dia
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBAFICI	Institut Biblique Ambulant de la Foi Chretienne International
IHSI	Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique
IURD	Igreja Universal do Reino de Deus
JCE	Junta Central Eleitoral
MINUSTAH	Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti
OEA	Organização dos Estados Americanos
ONU	Organização das Nações Unidas
ONG	Organização Não Governamental
PF	Polícia Federal
PNUD	Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento

RD	República Dominicana
RFSA	Rede Ferroviária Federal S/A
RMSP	Região Metropolitana de São Paulo
RNE	Registro Nacional do Estrangeiro
RR	Roraima
SHADA	Sociedade Haitiano-Americana de Desenvolvimento Agrícola
SOA Watch	School of the Americas Watch
TJ	Testemunhas de Jeová
TPS	Temporary Protected Status
UFABC	Universidade Federal do ABC
UFSCar	Universidade Federal de São Carlos
Unesco	Organização das Nações Unidas para a Educação a Ciência e a Cultura
Unesp	Universidade Estadual Paulista

NOTAS E CONVENÇÕES DO TEXTO

1. Todas as fotos identificadas como “imagem do autor” são de minha autoria.
2. As fotos retiradas de páginas da rede social Facebook foram todas disponibilizadas publicamente [sem restrição de acesso] por parte dos usuários/administradores.
3. As traduções das citações em inglês, espanhol e francês são de minha autoria.
4. Os interlocutores são identificados por pseudônimos, com exceção de criadores de conteúdo digital que possuem as identidades por eles mesmos publicizadas.
5. Os nomes das igrejas e instituições públicas são verdadeiros.
6. Os nomes dos lugares citados são todos verdadeiros.
7. Optei por utilizar a palavra diáspora com “y” (*dyaspora*), conforme um dos usos do crioulo haitiano, para referir-me aos usos entre os haitianos, enquanto a escrita em português (diáspora) refere-se ao sentido conceitual e analítico do termo, como abordado no tópico 2.2.
8. As citações recuadas à direita em itálico e entre aspas são falas dos meus interlocutores acompanhadas de pseudônimo (em caixa baixa) e data.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	18
1. O HAITI E OS HAITIANOS	28
1.1. Santo Domingo: o colonialismo espanhol na Hispaniola	31
1.2. O colonialismo francês na Hispaniola e a Revolução Haitiana	38
1.3. Haiti, República Dominicana e suas tensões	47
1.4. O catolicismo e o vodu	65
1.5. Os protestantismos no Haiti	75
2. ESPAÇO TRANSNACIONAL HAITIANO	85
2.1. O transnacionalismo e a experiência haitiana	85
2.2. De diáspora a <i>dyaspora</i> , surgimento, popularização e usos do termo no espaço transnacional haitiano	91
2.3. A formação e consolidação do espaço transnacional haitiano	104
2.3.1. A mobilidade em Saint-Domingue e no Haiti recém independente	106
2.3.2. A ação das corporações estadunidenses e o fomento aos fluxos migratórios no Caribe	108
2.3.3. A crise da economia rural e a longa ditadura Duvalier	111
2.3.4. Pós-duvalierismo, crises políticas, sociais e econômicas e o aumento da emigração	116
2.3.5. O terremoto de 2010 e a inclusão do Brasil no espaço transnacional haitiano	119
2.3.6. O eldorado chileno, o sonho americano e o México	122
3. OS HAITIANOS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO	137
3.1. Interlocutores e trajetórias	144
3.2. Redes, laços e capital social nos processos de mobilidade e adaptação	166
3.3. As igrejas identificadas e as comunidades haitianas	183
3.4. A pluralidade de experiências a partir das diferentes igrejas	197
CONSIDERAÇÕES FINAIS	202
BIBLIOGRAFIA	208

INTRODUÇÃO

A presente tese, intitulada *Evangelicalismo(s) e Protestantismo(s) entre haitianos no Brasil: modos de interação no mundo diaspórico*, é resultado do estudo relativo à influência de instituições religiosas pertencentes a essas tradições nas formas de interação social entre haitianos no Brasil enquanto um dos destinos transnacionais da diáspora haitiana. Minha aproximação aos haitianos se deu pela questão conjuntural da chegada de haitianos no Brasil nos anos em que eu terminava o ensino superior (2011) e me preparava para o ingresso no mestrado. Durante esses anos, o fluxo migratório que havia tido início em 2010, ganhou destaque na mídia nacional e internacional em razão da atipicidade das rotas migratórias haitianas com destino ao Brasil¹, bem como em virtude do drama humanitário vivenciado pelos imigrantes nas cidades fronteiriças amazônicas e de questões ligadas à inter-relação entre racismo e xenofobia latentes na sociedade brasileira.

Tendo pesquisado a experiência histórica da imigração japonesa no Brasil e o processo de integração de japoneses e descendentes em um pequeno município do interior do estado de São Paulo durante a graduação, a pesquisa acerca de um fluxo migratório em curso, como no caso dos haitianos, me parecia extremamente desafiadora, em virtude da escassez de estudos e da intensa mobilidade dos possíveis interlocutores, mas também imensamente entusiasmante, dado o pioneirismo dos estudos naquele período desenvolvidos e a possibilidades de poder contribuir com uma nova pesquisa no campo de estudo das migrações.

O mestrado em Ciências Humanas e Sociais, realizado na Universidade Federal do ABC sob orientação da Prof.^a Dr.^a Adriana Capuano de Oliveira, me permitiu a aproximação a uma comunidade haitiana que se tornou o local onde desenvolvi pesquisas de campo entre 2014 e 2015; trata-se do Núcleo Ciganos², localizado no distrito de Utinga, no município de

¹ Com percursos aéreos, terrestres e hidroviários desde o Haiti e República Dominicana até as fronteiras entre o Brasil, o Peru e a Colômbia.

² Núcleo Ciganos, Núcleo dos Ciganos, Favela dos Ciganos ou Favela do Cigano são as várias denominações pelas quais é conhecido o local de radicação inicial dos haitianos em Santo André. Localiza-se em um terreno de 29 mil m² na faixa lindeira à ferrovia que corta o distrito de Utinga, em Santo André. Conforme levantamento por mim realizado junto ao Diário Oficial da União - DOU e arquivos da imprensa local (Diário do Grande ABC (ARAÚJO, 2015, p. 80-81), a área, que pertencia à Rede Ferroviária Federal S/A (RFFSA), foi ocupada no final dos anos 1990 por acampamentos ciganos itinerantes que passaram a ganhar um caráter mais permanente a partir da chegada de não ciganos que deram início à construção de moradias mais sólidas. Em virtude dos pioneiros, o local passou a ser conhecido como Favela dos Ciganos, ganhando a nomenclatura de “Núcleo” após ações de urbanização realizadas pela prefeitura de Santo André após a União suspender, em 2014, o processo de despejo aberto pela RFFSA em 1999 (extinta em 2005) contra os moradores.

Santo André, um dos trinta e nove municípios que compõe a Região Metropolitana de São Paulo - RMSP.

A pesquisa visava compreender os porquês e as formas através das quais os imigrantes haviam se estabelecido naquela comunidade, que em 2015 possuía uma população haitiana estimada entre 600 e 800 pessoas de acordo com a Prefeitura Municipal de Santo André. O trabalho de campo, baseado no método da observação participante e de histórias de vida a partir de entrevistas semiestruturadas, possibilitou compreender diversas dinâmicas relacionadas àquela migração, desde as causas estruturais e conjunturais que contribuíram para a decisão de migrar para o Brasil, até dificuldades envolvendo o trajeto migratório, a chegada e a estabilização no país.

Assim sendo, aponto em minha dissertação³ que a chegada e o estabelecimento dos imigrantes no município de Santo André fazia parte de um processo de periferização das comunidades haitianas na RMSP, que levava em consideração fatores como a facilidade de deslocamento através de transporte público e a possibilidade de locação de imóveis negociada diretamente com os proprietários, uma vez que, a burocracia locatícia lhes impunha dificuldades que, em muitos casos, os impossibilitava locar imóveis na região central da cidade de São Paulo, primeiro local de estabelecimento dos haitianos no estado de São Paulo.

As condições anteriormente expostas foram encontradas por imigrantes que estabeleceram comunidades tanto na periferia da cidade de São Paulo, quanto em municípios da região metropolitana onde existem ocupações e bairros populares próximos a estações ferroviárias, como é o caso do Núcleo Ciganos, que possui acesso privilegiado à estação Utinga da Companhia Paulista de Trens Metropolitanas – CPTM, que liga a estação Brás, no centro de São Paulo, à estação de Rio Grande da Serra, no extremo sudeste da RMSP.

Em decorrência de fatores como a crise político-institucional e econômica vivenciada pelo Brasil, quando finalizei em 2015 a pesquisa de mestrado, percebia-se certo desânimo entre os imigrantes que haviam chegado ao país em anos anteriores, fato que levou alguns dos meus interlocutores, inclusive, a partir para outros países, como Estados Unidos e Chile. A despeito disso, a chegada de novos imigrantes ao Brasil não cessou, e o que pude verificar em Santo André foram mudanças na comunidade haitiana em diversos aspectos, como uma maior

³ *Reve de Brazil: a inserção de um grupo de imigrantes haitianos em Santo André, São Paulo – Brasil*, defendida em 2015 no Programa de Pós Graduação em Ciências Humanas e Sociais da UFABC e premiada no I Concurso Nacional de Teses de Doutorado e Dissertações de Mestrado da Cátedra Sérgio Vieira de Mello (ONU/ACNUR, 2016).

pluralidade no que se refere a gênero e faixa etária e o espraiamento em direção a bairros e cidades vizinhas⁴.

O contato com os meus interlocutores através das redes sociais virtuais, que havia se dado em virtude da relação de amizade que havia sido estabelecida com alguns deles, mostrou-se uma importante ferramenta de atualização sobre condições gerais que influenciavam suas vidas. A questão do desânimo dos imigrantes em relação ao projeto migratório no Brasil, o aumento de casos de violência contra haitianos e o aumento da emigração com direção ao Chile, me motivaram a elaborar um projeto de doutorado objetivando compreender os elementos que vinham influenciando esse movimento de saída do país.

Iniciei os estudos doutorais no Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia e Ciências da Unesp sob orientação do Prof. Dr. Andreas Hofbauer no ano de 2017, tendo tido a oportunidade e o suporte para amadurecer conceitos e ideias e promover mudanças e adaptações diversas no projeto de pesquisa inicial face aos desafios que se apresentaram no decorrer dos últimos quatro anos que impactaram tanto os fluxos migratórios haitianos, quanto minha situação enquanto pesquisador e sujeito.

Se o Chile era percebido como um país próspero, onde os imigrantes teriam mais oportunidade de ascensão social e econômica do que no Brasil, como davam conta alguns discursos por mim apreendidos em visita exploratória ao Chile em 2016, ocasião em que encontrei um dos meus interlocutores do campo realizado em 2014 no Núcleo Ciganos, o governo do empresário milionário Sebastián Piñera, iniciado em 2018, promoveu mudanças que acabaram por impactar negativamente as condições de entrada e a permanência de imigrantes no país, de modo que, um movimento de entrada de haitianos provenientes do Chile começou a se dar no Brasil através da cidade fronteira de Corumbá, no estado do Mato Grosso do Sul.

Percebe-se, deste modo, uma circularidade migratória resultante de fatores diversos, tanto pessoais, quanto circunstanciais e estruturais, o que me levou a me atentar mais aos sujeitos em mobilidade, que hoje podem estar “aqui”, mas que amanhã podem estar “lá”, depois de amanhã “acolá”, e ano que vem “aqui” novamente. Essa percepção vai ao encontro de uma tendência de estudos migratórios que desloca o eixo de análise das comunidades

⁴ Tive conhecimento, inclusive, de algumas famílias que se mudaram do Núcleo Ciganos para o Jardim São Francisco, na zona leste de São Paulo, onde existe um movimento de ocupação e luta por moradia que passou a contar com a presença de haitianos.

migrantes estabelecidas em locais de destino para os sujeitos em mobilidade, partícipes de uma comunidade transnacional formada por muitos espaços com características diversas.

A percepção dos imigrantes como parte de uma estrutura maior internacionalmente interligada, levou-me a adotar uma perspectiva transnacional no estudo e análise da experiência da mobilidade haitiana. Excluída a possibilidade de uma etnografia multilocal em razão de problemas com o financiamento da pesquisa, retornei ao Núcleo Ciganos em abril de 2019 valendo-me do método etnográfico como modo de acercamento a fim de encontrar uma nova problemática de pesquisa a partir das dinâmicas observadas em campo.

Nesse sentido, tanto nesse momento, quanto no processo de delimitação do problema e do desenvolvimento da pesquisa, inspirei-me na posição do antropólogo urbano José Guilherme Cantor Magnani acerca do trabalho de campo e, mais precisamente, do método etnográfico. O trecho a seguir, apresenta, em síntese, algumas das ideias do autor que me influenciaram:

[...] o método etnográfico não se confunde nem se reduz a uma técnica [...] ele é antes um modo de acercamento e apreensão do que um conjunto de procedimentos. Ademais, não é a obsessão pelos detalhes que caracteriza a etnografia, mas a atenção que se lhes dá: em algum momento, os fragmentos podem arranjar-se num todo que oferece a pista para um novo entendimento. [...] Em suma: a natureza da explicação pela via etnográfica tem como base um *insight* que permite reorganizar dados percebidos como fragmentários, informações ainda dispersas, indícios soltos, num novo arranjo que não é mais o arranjo nativo (mas que parte dele, leva-o em conta, foi suscitado por ele) nem aquele com o qual o pesquisador iniciou a pesquisa. Este novo arranjo carrega as marcas de ambos: mais geral do que a explicação nativa, presa às particularidades de seu contexto, pode ser aplicado a outras ocorrências; no entanto, é mais denso que o esquema teórico inicial do pesquisador, pois tem agora como referente o "concreto vivido" (MAGNANI, 2002, p. 17).

Contando com a valiosa companhia de uma pesquisadora haitiana, que também realizava pesquisa de campo no Núcleo Ciganos através do método etnográfico, fomos construindo diferentes olhares acerca de situações por nós vivenciadas. Ainda que tenhamos nos inserido nos mesmos espaços e redes de sociabilidade, produzimos descrições etnográficas muito próprias, pois como sugere François Laplantine (2004, p. 38), a descrição etnográfica nunca é um exercício desprezioso de transcrição ou de decodificação, mas uma atividade de construção e de tradução através da qual o “pesquisador produz mais do que reproduz”.

Construímos, de igual modo, olhares e interesses diversos, e, ao final da pesquisa de campo, nos demos conta de que mais do que companheiros de pesquisa, havíamos nos tornado interlocutores um do outro. Assim sendo, chego nesse ponto às questões éticas que se apresentaram e as posições adotadas durante a pesquisa e no presente texto.

Desde que iniciamos o campo, fui alertado por minha companheira de pesquisa que, provavelmente encontraríamos algumas barreiras com os haitianos no sentido de concessão de entrevistas gravadas ou possíveis formalizações burocráticas que implicassem em assinatura de termos, por exemplo. Embora eu tenha realizado entrevistas semiestruturadas gravadas em áudio no campo realizado entre 2013 e 2014, eu havia combinado com meus interlocutores que as suas identidades seriam preservadas, pois eles se preocupavam com como aquelas informações poderiam ser utilizadas sendo ligadas aos seus nomes. Minha companheira de pesquisa ressaltou, por diversas vezes, a questão da desconfiança como sendo uma característica comum historicamente construída e reforçada entre os haitianos em virtude de uma série de questões ligadas ao descrédito da burocracia haitiana e das instituições governamentais perante a população. Somado a isso, tem-se também a questão da sensação de vulnerabilidade que pode acometer os interlocutores por se encontrarem em um país estrangeiro e o temor de envolvimento em questões que possam lhes causar problemas⁵.

Tendo eu também desconhecimento sobre implicações de possíveis leituras que possam ser realizadas sobre as informações pessoais dos meus interlocutores, sobretudo em razão do momento político-institucional em que vivemos, optei por seguir mantendo as identidades pessoais dos meus interlocutores no anonimato, atribuindo pseudônimos a cada um deles, tanto haitianos, quanto brasileiros. Por todo o texto constam imagens que dialogam com as ideias expostas, sendo que, naquelas que são de minha autoria, busquei não identificar os meus interlocutores.

Tendo se tornado minha interlocutora, também atribuí um pseudônimo à minha companheira de pesquisa, que aparecerá no texto como Louise, assim como havia procedido com meu companheiro de pesquisa do campo anterior, que chamei de Michel, e também constará na presente tese, assim como alguns interlocutores daquela ocasião cujas trajetórias contribuíram para a construção de entendimentos e análises de processos que compõem o escopo da pesquisa.

⁵ Embora tenham a possibilidade de regularizar a situação migratória no Brasil através da requisição do visto especial voltado à nacionalidade haitiana criado em 2012, tanto no campo anterior quanto no presente, encontrei imigrantes indocumentados em razão de situações diversas. Chamou-me a atenção o uso constante da expressão *pwoblèm* (problema) entre os haitianos, seja em conversas uns com os outros, seja nos testemunhos proferidos durante os cultos. Em geral o contexto em que era aplicada relacionava-se às possíveis dificuldades impostas aos haitianos nos vários locais e etapas do deslocamento e as formas de se evitar os problemas.

Como apresento na introdução do capítulo 3, as redes de sociabilidade levaram-me, sobretudo, a interlocutores evangélicos, como de igual modo havia ocorrido no campo realizado entre 2014 e 2015. Embora Louise e eu tenhamos tentado acessar outros espaços, temendo estarmos restringindo nosso campo em decorrência de dificuldades nossas em acessar outras redes, as igrejas sempre apareciam como espaços de sociabilidade entre a comunidade haitiana, como se todos os imigrantes fossem evangélicos ou, pelo menos, frequentassem as igrejas. Assim sendo, tomando os caminhos apresentados pelo campo, começamos a frequentar a Église Bethesda, então recém-instalada em uma sobreloja localizada na Avenida da Paz, uma das principais vias do distrito de Utinga.

Após algum tempo frequentando a igreja, descobri que eu já a havia visitado em 2015, mas como os cultos eram realizados nas dependências de uma igreja brasileira (Igreja Paz às Nações), eu não havia me dado conta da fundação da Bethesda por parte dos haitianos. Aos poucos, a partir da participação em reuniões e cultos matutinos e noturnos, pude apreender diversos aspectos doutrinários, teológicos e organizacionais da igreja, bem como características relativas aos membros, como arranjos familiares, onde viviam, onde trabalhavam, de onde provinham, onde possuíam familiares e uma série de dramas e conquistas pessoais compartilhados no momento dos testemunhos, os quais eram anotados em caderno de campo com o auxílio de Louise, uma vez que nessa igreja somente se falava crioulo haitiano, já que todos os membros eram haitianos.

A situação nessa igreja era distinta da vivenciada na congregação da Assembleia de Deus Ministério de Utinga que os haitianos frequentavam quando realizei o campo no ano de 2014. Naquela igreja, cujo pastor e demais membros do corpo ministerial eram brasileiros, o culto era realizado em português e traduzido simultaneamente para o crioulo haitiano por parte de imigrantes voluntários, sendo um deles Pierre, que se tornou um dos meus interlocutores de pesquisa. Reencontrei na Église Bethesda alguns dos interlocutores que frequentavam a Assembleia de Deus em 2014, inclusive Pierre, que tendo mudado para o Jardim São Francisco, na zona leste de São Paulo, frequentava tanto a Église Bethesda, quanto a Église Ambassade du Royaume, mais próxima à sua nova residência.

Como sugerem os nomes grafados em francês, língua oficial do Haiti junto ao crioulo haitiano, as duas últimas igrejas foram fundadas pelos imigrantes no Brasil, estando Pierre envolvido nos processos de fundação de ambas. Esse movimento de fundação de igrejas haitianas era uma novidade apreendida no campo. Louise e eu não tivemos a oportunidade de

visitar presencialmente a Église Ambassade du Royaume⁶, mas pudemos visitar outra igreja haitiana na zona leste de São Paulo, a Igreja Baptista Haitiana de Guaianases.

Comecei a utilizar as redes sociais virtuais como ferramenta para o estreitamento de laços com os novos interlocutores, de modo que, a partir deles, pude acessar suas redes haitianas estabelecidas em diversas partes do mundo, recebendo e enviando solicitações de amizade a muitos imigrantes haitianos radicados em pontos distintos do Brasil. Assim sendo, tanto através do observado no campo presencial, quanto através das redes sociais virtuais, notei uma maior diversidade de igrejas frequentadas pelos haitianos. Se no campo anterior eu havia identificado haitianos evangélicos que frequentavam igrejas brasileiras, em 2019 encontrei haitianos evangélicos que frequentavam igrejas haitianas, igrejas brasileiras e congregações haitianas ligadas a instituições transnacionais, como a Igreja Adventista do Sétimo Dia, e o Salão do Reino das Testemunhas de Jeová.

Não que anteriormente não houvesse haitianos frequentando igrejas diversas, mas o que pude identificar é que em 2019 as comunidades estavam mais organizadas e passaram a contar com um número mais expressivo de membros, tornando-se socialmente visíveis através da exibição de letreiros, por exemplo, como é o caso do Salão do Reino das Testemunhas de Jeová de Utinga, que afixou uma placa identificando o funcionamento de uma congregação haitiana em suas dependências, bem como através da elaboração de perfis das igrejas em redes sociais virtuais, como a Église Bethesda e a Ambassade du Royaume que possuem páginas na rede social Facebook.

O contato com as instituições possibilitou-me perceber que enquanto os membros de algumas delas se autodenominavam evangélicos, os membros de outras refutavam essa classificação. Os autointitulados evangélicos pertenciam, sobretudo, às igrejas pentecostais e batistas, já os pertencentes à igreja Adventista do Sétimo Dia e ao Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, autodenominavam-se de acordo com os nomes de suas instituições de afiliação, ou seja, adventistas e testemunhas de Jeová. Contudo, ao serem questionados acerca de qual movimento histórico pertenciam as suas instituições, membros de ambas as últimas afirmaram maior reconhecimento com o protestantismo.

Cito, sempre que possível, os termos individuais utilizados por cada um dos grupos de acordo às suas instituições, mas quando se faz necessária uma abordagem conjunta utilizo os termos “evangélicos”, quando me refiro aos batistas e pentecostais ligados a igrejas brasileiras

⁶ Embora não tenhamos tido a oportunidade de frequentar os cultos presenciais, a decisão da Ambassade du Royaume, e de diversas outras igrejas, de adotar a transmissão *online* dos cultos e demais atividades em razão da pandemia da Covid-19, possibilitou que conhecêssemos, tanto quanto possível, a estrutura das igrejas e pudéssemos interagir com alguns dos seus membros através das redes sociais virtuais.

e haitianas, e “protestantes”, quando me refiro ao conjunto dos adventistas do sétimo dia e testemunhas de Jeová.

A observação de distintos comportamentos, aproximações e distanciamentos entre os meus interlocutores a partir de preceitos doutrinários ligados às diferentes instituições de afiliação levaram-me ao estudo dos modos de interação desses sujeitos enquanto partícipes de uma comunidade diaspórica haitiana transnacionalmente interligada e as influências das diversas instituições religiosas em suas relações. Dessa forma, surgiram as seguintes perguntas que conduziram o desenvolvimento deste estudo: estariam os haitianos pertencentes a igrejas haitianas mais propensos a se fecharem em comunidades haitianas? E os que frequentam igrejas brasileiras ou congregações haitianas abertas por instituições internacionais; tomariam a origem nacional como fator primordial para o estabelecimento de laços, ou priorizariam outros aspectos? E quanto ao vodu; como se dá a relação entre os protestantes e os praticantes dessa religião amplamente disseminada no país de origem?

Levando em conta que as características das diferentes instituições religiosas influenciam a posição dos seus membros com relação a uma série de comportamentos e identificações culturais que levam a um processo de constante negociação entre membros e não membros, a hipótese aventada é a de que, pensando nos haitianos em mobilidade internacional, existem instituições religiosas que, por suas características, promovem o estreitamento de laços que enfatizam a origem [ou pertencimento] nacional comum, enquanto outras contribuem para que a identificação com um grupo religioso específico se sobreponha à identificação com uma origem nacional particular.

O olhar sobre as interações dos imigrantes e as influências das diversas instituições religiosas em suas formas de sociabilidade justifica-se pela ampla possibilidade de que esses processos ocorram com populações em mobilidade e influenciem em muitos aspectos a vida social de indivíduos, de grupos, e de suas estratégias sociais. O caso dos haitianos em mobilidade pode mostrar que, nos trânsitos migratórios transnacionais, tanto a origem nacional quanto as experiências e vivências religiosas podem funcionar como fatores importantes de identificação e de [re]elaboração de redes e laços de solidariedade.

Assim sendo, a partir de comunidades estabelecidas na RMSP, mas em contato constante com o espaço transnacional haitiano através das redes sociais virtuais, a presente pesquisa tem por objetivo geral identificar as principais características e formas de sociabilidade e laços de solidariedade criados pelos interlocutores a fim de compreender de que maneira as características das diferentes instituições religiosas influenciam as relações nos [novos] ambientes sociais em que os sujeitos se inserem, contribuindo para o campo dos

estudos migratórios a partir da exploração dessa perspectiva comparativa entre os diferentes grupos protestantes presentes no espaço transnacional haitiano.

Pensando na questão da nacionalidade como um fator de coesão entre os imigrantes, sobretudo em relação a um processo migratório tão recente, onde a imensa maioria pertence à primeira geração de imigrantes, busquei compreender junto aos meus interlocutores quais são os elementos que eles entendiam que os ligavam a uma origem comum. As respostas apontavam todas para questões históricas envolvendo o empreendimento colonial francês e a transplantação de milhares de seres humanos do continente africano para o trabalho escravo no Caribe, esses que, em 1804, lograram derrotar os franceses e decretar a independência do Haiti, processo que, de alguma forma se sentem partícipes e ligados por um sentimento de irmandade e afeto.

Compreender, deste modo, os processos históricos que resultaram na formação do Haiti e dos haitianos fez parte de um dos objetivos complementares da presente pesquisa, de modo que, o capítulo 1 foi concebido com vistas a atender a esse objetivo. A elaboração desse capítulo também se deu em respeito aos meus interlocutores que, a todo o momento me apontavam para a importância de se conhecer a história do Haiti para que eu pudesse me lançar ao entendimento de outras questões envolvendo a população haitiana.

Deste modo, o tópico 1.1 aborda a conquista espanhola da ilha a qual o Haiti divide atualmente com a República Dominicana; o tópico 1.2 segue em ordem cronológica para o estabelecimento dos franceses na porção ocidental da ilha, a criação da colônia de Saint-Domingue, a importação brutal e maciça de africanos para o trabalho escravo nas plantações de cana-de-açúcar e o processo que culminou na Revolução Haitiana e na fundação do Haiti; o tópico 1.3 aborda as diferentes disputas internas que se sucederam pelo poder político no Haiti e as tensas relações com a República Dominicana, que forjaram as identidades nacionais de ambos os países e seguem latentes até os dias de hoje; o tópico 1.4 aborda a questão do catolicismo e do vodu, religiões que se constituem como bases civilizacionais sobre as quais se constituiu o Haiti e foi conformada a população haitiana e sua cosmologia; e o tópico 1.5 apresenta o estabelecimento das diversas matrizes protestantes no Haiti, às quais se ligam a imensa maioria dos meus interlocutores.

O capítulo 2 corresponde ao esforço em direção a outro objetivo complementar, que é localizar a experiência dos meus interlocutores enquanto partícipes de um processo histórico de deslocamento internacional que resultou na produção de um espaço transnacional unido com base na nacionalidade haitiana. Assim sendo, o tópico 2.1 traz uma discussão teórica acerca do transnacionalismo e apresenta as formas através das quais as experiências

transnacionais são vivenciadas pelos haitianos; o tópico 2.2 apresenta uma breve discussão sobre o conceito de diáspora e comunidades diaspóricas e o processo de apropriação do conceito por parte dos haitianos, apresentando a partir de elementos provenientes do trabalho de campo presencial e virtual; o tópico 2.3, com seus seis subtópicos, historiciza e caracteriza a formação do espaço transnacional haitiano desde o período pré-independente, até o momento atual, contribuindo para a percepção de que os processos estão intimamente interligados e os deslocamentos internacionais são influenciados por múltiplos fatores, que podem contar com aspectos individuais, estruturais e situacionais.

O capítulo 3 corresponde ao objetivo específico relacionado a compreender as formas de sociabilidade dos interlocutores em campo. O tópico 3.1 apresenta os meus interlocutores e suas trajetórias; o tópico 3.2 discute, baseando-se em alguns princípios básicos da teoria da prática elaborada por Bourdieu, diversos comportamentos observados em campo ligados ao estabelecimento de laços e ao interesse pela ampliação e manutenção de capital social; o tópico 3.3 apresenta uma descrição e sistematização das igrejas encontradas no campo presencial e virtual e suas principais características doutrinárias; e o tópico 3.4, por fim, discute a pluralidade de experiências observadas entre os participantes das diversas instituições protestantes conforme suas vertentes do cristianismo reformado.

CAPÍTULO 1

O HAITI E OS HAITIANOS

Durante os últimos oito anos em que tenho estado em contato com os haitianos no Brasil, me chama a atenção a exotização promovida por ampla parcela da população brasileira em relação aos imigrantes, o que aponta, dentre tantos fatores, para desdobramentos da colonialidade em nossas mentes e estrutura social.

A curiosidade expressa em determinados olhares e perguntas são apontados pelos haitianos como principais comportamentos onde essa exotização é percebida. Em minha dissertação de mestrado, cito com base em trabalho de campo realizado entre os anos de 2013 e 2015 o incômodo relatado por imigrantes em relação aos olhares insistentes de alguns brasileiros, e que apesar do incômodo, os haitianos não interpretavam a atitude como racismo, mas sim curiosidade (ARAÚJO, 2015).

Essa percepção da diferença por parte de brasileiros e haitianos altera-se a depender dos espaços sociais e da região do Brasil em que se dá o contato, o que guarda relações com os processos de colonização e povoamento do país e a construção de privilégios e desigualdades com base em atributos raciais. Ilustrativo dessas percepções são os casos dos meus companheiros de pesquisa haitianos, eles, que me acompanharam entre 2013 e 2015, me relataram extremo desconforto quando se viam destacado por ser o único negro de pele escura em algum ambiente, sendo a universidade⁷, o espaço onde isso mais acontecia; e ela, que me acompanhou na pesquisa de campo em 2019, e me relatou sua experiência em Salvador, onde diferentemente de São Paulo, sentiu-se como se estivesse no Haiti, pois sua presença não causava estranhamento nas pessoas.

Quando o assunto era a percepção do racismo no Brasil, os imigrantes comparavam o país com outros locais do espaço transnacional haitiano onde haviam estado, ou obtiveram informações através de amigos ou familiares. Parece haver certa consciência entre os

⁷ Cursamos a pós-graduação na Universidade Federal do ABC entre 2013 e 2015. Embora à época o acesso à universidade já fosse mais democrático em virtude das cotas raciais e meu companheiro de pesquisa soubesse desse processo, ele avaliava que os negros ainda não se viam presentes na universidade como em outros espaços da cidade, como no comércio popular do centro, por exemplo.

postulantes à emigração de que a discriminação sempre se manifestará nos países de destino, assim sendo, ao denunciar um ato (ou mesmo uma sociedade) como racista ou não, os imigrantes avaliam o potencial destrutivo do racismo em relação aos seus projetos migratórios. Deste modo, foi recorrente a menção à xenofobia racista da República Dominicana (no campo anterior e no presente), e do Chile (no presente), países onde, segundo os imigrantes, a cor da pele os levam a ser identificados como haitianos, e sendo haitianos encontram dificuldades de inserção social e econômica.

Embora no campo atual eu tenha percebido um maior conhecimento por parte dos imigrantes acerca dos problemas raciais brasileiros, nenhum deles afirma categoricamente ter sido vítima de racismo. Reconhecem que há racismo no país, mas que as situações por eles vivenciadas são mais ligadas à ignorância por parte de indivíduos que fazem perguntas estúpidas ligadas ao Haiti e aos haitianos. Dentre as perguntas, as mais recorrentemente citadas são acerca da localização do Haiti, que a maioria crê tratar-se de um país africano (certamente por uma associação relativa a cor da pele), bem como acerca do vodu⁸, e sobre a existência de determinados elementos associados à modernidade, como cinema, shopping center, estradas, etc.

A depender da abordagem do interlocutor, esse tipo de desconhecimento pode aborrecer alguns imigrantes, contudo, é recorrente que os haitianos se disponham a falar sobre o país de origem e sua cultura a partir de aspectos históricos por eles aprendidos nos manuais escolares, citando datas, personagens e símbolos nacionais. Um desses casos é o de Myterline J. Benoit, citada no início do capítulo. Myterline é uma *YouTuber*⁹ haitiana que vive no Brasil e possui um restaurante de culinária haitiana no interior de São Paulo. A ideia inicial do canal do YouTube¹⁰, que leva o nome do seu restaurante, era divulgar a culinária haitiana, mas, em virtude de comentários e perguntas constantemente a ela direcionados, resolveu gravar vídeos com o objetivo de desfazer alguns mitos relacionados aos imigrantes haitianos e à nacionalidade haitiana. Em suas falas a haitiana se vale de passagens emblemáticas que fazem

⁸ O tema do vodu desperta reações diversas entre os imigrantes a depender de suas afiliações religiosas. Os protestantes, em geral, tendem a apontar o vodu como prática diabólica, e se indignam ao serem associados a essa religião; os poucos adeptos do vodu os quais tive contato demonstraram ressentimento quando brasileiros apontavam o caráter maligno de religiões afro-brasileiras e os comparavam com essas.

⁹ De acordo com Kurtz (2016), o significado para *YouTuber* foi apontado pela primeira vez na revisão e ampliação do dicionário de Oxford, ocorrida em dezembro de 2016. De acordo com a tradução do autor, a definição é a seguinte: “um usuário frequente do site de compartilhamento de vídeos YouTube, especialmente alguém que produz e aparece em vídeos no site”. O YouTube é uma plataforma de compartilhamento de vídeos criada nos Estados Unidos em 2005 e publicizada através da rede mundial de computadores em 2006; através da criação de um perfil pessoal ou profissional os usuários podem ter o seu próprio canal de compartilhamento de vídeos e interagir com outros usuários através de comentários escritos.

¹⁰ Endereço virtual do canal do restaurante Caribe Food: < <https://bit.ly/3uvPE0E> >. Acesso em 11. ago. 2021.

parte da narrativa histórica transmitida acerca do Haiti, iniciando no século XV, com a chegada dos espanhóis, passando pela instauração do colonialismo francês e a importação maciça de africanos para o trabalho escravo nas plantações de cana-de-açúcar, bem como pela revolução levada a cabo pelos escravizados que resultou na fundação do Haiti¹¹.

Em um de seus vídeos, intitulado *Entenda a Migração Haitiana no Brasil e a Origem do idioma Crioulo!*¹², Myterline contextualiza diversos aspectos raciais e culturais haitianos originados a partir dos processos históricos atinentes à formação de seu país, o que ilustra a importância dada pelos haitianos à história do Haiti e uma espécie de sentimento de pertencimento histórico muito disseminado entre os meus interlocutores.

Elaboro o presente capítulo seguindo a pista dos meus interlocutores haitianos, começando pela história do Haiti a fim de compreender elementos culturais de seu povo, bem como os posteriores fluxos emigratórios e a notável incidência do protestantismo entre os meus interlocutores no Brasil e a ligação desses com o vodu, largamente praticado no Haiti.

As relações de alteridade construídas historicamente entre o Haiti e a República Dominicana fazem parte da percepção dos haitianos acerca de questões relacionadas a racismo e xenofobia, deste modo, ainda que pouco presente nos estudos acerca dos fluxos migratórios haitianos e seus múltiplos destinos, penso ser essencial a abordagem das relações dominico-haitianas para a compreensão de aspectos relativos à diáspora haitiana, o que justifica o esforço empreendido no presente capítulo em contextualizar historicamente as relações entre o Haiti e a República Dominicana e as implicações de eventos passados no presente.

Embora o capítulo 2 seja dedicado a descrever e contextualizar a formação do espaço transnacional haitiano, no qual a República Dominicana se insere, o tópico 1.3 deste capítulo abordará com detalhes a situação da imigração haitiana nesse país vizinho em virtude da imbricação dos fenômenos históricos entre um país e outro. A composição deste capítulo, deste modo, que aborda o período inicial da conquista espanhola, a colonização francesa da porção ocidental, a construção da alteridade entre República Dominicana e Haiti, a relação entre o catolicismo e o vodu entre os haitianos e a conformação dos protestantismos no Haiti, conforma o ponto de partida histórico estrutural para a compreensão e análise posterior acerca dos meus interlocutores, herdeiros de uma herança etno-cultural que os leva, através de

¹¹ Roteiro semelhante foi adotado pelo Institut Biblique Ambulant de la Foi Chretienne International-IBAFCI do Brasil em um evento de condolências à família do ex-presidente Jovenel Moïse, assassinado em sua residência em 7 de julho de 2021. Disponível em: < <https://bit.ly/34mVcQv>>. Acesso em 25 set. 2021.

¹² Disponível em: < <https://bit.ly/3L8EFQR>>. Acesso em 11. ago. 2021.

símbolos historicamente constituídos, a se reconhecerem como parte integrante da nacionalidade haitiana, em cujas distintas vertentes o protestantismo se insere.

1.1. Santo Domingo: o colonialismo espanhol na Hispaniola

Dois países dividem a ilha de Hispaniola: República Dominicana (anteriormente Santo Domingo), e Haiti (anteriormente Saint-Domingue). Cada um possui uma população aproximada de 10 milhões de habitantes e diferenças dentre as quais se destacam a primeira vista o idioma, a composição racial e os índices sociais e econômicos; mas como essas diferenças foram construídas?

A historiografia referente à conquista e colonização inicial da ilha por parte dos espanhóis fundamenta-se, sobretudo, em documentos elaborados por navegadores, como Cristóvão Colombo; servidores coloniais, como Nicolás de Ovando; historiadores da Coroa, como Gonzalo de Oviedo; e clérigos católicos, como Bartolomeu de Las Casas, que se tornou célebre por suas críticas frontais ao empreendimento colonial espanhol nas Américas¹³.

No marco dos estudos decoloniais, o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2016) aponta que, entre 1450 e 1650 foi posta em marcha a criação de uma estrutura de privilégios direcionada ao homem ocidental baseada no genocídio físico e cultural do outro. O autor localiza as origens desse processo nas políticas de conversão e expulsão de judeus e muçulmanos por parte da monarquia cristã espanhola na península ibérica no final do século XV (GROSFOGUEL, 2016).

Se em janeiro de 1492 o último bastião muçulmano da península Ibérica foi derrotado, em agosto partiria do sul da Espanha a expedição liderada por Cristóvão Colombo que chegaria às Américas em outubro, no atual território das Bahamas. Em dezembro Colombo aportou na ilha por ele batizada de “Hispaniola”, onde estabeleceu “La Navidad”, o primeiro assentamento europeu nas Américas (LAS CASAS, 2001 [1552]).

Esse seria, como indica a antropóloga alemã Verena Stolcke (2006, p. 15), o início de um processo de dominação e colonização onde a intersecção entre classe, “raça”, sexo e sexualidade - associada à religião - ganharia um inédito destaque como marcador de diferença, interagindo com as desigualdades sócio-políticas na experiência colonial ibérica. O

¹³ Uma compilação de escritos de Las Casas foi publicada na Espanha em 1552 sob o título de *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. A obra alcançou grande sucesso, sendo traduzida para diversos idiomas e alcançando grande público entre os países europeus.

primeiro povo a entrar em contato com os espanhóis no Novo Mundo foram os taínos do Caribe, inferiorizados a ponto de terem a própria humanidade questionada¹⁴ (LAS CASAS [1552]). Os taínos, como descrito por Las Casas (2001 [1552]), referiam-se à Hispaniola como *Ayiti*, *Quisqueya* e/ou *Bohio*, subdividindo-a em cinco unidades administrativas governadas por seus caciques, como ilustrado na figura 1, a seguir.

Figura 1 - Mapa dos cacicados da Hispaniola.



Fonte: Wikimedia Commons (2007)¹⁵.

Com base nos escritos de Colombo, Las Casas (2001 [1552]) estimou que viviam na Hispaniola mais de três milhões de nativos no período inicial da conquista. Contudo, há cada vez mais consenso entre os especialistas em demografia histórica que, quando da chegada de Colombo, a população taína se compunha de 400 mil a 600 mil pessoas (MOYA PONS, 2010).

Ávidos por riquezas minerais, os espanhóis fizeram alianças com os nativos a fim de obterem informações acerca de possíveis jazidas, o que não tardou em acontecer e acabou por determinar o processo de ocupação e colonização inicial da Hispaniola. Em 1498, Bartolomeu Colombo, irmão de Cristóvão Colombo, fundou a cidade de Santo Domingo na costa sul da

¹⁴ Las Casas (2001 [1552]) aponta que, acreditando haverem chegado às Índias, no Oriente, os primeiros navegadores chamaram os taínos de “índios”. Segundo James (2000 [1938]), é em 1504 que um mapa atribuído à Américo Vespúcio aponta que as terras descobertas faziam parte de um Novo Mundo, que passaria a ser chamado de Índias Ocidentais em contraste às Índias Orientais, alcançadas por Vasco da Gama em 1498. Assim sendo, a atribuição do termo “índio” aos inúmeros povos encontrados pelos europeus no vasto território se deu sob a justificativa de que toda essa porção de terras tratava-se das Índias Ocidentais.

¹⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/3HxmzFL> >. Acesso em 19 mar. 2021.

Hispaniola, que se tornaria a capital da colônia homônima. Santo Domingo se converteu no laboratório experimental da conquista e colonização da América, assim como, sede de suas primeiras instituições educativas, religiosas e políticas; a cidade passou a ser o porto de entrada de colonos que, ávidos por enriquecimento, chegaram de diversas partes atraídos pelas notícias da descoberta de ouro na região (MOYA PONS, 2010; GUTIÉRREZ ESCUDERO, 2010).

Segundo Las Casas (2001 [1552]), de informantes sobre a existência do ouro na ilha os nativos foram coagidos a fazerem também o trabalho de extração do metal, sendo que um brutal sistema de repressão foi instituído de modo a obrigá-los a acatarem as ordens. O escasseamento da mão de obra nativa, em virtude da alta taxa de mortalidade ocasionada por doenças e pelas miseráveis condições impostas pelos colonizadores, levou os espanhóis a caçarem os taínos em todos os rincões da Hispaniola, chegando até mesmo a importar nativos de outras ilhas.

A esse respeito, Hernández González (2010, p. 208) aponta:

A partir de 1503 os índios caribes foram submetidos à escravidão, sendo autorizada também a captura dos indígenas das ilhas Lucayas a partir de 1509. Essa submissão à servidão foi justificada pela evangelização, por sua prática anterior à conquista e finalmente pela aceitação do cativo como forma mais humana do que o assassinato dos vencidos. Assim, a possibilidade de conversão dos caribes em cativos na primeira metade do século XVI deixou a escravidão aberta para os aborígenes de uma forma geral, já que qualquer índio de paz poderia ser submetido [...]. A maioria das Pequenas Antilhas foram declaradas ilhas inúteis por não possuírem ouro e expedições de cativo foram realizadas contra elas.

Mesmo trazendo nativos de outras ilhas, e posteriormente do continente, como também aponta Hernández González (2010), os indígenas morriam em velocidade acelerada. A escassez de mão de obra levou a Coroa a limitar a posse dos indígenas aos colonos, destinando-os preferencialmente a grandes proprietários concentrados na exploração de minerais. Segundo Moya Pons (2010) em uma das repartições, realizada em 1514, mais da metade dos colonos ficaram sem mão de obra escrava, causando grande descontentamento por parte destes.

Em dezembro de 1518 teve início uma grave epidemia de varíola na Hispaniola, a primeira do Novo Mundo, disseminando-se rapidamente e exterminando mais de 8 mil indígenas. Após o ocorrido, um grupo de aproximadamente quinhentos sobreviventes, liderado pelo cacique Enriquillo Guarocuya, fugiu e abrigou-se na serra de Batoruco, onde

utilizaram táticas de guerrilha a fim de pressionar os espanhóis pelo fim da escravidão (MOYA PONS, 2010; HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2010).

Assim como o declínio populacional indígena, a atividade aurífera entrou em franco descenso, de modo que, “não se falava sobre outra coisa que não fosse a despovoação e o abandono em que haviam caído as povoações da ilha devido à falta de ouro e de índios” (MOYA PONS, 1987 apud GUTIÉRREZ ESCUDERO, 2010, p. 61). A extinção das condições de reprodução do ideal da servidão ao homem europeu por parte de farta mão de obra indígena a ser escravizada, bem como da aquisição fácil, rápida e abundante de riquezas, levou Santo Domingo a se tornar uma colônia pouco atraente, porque havia, à época, a possibilidade real de perpetuação das condições ali extintas em possessões espanholas cada vez mais vastas tanto nas ilhas, quanto no continente americano.

Findo o ciclo do ouro, em 1525, Gutiérrez Escudero (2010) aponta que a exemplo das ilhas Canárias, os primeiros engenhos de açúcar já haviam sido instalados na Hispaniola. A atividade, contudo, demandava altos investimentos, como grandes terrenos para o plantio, contratação de mestres especializados no fabrico do açúcar, aquisição de animais, maquinários e importação maciça de mão de obra africana.

Segundo Pinto (2018), a gênese da diáspora africana no Novo Mundo¹⁶ deveu-se à introdução do trabalho escravo negro na Hispaniola no ano de 1502, que na prática serviu como complemento à mão de obra indígena nas minas de ouro¹⁷. Durante o ciclo do ouro, contudo, a mão de obra africana cresceu lentamente devido aos altos custos de aquisição¹⁸ junto aos portugueses, que dominavam o infame comércio. Já no ciclo do açúcar, que segundo Moya Pons (2010) contribuiu para refrear o despovoamento da Hispaniola, a importação de africanos passou de complemento à substituição da mão de obra indígena, que havia sido praticamente extinta¹⁹.

¹⁶ Em contraste ao denominado “Velho Mundo”, de onde provinham os navegadores ibéricos, “Novo Mundo” foi o termo utilizado para designar de forma genérica os territórios por eles antes desconhecidos situados no atual continente americano.

¹⁷ James (2000 [1938]) aponta a influência de Las Casas na diáspora africana nas Américas ao passo que o frei, aterrorizado pela possibilidade de ver a desaparecimento dos indígenas nos territórios reclamados pelos espanhóis, passou a sugerir à Coroa que a escravização dos nativos fosse substituída pela dos africanos, que acreditava serem mais resistentes e aptos ao trabalho demandando.

¹⁸ Hernández González (2010) aponta que, no período, o preço de um africano equivalia ao preço de até vinte índios.

¹⁹ A não ser pela pequena comunidade taína aldeada em Boyá nos anos 1530, fruto de negociações entre o cacique Enriquillo e a Coroa. O acordo garantiu a liberdade somente ao grupo liderado por Enriquillo, mantendo na escravidão os negros e os nativos de outras regiões, como os provenientes das Pequenas Antilhas (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2010).

Os engenhos de açúcar tornaram-se a marca da riqueza acumulada tanto pela oligarquia rural, quanto pelos altos funcionários da Corte nas Índias, que se instalavam com suas famílias em luxuosas mansões na capital de Santo Domingo (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2010). Moya Pons (2008 apud GUTIÉRREZ ESCUDERO, 2010, p. 65) aponta que, um dos afortunados era o espanhol Melchor de Castro, funcionário da Corte e senhor de um engenho que chegou a possuir 900 pessoas sob regime de escravidão.

Segundo Hernández González (2010), na primeira metade do século XVI os negros já superavam em muito o número de indígenas; enquanto os primeiros somavam por volta de doze mil, restavam cerca de quinhentos taínos naturais da Hispaniola e um número ainda menor de grupos trazidos das outras ilhas. Moya Pons (2010) salienta que a população negra escravizada também superava a população europeia, que em meados do século XVI somava cinco mil pessoas. O autor ainda aponta que Santo Domingo tornou-se o centro abastecedor do tráfico de pessoas africanas para as demais colônias espanholas, de modo que a população negra crescia na colônia tanto em virtude dos constantes arribos, quanto em razão da política da Coroa de fomentar o crescimento natural entre essa população a partir da determinação de que a cada três pessoas adquiridas, uma deveria ser do sexo feminino (MOYA PONS, 2010).

Tanto Hernández González (2010) quanto Moya Pons (2010) apontam que o auge populacional de negros escravizados na colônia espanhola foi 1568, quando vinte mil foram contabilizados. Após esse marco as importações começaram a decair em razão do empobrecimento das elites dominicanas em virtude da crise que se abateu sobre a indústria açucareira.

O trecho a seguir detalha os fatores que levaram ao fim do chamado ciclo do açúcar, no final do século XVI:

As causas fundamentais do declive há que serem buscadas no estabelecimento da *Carrera de Indias* que limitou todo o comércio da ilha com a Península a três navios e a um único porto, o de Santo Domingo; às dificuldades para a aquisição de escravos negros, a ausência de capitalistas, problemas de liquidez, investimentos em outras atividades econômicas como a pecuária e a produção de gengibre que exigiam desembolsos mais reduzidos e um menor emprego de mão de obra, a incapacidade de alguns senhores de engenho para introduzir sistemas produtivos mais avançados e técnicas mais modernas em suas empresas ou simplesmente aproveitar melhor as condições gerais da ilha e, por último, a competição com o açúcar brasileiro (RÍO MORENO; LÓPEZ SEBASTIÁN, 1992 apud GUTIÉRREZ ESCUDERO, 2010, p. 66).

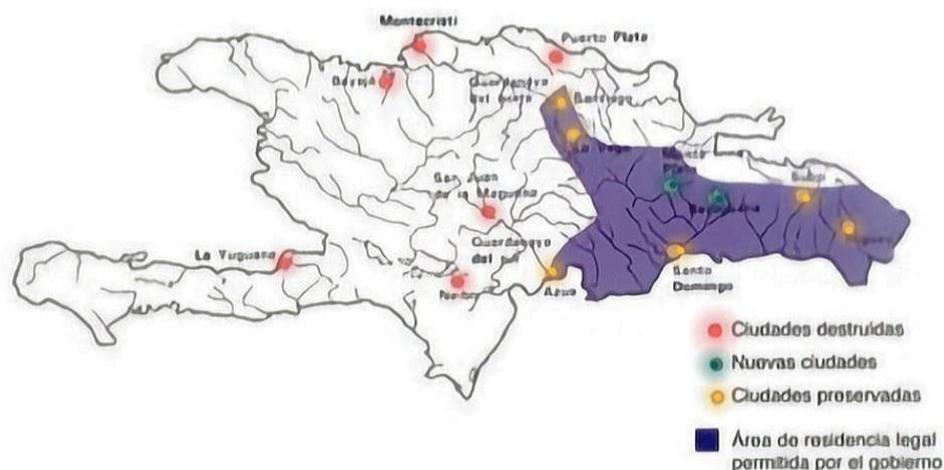
Dentre os fatores apontados, chamo a atenção para a *Carrera de Indias*, que seria o comércio exclusivo entre as colônias espanholas e a metrópole, cujo estabelecimento, em 1561, se deu em virtude do aumento da pirataria no mar do Caribe e a venda de produtos a esses por parte dos colonos. Uma das medidas tomadas foi o fechamento dos diversos portos existentes em Santo Domingo e a concentração das exportações unicamente no porto de Santo Domingo, impondo dificuldades de escoamento interno da produção por parte dos produtores do oeste e do norte da ilha, encarecendo os custos e contribuindo para que os produtores optassem por produtos de maior rentabilidade (GUTIÉRREZ ESCUDERO, 2010).

Produtos como gengibre, tabaco, canafístula e couros foram algumas das opções, que além de demandarem menores investimentos e mão de obra, podiam ser transportados com mais facilidade tanto ao porto oficial de Santo Domingo, quanto aos portos clandestinos de comércio com piratas franceses, ingleses e holandeses, já que muitas das normas editadas pela Coroa acabavam não sendo postas em prática pelos habitantes das colônias (MIGUEL TEJADA, 2010).

Como os portos clandestinos não deixaram de funcionar, o rei Felipe III ordenou que o então governador de Santo Domingo, Antonio de Osorio, despovoasse toda a costa norte e oeste, concentrando a população na região sudeste, próxima da capital. Osorio procedeu com a transferência da população de cidades inteiras²⁰ entre os anos de 1605 e 1606, no que ficou conhecido como “Devastações de Osorio”, e seria responsável por uma mudança completa e irreversível na fisionomia do território de Santo Domingo (MIGUEL TEJADA, 2010).

²⁰ As cidades transferidas foram Bayahá e La Yaguana (atuais cidades haitianas de Fort Liberté e Leógâne) e Monte Cristi e Puerto Plata (atuais cidades dominicanas de San Fernando de Monte Cristi e San Felipe de Puerto Plata).

Figura 2 - Alterações ocorridas na Hispaniola após as Devastações de Osório (1505-1506).



Fonte: Adaptado de Gutiérrez Escudero (2010).

Hernández González (2010), contudo, ressalta que a fisionomia do território de Santo Domingo já vinha passando por profundas transformações desde a segunda metade do século XVI em virtude da desaceleração da economia açucareira, que ocasionou uma nova onda emigratória responsável por um drástico esvaziamento da ilha.

O trecho a seguir ilustra a situação social e econômica da colônia no período imediatamente posterior às Devastações de Osório:

Em 1607, a população escrava da ilha havia sido reduzida a apenas 9.648 indivíduos, dos quais apenas 800 trabalhavam nas plantações de açúcar. O restante era usado nas fazendas, exceto uns 88 dedicadas exclusivamente aos afazeres domésticos. [...] Tais mudanças se traduziram em um visível declínio do poder socioeconômico de sua classe dominante, cada vez mais empobrecida (MOYA PONS, 1997 apud HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2010, p. 219).

Rodríguez Demorizi (1945 apud MOYA PONS, 2010) aponta que tão drástica diminuição da população cativa, que na ocasião já não era mais indígena, senão negra, deve-se a uma grande epidemia de varíola que se espalhou na ilha na década de 1580 e acometeu principalmente a população escravizada, reduzindo-a a metade. A colônia protagonizou um processo de ruralização; enormes extensões de terra passaram a ter uso comunal, enquanto outras foram redistribuídas a antigos proprietários por parte da Coroa, que concedeu rebanhos de gado como estímulo a essa atividade econômica. Muitos dos rebanhos multiplicaram-se

livremente na Hispaniola, que se tornou uma sociedade caracterizada pela baixa densidade demográfica, e com uma economia baseada na pecuária extensiva de gado (HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, 2010).

James (2000 [1938]) aponta que o recuo da população das costas da Hispaniola em virtude da política da Coroa de impedir atividades comerciais entre os colonos e os piratas, levou a uma progressiva ocupação de partes do território por parte de piratas holandeses, ingleses e, sobretudo, franceses, que tomavam o gado selvagem da ilha como um enorme ativo comercial. A coroa espanhola promoveu diversos ataques e expulsões dos invasores, que sempre retornavam, o que levou a uma atitude enérgica: o sacrifício de todo o gado selvagem da Hispaniola.

A legitimação da divisão das terras do Novo Mundo entre Portugal e Espanha por parte da Igreja nunca foi totalmente aceita por outras potências europeias que também desejavam tomar parte da economia colonial, e, quando não contribuíam diretamente para as atividades piratas protagonizadas por seus nacionais, não as coibia, erodindo progressivamente a soberania espanhola no Caribe já no século XVII, culminando na perda de Tortuga²¹ e do terço ocidental da Hispaniola para os franceses, como será abordado no tópico a seguir.

1.2. O colonialismo francês na Hispaniola e a Revolução Haitiana

Em 1670, Luís XIV autorizou a importação de africanos a serem escravizados em suas colônias, e seis anos mais tarde os franceses avançaram novamente sob o território espanhol, transferindo a capital de Tortuga, que dominavam desde 1659, para Port-de-Paix, na costa noroeste da Hispaniola. A colônia francesa foi batizada como Saint-Domingue (versão francesa de Santo Domingo), e passou, deste modo, a ocupar tanto Tortuga, quanto partes da Hispaniola, sendo finalmente reconhecida em 1697 a partir dos acordos firmados no Tratado de Ryswick (JAMES, 2000 [1938]).

Os franceses exploraram intensamente sua porção da ilha, estabelecendo latifúndios dedicados, sobretudo, à produção de café, cacau, índigo e cana-de-açúcar, produzindo tantas riquezas que levou Saint-Domingue a receber o título de “Pérola das Antilhas”, contrastando enormemente com a pobreza na qual se encontrava a vizinha Santo Domingo. Tal riqueza era,

²¹ Ilha situada a aproximadamente 13 km da costa noroeste da Hispaniola.

contudo, extremamente concentrada, haja vista basear-se na exploração de uma enorme população escravizada. Segundo Hernández González (2010), enquanto a escravidão decaía em Santo Domingo em virtude de alforrias ou venda aos franceses, crescia vertiginosamente em Saint-Domingue, tendo chegado os negros a superar os colonos brancos em cerca de dez vezes.

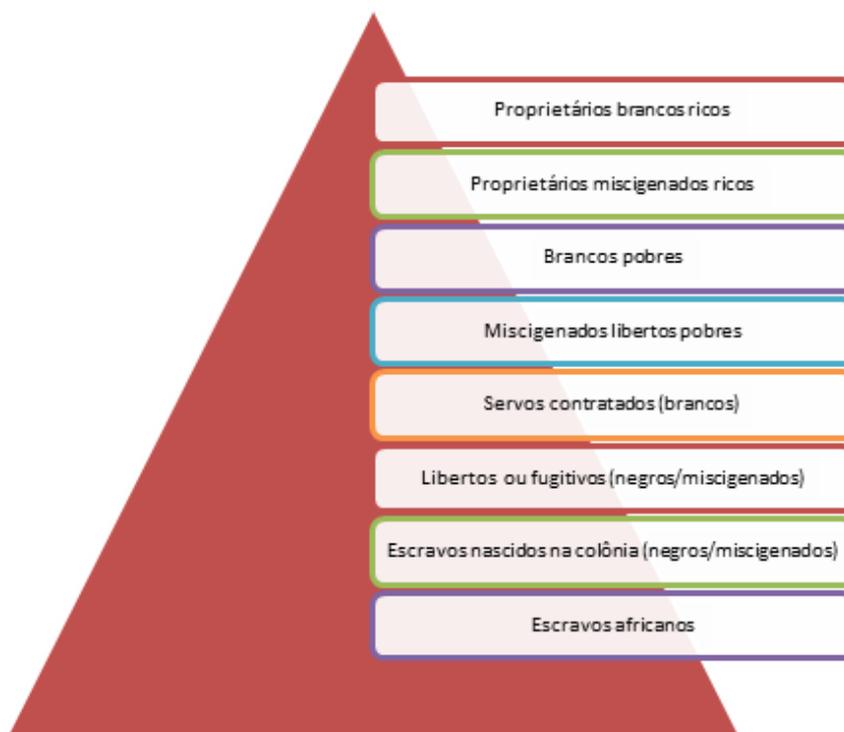
James (2000 [1938]) aponta que a superpopulação cativa resultava, contudo, de altas taxas de importação da mão de obra africana, haja vista que o crescimento natural era enormemente prejudicado em virtude das condições subumanas a que os escravizados eram submetidos. Beauvoir-Dominique (2019) aponta que, a chegada intensa e contínua de africanos proporcionou a manutenção de laços entre o continente africano e Saint-Domingue, laços que foram ressignificados no novo contexto em virtude da diversidade de origens dos escravizados, bem como em razão da cultura do dominador que se impunha através de relações desiguais de poder. A autora aponta que essas relações, conformadas entre os séculos XVII e XIX, constituíram a base para o desenvolvimento cultural de Saint-Domingue, da qual a língua crioula e o vodu são elementos centrais (BEAUVOIR-DOMINIQUE, 2019).

A dinâmica da estratificação social em Saint-Domingue combinava riqueza, poder e raça de modo a pré-determinar a condição dos sujeitos, que agiam tanto quanto possível visando transformar (ou subverter) as estruturas, valendo-se de inúmeras estratégias a fim de terem uma possível mobilidade social. Tendo em vista que os polos de maior e menor prestígio social (e liberdade) eram designados respectivamente aos negros e brancos, a margem de manobra social encontrava-se entre os miscigenados, sendo um espaço de tal modo alargado, que em Saint-Domingue chegou a existir uma espécie de “paleta de cores” composta de 128 divisões raciais possíveis (JAMES, 2000 [1938], p. 49).

Enquanto em muitas colônias espanholas havia destaque para a figura do “índio” e seus descendentes miscigenados na composição social-racial, a literatura referente à Saint-Domingue o coloca como praticamente inexistente frente ao predomínio branco, negro africano e as combinações miscigenadas resultantes²². A (TABELA 1), a seguir, apresenta um esquema referente à pirâmide social vigente em Saint-Domingue, onde se pode ver a combinação de elementos raciais e econômicos incidindo na posição dos grupos.

²² Estudiosos como a antropóloga Rachel Beauvoir Dominique (2011) e a historiadora Karol Kimberlee Weaver (2006) apontam, contudo, para a contribuição taína à cultura haitiana, o que seria fruto, em grande parte, do contato de escravizados fugitivos com remanescentes taínos refugiadas nas montanhas da colônia francesa. O legado cultural dos nativos manifesta-se em elementos linguísticos que influenciaram a toponímia haitiana, bem como em componentes da religiosidade vodu e no manejo e uso de ervas medicinais.

Tabela 1 - Pirâmide social/racial de Saint-Domingue.



Fonte: Elaboração própria com base em (JAMES, 2000 [1938]).

Como mencionado, os extremos da pirâmide eram reservados a dois grupos raciais: os brancos no topo, e os negros na base. Desse modo, nem brancos ocupavam a base, destinada aos escravizados, nem negros ocupavam o topo, destinado aos proprietários ricos. Os brancos, contudo, quando pobres ou servos contratados, ocupavam posições inferiores aos não brancos a depender do *status* econômico e de liberdade desses últimos. Assim sendo, brancos pobres (livres) ocupavam lugar abaixo dos miscigenados ricos, mas acima dos miscigenados que como eles eram pobres, nesse caso a parte negra da composição racial do mestiço o puxava para baixo. Os miscigenados pobres, contudo, localizam-se acima dos servos brancos contratados, nesse caso, o *status* livre dos miscigenados se sobrepunha à parte negra de suas composições raciais, puxando-os para cima. Abaixo dos servos brancos contratados localizam-se os negros libertos ou fugitivos, nesse caso o fator racial sobrepunha-se ao *status* de liberdade, colocando o branco servo acima e os negros livres abaixo. Abaixo dos negros livres encontravam-se os escravos, subdivididos entre aqueles nascidos em Saint-Domingue, de *status* superior, e os nascidos na África, compondo a maior e mais baixa classe social da colônia.

Como se pode ver, a maior margem de mobilidade social era protagonizada pelos miscigenados, que podiam ocupar espaços tanto na base (logo acima dos escravos africanos), quanto no topo (logo abaixo dos proprietários ricos brancos). Já os brancos, por mais que não fossem livres (como os servos), estavam acima de outros livres caso esses fossem negros. Na sociedade colonial os negros eram prioritariamente destinados à escravidão, sendo que, independente da posição econômica alcançada²³, à minoria livre não era permitido ocupar *status* de prestígio, uma vez que se temia grandemente que a ordem colonial fosse minada a partir da maioria escrava reivindicando direitos ou possibilidades de ascensão.

O historiador Herbert S. Klein, especialista em demografia histórica do tráfico transatlântico aponta que, em fins do século XVIII, os escravizados e fugitivos (*marrons*)²⁴ somavam cerca de 500 mil pessoas, ou seja, mais de 85% da população total de Saint-Domingue, uma vez que os miscigenados livres (*mulâtres*) somavam aproximadamente 28 mil, ou 5%, e os brancos ricos e pobres 40 mil, ou 8% (KLEIN, 2010, p. 32-33). O autor ainda aponta que em 1789 somente em Saint-Domingue vivia aproximadamente metade de toda a população escravizada do Caribe, estimada naquele ano em um milhão. A proporção numérica da população escravizada em Saint-Domingue fomentava um enorme temor de rebeliões por parte dos colonos brancos, que se valiam das mais diversas estratégias com o intuito de dificultar e desencorajar possíveis revoltas, o que nem sempre era possível²⁵.

Em 1789, como decorrência das reivindicações dos revolucionários franceses, foi estabelecida a Primeira República Francesa, com a Assembleia Nacional publicando em 26 de agosto a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Essa Declaração, contudo, se mostrava ambígua quanto à questão da universalidade dos direitos, uma vez que não mencionava se a igualdade instituída se aplicava às mulheres e aos que viviam nas colônias, por exemplo. Essas ambiguidades possibilitaram interpretações diversas, sendo habilmente aproveitadas por grupos subalternizados que passaram a vislumbrar uma possibilidade de melhorar suas condições.

As mudanças na França continental não agradavam a elite branca de Saint-Domingue que, sobretudo após a concessão de direitos a plantadores de cor livres por parte do governo revolucionário francês, passaram a vislumbrar a independência de Saint-Domingue como meio para a manutenção de seus privilégios. As tensões entre a elite branca e os homens livres

²³ Alguns negros chegaram a acumular posses e a possuir escravos.

²⁴ Os *marrons* podem ser compreendidos em termos comparativos aos quilombolas do Brasil.

²⁵ A partir das *marronages* foram articuladas algumas das maiores rebeliões contra o sistema escravista de Saint-Domingue, como a liderada por François Mackandal na década de 1750, que posteriormente foi capturado e queimado em praça pública pelos franceses.

de cor se acirraram rapidamente em Saint-Domingue, atraindo os homens de cor cada vez mais adeptos. A escalada de conflitos e tensões chegaria ao ponto máximo em agosto de 1791, ocasião em que ocorreu um grande levante de escravos fugitivos que atacaram e destruíram plantações no norte da colônia, assassinando diversos grandes proprietários brancos.

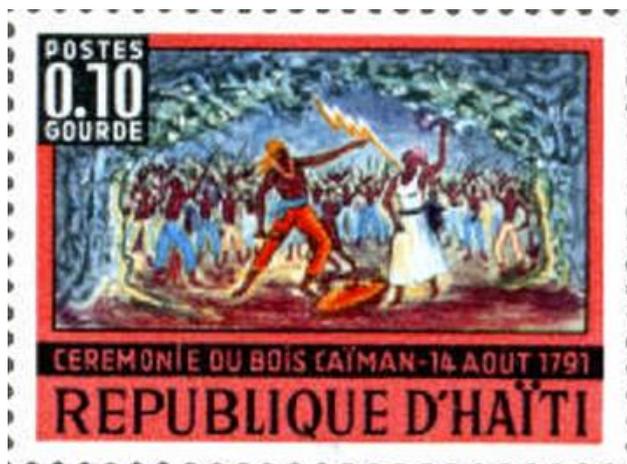
Apointa-se que essa grande revolta teria sido planejada em um encontro que havia reunido centenas de escravizados e fugitivos em uma floresta chamada Bois Caïman, nos arredores da cidade de Cabo Haitiano, no norte de Saint-Domingue. No encontro teria ocorrido uma cerimônia vodu presidida pelo *hougan* (sacerdote vodu) Dutty Boukman, e pela *mambo* (sacerdotisa vodu) Cecile Fatiman, na qual foi prometida vitória aos cativos na insurreição contra os seus algozes. Após ofertarem sacrifícios à Ezili Dantor, uma das principais divindades do panteão vodu, os escravos, liderados por Boukman, teriam encontrado no vodu a coesão social e motivação baseada na fé da invencibilidade para desafiarem o poder dos seus senhores.

A questão da faticidade da Cerimônia de Bois Caïman é discutida por autores que apontam a falta de evidências materiais de seu acontecimento, como o haitianista Léon-François Hoffman, em seu livro “*Haitian Fiction Revisited*”, de 1984. Outros autores, como a antropóloga Rachel Beauvoir-Dominique (2019) apontam para a importância da oralidade e evidências culturais como fontes históricas para o estudo de grupos não letrados, como eram a imensa maioria dos escravizados de Saint-Domingue, bem como parte importante de seus descendentes, que possuem formas diversas de manutenção e transmissão de memória.

A cerimônia de Bois Caïman acabou, de todas as formas, tornando-se uma espécie de mito fundacional do Haiti²⁶, figurando tanto nos manuais escolares, quanto no imaginário da população em geral. Em *Revolutionary narrations: early Haitian historiography and the challenge of writing counter-history*, publicado em 2017 no periódico *Atlantic Studies*, a historiadora Erin Zavitz examina textos haitianos do século XIX a fim de compreender como foram elaboradas as primeiras narrativas ligadas à fundação do Haiti. Segundo Zavitz (2017), a escrita da história haitiana teve início no período imediatamente posterior à revolução e a fundação do Estado haitiano, labor que se impunha frente a necessidade de apoio internacional em um contexto em que até mesmo a humanidade dos negros era também posta à prova.

²⁶ Bois Caïman foi mobilizada ao longo da história haitiana desde os líderes revolucionários até ditadores populistas, como os Duvalier, e presidentes progressistas democraticamente eleitos, como Aristide em seu primeiro mandato. A visão positiva da cerimônia como tendo contribuído para a libertação do povo haitiano também foi reinterpretada por correntes protestantes, que apontam para a relação entre as mazelas vivenciadas pelo Haiti e um suposto pacto realizado entre os escravizados e espíritos diabólicos na cerimônia, mazelas essas que supostamente só deixariam de acometer o país a partir do fim das práticas voduístas entre a população.

Figura 3 - Bois Caïman retratada em selo postal haitiano (1968).



Fonte: Colnect Catalog, 2021²⁷.

Juste Chanlatte (1766–1828), e Baron de Vastey (1781-1820) foram os dois autores pioneiros que influenciaram gerações posteriores em relação à escrita historiográfica e ao pensamento social haitiano. Zavitz (2017) aponta que, a maioria dos primeiros intelectuais haitianos eram homens mestiços envoltos, e por vezes, perpetuadores dos próprios preconceitos que se propunham a derrubar. Deste modo, empenhados em desconstruir as ideias negativas a respeito da africanidade dos haitianos, ocuparam-se em dar visibilidade a grandes feitos, realizados por figuras intelectuais e militares, deixando em segundo plano a grande massa da população ex-escravizada, bem como as tradições espirituais de origem africana na fundação do Haiti

Em contraste a Chanlatte e Vastey, Zavitz (2017) sugere que a segunda geração de intelectuais haitianos construiu narrativas mais matizadas que, de algum modo, incorporaram as contribuições da maioria negra e reconheceram a influência das tradições espirituais derivadas da África. Para a autora, Hérard Dumesle (1784-1854) marcou uma transição entre a primeira e a segunda geração; sua obra *Voyage dans le nord d'Hayti*, de 1824, sinaliza uma mudança que historiadores desenvolveriam posteriormente. Dumesle foi o primeiro autor a basear-se na memória de ex-escravizados, escrevendo em crioulo, mencionando o vodu, e, apontando pela primeira vez a cerimônia de Bois Caïman como desencadeadora da revolta que levaria à revolução (ZAVITZ, 2017).

Assim, em escritos posteriores, autores como Thomas Madiou (1814-1884) e Beaubrun Ardouin (1796-1865), começaram a valer-se também da tradição oral das classes populares na construção de narrativas acerca da revolução. Zavitz (2017), contudo aponta que

²⁷ Disponível em: < <https://bit.ly/34f77jr> >. Acesso em: 26 abr. 2021.

havia ainda ambiguidades inerentes à classe social privilegiada dos autores que, embora reconhecessem o papel das classes subalternizadas e de suas tradições religiosas no processo de independência do país, tomavam a manutenção de tais práticas por grande parte da população como elemento de atraso.

Os escritos desses primeiros autores contribuíram para a consolidação de uma memória social monumentalizada através de símbolos, como a bandeira e o hino nacional, que seria perpetuada através dos manuais escolares aos quais os meus interlocutores tiveram acesso, bem como através de homenagens realizadas através do batismo de equipamentos públicos e logradouros com os nomes de heróis da Revolução. Embora a narrativa oficializada incluía Bois Caïman como representação do papel desempenhado pelas massas na Revolução, os feitos dos grandes generais são presentes a ponto dos imigrantes haitianos no Brasil serem capazes de citar nomes completos, patentes e datas sem recorrer ao Google.

Figura 3 - O principal aeroporto do Haiti homenageia Louverture em seu nome.



Fonte: Growing 4 Life (2015)²⁸.

Um desses grandes líderes constantemente lembrado é Toussaint Louverture, um ex-escravizado negro que emergiu como comandante do exército revolucionário que postulava o fim da escravidão em Saint-Domingue. Louverture alcançou vitórias até então inimagináveis

²⁸ Disponível em: < <https://bit.ly/34mMt0K>>. Acesso em: 18. Out. 2021.

perante o mundo ocidental, atestando a capacidade de grandes feitos por parte de homens de origem africana, sendo capturado em 1802, depois de onze anos de batalhas. Após sua captura, o também ex-escravizado negro Jean Jacques Dessalines assumiu o comando das tropas revolucionárias, recebendo o apoio de forças mestiças que passaram a apoiar a causa revolucionária sob comando do general Alexandre Pétion, que inicialmente servira ao lado dos contrarrevolucionários.

Figura 4 - Lycée Alexandre Pétion, uma das principais instituições de ensino de Porto Príncipe.



Fonte: Michel J. Martelly (2015)²⁹.

Assim, em 18 de novembro de 1803, as forças negras e mestiças comandadas pelos generais Dessalines e Pétion protagonizaram a Batalha de Vertières, que derrotou a última resistência do exército de Napoleão Bonaparte, encerrando a única rebelião de escravizados na história mundial que resultou com sucesso no estabelecimento de uma nação independente; após mais de uma década de conflitos envolvendo negros, mestiços, franceses, espanhóis, britânicos e soldados poloneses, as estimativas referentes ao número de mortes orbitam entre 200 e 350 mil negros e mestiços, e 50 e 100 mil soldados europeus (JAMES, 2000 [1938]).

Dessalines promulgou a Declaração de Independência em 1º de janeiro de 1804, na cidade de Gonaïves, batizando a nação nascente como “Haiti”, um dos nomes através dos quais os nativos chamavam a ilha quando da chegada dos espanhóis, sendo proclamado

²⁹ Disponível em < <https://bit.ly/3HypAWu>>. Acesso em 18. Out. 2021.

imperador vitalício por suas tropas sob a alcunha de Jacques I. Dessalines declarou os franceses inimigos da nova nação, e em fevereiro deu início a uma campanha de extermínio dos possíveis inimigos restantes no território haitiano, culminando no assassinato de três a cinco mil pessoas, praticamente erradicando a população branca do país³⁰ (GIRARD, 2011).

Figura 5 - Cédula de 250 Gourdes estampando Dessalines em primeiro plano



Fonte: History Stack (2016).

A constituição de 1805 declarou negros todos o cidadãos haitianos. Cabe lembrar que negro é uma categoria socialmente construída, sendo maleável; assim sendo, foi possível à Dessalines declarar os poloneses como os “negros brancos da Europa”, por exemplo (JAMES, 2000 [1938], p. 318). Contudo, as particularidades da colonização em Saint Domingue e as circunstâncias da Revolução contribuíram para que a quase totalidade da população haitiana seja composta por pretos e pardos, o que não impede que múltiplas categorias raciais sejam empregadas entre a população³¹.

A grande base populacional escravizada do período pré-revolucionário – muitos dos quais nascidos no continente africano – foi liberta e recebeu porções de terra após a Revolução, tornando-se, em grande medida, pequenos proprietários rurais. Uma nova

³⁰ Dentre os poupados da morte estavam soldados poloneses desertados do exército francês, colonos alemães que habitavam a região noroeste, mulheres de origem francesa casadas com homens não brancos, grupos de médicos e profissionais, bem como pessoas com conexões importantes com a nova elite política haitiana (POPKIN, 2007).

³¹ Algumas dessas categorias são *milat*, *grimel* e *nwa*, como apontou Louise em interlocução com Paul durante o trabalho de campo. De modo geral, *milat*, que seria mulato em tradução literal do crioulo haitiano para o português, é uma categoria utilizada para designar os descendentes de relações mistas entre brancos e negros que gozam de prestígio social e econômico. *Grimel*, sem tradução literal para o português, é uma categoria utilizada para designar haitianos de pele clara independente de sua condição social e econômica. *Nwa*, que pode ser traduzido como preto para o português, é utilizado para designar os haitianos de pele escura, independente da condição social.

aristocracia composta por chefes militares e descendentes mestiços de grandes proprietários brancos passou a existir. Enquanto a grande base populacional concentrou-se no campo, a aristocracia passou a viver nas cidades, gerando um forte antagonismo entre o mundo rural e o mundo urbano. Esse antagonismo foi se construindo no campo cultural através da aproximação das elites à cultura francesa, – sobretudo através da língua e do catolicismo – e dos camponeses às tradições popularmente interpretadas como essencialmente africanas, como o vodu e o crioulo.

A questão dos antagonismos também marca de modo complexo as relações entre haitianos e dominicanos em diversos níveis, surgindo explicitamente entre meus interlocutores. Deste modo, tanto haitianos que viveram na República Dominicana, quanto aqueles que não viveram, possuem alguma experiência ou noção marcada por antagonismos em relação ao país vizinho. O tópico a seguir trata das relações entre o Haiti e a República Dominicana e a construção desses antagonismos que marcam as experiências de haitianos e dominicanos até os dias atuais.

1.3. Haiti, República Dominicana e suas tensões

Tendo em vista ser a República Dominicana um dos principais destinos da diáspora haitiana no mundo, o presente tópico discutirá as formas através das quais a sociedade dominicana lida com a imigração haitiana no país, o que guarda relação com a reestruturação do projeto migratório de muitos haitianos que reemigram da República Dominicana a outros países, como alguns dos meus interlocutores estabelecidos na Região Metropolitana de São Paulo.

Em artigo intitulado *Racismo e anti-haitianismo na República Dominicana*, a cientista política Simone Rodrigues Pinto (2018), defende que as relações contemporâneas da sociedade e do Estado dominicano frente aos imigrantes haitianos, marcadas por abusos denunciados por diversos organismos internacionais, só podem ser compreendidas a partir do longo histórico de relações entre ambos os países desde o período colonial e, sobretudo, em como as elites dominicanas construíram uma narrativa de nacionalidade sustentada na oposição aos haitianos, processo que será detalhado neste tópico. Compreendo, deste modo, que o fluxo migratório haitiano para o Brasil, desencadeado após o terremoto que atingiu o Haiti em janeiro de 2010 se deve, entre inúmeras causas, às difíceis relações com a República

Dominicana, destino que se tornou popular entre os imigrantes impossibilitados de emigrar a países do centro do capitalismo, como Estados Unidos, Canadá ou França.

Imigrantes haitianos passaram por episódios terríveis no país vizinho durante o século XX, sobretudo no período ditatorial de Rafael Trujillo, nos anos 1930, como será abordado em maiores detalhes; e é no início do século XXI, que uma série de manobras políticas do Estado dominicano passa a dificultar a entrada de diversas categorias de novos imigrantes haitianos, além de pôr em marcha medidas retroativas que impuseram enorme insegurança a imigrantes haitianos e seus descendentes nascidos no país, desencadeando deportações em massa.

A insegurança referente ao *status* migratório, bem como o crescimento da xenofobia e do racismo, acaba por impulsionar a decisão de imigrantes haitianos a abandonarem o país. Em 2014, quando iniciei o meu primeiro campo etnográfico com haitianos em São Paulo, era comum que os imigrantes tivessem tido alguma experiência migratória anterior na República Dominicana. Contudo, ao passo que o Brasil começou a firmar-se como novo destino migratório, o número de jovens que passaram a ter no Brasil o primeiro destino começou a subir, algo muito perceptível no campo realizado em 2019³².

Dentre os interlocutores que viveram na República Dominicana antes de migrarem ao Brasil, destaco cinco, que, de uma forma ou de outra, expressaram terem sido vitimados pelas estruturas de opressão existentes no país, são eles: Jardel, Michel, Marc, Evens e Joseph. Conheci Jardel, Michel e Marc em Santo André, no ano de 2014; Evans conheci em Guaianases, e Joseph em Santo André, ambos em 2019. Em comum, todos possuem o histórico de terem tido a República Dominicana como primeiro destino emigratório.

Joseph e Jardel são os mais velhos, tendo o primeiro nascido em 1979, em Porto Príncipe, e o segundo em 1980, em Jacmel. Joseph afirmou ter sido levado ainda criança, nos anos 1980, para viver com uma madrinha na República Dominicana, onde cresceu, cursou o ensino superior em engenharia civil, se casou e teve filhos. Embora vivesse na República Dominicana, Joseph manteve laços estreitos com o Haiti; a madrinha e sua família eram haitianos, casou-se com uma haitiana, seguiu comunicando-se em crioulo, viajava

³² Em certa manhã de julho de 2019, enquanto esperava a abertura de uma igreja onde realizava trabalho de campo, conheci um rapaz haitiano de vinte anos que falava pouco português. Automaticamente comeci a puxar assunto em espanhol, pois com base no campo realizado entre 2013 e 2015, sempre “funcionava”. O rapaz, além de não falar espanhol, parecia não entender minha atitude, então perguntei se ele não havia vivido ou estado na RD, ao que ele respondeu negativamente, o que naquele momento me surpreendeu. Lembrei-me de Martin, um imigrante que conheci em 2014 que, embora não tivesse vivido na República Dominicana, falava espanhol fluentemente, pois disse que muitos conhecidos iam e voltavam daquele país, e ele achou bom aprender para caso precisasse emigrar algum dia. No campo de 2019, contudo, conheci jovens que sequer haviam cogitado a hipótese de emigração à República Dominicana.

esporadicamente ao Haiti, construiu imóveis na capital haitiana, e, o que mais me despertou curiosidade: embora tenha vivido naquele país desde a sua infância, não naturalizou-se dominicano, emigrando ao Brasil em 2011, após separar-se da esposa. Jardel, que concluiu o ensino fundamental no Haiti, emigrou à República Dominicana no ano de 2000, aos vinte anos. No novo país o imigrante também se casou com uma haitiana, teve uma filha e ganhou experiência como serralheiro, profissão em que trabalhou a maior parte dos onze anos em que lá permaneceu. Assim como Joseph, Jardel separou-se da esposa, retornou ao Haiti em 2011, casou-se novamente e, entre março e abril do mesmo ano, junto à esposa e um cunhado, emigrou ao Brasil.

Ambos os imigrantes fizeram parte das primeiras levas do atual fluxo migratório haitiano para o Brasil, chegando ao país através da cidade amazonense de Tabatinga após longas viagens que chegavam a durar até três meses. Nos trechos a seguir os imigrantes comparam a experiência no Brasil com a República Dominicana:

Eu só estava esperando para vir para o Brasil. Depois do terremoto [no Haiti], o governo do Brasil abriu as portas para os nossos haitianos entrarem [no país] e minha família me ajudou a entrar (Jardel, 2014).

Aqui estava muito bom para ganhar dinheiro, eu mesmo trabalhei para a Odebrecht na construção do estádio de Itaquera [...] viajei muito com eles [...] agora está mais fraco, mas mesmo assim é bom, a República Dominicana é o país mais racista do mundo (Joseph, 2019).

Embora tenham se furtado de entrar em detalhes acerca de questões ligadas ao *status* migratório, as questões estruturais relacionadas à imigração haitiana na República Dominicana, que serão tratadas no presente tópico, leva-me a supor as dificuldades sociais e legais enfrentadas pelos imigrantes no país. Dentre os meus interlocutores, ambos foram os que passaram mais tempo na República Dominicana, estabelecendo laços familiares e adquirindo capital intelectual (no caso de Joseph, que acessou o ensino superior), mas ainda assim decidiram reemigrar, o que certamente relaciona-se a uma falta de perspectivas de crescimento no país, falta essa que provavelmente está ligada à origem nacional e étnico-racial dos imigrantes.

Meus outros interlocutores, Michel, Marc, e Evens, dirigiram-se à República Dominicana como estudantes, tendo os três estudado engenharia na Universidade Tecnológica de Santiago (UTESA), instituição privada sediada em Santiago de Los Caballeros, região

noroeste do país³³. Dos três, somente Michel se formou, sendo que Marc e Evens desistiram na metade do curso em virtude das dificuldades vivenciadas no país, o que também foi apontado por Michel como fator complicador. Percebi em campo certa dificuldade dos jovens em abordar diretamente temas relacionados ao racismo, pois é, evidentemente, um tema sensível e doloroso, contudo, em conversas paralelas e situações cotidianas, por vezes surgiram menções relacionadas a essas experiências, como quando em 2015, Michel surpreendeu-se ao ver um professor de uma universidade brasileira dando aula calçando chinelos e sentando em cima da mesa durante a aula; segundo ele, isso nunca aconteceria na República Dominicana, pois lá os professores são muito rígidos: “*Se você está mal vestido ou fala alguma coisa que eles não gostam, te mandam pra fora, se [você] for haitiano, pior ainda*” (Michel, 2015).

Em sua pesquisa doutoral com estudantes haitianos da UTESA, Castillo de la Cruz (2015) também encontrou jovens que diziam conhecer estudantes haitianos que tinham problemas com professores na universidade a ponto de isso influenciar no rendimento acadêmico desses. Contudo, algo que me chamou muita atenção na pesquisa de Castillo de la Cruz (2015, p. 207) foram as respostas à pergunta “Você sente medo de ser agredido?”, presente em uma enquete elaborada pelo autor que visava mensurar o grau de integração dos estudantes haitianos na República Dominicana. De 110 participantes de ambos os sexos, 21 responderam que sempre; 35, às vezes; 16, frequentemente; e 38, nunca. A soma das respostas sempre ou frequentemente totaliza 37, ou 33,64% dos entrevistados, número praticamente empatado aos 38 que afirmaram nunca terem sentido essa ameaça; contudo, se levarmos em consideração aqueles que disseram às vezes sentir medo, percebe-se que a situação afeta, de algum modo, a grande maioria da comunidade acadêmica haitiana, o que demonstra a gravidade da situação.

Marc, que assim como Evens não terminou os estudos na UTESA, chegou a mencionar que os dominicanos não gostam dos haitianos, e isso dificultava a sua vida no país. Evens apontou dificuldades gerais que o impossibilitaram de prosseguir. Como apontou Castillo de la Cruz (2015, p. 325), as situações que afetam os estudantes haitianos na República Dominicana não são somente àquelas que dizem respeito exclusivamente a si

³³ Esses jovens fazem parte da chamada “nova migração haitiana à República Dominicana”, como aponta Castillo de la Cruz (2015). Segundo o autor, esse fluxo migratório diferencia-se dos fluxos anteriores em razão da diversificação do perfil dos imigrantes, pois se antes chegava ao país majoritariamente trabalhadores com poucos anos de estudo e baixa qualificação profissional, a partir do primeiro decênio do século XXI passaram a chegar cada vez mais estudantes universitários e profissionais melhor qualificados. As dificuldades de estudo e emprego no Haiti, agravadas pelo terremoto de 2010, bem como as barreiras migratórias impostas por países desenvolvidos, onde muitos haitianos possuem redes familiares e gostariam de emigrar, figuram como fatores desencadeadores do novo perfil migratório haitiano na República Dominicana.

próprios, mas sim à coletividade haitiana, assim sendo, embora os estudantes possam ter sua situação migratória regularizada no país, também lhes afeta o tratamento dispensado aos seus compatriotas em situação de maior vulnerabilidade, abertamente discriminados, insultados e humilhados, como nos casos de deportações massivas realizadas “em *guaguas*³⁴, como se não existissem aviões e barcos”.

Figura 6 - “Guagua” utilizada para os trâmites de deportação de imigrantes na RD.



Fonte: Agencia EFE (2019)³⁵.

Existe uma forte narrativa reforçada por setores da mídia e de políticos dominicanos que justificam as medidas restritivas à imigração haitiana em virtude de acontecimentos históricos envolvendo ambos os países, como o período de vinte e dois anos em que o Haiti anexou a antiga colônia espanhola. Essa narrativa foi inclusive apresentada por um dos meus interlocutores, como se pode ver a seguir: “*Os haitianos também fizeram muitas coisas com eles no passado [...] fecharam a universidade e transformaram em prisão*” (Michel, 2015).

Diversos autores apontam que as estruturas de opressão criadas na República Dominicana contra os haitianos são tão fortes e disseminadas, que podem ser caracterizadas como um sentimento anti-haitianista. Segundo Pinto (2018), o antihaitianismo vigente na República Dominicana é uma construção do século XX, contudo, suas raízes são muito mais

³⁴ Expressão utilizada na República Dominicana para referir-se a ônibus em geral, contudo, no caso das deportações, sabe-se que os veículos empregados são muitas das vezes precários e até mesmo improvisados em carrocerias de veículos menores.

³⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/330R73I>>. Acesso em 01 ago. 2021.

profundas, e podem ser identificadas em ressentimentos que foram retroalimentados a partir de processos históricos que moldaram de distintas formas a vida do povo e das elites em ambas as porções da ilha.

Mudanças drásticas de diversas ordens ocorreram a partir do advento da Revolução Haitiana. Como aponta James (2000 [1938]), a criação do Haiti, em 1804, foi um marco sem precedentes na desconstrução da ordem que até então estava posta pelas potências imperialistas em relação ao mundo. Se até então a porção ocidental era governada por franceses, que embora inimigos localizavam-se no topo da civilização ocidental, após a Revolução Haitiana tudo se inverte; os negros escravizados, cuja humanidade era posta à prova, passaram a governar um novo país por eles fundado. Essa inversão causou reações diversas entre a população da colônia espanhola, reações que obviamente divergiam a depender de aspectos econômicos, sociais, geográficos (pois o intercâmbio entre os habitantes das zonas limítrofes tendiam a ser mais intensos do que entre os que viviam nas capitais), e obviamente raciais.

Segundo Pinto (2018), enquanto as outras colônias espanholas continuavam suas economias baseadas na escravidão, Santo Domingo foi diretamente influenciada pela Revolução Haitiana, tendo tido aumento no número de negros livres e com isso o incremento da mestiçagem que há muito já vinha ocorrendo, como detalhado no tópico 1.1. Deste modo, se para os escravagistas e grandes proprietários dominicanos, diminutos, mas poderosos, a influência haitiana era indesejada, para a massa populacional despossuída os ideais igualitários radicalizados pelos haitianos (JAMES, 2000 [1938]) mostraram-se vantajosos.

Após a independência, o Haiti passou por diversas mudanças geopolíticas. Após a precoce morte de Dessalines, em 1806, o período conhecido como “Primeiro Império do Haiti” chegou ao fim e seu território foi dividido em dois, conforme a Figura 7. A República do Haiti, na porção sul, com sede em Porto Príncipe, foi presidida por Alexandre Pétion, apoiado pela elite mulata, enquanto que o Estado do Haiti, no norte, com sede em Cabo Haitiano, foi governado por Henri Cristophe, apoiado pela elite militar negra (MARTE, 2010).

Figura 7 - Mapa destacando a localização do então Reino do Haiti, ao norte, e a República do Haiti, ao sul.



Fonte: The Institute of the Black World 21st Century (2021)³⁶.

Em 1811, o Estado do Haiti foi transformado por Henri Cristophe em uma monarquia. Cristophe autoproclamou-se o rei Henri I, posto ocupado até a sua morte, em 1820, quando Jean Pierre Boyer, o presidente que sucedeu Pétion, na República do Sul, dissolveu a monarquia do norte e anexou o seu território, centralizando o poder em Porto Príncipe (MARTE, 2010). Um ano após a reunificação haitiana, influenciado por ideais liberais que inspiravam movimentos independentistas por toda a América Latina, o militar dominicano José Núñez de Cáceres proclamou, no dia 1º de dezembro de 1821, a independência de Santo Domingo, que passou a se chamar Estado Independente do Haiti Espanhol. A independência, contudo, durou apenas alguns meses, pois o presidente haitiano, Jean Pierre Boyer, anexou o Estado nascente e proclamou, em fevereiro de 1822, a República reunificada do Haiti, que durou vinte e dois anos (MIGUEL TEJADA, 2010).

A possibilidade de recolonização do Haiti por parte de potências estrangeiras e a restauração da escravidão eram fantasmas que assombravam os haitianos, pois até 1825 a França não havia reconhecido formalmente a independência do país. O reconhecimento veio, entretanto, mediante o pagamento de 150 milhões de francos, um valor exorbitante e que impôs imensos sacrifícios à população (JAMES, 2000 [1938]). A fim de levantar fundos,

³⁶ Disponível em: < <https://bit.ly/3rvDnaI>>. Acesso em: 12. Ago. 2021.

Boyer tomou uma série de iniciativas visando aumentar a arrecadação de receitas através de impostos e do aumento da produtividade agrícola (MARTE, 2010).

O descontentamento entre os habitantes da ex-colônia espanhola, que inicialmente havia se dado entre as famílias da elite rural e do clero - em virtude da abolição da escravidão e das desapropriações de terras, forçando setores de um e do outro ao exílio - passou a acometer também os setores mais populares descontentes com os tributos pagos em decorrência da liberdade de uma colônia onde não viveram (Saint-Domingue), bem como em relação a determinados aspectos culturais divergentes que foram habilmente capitaneados por setores liberais de Santo Domingo (MARTE, 2010). A respeito desse processo, Miguel Tejada (2010, p. 396) detalha:

Os haitianos conquistaram a inimidade da Igreja Católica - extraordinária fonte de poder na parte oriental da ilha - alugando a ela as suas propriedades, assim como fizeram com os donos de rebanhos e agricultores das chamadas terras comunais; os haitianos fecharam a universidade, obrigaram que os atos públicos fossem redigidos em francês, proibiram a briga de galos - única diversão para os homens no campo - e, involuntariamente, criaram as condições para o desenvolvimento do complô que culminaria na independência dominicana. As conspirações [...] começaram por volta de 1838, com o jovem Juan Pablo Duarte como cabeça visível [...]. Duarte revelou-se incansável na conspiração e astuto na estratégia; fundou várias sociedades conspiratórias, usou o teatro para os fins do seu ideal e, em 1843, em um brilhante movimento estratégico, juntou-se aos liberais haitianos que buscavam a derrubada do regime de Boyer.

Como apontado por Miguel Tejada, Boyer também enfrentava oposição na porção ocidental da ilha. Segundo Marte (2010), essa oposição ganhava adeptos, sobretudo, em virtude da crise econômica que passou a abalar a popularidade do presidente haitiano, culminando em sua deposição em 1843, após vinte e cinco anos no poder. Sob seu sucessor, Charles Rivière-Hérard, uma série de revoltas ocorreu tanto na porção oriental, quanto ocidental do Haiti, precedente que culminou na independência da porção oriental, que passou a se chamar República Dominicana.

Como lembra Pinto (2018), a ideia de nação e nacionalidade deriva de discursos que fazem parte de um processo de elaboração historiográfica e literária reforçada por propagandas e políticas de governo³⁷. Nesse sentido, a belicosidade das relações entre Haiti e

³⁷ Em “A invenção das tradições”, Hobsbawm e Ranger (1984) desmistificam a ideia das tradições como práticas inatas a determinados grupos, como se houvessem surgido naturalmente e tivessem sido aperfeiçoadas e

República Dominicana no período que se seguiu à independência da porção oriental até a década de 1870, quando ambas as partes reconheceram a independência uma da outra, contribuiu para o reforço de estereótipos e concepções negativas entre a população de ambos os países.

Se no processo de conformação das identidades as elites haitianas trataram de se apropriar da cultura francesa com o objetivo de demonstrar que não havia incompatibilidade entre a composição racial haitiana e a civilização ocidental, as elites dominicanas empenharam esforços em criar uma nação cujo ideal de civilidade baseava-se exatamente na oposição aos haitianos, recorrendo a uma herança etno-cultural bastante seletiva e controversa (SAN MIGUEL, 1992).

Segundo Pinto (2018, p. 55), do ponto de vista racial, as já difíceis relações entre ambos os países se agravaram ainda mais com a influência estadunidense exercida diretamente sobre a ilha nas primeiras décadas do século XX, como detalha a autora no trecho a seguir:

O preço foi uma percepção da República Dominicana e, conseqüentemente, do Haiti, profundamente racializada e polarizada. A polarização e racialização das diferenças entre os dois países foi exacerbada pelos relatórios enviados pelos representantes diplomáticos dos EUA, enviados para investigar as condições dos dois países com vistas a um reconhecimento da independência. As informações divulgadas à presidência e ao congresso norte-americano afirmavam que os haitianos eram africanos e bárbaros e, em contraste, os dominicanos eram de pele clara ou brancos [...].

A ocupação do Haiti durou de 1915 a 1934, e da República Dominicana de 1916 a 1924. Em artigo intitulado “*The way of progress and civilization*”: racial hierarchy and US state building in Haiti and the Dominican Republic, o cientista político Stephen Pampinella (2020) analisa a influência da questão racial nas ocupações militares levadas a cabo pelos Estados Unidos na Hispaniola. Pampinella (2020) defende que a inferioridade racial atribuída aos negros resultou em uma ocupação mais incisiva e prolongada no Haiti do que na República Dominicana, onde as elites haviam mobilizado habilidosamente a articulação identitária indoeuropeia em oposição à negritude haitiana, que supostamente mais voltados à África, careciam de “civilização”. O vodou foi sem dúvida um dos aspectos mais mobilizados

transmitidas de geração em geração sem qualquer conflito ou interferência externa. Nesse sentido, em “Comunidades Imaginadas”, Anderson (2008 [1983]) também aponta que a formação da consciência nacional não se trata de um processo espontâneo, nascido no coração de uma comunidade, que partilha território, linguagem e cultura de forma harmoniosa no tempo e no espaço, mas sim de um processo composto por negociações, disputas e relações de poder que não são isentos de revisões e contestações.

na retórica de associação dos haitianos a uma suposta selvageria ou barbárie (SCARAMAL, 2006).

Em um período posterior à ocupação, ambos os países sofreram duras ditaduras instauradas com apoio norte-americano. No Haiti, François e Jean-Claude Duvalier, pai e filho, ocuparam o executivo por quase três décadas ininterruptas (1957-1986); já na República Dominicana, Rafael Trujillo governou por 18 anos em dois períodos, de 1930 a 1938 e de 1942 a 1952.

Pinto (2018, P. 56) defende que foi a partir do regime ditatorial de Trujillo que:

“[...] se consolida a identificação histórica da população dominicana com os habitantes indígenas taínos de Hispaniola. Etnicamente, os indígenas passam a representar uma categoria não-branca, mas também não-negra, acomodando uma percepção diferenciada da mulatez no país.

A obsessão por justificar uma pretensa originalidade étnico-racial frente aos vizinhos haitianos, bem como a negrofobia das elites dominicanas (PINTO, 2018) as levou a ressignificar a memória dos nativos taínos (SAN MIGUEL, 1992). A figura do índio taíno, quase totalmente dizimado nos primeiros anos da ocupação, como apontado no tópico 1.1, passou a ser enaltecida de forma utilitária por uma intelectualidade comprometida com o projeto autoritário de Trujillo, que se tornou abertamente antihaitianista, sobretudo quando um processo de limpeza étnica foi promovido pelo ditador na zona fronteira entre a República Dominicana e o Haiti no final dos anos 1930 (MARTIN; MIDGLEY; TEITELBAUM, 2002; ROSA, 2006)³⁸.

A respeito do papel de intelectuais dominicanos na conformação do antihaitianismo posto em marcha no governo de Trujillo, Pinto (2019, p. 46) aponta:

“[...] Essa visão, exacerbada no governo Trujillo, foi enfaticamente formulada por várias figuras importantes da academia e da política, mas ganharam repercussão por meio de dois letrados em particular: Manuel Arturo Peña Batlle e Joaquín Balaguer. O primeiro dedicado a mostrar a ameaça da República negra vizinha, o último, preocupado com a inferioridade biológica e moral dos negros, que colocava em risco os valores da civilização

³⁸ O massacre, que ficou conhecido como *El Corte*, ocorreu no ano de 1937 na fronteira noroeste da República Dominicana com o Haiti. A intenção de Trujillo era diminuir o contingente populacional haitiano e sua influência crescente na região, que empregava haitianos maciçamente no corte de cana. Haitianos e dominicanos de ascendência haitiana foram impiedosamente assassinados a cortes de facão em um número que pode ter chegado a cifra dos 15 mil mortos (TURITS, 2002).

ocidental. Ambos considerados os pais do novo antihaitianismo, que articulava nacionalismo, negrofobia e oposição ao Haiti.

Cabe ressaltar que a manipulação da narrativa histórica por parte das elites com vistas à invisibilizar setores populares teve lugar em toda a América Latina. No Brasil ocorreu, inclusive, um projeto de embranquecimento posto em marcha através da importação de milhões de imigrantes brancos na passagem do século XIX para o XX, como bem aponta a historiadora e antropóloga brasileira Lília Schwarcz em seu livro intitulado *O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, lançado em 1993. O espaço temporal de análise delimitado por Schwarcz vai até a década de 1930, período onde uma nova ideologia começou a ganhar corpo no Brasil: a democracia racial, inspirada na obra *Casa Grande & Senzala*, do sociólogo brasileiro Gilberto Freyre (2006 [1933])³⁹.

Segundo Pinto (2010), a intelectualidade dominicana dos tempos de Trujillo, admiradora da obra de Freyre, manipulou a defesa do caráter positivo da miscigenação, excluindo a matriz africana e criando o mito da sociedade hispanoindígena dominicana. O enaltecimento do componente indígena dessa “sociedade iberoamericana”, retórica forjada desde os primeiros movimentos independentistas, começou a figurar como meio de explicação para o fenótipo essencialmente não branco da imensa maioria da população do país, primeiro do Novo Mundo a receber africanos escravizados, como apontado no tópico 1.1. Nesse sentido, Moya Pons (2010, p 52) aponta que “o apelativo ‘índio’ [...] se generalizou durante a chamada Era de Trujillo [...] tornando-se quase universal como descritor do mulato dominicano”.

Essa retórica de negação de uma das origens de grande parte da população gerou uma série de problemas de identidade entre os dominicanos, sobretudo em relação a estigmas direcionados aos haitianos e dominicanos de pele escura. Em informe publicado em janeiro de 2013, a associação Afro Alianza Dominicana⁴⁰, em parceria com a Global Rights⁴¹, apontou a

³⁹ Freyre pretendeu combater a visão eugenista negativa que se tinha sobre a miscigenação. Para o autor, a miscigenação era justamente o principal ganho da civilização desenvolvida no Brasil, e defende que essa miscigenação somente foi possível por conta de uma suposta relação de equilíbrio existente entre os que viviam na casa grande (senhores de escravos), e na senzala (escravizados), impensável em sociedades de colonização anglo saxã, como os Estados Unidos. A imagem disseminada pelo mundo a respeito dessa suposta harmonia entre as relações raciais levou a Unesco, no pós II Guerra a financiar uma pesquisa a fim de compreender como o exemplo brasileiro poderia contribuir para a paz mundial. O resultado inesperado foi o de que a democracia racial não existia, tratava-se de um mito que escondia relações hierarquizadas e de opressão com base em categorias raciais. Embora tenha sido desacreditada, a democracia racial segue pulverizada pelo imaginário racial tanto no Brasil, quanto no exterior. Ao questionar meus interlocutores sobre a imagem que possuíam do Brasil antes da migração, chamou-me a atenção a seguinte resposta: “um país colorido, com gente de toda cor”.

⁴⁰ Associação sem fins lucrativos fundada em 2008 com o propósito de fortalecimento da identidade afro-dominicana, de denúncia das diversas manifestações de discriminação racial no país, bem como de cobrança por

persistência do Estado dominicano em negar o racismo vigente no país nos informes oficiais encaminhados à Convenção Internacional da ONU sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial (CEDR), ratificada pela República Dominicana em 25 de maio de 1983.

Para Estévez (2013) o Estado dominicano não tem sido proativo na implantação da Convenção. Em suas palavras:

O problema do racismo na sociedade dominicana está muito arraigado como parte da cotidianidade, por isso, na convivência diária, as práticas racistas, preconceitos e discriminação passam despercebidos na dinâmica social, especialmente entre as elites sociais, onde se marca a diferença não só por classe social e recursos econômicos, mas também através da cor de pele. A negação é tal, que a maioria dos dominicanos quando fala de afrodescendentes ou negros, se refere imediatamente aos haitianos, pois em seu imaginário, “o negro é o haitiano”, não o dominicano, por isso na República Dominicana se mobilizam categorias de cor de pele muito próprias do país, entre índio claro, índio escuro, moreno e outras denominações, que denotam a imperante necessidade de desconhecer a raiz africana do nosso país. [...] O termo “índio” tem sido objeto de críticas porque pode servir para encobrir a condição de negritude da população dominicana, além de ter sido adotado sem que exista uma tradição indígena palpável na República Dominicana (ESTÉVEZ, 2013, p. 4).

Dentre as tendências discriminatórias concretamente sofridas pela população afro-dominicana, Estévez (2013) elenca as seguintes: proibição de acesso a determinados lugares, como bares e discotecas, agressão verbal com uso de termos depreciativos, mau atendimento em comércios e bancos, negativa de vagas de emprego através da exigência de “boa aparência”, e estigmatização a partir de produções televisivas e cinematográficas dominicanas, como o filme “Feo de día, Lindo de Noche”, lançado em 2012, cujo personagem principal (Lorenzo), interpretado pelo ator negro Fausto Mata, é apresentado como um homem feio e desajeitado que se vale de um feitiço para transforma-se em um homem apresentado como lindo e atraente, interpretado pelo ator branco Frank Perozo, ambos dominicanos.

políticas públicas que combatam o racismo institucional no país e promovam direitos e igualdades de oportunidades junto ao Estado dominicano e órgãos internacionais (ESTÉVEZ, 2013).

⁴¹ Organização não governamental de promoção e proteção aos direitos de populações marginalizadas, fundada nos Estados Unidos em 1978 e sediada desde dezembro de 2014 na Nigéria.

Figura 8 - Cartaz de estreia de “Feo de Día, Lindo de Noche”, do diretor dominicano Alfonso Rodríguez.



Fonte: Cinema Clock (2012) ⁴².

De acordo com o relatório apresentado por Estévez (2013), a invisibilidade estatística configura-se, aparentemente, como uma das maiores violências do Estado dominicano para com a população afro-dominicana. A esse respeito, discorre:

A informação estatística não só é vital para viabilizar todos os grupos, como também é fundamental para o desenvolvimento de políticas públicas inclusivas e efetivas para o desenvolvimento humano, e, sobretudo, para tomar medidas de ação afirmativa para a população afrodescendente, [...] de modo que não fazê-lo constitui outra violação do Estado dominicano (ESTÉVEZ, 2013, p. 9).

Moya Pons (2010) afirma que a República Dominicana não dispõe de dados oficiais abrangentes a respeito de sua população afrodescendente, uma vez que, o Estado se nega a incluir a variável étnico-racial nas perguntas do censo demográfico⁴³. Segundo Estévez (2018), o único documento oficial que apresentava a composição étnico-racial da população

⁴² Disponível em: < <https://bit.ly/3snwtmZ>>. Acesso em: 21/07/2021.

⁴³ No âmbito dos preparativos para a realização do último censo do país, realizado em 2010, Estévez (2013) aponta que, diversos grupos da sociedade civil dominicana realizaram esforços através de reuniões e visitas ao Escritório Nacional de Estatísticas a fim de que a variável étnico-racial fosse incluída no censo. Não obtiveram sucesso; a variável não foi incluída sob a alegação de que referidos dados não se constituíam de uma demanda dos usuários dos dados censitários.

era a cédula de identidade e eleitoral (FIGURA 9), onde abundava a classificação “I”, de “índio”, como cor de pele dos dominicanos auto identificados como não brancos. Já nas cédulas dos dominicanos auto identificados como brancos o campo da cor de pele apresentava a letra “B”, de branco.

Figura 9 - Cédula constando a letra “I” como alusão ao termo “índio” no campo da cor de pele.



Fonte: Investigación del Imaginario Racial Dominicano⁴⁴.

Em 2011, a Junta Central Eleitoral começou a discutir a possibilidade de que os dominicanos pudessem se identificar como “negros” em uma nova cédula de identidade e eleitoral que se encontrava em elaboração, contudo a nova cédula foi lançada em 2014 e a informação referente à cor acabou sendo suprimida, o que, para a *Afro Alianza Dominicana*, guarda relações com as bases fundamentais do nacionalismo dominicano e a complexa relação de alteridade em relação aos haitianos (ESTÉVEZ, 2018). Nesse sentido, se por um lado ser negro implica ser haitiano, e ser “índio” implica ser dominicano, o que aconteceria se a população dominicana passasse a se reconhecer como uma nação negra? O que a diferenciaria dos vizinhos haitianos?

Segundo Silvio Torres-Saillant (1998), estudioso das relações raciais dominicanas, muitas das questões envolvendo a manipulação da mestiçagem e as tentativas de apagamento das heranças africanas da população, ocorreram na República Dominicana de modo muito similar que em outras partes da América Latina, contudo, a singularidade dominicana talvez

⁴⁴ Disponível em: < <https://bit.ly/3B6dAsL> >. Acesso em 16. Out. 2021.

resida na ampla e persistente confusão relacionada à identidade racial entre a população. Percebe-se essa confusão, por exemplo, quando se toma “índio” por cor de pele, o que é legitimado e, estimulado pelo Estado.

Sabendo que a construção da nacionalidade dominicana passou pelo estabelecimento de mitos de origem que operam em pares de oposição entre haitianos e dominicanos, como a cor da pele, por exemplo, penso que a categoria de amefricanidade, da filósofa e antropóloga brasileira Lélia Gonzalez (1988), contribuiria para o debate racial na República Dominicana, pois, tendo sido pensada de modo a abranger as diferenças que caracterizam a pluralidade da diáspora africana na América Latina, poderia contribuir para que a questão da negritude não fosse tomada como incompatível à nacionalidade dominicana, pois dela também faz parte.

Estévez (2019, p. 9) aponta que, as dificuldades enfrentadas pela população dominicana de pele escura estão intrinsecamente relacionadas ao antihaitianismo vigente no país, como fica evidente no trecho a seguir:

Muitos dominicanos de pele escura são confundidos permanentemente com haitianos, são expulsos de seu país, confiscados sem justificativa, detidos, porque pela cor da pele são considerados migrantes haitianos e, além disso, ilegais, o que expõe as pessoas a uma vulnerabilidade que ameaça sua segurança jurídica.

Em nota de rodapé vinculada ao trecho anterior, a autora disponibilizou o endereço digital de uma matéria jornalística intitulada: *Dejan morir dominicano confunden como haitiano*⁴⁵. Conforme detalha a matéria, um dos irmãos da vítima disse aos repórteres que, ao chegarem ao hospital, os familiares do falecido ouviram por diversas vezes médicos dizerem que, pela presunção de que o paciente era haitiano, o atendimento não foi realizado (ESPINAL, 2011).

Nesse sentido, as arbitrariedades sofridas pelos dominicanos de pele escura desnudam as duras condições impostas por parte do Estado e da sociedade dominicana aos imigrantes haitianos e aos dominicanos de ascendência haitiana, ocasionando em última instância, deportações e casos de apatridia. O problema da apatridia contemporânea entre descendentes de haitianos nascidos na República Dominicana resulta de uma série de indefinições e manobras jurídicas realizadas pelo Estado dominicano ao longo do século XX e início do século XXI.

⁴⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/3gqkDmP>>. Acesso em 01 ago. 2021.

Como será melhor detalhado no capítulo 2, os fluxos migratórios haitianos em direção à República Dominicana se intensificaram no período da ocupação estadunidense na ilha, quando a indústria açucareira se expandiu e passou a carecer de mão de obra. Muitos desses trabalhadores rurais não dispunham de documentos necessários para a regularização migratória, haja vista que a maioria era admitida no território de posse somente de contratos de trabalho temporários emitidos pelo Conselho Estatal do Açúcar, não sendo oficialmente reconhecidos como residentes em território dominicano (MOYA PONS, 2010). Segundo a Comissão Interamericana de Direitos Humanos (1999) a situação foi herdada pelos filhos de muitos desses trabalhadores que não retornaram ao Haiti, de modo que, mesmo quando nascidos na República Dominicana, não puderam acessar documentos de identificação pelas barreiras que lhes eram impostas pelo fato de seus pais não possuírem *status* migratório regular na ocasião de seu nascimento.

Em 2004, a nova Lei Geral de Migração dominicana restringiu ainda mais a possibilidade de acesso à cidadania, instituindo de maneira explícita que a residência regularizada dos genitores se constitui como pré-requisito para a aquisição da nacionalidade dominicana de filhos de estrangeiros. Essa reformulação disseminou casos de apatridia pelo país, uma vez que foi aplicada de forma retroativa e promoveu a suspensão de certidões de nascimento emitidas previamente (SILVA; AMORIM, 2019).

Silva e Amorim (2019, p. 14) ainda apontam que, em 2013, o Tribunal Constitucional da República Dominicana determinou que a Junta Central Eleitoral (JCE) efetuasse uma auditoria a fim de identificar os indivíduos “inscritos irregularmente por carecer das condições requeridas pela Constituição da República para a atribuição da nacionalidade dominicana por *jus soli*”, e que se fizesse novo registro e considerasse como estrangeiros os nascidos depois de 21 de junho de 1929 que houvessem sido previamente consideradas como dominicanos. Segundo o ACNUR (2015), a decisão afetou cerca de 200.000 pessoas de ascendência haitiana.

Em 2017 a República Dominicana iniciou um processo de deportações em larga escala. Silva e Amorim (2019) apontam que, de acordo com dados do Ministério da Defesa dominicano, bem como da Anistia Internacional, cerca de 40 mil haitianos foram deportados apenas nos seis primeiros meses do ano, e pelo menos 60 mil retornaram “espontaneamente” ao Haiti. Cabe ressaltar que, dentre os deportados somavam-se pessoas que nunca haviam estado no Haiti, não possuíam conexões no país, e algumas sequer falavam crioulo.

As deportações fizeram surgir campos de refugiados em cidades haitianas localizadas próximo à fronteira dominicana. Segundo a Anistia Internacional, aproximadamente dois mil

desses retornados vive em tendas feitas de papelão, galhos e peças de roupa, em acampamentos onde o acesso a serviços essenciais como água, alimentos, educação e saúde são limitados ou inexistentes (SILVA; AMORIM, 2019).

Figura 10 - Campo de refugiados em Anse-a-Pitres, próximo à fronteira sul dominicana.



Fonte: Dieu Nalio Chery/Associated Press (2015) ⁴⁶.

A violação dos direitos humanos dessas pessoas foi repudiada pela Corte Interamericana de Direitos Humanos em 2014, insistindo que a situação irregular de genitores imigrantes no território dominicano não pode ser herdada pelos descendentes, determinando que o governo dominicano tomasse medidas cabíveis e imediatas para cessar os efeitos legais da decisão. A decisão do Estado dominicano foi alegar inconstitucionalidade do instrumento de adesão à competência da Corte Interamericana, afirmando que a República Dominicana nunca esteve sob a jurisdição da mesma, de modo que, a discriminação contra haitianos perdura-se até o presente (SILVA; AMORIM, 2019).

Longe de esgotar o assunto, o presente tópico buscou apresentar um panorama acerca das difíceis situações enfrentadas por imigrantes haitianos na República Dominicana, muitas das quais ancoradas em uma narrativa historicamente construída acerca de uma suposta incompatibilidade entre haitianos e dominicanos, como fica evidente na (FIGURA 11), onde um manifestante, supostamente dominicano, porta um cartaz com a seguinte frase atribuída a

⁴⁶ Disponível em: < <https://bit.ly/3otuxbu> >. Acesso em: 30 jul. 2021.

Juan Pablo Duarte, um dos principais idealizadores do nacionalismo dominicano: “Entre dominicanos e haitianos não é possível uma fusão”.

Figura 11 - Ato favorável à decisão do Tribunal Constitucional dominicano que revogou a nacionalidade de milhares de dominicanos de ascendência haitiana.



Fonte: Erika Santelices/Agence France-Presse (2013) ⁴⁷.

O endurecimento da legislação migratória somado às antigas práticas discriminatórias e insegurança jurídica dos imigrantes haitianos na República Dominicana, se constituíram de elementos que, somado ao terremoto de 2010, criaram condições urgentes para que novos destinos passassem a fazer parte da diáspora haitiana. O comando brasileiro da MINUSTAH, presente no Haiti desde 2004, contribuiu para que o Brasil, e posteriormente o Chile, fizessem parte desses destinos. Assim sendo, as experiências relacionadas ao racismo, xenofobia e discriminação que muitos imigrantes vivenciaram pela primeira vez, foram na República Dominicana, tanto pessoalmente, quanto através de relatos de amigos e familiares, o que aponta para uma possível compreensão do porque muitos dos imigrantes que foram meus interlocutores entre 2014 e 2015, (ARAÚJO, 2015) diziam não perceber racismo ou discriminação no Brasil.

Toda a literatura mobilizada até aqui leva à percepção de que as relações dominico-haitianas moldaram, de modo dificilmente mensurável, instâncias muito diversas do caráter nacional, político e institucional de ambos os países, no que se inclui, obviamente os fluxos migratórios dentro e fora da ilha. Durante os anos de pesquisa com a comunidade haitiana no

⁴⁷ Disponível em: < <https://bit.ly/3JoZHsT> >. Acesso em: 28. jul. 2021.

Brasil pude perceber que, mesmo entre os que não haviam vivido na República Dominicana, as relações com o país sempre os atravessava de alguma forma, influenciando nas expectativas que nutriam acerca de outros países em relação a diversos aspectos, como mercado de trabalho, racismo, xenofobia, legislação, possibilidades de ascensão econômico-social, entre outros.

Para além do fator racial propriamente dito, principal elemento de estigmatização operado contra os haitianos, diversos autores, como Hurbon (1993 [1987]), e Scaramal (2006), apontam ser o vodu outro grande elemento de exotização mobilizado historicamente tanto por parte dos colonizadores franceses, quanto pelos estadunidenses, que levaram imagens estereotipadas acerca do Haiti para todo o mundo através de produções cinematográficas com temática zumbi. Como entre os meus interlocutores a relação entre o protestantismo e o vodu é, mesmo quando não dito, uma constante, o próximo tópico abordará o catolicismo e o vodu como bases religiosas históricas da população haitiana, bases sobre as quais se desenvolveu o protestantismo que se disseminou pelo país e entre os haitianos da diáspora.

1.4. O catolicismo e o vodu

O vodu tornou-se mundialmente conhecido e estigmatizado através de obras literárias e cinematográficas estadunidenses (HURBON, 1993 [1987]; SCARAMAL, 2006), o que guarda relação com o período de quase duas décadas de ocupação norte-americana no país. Contudo, a despeito da associação disseminada entre Haiti e vodu, a palavra vodu possui sua origem na expressão fom⁴⁸ “*vodun*”, que pode ser traduzida como “divindade” (WILNER, 2018). O vodun é uma tradição religiosa baseada nos ancestrais, de modo que o termo utiliza-se para classificar tanto a religião, quanto os espíritos centrais da religião, os voduns. Essa tradição religiosa disseminou-se por diversas partes da África ocidental e chegou às Américas através dos homens e mulheres transplantados à força através do tráfico transatlântico de escravos.

⁴⁸ *Fom* refere-se tanto a um povo, quanto à sua língua, que chegou a ser a principal do antigo reino do Daomé (1600-1904), cuja localização atual encontra-se no Benin.

Figura 12 - Cerimônia vodun no Togo.



Créditos: Vodun Groove (2017)⁴⁹.

No Haiti colonial, embora o catolicismo fosse a religião oficial, Kawas (2006) aponta que a maioria dos proprietários era contrária à instrução religiosa dos escravos, pois temiam uma possível tomada de consciência que acabasse subvertendo a ordem estabelecida, o que culminou, por exemplo, no banimento dos jesuítas da colônia em novembro de 1763. Segundo Mézié (2016) a Igreja esteve sempre muito mais presente nos centros urbanos do que nas áreas rurais do país, de modo que o mundo rural e o mundo urbano seguiram dinâmicas religiosas próprias; se nas cidades o vodu era sistematicamente coibido, gerando assim a necessidade de uma dissimulação maior, no campo o vodu se desenvolveu e se disseminou de maneira mais aberta.

⁴⁹ Disponível em: < <https://bit.ly/3HA9QSL>>. Acesso em 10. ago. 2021.

Figura 13 - Cerimônia vodu no Haiti.



Créditos: Ramon Espinosa (2014) ⁵⁰.

Wilner (2018), contudo, aponta que, embora nas cidades o vodu tenha sido mais vigiado do que no campo gerando, em cada ambiente, formas próprias de apropriação por parte da população, o vodu é praticado em todo o Haiti, independentemente da classe social, grau de instrução, e mesmo da filiação religiosa. Para o autor, o vodu significa a totalidade do sentido da existência do povo haitiano; é uma filosofia através da qual se concebe o universo (WILNER, 2018).

Ainda segundo Wilner (2018, p. 8), o vodu pode ser compreendido como:

[...] a substância da cultura haitiana [...] termo fundamental para descrever a realidade haitiana como tal. [...] do ponto de vista religioso, é um conjunto de crenças e de ritos de origem africana, que se mistura com as práticas católicas e se constitui como religião da grande maioria da população haitiana. Do ponto de vista cultural e sócio-político é o modo de ser haitiano no mundo. É o folclore do povo haitiano. É o cimento, a base e o substrato da cultura haitiana. É o ponto de partida que permite a compreensão do ser haitiano. [...] O vodu é o ponto no qual se misturam as contribuições da África negra, do cristianismo, da medicina, do teatro, bem como das músicas, danças e artes (WILNER, 2018, p. 8).

Após a independência, o Haiti, deixou de ter o catolicismo como religião oficial, embora também não tenha oficializado o vodu. Dessalines rompeu com o Vaticano em virtude

⁵⁰ Disponível em: < <https://bit.ly/331pGH2>>. Acesso em: 10 oct. 2021.

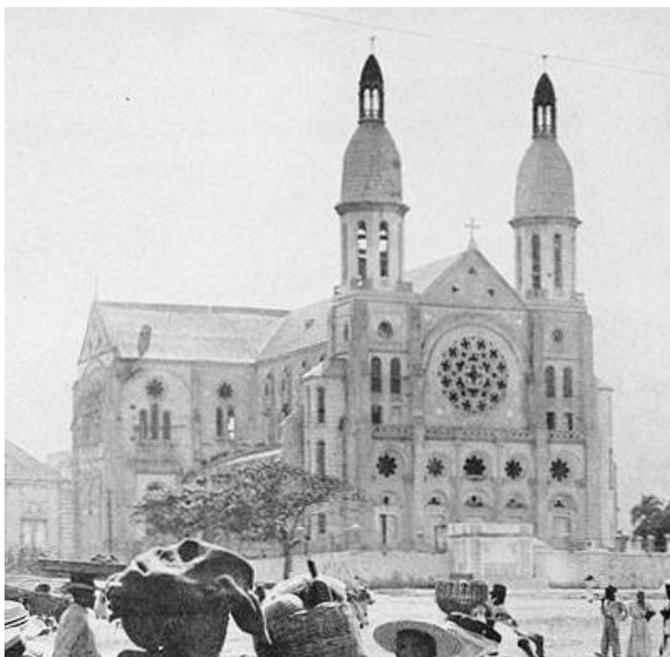
da negativa do Estado papal em reconhecer a independência conquistada pelos escravizados (MARTE, 2010). Em seguida a morte de Dessalines, em 1806, o país dividiu-se em dois, como apontado no tópico anterior; uma monarquia no norte e uma república no sul, e embora nenhuma religião tenha sido declarada como oficial até 1860, as posições dos diferentes chefes de Estado refletiram em maior ou menor grau de abertura às atividades religiosas de diferentes grupos, como algumas ordens religiosas católicas e missionários protestantes, como será melhor detalhado no tópico a seguir.

O vodou, em todas as suas práticas, foi visto por muitos chefes de Estado haitianos como superstições pré-modernas que criavam obstáculos ao desenvolvimento do país; nesse sentido não se opunham a grupos religiosos que buscavam extirpar tais práticas entre a população, como quando, em 1823, missionários protestantes usando de coação exigiram que uma massa de populares “aceitassem a Jesus”, o que significava abandonar de uma só vez o vodou e o catolicismo e passar a professar somente o protestantismo (FILS-AIMÉ, 2003 apud WILNER, 2018).

Em 1860, o então oitavo presidente do Haiti, Nicolas Geffrard, assinou uma concordata com o Vaticano, tornando o catolicismo apostólico romano a religião oficial do país. Em sua obra *Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. le rêve d'une "Bretagne noire" (1860-1915)*, o historiador Philippe Delisle (2003) aponta como a concordata resultou em um projeto visando erradicar as chamadas “crenças africanas” entre a população haitiana; a alusão a uma “Bretanha negra” de seu subtítulo refere-se ao sonho dos missionários católicos de lograr no Haiti o mesmo feito alcançado na Bretanha, região francesa conhecida pelas práticas pagãs de outrora.

Essa visão desconsiderava que o catolicismo fazia parte da religiosidade do povo; não era o catolicismo presente em grandes centros europeus, mas tampouco havia como ser, pois, do ponto de vista institucional, sequer havia igrejas e corpo ministerial que atendesse toda a população. O catolicismo haitiano caracteriza-se como sendo de tipo crioulo, conformado às influências de outras matrizes religiosas; esse catolicismo, disseminado por todo o país, foi sistematicamente desconsiderado como parte do cristianismo, de modo que, a ocidentalização da população era vista através da via da implantação de uma cristianização que seguisse caminhos mais ortodoxos (MÉZIÉ, 2016).

Figura 14 - Imponente catedral de Porto Príncipe, cujas obras foram iniciadas em 1884, após a concordata com o Vaticano.



Créditos: Frank George Carpenter (192?)⁵¹.

O vodu também sofreu ataques no período da ocupação estadunidense; segundo Mézié (2016) insuflados por um “espírito civilizador”, os norte americanos contaram com o apoio do clero local em uma campanha anti-supersticiosa que já havia sido levado a cabo pela Igreja em 1846, como aponta Wilner (2018), para quem a Igreja visava purificar o catolicismo da influência do vodu.

Wilner (2018), contudo, aponta a miopia do ocidente em enxergar o vodu apenas sobre o prisma da religião, quando na prática abrange diversas instâncias importantes da vida social da população, possuindo funções terapêuticas, políticas, jurídicas, educativas, morais, e culturais. Independente da religião, uma das funções do vodu que mais encanta os haitianos é a terapeutica; *houngan* e *mambo* são também conhecidos como médicos tradicionais, e dada à carência de médicos profissionais no país, a saúde da grande maioria da população, sobretudo no interior do país, fica sob seus cuidados.

⁵¹ Disponível em: < <https://bit.ly/3GxFG1p> >. Acesso em 09 ago. 2021.

Figura 15 - *Mambo* prepara templo para início de tratamento de infectados pela Covid-19.



Fonte: Jeanty Junior Augustin/Reuters (2020)⁵².

Deste modo, é normal encontrar doentes internados nos *houmforts*, espaço que serve tanto como casa de culto, quanto hospital; os médicos tradicionais preconizam tratamentos por infusões e banhos com ervas, eles afirmam ser orientados pelos *loas* para tratarem enfermidades (NERESTANT, 1994 apud WILNER, 2018). Segundo Wilner (2018), a verdade é que, no Haiti, a grande maioria das famílias, quando possui algum membro doente, visita primeiro um *houngan* ou uma *mambo* antes de ir a um hospital.

Wilner me auxilia a compreender algumas situações encontradas em campo entre imigrantes haitianos que, em algumas situações de enfermidade, sentiram a necessidade de retornar ao Haiti em busca de tratamento. Uma dessas situações ocorreu em 2015, quando Michel me afirmou que um de seus colegas, que chamarei de Philippe, recém-chegado ao Brasil, decidiu retornar ao Haiti justificando necessitar de tratamento médico. Michel, que conhece bem a rede de saúde do Haiti - seu pai é médico em Porto Príncipe - afirmou não acreditar no rapaz, pois, se fosse esse o caso, ele encontraria muito mais recursos no Brasil; segundo Michel, a causa do retorno de Philippe só poderia estar relacionada à busca por tratamento no vodu, o que ele teria ocultado em virtude de ocupar o cargo de músico baterista em uma Igreja Batista, em Santo André.

O caso de Philippe ilustra bem a relação intrínseca entre os haitianos e o vodu, relação que leva os indivíduos a ultrapassarem barreiras diversas em situações de necessidade, como é o caso de protestantes - que enfrentam o controle dos líderes e o julgamento da membresia da

⁵² Disponível em: < <https://reut.rs/34eWxZP>>. Acesso em: 10. Oct. 2021.

igreja - que acabam, a depender do caso, sentindo a necessidade de retornar ao Haiti, independente da distância em que se encontram, do tempo de estabelecimento no destino, em situações em que sequer os gastos com a migração puderam ter sido recuperados.

Joseph (2015) aponta em sua tese intitulada *Diáspora: As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*, que a migração internacional é via-de-regra um projeto familiar entre os haitianos, de modo que, o grupo financia a viagem daquele identificado como tendo maiores chances de sucesso no destino para que, deste modo, possa contribuir financeiramente com a família e, se for o caso, possibilitar a migração de outros indivíduos para o mesmo ou outros destinos. Assim sendo, avalio que o motivo para o regresso antes do período de retorno do investimento na migração, deva ser suficientemente forte tanto para o indivíduo, quanto para o grupo, o que aparentemente é o caso de determinados males que só podem ser curados através da medicina tradicional haitiana, como apontado por Wilner (2018).

Outro caso que corrobora essa visão é o de Raymond, frequentador do Salão do Reino das Testemunhas de Jeová que conheci no ano de 2019, em Santo André, e me afirmou que anos antes, quando era imigrante na República Dominicana, necessitou ir ao Haiti para tratar uma enfermidade. Raymond explicou tratar-se de um *cham*, doença conhecida entre os haitianos como resultante de trabalhos espirituais que ele acredita ter sido realizado por uma ex-namorada que desejava reatar a relação. Interagindo com Raymond, Louise sinalizou em tom de brincadeira que protestantes convictos não deveriam procurar esse tipo de tratamento no vodu, mas sim buscar a cura e proteção em Deus. Anos antes Michel havia dado conta de que, em sua opinião, o perigo dos favores solicitados aos espíritos do vodu é que eles exigem pagamentos que podem deixar a pessoa presa em um ciclo de trocas que pode se tornar indesejado, sobretudo para os evangélicos, que recorrem em oculto ao vodu.

Recorrendo a Saint-Louis (2000), Wilner (2018) afirma que, a estigmatização do vodu fez com que o mesmo se tornasse parte do “não dito” nos discursos públicos da população, o que me leva ao caso de Gérard, *ougan* que conheci em São Paulo, em 2019, que afirmou ter se mudado de Santo André para o bairro de Perus em virtude da grande comunidade evangélica haitiana estabelecida naquela cidade. Segundo Gérard, muitos daqueles que o procuram são evangélicos, mas se sentiam inibidos por parte dos membros de suas igrejas que viviam todos próximos no bairro andreense de Utinga. Em Perus Gérard vive distante de haitianos evangélicos, e garante que haitianos - evangélicos ou não - de toda a região metropolitana, do interior paulista e de outros estados o procuram, pois poucos são os sacerdotes vodu no Brasil.

Wilner (2018) aponta que antes do haitiano ser membro e praticante de qualquer outra religião, ele é voduzante, seja praticante - quando faz dessa religião a sua profissão de fé - ou não praticante (ou anônimo) - quando a busca somente em ocasiões de necessidade. Deste modo, o autor defende que, não existe história do cristianismo, e, sobretudo do catolicismo, no Haiti, sem a sua relação com o vodu; ambos relacionam-se de modo simbiótico no tempo e no espaço, de modo que para o povo haitiano, o vodu e o catolicismo são como dois filhos do mesmo pai (WILNER, 2018).

A expressividade do vodu entre os camponeses (98% de autodeclarados nos anos 1940) chamou a atenção da Igreja, que entre 1934 e 1942 lançou uma campanha anti supersticiosa voltada a essa população, valendo-se de sermões em crioulo com o intuito de erradicar as práticas associadas ao vodu, não obtendo os resultados esperados. Com o êxodo rural, que se acelerou a partir da segunda metade do século XX, o vodu, disseminou-se nas cidades através da classe proletária de origem camponesa (MÉTRAUX, 1958 apud MÉZIÉ, 2006).

A ascensão de François Duvalier ao poder, em 1957, marcou um período de mudança política frente ao vodu. Papa Doc, como também era conhecido, aproximou-se de sacerdotes e instrumentalizou o vodu a fim de criar narrativas mágicas acerca de sua predestinação ao cargo presidencial, e sobre a suposta preferência que entidades espirituais possuíam em relação a si, entidades essas que se vingariam daqueles que se opusessem ao seu governo⁵³ (HURBON, 1993 [1987]).

As profundas transformações ocorridas na Igreja Católica a partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) refletiram na atitude da instituição em todo o mundo, materializando-se no Haiti a partir da tolerância e acomodação em relação às práticas voduístas. Nos anos 1970, as congregações católicas populares, chamadas no Haiti de *ti legliz*⁵⁴, com inspiração no movimento latino-americano da teologia da libertação, começam a se espalhar por todo o país, chegando pela primeira vez aos recônditos mais extremos das cidades e do campo. Mézié (2006) aponta que nessas igrejas, tanto a língua crioula, quanto elementos do vodu passaram a ser incorporados à liturgia.

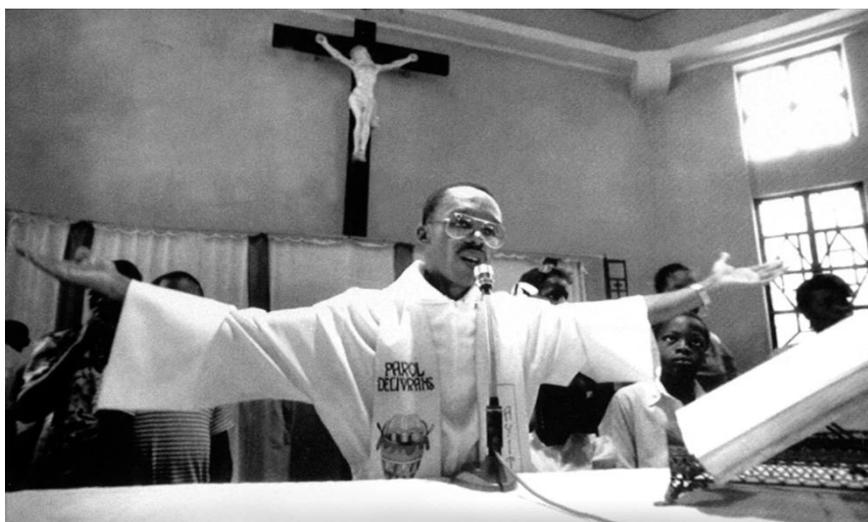
A teologia da libertação teve o papel de conscientização política e união de setores populares no Haiti e setores médios da população que, no exílio, faziam oposição ao regime Duvalier. A força política, mobilizada em grande medida devido à teologia da libertação,

⁵³ As vinganças não ficavam somente no plano espiritual; a milícia criada por Duvalier encarregava-se de perseguir e executar os opositores do regime, o que ocasionou um expressivo número de exilados políticos que se dirigiram, sobretudo, aos Estados Unidos e ao Canadá.

⁵⁴ Pequenas igrejas, em tradução livre.

contribuiu para a pressão pela deposição de Jean-Claude Duvalier, que se deu em 1986 através de um golpe militar que pôs fim às quase três décadas de regime ditatorial no país.

Figura 16 - Padre Jean B. Aristide em sermão na paróquia de São João Bosco, em Pétionville.



Fonte: Jean Max Benjamin/AP (1988) ⁵⁵.

À queda dos Duvalier seguiu-se uma ofensiva violenta contra *ougans* e *mambos* acusados de terem contribuído com a ditadura. Em reação às perseguições, adeptos do vodu organizaram uma resistência que reivindicava a legitimidade de suas práticas e a oficialização do vodu como religião haitiana. Embora o vodu não tenha sido oficializado, a Constituição aprovada em março de 1987 finalmente decretou a liberdade de religião e culto no Haiti.

Nesse período, a politização crescente nas *ti legliz* reavivou dissensões internas referentes à tensão entre os limites da igreja popular em relação à oficialidade da Igreja Católica. O episcopado decidiu então afastar-se das reivindicações populares ao ponto de oferecer oposição ao padre Jean-Bertrand Aristide, eleito presidente em 1991 com amplo apoio das classes menos favorecidas. Aristide, que enfrentaria uma série de turbulências políticas, foi também excluído da ordem dos salesianos por determinação do Vaticano.

Em 2003, por influência de Aristide, o vodu foi finalmente reconhecido como religião oficial, o que permitiu que seus sacerdotes se registrassem no Ministério de Relações Internacionais e de Cultos do Haiti, sendo autorizados a celebrar batizados, casamentos, e

⁵⁵ Disponível em: < <https://nbcnews.to/3GvnyoQ>>. Acesso em: 10. ago. 2021.

funerais, ritos anteriormente buscados via-de-regra nas igrejas católicas. Muitos grupos se insurgiram contra o reconhecimento do vodu como religião, sobretudo entre os protestantes, de onde surgem posicionamentos que tomam as práticas do vodu como satânicas, e a Igreja Católica como a igreja do diabo, haja vista permitirem que seus fiéis sejam voduzantes (WILNER, 2018).

Para Fils-Aimé (2003 apud WILNER, 2018), os haitianos são abertos a todo tipo de conhecimento, como a doutrina cristã e a filosofia ocidental, mas, em seu interior, não descartam o vodu como autoridade para a explicação de fenômenos espirituais e terrenos. O conhecimento tradicional concebe o mundo como um universo aberto às forças invisíveis, de modo que, os haitianos tendem sempre a crer que o mundo sobrenatural influencia diretamente o mundo natural (WILNER, 2018).

A esse respeito é comum encontrar entre os imigrantes haitianos a busca por possíveis causas espirituais para doenças, para a morte, para o sucesso, para o azar, para a pobreza, para a riqueza, para um projeto migratório bem ou mal sucedido, e até mesmo para acontecimentos cotidianos, como um gato preto cruzando o seu caminho à sexta feira durante a noite. Essa última situação ocorreu em Santo André no ano de 2015, quando Michel e eu caminhávamos durante a noite de uma sexta feira e um gato preto cruzou o nosso caminho, causando uma grande confusão entre nós, pois enquanto eu fui instintivamente atrair o animal para próximo de nós, Michel, sem tempo para dar explicações, começou a gritar e me puxar para que saíssemos dali. Já distantes do animal, Michel disse que se acredita no Haiti que, gatos pretos durante a noite são veículos para espíritos que, por algum motivo, podem querer se apossar de nós, podendo tirar nossa sorte, por exemplo.

Outra situação ocorrida com Michel foi quando ele precisou receber em sua casa um tio de sua namorada que estava imigrando ao Brasil. O homem, o qual chamarei de Tancrede, era protestante, assim como Michel, o que gerou nele uma maior empatia. Contudo, quando o senhor chegou ao Brasil, Michel descobriu que ele encontrava-se preso em um ciclo de trocas com espíritos do vodu, o que causou grande desconforto e desconfiança em Michel, que passou três noites em claro temendo que o recém-chegado se aproveitasse de sua vulnerabilidade durante o sono e lhe roubasse a sorte de um bom futuro.

Segundo Wilner (2018), o medo é um elemento central para a compreensão das conversões dos haitianos ao protestantismo. Para o autor, existe entre os haitianos um enorme medo em relação a espíritos malignos, o que foi manipulado em alguns períodos por setores da Igreja Católica, e é vastamente mobilizado pelos protestantes visando conquistar novos conversos. Nesse contexto, não necessariamente os haitianos se convertem ao protestantismo

porque julgam o vodou e o catolicismo como sendo más religiões ou menos elevadas, mas sim pela promessa do protestantismo em garantir proteção irrestrita contra maus espíritos. A missão do protestantismo entre os haitianos pode ser resumida, deste modo, em ajudar os indivíduos a fugirem dos *loas*, e a viverem em tranquilidade (MÉTRAUX, 1958 apud WILNER, 2018).

Apresentada a matriz religiosa católica/voduísta do Haiti, como apontado por Wilner (2018), e compreendendo a influência do vodou nas diversas esferas das relações sociais entre a população haitiana, o próximo tópico abordará a trajetória do protestantismo no Haiti, orientação religiosa professada pela imensa maioria dos meus interlocutores no Brasil.

1.5. Os protestantismos no Haiti

A historiografia aponta que desde antes da assinatura do Tratado de Ryswick, huguenotes franceses já haviam aportado e se estabelecido em Tortuga, onde catolicismo e protestantismo eram respeitados e por isso acabou atraindo protestantes perseguidos em virtude das guerras religiosas que assolavam a Europa (PRESSOIR, 1977; ROMAIN, 1986; JEANTY, 2001 apud MÉZIÉ, 2006).

Ao longo do século XIX, já após a independência do Haiti, o protestantismo se resumia às atividades de alguns poucos missionários e pequenas igrejas estabelecidas, sobretudo em Porto Príncipe e Cabo Haitiano, recebendo tratamento variado dos chefes de Estado, elites e população em geral. É sabido que Henry Christophe, monarca do Reino do Haiti (1811-1820), era um grande admirador da monarquia britânica, da anglofonia e do protestantismo, e embora fosse católico, chegou a cogitar a oficialização do inglês e do protestantismo em seus domínios, o que não chegou a ser concretizado (MÉZIÉ, 2006).

Em 2016 foi amplamente comemorado no Haiti o aniversário de duzentos anos de implantação do protestantismo no país. A data faz referência ao ofício expedido em 1816, pelo então presidente da porção sul, Alexadre Pétion, outorgando autorização para que missões protestantes atuassem no território sob seu domínio (DEMERO; REGULUS, 2017). Através da abertura de Pétion ao protestantismo chegaram missionários metodistas wesleyanos ingleses ao Haiti, que após pouco tempo deixaram o país em virtude das hostilidades promovidas pelo presidente Jean-Pierre Boyer, que governou de 1818 a 1843.

Embora tenha havido hostilidade em relação aos missionários protestantes europeus, as campanhas realizadas por Boyer visando atrair negros norte-americanos recém-libertos ao Haiti, gerou um novo estímulo ao protestantismo no país. Brackney (2009 apud MÉZIE, 2016) aponta que, já em 1823, a *Baptist Missionary Society of Massachussets* enviou em missão exploratória o afro-americano Thomas Paul à cidade de Cabo Haitiano; essa missão também teria entrado para a história do protestantismo no Haiti em virtude da realização do primeiro batismo por imersão no país.

Os colonos afro-americanos que chegaram ao Haiti, muitos dos quais protestantes, “organizaram associações culturais, elegeram pastores e fundaram a igreja *Haitian Union Methodist Episcopal Church*”, em 1836 (PRESSOIR, 1977 apud MÉZIE, 2006, p. 299). Romain (1986 apud MÉZIE, 2006) ainda aponta que nos anos seguintes novas igrejas metodistas seriam fundadas e um cemitério protestante inaugurado em Porto Príncipe.

Figura 17 - Interior da Catedral Episcopal do Haiti, em Porto Príncipe.



Créditos: Reverendo John Runkle⁵⁶.

Após a deposição de Boyer, uma nova Constituição foi promulgada por parte de um parlamento provisório; no tocante à religião, o artigo 28 define que: “Todos os cultos são igualmente livres. Cada pessoa tem direito a professar sua religião e a exercer livremente seu

⁵⁶ Disponível em: < <https://bit.ly/3sf391W> >. Acesso em 08 ago. 2021.

culto, desde que não perturbe a ordem pública⁵⁷” (HAITI, 1843). Cabe lembrar que o vodou era, nessa época, encarado como um conjunto de práticas supersticiosas desprovidas de culto, ficando, deste modo, à margem da lei.

Em 1844 igrejas e instituições de ensino metodistas wesleyanas estabeleceram-se em Porto Príncipe, *Jérémie*, e Cabo Haitiano; no ano seguinte igrejas batistas seriam fundadas em Porto Príncipe, e em Jacmel - a primeira por um missionário americano, e a segunda por um pastor jamaicano (DETWEILER, 1930; GRIFFITHS, 1989; PRESSOIR, 1997 apud MÉZIÉ, 2006). Embora timidamente, o protestantismo cresceu com certo grau de liberdade no Haiti até 1860, quando a concordata com o Vaticano outorgou maiores poderes à Igreja Católica, que passou a coibir tanto práticas vodúístas, quanto a reprimir o protestantismo no país.

Durante esse período, onde a expansão protestante passava por sanções, as atividades missionárias protestantes inovaram a partir do envio postal de literatura ligada aos seus movimentos doutrinários. É desse modo, que na década de 1880, chegaram ao Haiti materiais de estudo dos movimentos que dariam origem aos adventistas do sétimo dia⁵⁸ e às testemunhas de Jeová⁵⁹.

A virada do século XIX para o XX marca o surgimento do pentecostalismo⁶⁰ nos Estados Unidos, corrente do protestantismo surgida entre adeptos do movimento da santidade⁶¹, caracterizado pela busca pessoal da santificação através do aperfeiçoamento constante da fé e das práticas cristãs.

Como aponta Mézié (2016), muitos autores sugerem que o período da ocupação norte-americana teria sido crucial para a disseminação do protestantismo no Haiti. A autora, contudo, apresenta relutância em relação a essa associação, pois, embora a maioria dos

⁵⁷ Disponível em: < <https://bit.ly/3GuMgFB> >. Acesso em: 20 Fev. 2021.

⁵⁸ Segundo Howell (1941 [1935]) o pioneirismo adventista no Haiti é atribuído ao missionário norte-americano John Loughborough, que em 1879 teria enviado uma caixa com literatura adventista sem endereçamento específico ao Haiti. Chegando ao porto de Cabo Haitiano, a literatura teria sido entregue a um líder religioso protestante, que a teria distribuído entre os fiéis de sua igreja. A partir daí, um casal jamaicano teria começado a guardar o sábado e a estabelecer contato postal com o movimento adventista norte-americano, tendo sido batizados anos depois. A igreja Adventista teria começado a ser organizada no Haiti apenas em 1905.

⁵⁹ Segundo o Anuário das Testemunhas de Jeová de 1994, embora não existam informações exatas acerca dos primeiros materiais endereçados ao Haiti, foram identificadas cartas oriundas do país caribenho solicitando literatura à Sociedade Torre de Vigia (nome pelo qual são conhecidas as sedes organizacionais das testemunhas de Jeová), nos Estados Unidos, em 1887. A primeira missionária, proveniente dos Estados Unidos, chegaria ao Haiti em 1929, e a Sociedade Torre da Vigia do Haiti seria oficialmente inaugurada em janeiro de 1946, em Porto Príncipe, espalhando-se daí para outras regiões do país (SOCIEDADE TORRE DA VIGIA, 1994).

⁶⁰ O termo Pentecostal deriva de “Pentecostes”, evento que comemora a descida do Espírito Santo sobre os seguidores de Jesus Cristo e o falar em línguas “estrangeiras”, conforme descrito em Atos dos Apóstolos. Uma das principais características do pentecostalismo é a interpretação de que o dom de falar em línguas é a evidência bíblica do batismo pelo Espírito Santo.

⁶¹ Surgido em grande parte entre os metodistas do século XVIII, o movimento da santidade influenciou cristãos de diversas correntes na Europa e nos Estados Unidos no decorrer dos séculos, inspirando o surgimento de diversas denominações ao redor de todo o mundo.

funcionários públicos e marinheiros norte-americanos fossem protestantes, “não há razão para pensar que eles passavam o seu tempo a pregar e angariar conversões” (MÉZIÉ, 2016, p. 302). Concordo em partes com a autora, pois embora esteja de acordo em relação ao perigo decorrente da associação automática entre a religião da maioria do efetivo militar e sua predisposição em atuar de forma proselitista, eu também não neutralizaria os efeitos da ocupação em relação à disseminação do protestantismo no país, haja vista que operações militares desse tipo acabam promovendo o estabelecimento de redes de atuação que vão além do corpo militar, atraindo também agentes da sociedade civil atuantes em diversas áreas, como educação, assistência social, saúde, cultura, religião e etc.

Deste modo, não é de se estranhar que os agentes da ocupação não se opusessem – e mesmo apoiassem – o trabalho de repressão ao vodu realizado pela Igreja Católica e pelas instituições protestantes no Haiti, haja vista que, a ocupação militar se justificava também através de uma pretensa missão civilizacional (PAMPINELLA, 2020).

Ainda durante o período da ocupação militar o pentecostalismo chegou ao Haiti; os primeiros missionários foram enviados em 1929 pela *Church of God in Christ*, igreja fundada no Tennessee pelo pastor afro-americano Charles Harrison Mason, que passou a enfatizar o batismo através do Espírito Santo a partir de sua experiência pessoal nas reuniões promovidas por William Seymour em Los Angeles (FERREIRA, 2018). A operação militar chegou ao fim em 1943, e nos anos subsequentes começa a haver um processo de interiorização do protestantismo, sobretudo através de missões batistas, chegando a vilarejos cada vez mais afastados (MÉZIÉ, 2016).

Organizações evangélicas e protestantes que associavam diversas igrejas também passaram a ser fundadas, ampliando o rol de atuação para além das atividades religiosas e ocupando lacunas deixadas pelo Estado, sobretudo nas áreas de educação, saúde e assistência social. Nesse sentido, Mézié (2016, p. 306) detalha:

[...] podemos citar a *Mission Évangélique Baptiste d’Haïti* (MEBH), que mais tarde se denominou *Union Évangélique Baptiste d’Haïti* (UEBH), com igrejas no norte e oeste do país; a *Baptist Haiti Mission*, fundada entre 1943 e 1946 em Fermathe [...] pelos missionários norte-americanos Wallace Turnbull e sua esposa Eleonor, que, com suas mais de 350 igrejas e o mesmo número de escolas primárias, se impôs na cena evangélica da capital e de seus arredores; ou, ainda, a *Convention Baptiste d’Haïti* (CBH), que se emancipou da *American Baptist Home Mission Society* e que possui um hospital (*Hôpital de la Convention Batiste d’Haïti*) perto de Cabo Haitiano e uma universidade na mesma região.

Outro grupo reconhecido pela atuação social a nível internacional é o dos adventistas do sétimo dia, que, segundo a Conferência Geral dos Adventistas do Sétimo Dia (2020) administra no Haiti mais de 80 escolas de ensino primário e secundário, uma universidade, um hospital, uma estação de rádio, uma editora, e uma agência de recursos humanos e assistência social.

Figura 18 - Funcionários do Hospital Adventista do Haiti.



Fonte: Hospital Adventista do Haiti (2020) ⁶².

Embora as correntes pioneiras do protestantismo tenham passado a contar com maior respeitabilidade e respaldo por parte da sociedade e do governo, – muito em virtude do trabalho social que algumas delas realizavam – novas instituições seguiam na mira de setores da igreja Católica avessos ao crescimento do evangelicalismo e protestantismo no país. As testemunhas de Jeová, por exemplo, foram recorrentemente perseguidas e acusadas de difundirem ideais comunistas por parte de integrantes do clero católico, que chegaram a influenciar na interdição das atividades da instituição no país em abril de 1951, conforme consta no anuário da Sociedade Torre da Vigia de 1994.

⁶² Disponível em: < <https://bit.ly/3ouUOX4>>. Acesso em: 09 ago. 2021.

A partir dos anos 1960 as igrejas de matriz pentecostal começam a se expandir pelo país. Essa expansão coincide com o governo de François Duvalier, que embora tenha sido o primeiro chefe de Estado a apoiar abertamente o vodu, mostrava-se também simpático ao protestantismo. Esse aparente paradoxo é mais bem compreendido quando se considera a gestão habilidosa das forças políticas e sociais atuantes no país por parte de Duvalier.

Para Duvalier, havia demasiado poder concentrado na Igreja Católica, o que era visto como uma possível ameaça ao seu governo. Deste modo, o presidente trabalhou para minar a soberania da Igreja pondo fim à concordata firmada entre o Haiti e o Vaticano em 1860 e apoiando a pluralidade religiosa, haja vista que essa contribuiria para a fragmentação do poder católico. Interessava também à Duvalier o trabalho social que as instituições assumiam em diversas áreas, amenizando tensões sociais e pressões externas contra o governo. Com uma plataforma inicialmente populista e ligada ao nacionalismo negro, o presidente mobilizou elementos do vodu a seu favor, inculcando temor e reverência por parte de grandes segmentos da população.

Após a morte de François Duvalier, seu filho Jean-Claude assumiu a presidência do país e deu continuidade ao governo autoritário de seu falecido pai. Seguindo com a política de desestabilização do poder da igreja Católica, em 1985 o seu governo destituiu o catolicismo de sua oficialidade exclusiva, reconhecendo também o protestantismo como religião oficial do Haiti. Régulus (2017) aponta que, se historicamente o catolicismo se impôs no Haiti, a partir da segunda metade do século XX o protagonismo passa a ser assumido pelos evangélicos e protestantes.

Segundo Corten (2014) o protestantismo constituía, em 1968, 15% da população haitiana, percentual que saltou para 18,5% de acordo com o censo de 1982, e para mais de 20% segundo o último recenseamento realizado pelo Instituto Haitiano de Estatística e Informática (IHSI), em 2003. Em termos de número de templos, no topo da lista aparecem por uma ampla margem os evangélicos e protestantes, com mais de 7 mil espalhados pelo país contra os 1.856 católicos (LINDOR, 2017). Ainda assim, a população autodenominada católica segue sendo a maioria, representando 54,7% da população (CORTEN, 2015).

Régulus (2017, p. XVIII), no entanto, aponta que apesar das raízes históricas do catolicismo e da expansão geográfica e numérica do protestantismo, as adesões dos haitianos ao protestantismo não representam necessariamente uma ruptura com o vodu, sendo nesse caso, nas palavras do autor, “menos qualitativas do que quantitativas”. Nesse sentido argumenta:

Em 1946, segundo o padre Foisset, podia-se estimar que 90% dos haitianos eram cristãos batizados e que, desse número, 80% eram voduístas, ou seja, possuíam práticas religiosas relacionadas ao vodu frequentando igrejas cristãs (Romain, 1986). Quanto às Igrejas Reformadas, pesquisas revelam que 13,5% da população convertida também pratica o vodu, o que seria um sinal de "inculturação superficial", segundo análise de Fritz Fontus (2001). Esta realidade complexa inspirou uma piada (disseminada pelos adeptos do vodu) segundo a qual a população de crentes no Haiti está dividida entre 85% católicos, 15% protestantes e 100% voduístas (RÉGULUS, 2017).

O trecho anterior aponta para questões complexas relacionadas à práxis religiosa na sociedade haitiana. Todo o histórico de perseguição ao vodu e práticas associadas, bem como as tentativas – precárias⁶³ – de imposição do catolicismo em determinados períodos, levaram a questionamentos referentes ao grau de cristianização dos indivíduos, o que foi complexificado com a chegada das diversas matrizes protestantes ao Haiti. Assim sendo, percebe-se que, o catolicismo, o voduísmo e o protestantismo em suas distintas vertentes estão em constante relação.

Ferretti (2014, p. 28) entende que o sincretismo engloba quatro categorias ou processos diferentes que podem ocorrer no mesmo espaço e em tempos ou rituais específicos, sendo eles: “separação (não sincretismo); mistura, fusão ou hibridismo; paralelismo ou justaposição; convergência ou adaptação”. Nas palavras do autor:

[...] Tanto na religião como na cultura popular, há momentos hipotéticos de não sincretismo, quando ocorrem rituais diferentes de outros, embora quase sempre os rituais tenham relações com outros de origens diversas. Podemos exemplificar com o sacrifício de animais e a dança ritual nas religiões de origens africanas, que são típicas destas religiões. [...] O processo de mistura, fusão ou hibridismo parece ser o mais frequente. Ex. rituais católicos adotados pelo povo de santo [...] uso de símbolos das religiões africanas nas missas afros. Nestes processos, ocorre a utilização ou mistura dos mesmos rituais em religiões diferentes. O processo de paralelismo ou justaposição pode ser exemplificado nas relações entre orixás e santos católicos ou com outras entidades. Parece ser dos processos mais comuns e que têm sido mais observados. O processo de convergência ou adaptação pode ser encontrado nos valores ou ideias básicas de manifestações diferentes como mitos similares, conceitos como obrigação, brincadeira e outros usados na religião e na cultura popular. No tambor de mina do Maranhão, as entidades cultuadas pedem a realização de festas populares nos terreiros, os voduns dizem que são devotos dos santos católicos como, por exemplo, Averequete que adora São Benedito (FERRETTI, 2014, p. 28).

⁶³ Aludo ao histórico de desinteresse por parte dos senhores na instrução dos escravos no período colonial, à concentração da Igreja nos centros urbanos no período pós-independentista e a dificuldade da Igreja Católica em aproximar-se das massas populares e camponesas, devido em grande medida à composição estrangeira e francófona do clero, que somente passaria por uma mudança mais significativa a partir da disseminação das igrejas populares inspiradas no movimento da teologia da libertação.

As igrejas frequentadas pelos haitianos as quais manteve contato no Brasil buscam constantemente delimitar as fronteiras do vodu a fim de manter os conversos distantes daquelas práticas, as quais consideram diabólicas. Contudo, embora os fiéis via-de-regra conheçam os limites ressaltados pelas igrejas, e aparentemente os aceitem, podem manter relações eventuais com o que as igrejas interpretam como práticas associadas ao vodu, como certos rituais de cura, de sorte e de proteção, bem como participando de festividades⁶⁴. Pude perceber, no entanto, que diferentemente do que ocorre com os haitianos autodeclarados católicos, as possíveis relações entre protestantes e evangélicos com o vodu são muito mais vigiadas.

Embora existam restrições entre o aceitavelmente negociável entre o catolicismo e o vodu (que na prática podem variar a depender da paróquia, da classe social, e etc), os haitianos católicos não sentem a intimidação que sentiria um protestante por parte da membresia e do corpo ministerial da igreja em relação a práticas voduístas. Assim sendo, enquanto a interação entre os católicos e o voduísmo (e vice e versa) encontra ambiente para trocas mais fluidas, as trocas entre o protestantismo e o vodu, embora possam ocorrer, se dão de modo mais obstaculizado.

Conforme aponta Corten (2014), embora entre os cristãos reformados os batistas ocupem confortável margem numérica (15,4% da população haitiana se declararam batistas e 7,9% pentecostais no último censo do país), tanto a abertura de igrejas pentecostais cresce em uma escalada contínua, quanto à influência dos pentecostais sobre outros grupos protestantes tradicionais, e mesmo sobre os católicos. A assimilação das práticas pentecostais por outros grupos têm sido tão intensa no Haiti, que Corten (2014) levanta a hipótese de uma suposta “pentecostalização” da sociedade haitiana.

Apesar de não ter percebido essa influência entre os meus interlocutores adventistas e testemunhas de Jeová, notei mais semelhança entre os batistas haitianos e os pentecostais, do que entre eles e os batistas brasileiros, como abordarei mais adiante.

⁶⁴ Embora existam igrejas no Haiti – sobretudo ligadas à tradição neopentecostal – que estabeleçam possibilidades ressignificadas de interação e contato com práticas consideradas voduístas pelas igrejas tradicionais, as igrejas haitianas às quais tive contato no Brasil não fazem parte dessa tradição. No Brasil a Igreja Universal do Reino de Deus seria uma das pioneiras no estabelecimento dessas relações ressignificadas com as religiões de matriz africana, estando essa igreja realizando nos últimos anos um trabalho de aproximação aos haitianos, tendo aberto templos no Haiti e no Brasil voltados à comunidade haitiana.

Dentre a pluralidade protestante presente no Haiti, Romain (1986; 2004 apud DEMERO (2017) propõe cinco categorias de classificação as quais organizo na tabela a seguir:

Tabela 2 - Categorias de classificação para o protestantismo presente no Haiti de acordo com Romain (1986; 2004).

Protestantismo histórico ou tradicional	Protestantismo de santificação	Protestantismo da terceira reforma	Protestantismo misto	Protestantismo haitiano
Igreja Episcopal Norte-americana e Igreja Metodista com suas ramificações	Adventistas, Testemunhas de Jeová, Batistas e suas ramificações.	Pentecostais e suas ramificações.	Caracterizado por fusões teológicas e eclesiológicas. Enquadram-se: Igreja do Nazareno, Exército de Salvação, Igreja Wesleyana, Igreja da Rocha, a Nova Jerusalém, a Igreja da Boa Nova, entre outras.	Igrejas fundadas no Haiti a partir de influências diversas. Enquadram-se: Tabernáculo da Glória de Shalom, Tabernáculo de Cap-Haitien, entre outras.

Fonte: elaboração própria com base em Romain (1986; 2004 apud DEMERO, 2017).

A partir do estudo e comparação das dinâmicas históricas de diversas instituições protestantes, Mézié (2016) aponta algumas trajetórias comuns que esquematizo na tabela a seguir:

Tabela 3 - Dinâmicas históricas comuns às grandes instituições evangélicas e pentecostais no Haiti.

Fundação e nativização	Fundação de igrejas por iniciativa de uma missão estrangeira, seguida da nativização das estruturas de organização;
Estabelecimento de redes internacionais	Estabelecimento de colaboração ativa com missionários estrangeiros, particularmente norte-americanos;
Envio de lideranças ao exterior	Envio de lideranças nativas para formação teológica em outros países;
Associação a confederações haitianas de igrejas	Criação de organizações que abarcam diversas igrejas;
Institucionalização perante o Estado e organizações internacionais	titucionalização e legitimação de atividades por parte do Estado;
Estabelecimento de redes com a diáspora	Apelo e apoio junto à diáspora haitiana norte-americana e canadense;
Expansão da atuação	Investimento nas áreas de educação e saúde.

Fonte: Elaboração própria com base em Mézié (2016).

As trajetórias apresentadas pela autora contribuem para a compreensão e análise das dinâmicas observadas em campo entre os evangélicos e protestantes haitianos no Brasil, como tratarei na parte III.

CAPÍTULO 2

O ESPAÇO TRANSNACIONAL HAITIANO

O presente capítulo promove nos tópicos 2.1 e 2.2 uma discussão teórica referente aos conceitos de transnacionalismo e diáspora, respectivamente, bem como o lugar que ambos ocupam no caso da mobilidade e da experiência internacional haitiana. Busco apresentar e relacionar os conceitos a situações e processos identificados em campo e através das redes sociais virtuais, que ganha enorme importância entre os sujeitos e grupos em mobilidade e apresentou-se como valiosa ferramenta de pesquisa, estabelecimento e manutenção de laços com meus interlocutores.

O tópico 3.3, por sua vez, apresenta um panorama geral acerca da formação do espaço transnacional haitiano destacando que os fluxos migratórios guardam ligações com processos históricos diversos que tiveram, entre tantas consequências, os deslocamentos populacionais como resultado. A apresentação das continuidades e discontinuidades dos fluxos migratórios haitianos em diversas partes do mundo auxilia-nos a compreender que, os deslocamentos humanos são multifacetados e extremamente dinâmicos, desafiando constantemente os estudos migratórios a romperem com lógicas pré-concebidas e, sobretudo, com o nacionalismo metodológico.

2.1. O transnacionalismo e a experiência haitiana

Até os anos 70, os estudos migratórios fundamentaram-se no paradigma histórico-estrutural, onde as migrações eram tomadas como resultado de fatores de atração e repulsão, expressando o deslocamento de trabalhadores de regiões consideradas estagnadas, atrasadas ou tradicionais para regiões mais avançadas e/ou em desenvolvimento. Essa perspectiva fundamentou a construção de uma imagem acerca do imigrante que o toma como o estrangeiro que precisa ser assimilado (WIMMER e SCHILLER, 2003).

As teorias das migrações articulavam-se às teorias do desenvolvimento econômico, que enfatizavam o caráter positivo das migrações como recurso para a mobilidade social. Tais análises apontavam para o caráter definitivo das migrações e o estabelecimento de origens e destinos muito bem delimitados (MENEZES, 2012). Sassen (2010), todavia, aponta que a nova divisão internacional do trabalho e os processos de reestruturação econômica resultantes ocasionaram inúmeras articulações a níveis internacionais, nacionais e locais, promovendo o surgimento de novas espacialidades e reconfigurando fenômenos sociais que historicamente se davam no âmbito do espaço nacional.

Nesse sentido, a compreensão dos fluxos migratórios internacionais defronta-se com os limites de interpretações baseadas no nacionalismo metodológico diante de fenômenos que transitam em campos sociais transnacionais (WIMMER e SCHILLER, 2003). Para Levitt e Schiller (2007), o nacionalismo metodológico consiste em uma orientação intelectual que assume as fronteiras geográficas como unidades naturais de análise, equiparando sociedade com Estado-nação, e colocando a ciência em função de interesses nacionais. Nos estudos migratórios, esse recorte epistemológico tende a não incluir movimentos transnacionais que compõem processos sociais vigentes nos Estados-nação.

Segundo Baeninger (2013, p. 15):

[...] o desafio teórico e metodológico dos estudos acerca das migrações internacionais se impõem pela diversidade de fluxos, de situações, de permanência, de seletividade, de afinidades eletivas, da não-formação de comunidades, de idas-e-vindas, de reemigração [...].

Nesse sentido, é imperante que os estudos e análises empreendidas levem em consideração a realidade cada vez mais transnacional do campo das migrações internacionais. Segundo Sasaki e Assis (2000) algumas características dos migrantes transnacionais são: manutenção de ligações com a família no local de origem; não estabelecimento de residência permanente na sociedade hospedeira; retorno para viver em seus países em algum momento da vida e mobilidade social ascendente.

Nations unbound: transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states, de Linda Basch, Nina Glick Schiller e Cristina Szanton Blanc (1993), foi um dos primeiros estudos publicados a respeito da transnacionalidade na experiência migrante. Nesse estudo, que se tornou referência para os estudos migratórios, as autoras mobilizam o conceito de transnacionalização para compor a análise das experiências

migrantes através de uma nova percepção de pertencimento e vinculação com ambos os territórios: de partida e de destino (OLIVEIRA e ARAÚJO, 2018).

A partir dessa perspectiva, diversas pesquisas passaram a discutir e analisar os modos através dos quais imigrantes e descendentes participam de dinâmicas familiares, religiosas culturais, políticas, sociais e econômicas que cruzam fronteiras enquanto eles também se tornam parte dos lugares para onde emigraram (LEVITT e JAWORSKY, 2007). Segundo Basch, Schiller e Blanc (2005 [1993]), “transmigrante” é, deste modo, o migrante que desenvolve e mantém relações múltiplas que ultrapassam fronteiras, sejam elas familiares, religiosas, econômicas, sociais, políticas, e organizacionais, tanto na terra de origem quanto na(s) sociedade(s) de imigração.

Faist (2010 apud BAENINGER, 2016, p. 28-29) enfatiza que três níveis de análise devem ser levados em consideração nos estudos migratórios:

O estrutural (estruturas política, econômica e cultural); o relacional (capital social; vínculos sociais entre migrantes e sedentários tanto na origem como no destino) e; o nível individual (grau de liberdade ou autonomia de tomada de decisão pelo potencial migrante).

Os múltiplos variáveis presentes nos deslocamentos humanos e o refinamento do debate acadêmico acerca das migrações levaram, nas últimas décadas, a uma mudança de paradigma nos estudos migratórios no sentido de deslocar o eixo de análise da migração “enquanto categoria fixa e institucionalizada”, para o migrante; deslocamento esse que possibilita contemplar os inúmeros processos que sempre estiveram presentes no ato de migrar, mas que se tornaram mais intensos e evidentes a partir dos anos 80.

A migração, como lembram Levitt e Jawrosky (2007), nunca foi um processo uniforme, pelo contrário, constitui-se de processos nos quais os migrantes são incorporados em graus variados a diferentes lugares e camadas nos campos sociais transnacionais onde vivem, favorecendo o pertencimento a múltiplas formas de associação e proporcionando – cada vez mais – a conformação de identidades híbridas.

Embora a globalização venha constantemente acompanhada da ideia de rompimento de barreiras e fluidez internacional entre os diversos países, Portes (1997) entende a globalização como um projeto levado a cabo por e para o benefício de corporações multinacionais e Estados-nação, de modo que, movimentos que representem a antítese de seus interesses, como fluxos migratórios indesejados, são sistematicamente barrados.

Sassen (2010) também entende a globalização como uma padronagem de fluidez e mobilidade de um lado, e fixidez e bloqueios de outro, ao invés de um mundo de fluidez democrática. A autora aponta que os fluxos migratórios internacionais estão sempre relacionados à economia global. Deste modo, mesmo as migrações que ocorrem à margem do que é estipulado como legal, beneficiam os países, – sobretudo desenvolvidos – que tiram proveitos da precária inserção de trabalhadores em setores vitais da economia, de modo que a classificação e estratificação de populações através de critérios como nacionalidade, gênero, raça, entre outros, serve aos interesses dos Estados e do capital.

Aqui chamo a atenção para a repetição desse padrão de políticas migratórias dos países do centro do capitalismo nos países de economia periférica, sobretudo após o atentado às torres gêmeas, em Nova Iorque, e a posterior imposição de barreiras à imigração nos Estados Unidos. Mantidos – e em alguns casos intensificados – os fatores de expulsão em diversas partes do mundo, outros destinos de fora dos países centrais passaram a ser buscados, fomentando as chamadas “migrações Sul-Sul” (OLIVEIRA; ARAÚJO, 2018). Defrontados com fluxos migratórios inéditos, muitos desses países também adotam postura de valorização de certos grupos migrantes em detrimento de outros, promovendo políticas migratórias que deixam grupos específicos de migrantes à margem da lei.

É em nome da soberania de seus territórios e da persistência da ideia positivista da correspondência entre raça, cultura e nação que políticas anti-imigração são disseminadas ao redor do mundo, desde países do centro do capitalismo, como os Estados Unidos, até aqueles periféricos, como a República Dominicana em relação aos imigrantes haitianos, como detalhado no capítulo 3 da parte I.

A atuação dos Estados na formulação de políticas migratórias também pode ser percebida a partir das sociedades de origem. Levitt e Jaworsky (2007) apontam que a importância das remessas monetárias dos emigrados para uma série de países não industrializados os leva a formularem políticas e incentivos com o intuito de assegurar a continuidade dos ganhos. Nesse sentido Joseph (2015, p. 56) discorre em relação ao Haiti:

O governo haitiano, quando menciona o termo diáspora, 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 [...] os cumprimentou como os

haitianos do décimo departamento⁶⁵ “diaspora”, no sentido simbólico. [...] Este sentido político se justificou essencialmente no reconhecimento da existência de uma ordem política e econômica dentro da qual o 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 diáspora 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 à sua campanha eleitoral.

Em análise às práticas transnacionais dos imigrantes Levitt e Jaworsky (2007) apontam que suas vivências podem ser compreendidas no âmbito do político (campanhas eleitorais, *lobbies*, e partidos); do social (transformações nas dinâmicas sociais das famílias, concepções de gênero, classe, raça, e transformações geracionais); do cultural (conformação de novas identidades); do econômico (remessas monetárias, formação nichos de mercado étnicos); e do religioso (importância da religião nos processos de estabelecimento e manutenção de laços transnacionais).

As práticas transnacionais podem ser entendidas como estratégias por meio das quais os imigrantes se engajam no sentido de maximização de oportunidades. Levitt e Jaworsky (2007), contudo apontam para uma importante diferenciação nas formas de inserção nos fluxos transnacionais: enquanto alguns disfrutam da transnacionalidade como benefício decorrente do mundo globalizado e até mesmo uma espécie de bonificação em razão do capital social e educacional acumulado, outros apresentam estilos de vida transnacional exatamente por não lograrem condições satisfatórias nem no país de origem, nem em um único destino migratório. Esses imigrantes buscam “corrigir” as falhas de mercado da moderna economia capitalista, vencendo na medida do possível as rígidas estruturas políticas, econômicas e sociais impostas aos imigrantes provenientes dos países subdesenvolvidos.

Deste modo, diversas variáveis incidem sobre os processos de integração social nas sociedades de destino, bem como nas formas de vivência transnacional das distintas comunidades imigrantes, como fatores relacionados ao país de origem e contexto de partida, contexto social, político e econômico das comunidades imigrantes e da sociedade de imigração, assim como aspectos raciais, etários, de gênero, dentre tantos outros.

⁶⁵ Os departamentos são organizações político-administrativas equivalentes aos “estados” brasileiros. Naquela ocasião o Haiti possuía nove departamentos: Centro, Sul, Sudeste, Norte, Oeste, Nordeste, Noroeste, Grand'Anse, Artibonite. Em 2003 um novo departamento foi criado: Nippes, de modo que a “diáspora” passou a ser identificada como o 11º departamento.

Muitos pesquisadores acreditam que as relações transnacionais são mais intensas na primeira geração de imigrantes e que vão se atenuando nas gerações seguintes, haja vista o não domínio do idioma, de códigos culturais, e o desinteresse pelo retorno à terra de onde os pais emigraram. Levitt e Jaworsky (2007), contudo fazem ressalvas quanto a generalizações apressadas nesse sentido, uma vez que, geração deve ser entendida como um processo não linear, sem divisões explicitamente demarcadas entre as experiências de pais, filhos e netos. Estudos como os de Hofbauer (2011) com comunidades cabo-verdianas em Portugal evidenciam a criação e recriação de identidades entre jovens portugueses com base na cultura de Cabo Verde, país de nascimento de seus pais e avós. A marginalização enfrentada pelos jovens de origem cabo-verdiana em Portugal explica, em grande medida, a reação dos jovens em recusar a lusitanidade do país de nascimento e a (re)criação de uma identidade africana.

Bandeiras cabo-verdianas são usadas, também fora do bairro, como uma espécie de adorno e, é claro, como forma individual de afirmação identitária: podem ser costuradas em vestimentas ou em bolsas, impressas em lenços de cabeça e – a forma talvez mais popular – coladas em bonés. Nas suas andanças pela cidade os jovens sinalizam, desta forma, sentimento de pertença e, com isso, estabelecem imediatamente processos de identificação com outros jovens de bairros que encontram casualmente nos trens e em outros espaços públicos. [...] Sem nunca ter pisado em Cabo Verde, a maior parte da chamada segunda geração sente-se, em primeiro lugar, cabo-verdiana e/ou africana e/ou preta. (HOFBAUER, 2011, pp. 113-114).

O presente fluxo migratório no Brasil é recente, tendo iniciado em 2010. Deste modo, os filhos dos imigrantes nascidos no Brasil (chamada segunda geração), ou as crianças nascidas no país de origem que migraram ainda crianças ao novo país (geração um e meio), são ainda crianças, de modo que, a análise referente aos comportamentos das novas gerações em relação às vivências da transnacionalidade podem ser menos perceptíveis ou óbvias. De acordo com o vivenciado em campo, pude notar que os pais seguem comunicando-se oralmente com os filhos em crioulo, ficando a alfabetização oral e escrita no novo idioma a cargo das instituições escolares. O aprendizado referente aos principais símbolos ligados à haitianidade, como a história do país, a música, a culinária, as datas cívicas, entre outros, são vivenciados no âmbito familiar em conjunto a outros haitianos, bem como nas igrejas, que acabam promovendo comemorações em datas festivas haitianas, sobretudo no dia 18 de maio, o dia da bandeira do Haiti, conhecida como *fèt drapo*, em crioulo haitiano, como será mais bem detalhado no capítulo seguinte.

2.2. De diáspora a *diaspora*, surgimento, popularização e usos do termo no espaço transnacional haitiano

O presente tópico abordará as formas de uso prático do termo diáspora entre os haitianos, apresentando o contato inicial dos imigrantes haitianos nos Estados Unidos com o termo, através de uma estratégia política aglutinadora dos emigrados e sua posterior popularização entre a comunidade migrante, que passou a auto se identificar como *diaspora*. Essa auto-identificação levou a uma transformação fundamental entre os haitianos: o termo deixou de ser - em sua forma mais tradicional - um substantivo que nomeia o processo de dispersão de um povo, para tornar-se um adjetivo qualificador tanto desses agentes dispersos, quanto de tudo o que a eles se relaciona, como igrejas, casas, carros, dinheiro, e uma lista infindável de elementos.

Segundo Kim D. Butler (2001, p. 189), historiadora e presidenta da Associação Mundial de Estudos da Diáspora Africana de 2011 a 2015, a palavra "diáspora"⁶⁶ é definida, na sua forma mais simples, como a dispersão de um povo de sua terra natal original, sendo que até recentemente o termo estava mais intimamente associado à dispersão do povo judeu, embora também haja extensas referências às diásporas armênia, grega e africana. Ainda segundo a autora, mesmo comunidades que estudiosos já haviam rotulado como migrantes, nômades ou exilados, começam a ser chamados de diásporas, em uma reorientação de identidade que, por vezes, surge dentro da própria comunidade (BUTLER, 2001).

Clifford (1994 apud BUTLER, 2001) observa que povos oprimidos que podem ter concebido sua situação no contexto das relações de poder da "maioria minoritária" estão agora abraçando o discurso diaspórico como alternativa; a centralidade da discriminação como parte da experiência de ambas as diásporas, judaica e africana, podem sugerir que o *status* subalterno é uma característica definidora da diáspora, embora em termos práticos, entre os haitianos, o termo tenha passado a sugerir exatamente o oposto, tornando-se sinal de prestígio⁶⁷, sendo utilizado inclusive em estratégias de marketing adotadas por empreendedores haitianos, como no caso da marca de refrigerantes Kola Choucoune, que embora sediada em Miami, nos Estados Unidos, incorpora elementos da nacionalidade haitiana de seu proprietário e relaciona a diáspora às suas campanhas de marketing, que conta com a expressão *Kola Diaspora* como *slogan*, conforme a figura a seguir.

⁶⁶ Para aprofundar a história do conceito, consultar, por exemplo: Dufoix (2011); Flor (2020); Hofbauer (2020).

⁶⁷ Indica disputa em torno dos significados dos termos emergidos em contextos de opressão e coloniais - estratégia de inversão; busca de empoderamento, etc.

Figura 19 - Refrigerante Kola Choucouné acompanhado do seu *slogan*:
 “Kola Dyaspóra”.



Fonte: Napoleon Jhonson (2021) ⁶⁸.

Percebe-se, deste modo, que ser membro de uma diáspora implica agora uma potencial capacidade de mobilizar apoio internacional e influência tanto na pátria quanto no espaço transnacional (CLIFFORD, 1994 apud BUTLER, 2001). Schiller (2011, p. xxiii) sugere que, diferentemente da situação atual, em que diáspora é um termo de referência conscientemente empregado por haitianos que vivem em distintas localidades, em 1969, quando a autora iniciou seus estudos sobre identidade e imigração haitiana nos Estados Unidos, o termo era praticamente inexistente entre os haitianos.

Segundo Schiller (2011, p. xxiv), nos anos 1960 não existia sentido de pertença nem a uma diáspora, e nem sequer a uma “comunidade haitiana” entre os imigrantes haitianos nos EUA; não havia um termo de referência global, pois divisões políticas e diferenças de classe e cor eram centrais na organização da vida dos imigrantes. A situação, contudo, passou por mudanças decisivas nos anos 1980, quando se tornou premente a necessidade de união dos

⁶⁸ Publicação disponível no perfil da rede social do proprietário da marca. Disponível em: < <https://bit.ly/3oqAKVS>>. Acesso em 15. Nov. 2021.

emigrados em favor de causas comuns, o que foi habilmente capitaneado por padres haitianos da teologia da libertação, que, fomentaram a construção e o reconhecimento de uma identidade partilhada entre os emigrados com base na nacionalidade, processo que culminou na “diáspora haitiana” (SCHILLER, 2011, p. xxv).

Mas será que a experiência coletiva haitiana no espaço transnacional pode ser considerada diaspórica? Embora existam definições conceituais construídas a respeito das características das experiências coletivas constituintes acerca de comunidades diaspóricas, Butler (2001) afirma que, a ideia de oferecer definições fixas de diáspora, surge de estudos que se centram mais na análise dos grupos individuais, do que nos processos constituintes da diáspora, o que a autora considera mais adequado aos estudos contemporâneos da diáspora. Nesse sentido, Butler (2001, p. 193) afirma: “em vez de ser vista como uma etnia, a diáspora pode ser considerada como uma estrutura para o estudo de um processo específico de formação da comunidade”.

Segundo Hovanessian (1998 apud AUDEBERT, 2020, p. 86) “as diásporas não são mais medidas apenas em termos de disseminação espacial e mobilidades migratórias, mas em termos de projetos de identidade”. Pode-se questionar até que ponto essas estruturas sociais específicas e as solidariedades e interações regulares podem gerar uma ou mais identidades coletivas originais suscetíveis de capturar tanto o legado da pátria de origem, quanto de toda a gama de experiências de migração.

Schiller (2011, p. xxvi) aponta que, nos anos 1990 o termo diáspora já era parte do crioulo haitiano, e em 2010 tornou-se profundamente arraigado no senso comum da identidade haitiana nos Estados Unidos e no Haiti, sendo usado rotineiramente no discurso público norte-americano por diversos atores, incluindo os políticos e a mídia. No Haiti, Joseph (2015, p. 26) também sugere que o termo começou a ser conhecido nos anos 1990 por meio de haitianos radicados nos Estados Unidos que passavam férias no Haiti, e que começaram a identificar sua própria condição migratória como “diáspora”. A popularização do termo no Haiti ganhou uma dinâmica própria e o substantivo passou a ser utilizado – também – como um adjetivo que qualifica coisas e pessoas.

Joseph (2015) aponta que, dada a importância das comunidades haitianas no exterior, o cotidiano dos haitianos deve ser compreendido no contexto de redes transnacionais e diásporas. Em trabalho de campo no Haiti, o autor estudou as diversas experiências de mobilidade internacional dos haitianos, e segundo o autor, dentre tantos usos, o adjetivo *dyaspora* é empregado pelos haitianos para qualificar as casas cujos proprietários vivem no exterior; essas são chamadas de *kay dyaspora*, enquanto que as casas daqueles que vivem no

Haiti – e não passaram pela experiência da emigração – são chamadas de *kay lokal* (idem, p. 273).

A aquisição de bens e a construção de imóveis no local de origem são percebidas entre muitos grupos migrantes como a materialização moral e financeira do sucesso do empreendimento migratório, como entre os brasileiros da região mineira de Governador Valadares radicados nos Estados Unidos (MARGOLIS, 1994; ASSIS, 1995; SOARES, 1995; MACHADO, 2010), e os emigrantes haitianos que constroem e mantêm casas no Haiti, como aponta Joseph (2015). Ainda segundo o autor, existem algumas diferenças perceptíveis entre a *kay diaspora* e a *kay lokal*; a arquitetura, o tamanho, o estilo, os cômodos, bem como suas funções e distribuições. Entre as próprias *kay diaspora* há distinções, sendo subdivididas em *ti kay diaspora* (pequena casa diáspora) e *gwo kay diaspora* (grande casa diáspora) a depender da condição socioeconômica do proprietário e do país no qual reside ou residia no exterior, ou seja, se o proprietário vivia em um *ti peyi* (pequeno país) ou *gros peyi* (grande país), onde pequeno e grande referem-se à percepção do nível de desenvolvimento e riqueza material dessas nações e o quanto podem proporcionar aos imigrantes (JOSEPH, 2015, p. 379).

Como pude apreender em Hurbon (1993 [1987]), Joseph (2015), e em trabalho de campo entre comunidades haitianas da Região Metropolitana de São Paulo, as casas no Haiti podem ser edificadas em espaços territoriais com significados partilhados entre a família; quando o terreno familiar localiza-se na área urbana, é chamado de *lakou*, e quando na área rural, *bitasyon*. Tanto o *lakou* quanto a *bitasyon* representam patrimônios que adquirem sentido além do material, invocando valores ancestrais e espirituais que implicam em compromissos e obrigações entre os antepassados e as gerações posteriores. Entendo que essa relação consiste em mais um elemento para a manutenção dos fortes laços mantidos entre os emigrantes haitianos e o país de origem; as viagens de retorno ao Haiti, além da confraternização com os familiares e amigos, podem também, a meu ver, ser compreendidas em razão das obrigações para com os espíritos ancestrais.

Figura 20 - Esquematisação das transformações ocorridas do espaço da bitasyon para o lakou



Fonte: (JOSEPH, IRAZÁBAL e DÉ SIR, 2017, p. 5).

Audebert (2020) defende que a identidade diaspórica origina-se da ligação entre os espaços dispersos da migração haitiana, de modo que os marcadores territoriais dessa identidade expressam a memória coletiva da diáspora, bem como os esforços destinados a melhorar a integração do seu povo nas sociedades de acolhimento. Segundo o autor, a relativa conservação de tradições culturais compartilhadas e a permanência de laços comunitários no exterior parecem ter fomentado o surgimento da consciência da identidade diaspórica haitiana (Ibid).

Estou de acordo com Audebert (2020) que não há melhor reflexo dessa herança do que o uso do crioulo, que, segundo o autor, continua sendo o principal meio de comunicação para 80% das famílias haitianas na Flórida e mais da metade delas em Quebec. O caso de Joseph, citado no capítulo 3 da parte I, que, apesar de ter vivido toda a vida na capital dominicana, seguiu mantendo laços estreitos com o Haiti e sua cultura, inclusive falando crioulo, é exemplo disso, o que também se relaciona a uma posição de resistência cultural do imigrante frente à sociedade dominicana, abertamente discriminadora contra os haitianos.

Nesse sentido, Audebert (2020, p. 89) aponta que, “a identidade diaspórica não é de forma alguma uma cópia carbono da identidade da pátria: nem rígida nem essencializada, mas remodelada para se adaptar à sociedade anfitriã, e com base em como os indivíduos passam a abraçar seus valores culturais e padrões”. Além de não ser cópia da identidade da pátria, também apresentam diferenças entre os diversos locais do espaço transnacional de acordo com as características locais. O processo de integração social nas distintas sociedades conforma negociações culturais de diversas ordens, desse modo, a título de exemplificação, embora a primeira geração de imigrantes haitianos no Brasil e no Chile sigam falando crioulo, celebrando o dia da bandeira haitiana e se reunindo para apreciar a culinária haitiana, também

podem aderir a costumes tradicionais locais, como o consumo do chimarrão no sul do Brasil e a dança da cueca nas festas pátrias do Chile, como ilustrado a seguir.

Figura 21 - Dameus se diz bem ambientado aos costumes gaúchos, como o chimarrão (título original).



Fonte: Lidiane Mallmann (2013) ⁶⁹.

Figura 22 - Haitiano recebe honraria pelo ensino de dança tradicional chilena entre a comunidade haitiana.



Fonte: Prefeitura de Retiro (2019) ⁷⁰.

⁶⁹ Disponível em: <<https://bit.ly/3LeQe95>>. Acesso em 17. Nov. 2021.

⁷⁰ Disponível em: <<https://bit.ly/3sjLFlf>>. Acesso em 17. Nov. 2021.

Refiro-me na minha dissertação de mestrado (ARAÚJO, 2015) que a comunidade haitiana por mim encontrada na Região Metropolitana de São Paulo entre os anos de 2013 e 2015 era majoritariamente jovem e masculina, de modo que, dificilmente encontravam-se mulheres, idosos e crianças. Essa configuração passou por uma enorme transformação a qual pude testemunhar durante o meu retorno ao campo no ano de 2019. Além da grande presença de mulheres, pude também notar crianças (nascidas tanto no Haiti, quanto no Brasil), bem como idosos e adolescentes, apontando para uma maior representatividade etária e de gênero, resultante tanto das reunificações familiares, quanto do fortalecimento e complexificação das redes sociais, que passou a possibilitar a migração de mulheres independente do acompanhamento masculino.

Para a primeira geração, o uso do crioulo e a manutenção de diversos aspectos culturais haitianos é algo natural, contudo, tanto a família quanto a conformação de instituições culturais e religiosas de base étnica estimulam a apropriação de diversos signos culturais ligados à pátria por parte das gerações subsequentes. A esse respeito, Audebert (2020, p. 90) discorre:

Dois grupos-chave [...] incorporam a identidade diaspórica em escala local. [...] apresentam forte valor simbólico, pois preservam a memória coletiva [...]. As igrejas [...] e as instituições que lutam localmente para melhorar a integração dos migrantes em sua sociedade de acolhimento.

Na realidade que encontrei entre os meus interlocutores na Região Metropolitana de São Paulo, as igrejas evangélicas haitianas são, até o presente momento, as instituições de referência por excelência da comunidade haitiana. É nas igrejas que uma série de elementos ligados ao Haiti e ao espaço transnacional haitiano são mobilizados, como a culinária, os festejos do dia da bandeira⁷¹, a língua crioula e louvores de artistas haitianos e descendentes de haitianos que cantam em crioulo e em outros idiomas, como inglês e espanhol, como exemplificado nas imagens a seguir.

⁷¹ Pude notar que eventos ligados ao Haiti e sua cultura atraem também a presença de haitianos não evangélicos convidados pelos membros das igrejas. Essas circunstâncias comemorativas acabam tornando-se oportunidade para evangelização e possíveis novas conversões entre a comunidade migrante.

Figura 23 - Prato haitiano servido em comemoração ao aniversário da Igreja Baptista Haitiana de Guaianases.



Fonte: imagem do autor (2019).

Figura 24 - Cantora gospel haitiana, radicada no Canadá, em evento realizado em Santo Domingo, RD.



Fonte: Gospel Jazz International (2018).

Audebert (2020) também sugere que o surgimento e a disseminação de negócios étnicos sugerem de inúmeras maneiras a consciência de identidade entre as comunidades diaspóricas; nesse sentido o autor aponta:

[...] em Miami, 30% de todas as vitrines destacam a história e a cultura haitiana e / ou usam as línguas de sua terra natal (crioulo ou francês), artes (murais haitianos) e cores (a bandeira nacional azul e vermelho). A conservação do patrimônio cultural da pátria e o subsequente desenvolvimento da consciência de identidade dependem de meios materiais que facilitam a troca de informações com o Haiti, mas também entre os vários pólos da diáspora, tanto a nível individual como coletivo, via Internet (AUDEBERT, 2020, p. 87).

Da mesma forma pude observar a abertura – ainda que tímida – dos chamados comércios étnicos em diversos espaços de concentração imigrante haitiana na Região Metropolitana de São Paulo, como nos bairros do Glicério, do Ipiranga, do Cambuci e de Guaianases (na capital paulista), e no bairro de Utinga (em Santo André), como parcialmente retratado nas fotografias a seguir.

Figura 25 - Comércio de proprietários haitianos, localizado no bairro paulistano de Guaianases.



Fonte: Imagem do autor (2019).

Figura 26 - Perfect White: um dos cosméticos disponíveis em comércio haitiano localizado em Utinga.



Fonte: Imagem do autor (2019).

O comércio de Guaianases (FIGURA 25) ocupa a parte térrea de um sobrado em uma rua onde vive vários haitianos, inclusive a família do proprietário (na parte superior do negócio). Nessa loja é possível encontrar de tudo um pouco, tanto produtos brasileiros quanto haitianos, como cosméticos, móveis usados, chip para telefonia móvel, alimentos, bijuterias e aos finais de semana um restaurante é montado em um dos cômodos, onde também funciona uma *lan house*. De igual modo, o comércio do bairro andreense de Utinga localiza-se na parte térrea de um sobrado onde vive a família de Paul, um dos meus principais interlocutores. Paul oferece serviços de impressão, formatação de currículos, agendamento de atendimentos em órgãos públicos, compra de passagens, entre outros, além da venda de chips de telefonia móvel e uma infinidade de produtos haitianos, como bandeiras do país, produtos para o cabelo, remédios, cremes dentais, alimentos e diversas marcas de produtos clareadores para a pele, como o da (FIGURA 26).

Em seu livro intitulado *Paradoxo haitiano: identidade negra e “branqueamento” na contemporaneidade*, o cientista social Frantz Rousseau Déus (2021) parte de uma abordagem sócio histórica com o objetivo de compreender o sugestivo paradoxo existente no fenômeno da popularização do clareamento da pele entre os haitianos. Segundo suas considerações:

[...] o fenômeno de "branqueamento" da pele na sociedade haitiana resulta tanto da estrutura social racista como da ideologia racista [...] Essas ações

realizadas por muitas pessoas negras sobre a cor da sua pele são um profundo trauma colonial. Embora o Haiti tenha surgido como nação livre por meio de uma revolução extraordinária, até então não consegue se livrar das marcas da colonização. Estas últimas permanecem traumáticas não somente por meio de uma divisão racial de riqueza, de prestígio, de poder etc., mas também pela continuidade da hierarquização étnico-racial da sua população (DÉUS, 2021, p. 162).

Durante os trabalhos de campo realizados tanto entre 2014 e 2015, quanto em 2019, por vezes surgiram discussões acerca de questões relacionadas à cor e raça no Haiti, e o que essas trocas me sugeriram é que, mais do que divisões raciais, existem percepções de cores em articulação a *status* socioeconômico, pois como me sugeriu minha companheira de pesquisa:

Nós os haitianos somos todos negros, tudo uma raça só; nèg, entende? Só que aí tem uns que tem a pele mais branca e outros a pele muito escura. Tem também os que são mais ou menos; esses quando são ricos a gente fala que é milat, e se não é rico a gente chama grimel (Louise, 2019).

A relação dos meus interlocutores com a questão do clareamento da pele, chamado por Déus (2021) de despigmentação voluntária, é também paradoxal; ao passo que entre as mulheres era apontado como uma questão de beleza e estética, entre os homens era tomado como uma espécie de atitude de negação da sua negritude, como sugere meu companheiro de pesquisa:

Eu falo para minha namorada que não precisa usar essas coisas, é melhor não usar, faz mal para a saúde, mas tem muitas mulheres que usam para deixar a pele mais fina, sem mancha, né? [...] Homem tem que usa também, mas todo mundo percebe, é a coisa pior que tem, você percebe pelo pescoço, pelas juntas dos dedos, pelas orelhas, fica com cor diferente. Mulher até a gente entende, mas homem? [...] Eu nunca usaria isso (Michel, 2014).

Além dos polêmicos cremes clareadores que viajam o mundo através das redes haitianas estabelecidas na diáspora, cito também o *bòlet*, uma espécie de loteria onde são promovidos jogos entre os haitianos radicados no Haiti, e aqueles que estão na *dyaspora*, como apontado no sistema de jogos. Em Santo André, Paul é um desses revendedores, mas em comércios haitianos em diversas partes do Brasil os *bòlèt* podem ser encontrados, assim como no Haiti, Argentina, Bahamas, Benin, Chile, Dominica, Equador, El Salvador, Estados

Unidos, França, Guiana, Guiana Francesa, Guadalupe, Canadá, Colômbia, Costa do Marfim, Turquia, Turcos e Caicos, Ilhas Virgens Americanas, Ilhas Virgens Inglesas, Madagascar, Martinica, Marrocos, México, Nicarágua, Honduras, Peru, República Dominicana, São Cristóvão e Nevis, Santa Lúcia, São Martinho, Senegal, Suriname e Venezuela, como disponível na imagem a seguir.

Figura 27 - *Print Screen* do sistema web do *Bòlet*.



Fonte: Tiraj rapid Bòlet (2021) ⁷².

Audebert (2020) sugere que, a consciência de sua especificidade como comunidade também está enraizada na memória de eventos históricos importantes, como a independência inicial e singular do Haiti em 1804, ou eventos como a amarga ditadura Duvalier e os traumas político-sociais do pós-ditadura, que desencadearam fluxos migratórios significativos. No

⁷² Disponível em: < <https://bit.ly/3LaOe1L> >. Acesso em: 19. Out. 2021.

âmbito da diáspora, a solidariedade da comunidade haitiana foi moldada pela resistência a políticas migratórias quase sempre desfavoráveis, de modo que a consciência da identidade diaspórica também é política (ibid).

Os *diaspora* afluem ao Haiti em épocas festivas diversas. Segundo informações do Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior, aproximadamente 300.000 *diaspora* voltam ao Haiti anualmente (JOSEPH, 2015, p. 289). Contudo, embora frequentemente o governo haitiano refira-se a comunidade de haitianos vivendo no exterior como *diaspora*, e embora haja, como observou Joseph (2015, p. 385-386) a diferenciação entre *ti diaspora* e *gwo diaspora*, meus interlocutores não se identificavam como sendo *diasporas*, pois diziam que o termo aplicava-se somente aos que viviam nos Estados Unidos ou Canadá, portanto àqueles estabelecidos em países ricos, que recebem e enviam remessas ao Haiti em *lajan diaspora* (dinheiro diáspora), (JOSEPH, 2015, p. 36), ou seja, moedas internacionalmente valorizadas.

Essas diferenciações apontam para a assimetria de poder e recursos das nações em nível global, refletidas no espaço transnacional haitiano. Nesse sentido, em *Between Periphery and Center in the Haitian Diaspora: The Transnational Practices of Haitian Migrants in the Bahamas*, Jacques (2011, p. 91) indica que:

[...] o poder individual das diferentes comunidades haitianas [...] não é uniforme. Os destinos que formam a geografia da diáspora haitiana demarcam lugares centrais como Miami e locais marginais como Nassau, que correspondem à sua posição nas hierarquias geopolíticas globais e regionais. A dinâmica de poder dentro da diáspora haitiana, então, imita a configuração geopolítica dos países de assentamento, bem como representa o *status* desigual dos migrantes dentro da comunidade transnacional.

Embora os meus interlocutores não se identificassem como *diaspora*, muitos não escondiam o desejo de tornar-se *diaspora*. De fato, como aponta Joseph (2015, p. 385-386), entre os haitianos eles podem ser identificados como *ti diaspora*, contudo, quando afirmam querer tornar-se *diaspora*, caso seja possível, referem-se a serem reconhecidos como *gwo diaspora*, como sugerem meus interlocutores a seguir.

Você sabe? Eu vou para o Canadá, minha irmã mora lá e está preparando os papéis para que eu possa entrar, eu só estou esperando por isso. [...] Eu já tenho muito tempo aqui, quero ir [...] lá é muito melhor; um grande país (Gérard, 2019).

Eu só estou me planejando para ir para os Estados Unidos ou para o Canadá. Eu já tentei o Brasil, já tentei o Chile, voltei para o Brasil de novo, mas você sabe, né? Todo mundo sonha com Estados Unidos ou Canadá e eu ainda vou realizar esse objetivo. Você vai saber o dia que eu conseguir (Angeline, 2019).

A respeito do sentido prático de ser um *diaspora* no Haiti, Joseph (2015, p. 355-356) afirma:

[...] 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 [...] recebe um tratamento mais diferenciado nos estabelecimentos públicos e nas casas particulares do que os residentes no Haiti [...]. O tratamento, na prática, está associado à dimensão simbólica construída no imaginário social haitiano de a pessoa [...] ser oriunda de um mundo social caracterizado como superior no Haiti.

O tópico a seguir aborda a formação e a consolidação do espaço transnacional haitiano, contextualizando processos históricos que constituíram uma estrutura onde a mobilidade tornou-se constitutiva do cotidiano haitiano, como aponta Joseph (2015, p. 186). Deste modo, apresenta-se um panorama geral da formação dos fluxos migratórios e consolidação de destinos desde o período colonial até os dias atuais, evidenciando que não se pode tomar a chegada dos imigrantes haitianos no Brasil, a partir de 2010, como um fato isolado e sem conexão com uma estrutura maior de redes construídas em plena atuação.

2.3. A formação e consolidação do espaço transnacional haitiano

O presente tópico apresentará os diversos processos que influenciaram a mobilidade haitiana ao longo do tempo, processos que possibilitaram a formação de um espaço transnacional composto por comunidades em diversas partes do mundo; essas comunidades alcançaram tanta importância que em 1994 foi criado um órgão exclusivo para tratar de assuntos a elas referentes, o Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (JOSEPH, 2015, p. 349). Segundo informações do Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique a população estimada do Haiti em 2014, ano do último censo oficial realizado no país, era de 10.413.211

pessoas (HAITI, 2015), sendo que as estimativas acerca do número de haitianos emigrados variam entre 2 e 4 milhões e meio de pessoas (VALLER FILHO, 2007; TÉLÉMAQUE, 2012).

Segundo Audebert (2020), a maioria dos haitianos orgulha-se da história de luta e triunfo levada a cabo por seus antepassados, possuindo a consciência de que os constrangimentos historicamente impostos ao país por potências internacionais, muitas vezes em aliança com determinados setores internos, contribuíram para que justiça e liberdade sigam sendo ideais inconclusos para a grande maioria da população. Nesse sentido, as dificuldades perpetuadas e agravadas por sucessivas crises contribuíram para que gradualmente a emigração passasse a ser interpretada como uma das últimas esferas de liberdade e crescimento ao alcance de indivíduos e grupos de estratos cada vez mais diversos da população.

Maingot (1999 apud MARTIN; MIDGLEY; TEITELBAUM, 2002, p. 576) aponta que a migração na Hispaniola é estrutural; desse modo, embora os fluxos e as intensidades possam ser alterados no tempo e no espaço, as migrações continuam existindo. Para Joseph (2015, p. 352) a mobilidade é constitutiva do mundo social haitiano, de modo que desde a infância as pessoas se acostumam com a circularidade de pessoas e bens entre as casas, o que se relaciona às estratégias de sobrevivência historicamente adotadas pela população. Assim sendo, habituados à mobilidade e aos signos relativos à *diaspora*, não é incomum encontrar haitianos que afirmam ter começado a sonhar com emigrar desde a infância.

Durante o campo, em 2014, chamou-me a atenção a fala de um dos meus interlocutores, que na ocasião contava com 34 anos, e expressou esse desejo desde a infância em relação ao Brasil:

Eu escutava muito falar do Brasil, do futebol, do Mundial [de futebol]. Eu era pequenininho, [...] e escutava quando Ronaldo jogava, e eu já estava pensando em vir para cá (Jardel, 2014).

Jardel fala de um desejo de emigrar alimentado por uma identificação com o futebol, um dos signos culturais fortemente associados ao Brasil, contudo, por não contar com redes de contato no país, esse desejo foi deixado de lado e sua primeira emigração se deu com destino à República Dominicana. Nesse sentido, Jardel sentiu como se a inclusão do Brasil no campo transnacional haitiano no pós-terremoto de 2010 fosse uma espécie de chamado do destino para que ele realizasse seu desejo de infância, desejo esse que não mediu esforços para

realizar, haja vista que, no início do fluxo migratório, os haitianos empreendiam longas e onerosas viagens do Haiti ao Brasil, que no caso de Jardel durou mais de 3 meses e lhe custou 3500 dólares. A fala em que Jardel afirma: “só estava esperando para vir para o Brasil”, é ilustrativa de como o imigrante interpretava a sua vinda ao Brasil como algo predestinado.

Maingot (1999 apud MARTIN; MIDGLEY; TEITELBAUM, 2002, p. 576) apontam um importante fator histórico-cultural que possivelmente contribui para a intensa mobilidade caribenha; segundo o autor, existe nas ilhas uma percepção generalizada do caráter degradante do trabalho manual, o que é diretamente associado à memória da escravidão, de modo que, para muitos, o desejo de emigrar é nutrido pela esperança de livrar-se da humilhação dos trabalhos manuais mal pagos do local de origem.

Apresento a conformação da mobilidade internacional haitiana a partir de períodos. Embora toda periodização guarde imprecisões e certa dose de arbitrariedade, resguardadas as devidas precauções, tomo como parâmetros certas características comuns para conformar os blocos de seis períodos a seguir para fins de organização e melhor compreensão dos processos envolvendo as camadas que conformam a diáspora haitiana no tempo e no espaço.

2.3.1. A mobilidade em Saint-Domingue e no Haiti recém-independente

Retrocedendo ao período anterior à Revolução Haitiana, pode-se perceber uma intensa mobilidade de pessoas e mercadorias entre a metrópole francesa e Saint-Domingue (1659-1804), sobretudo entre os grandes proprietários brancos e mestiços que enviavam os filhos para estudarem em Paris. Havia também uma contínua entrada de escravizados provenientes, sobretudo, da África Ocidental, assim como um importante intercâmbio entre colônias do Caribe, como Jamaica, Granada, Martinica e Barbados (ESPRONCEDA AMOR, 2003).

Figura 28 - Mapa da região do Caribe com Haiti e República Dominicana ao centro.



Fonte: Geology.com (2007)⁷³.

A Revolução foi responsável por uma redução significativa da população branca, sobretudo de origem francesa, como apontado no capítulo 1 da parte I. Dubois (2005) argumenta que, ao perceberem que a sociedade que haviam construído em Saint Domingue estava definitivamente ruindo, milhares de colonos brancos - sobretudo proprietários - carregaram tudo quanto podiam, inclusive muitos escravizados, para regiões onde pudessem reconstruir os padrões de privilégio ao qual estavam habituados. Os locais escolhidos foram outras regiões do Caribe, como Jamaica e Cuba, mas, sobretudo os Estados Unidos; Gillikin (2014), em sua tese doutoral *Saint Dominguan refugees in Charleston, South Carolina, 1791-1822: assimilation and accommodation in a slave society*, aponta que aproximadamente 20 mil refugiados provenientes de Saint-Domingue chegaram à época aos EUA.

O período de 1822 a 1844, correspondente à anexação do Haiti Espanhol por parte do presidente haitiano Jean-Pierre Boyer, como detalhado no capítulo 3 da parte I, foi marcado

⁷³ Disponível em: < <https://bit.ly/3siji73>>. Acesso em: 19. Out. 2021.

por uma intensa migração na Hispaniola. Segundo Moya Pons (2010), o assentamento de colonos no território anexado, escassamente povoado, fez parte da política de Boyer, que para lá enviou tanto haitianos, quanto ex-escravizados provenientes dos Estados Unidos. De acordo com Winch (1988), a imigração afro-americana ao Haiti fez parte de uma política de Boyer que se assentava obviamente no caráter humanitário preconizado por Dessalines na Declaração de Independência do país, mas também na tentativa de conquistar o apoio dos Estados Unidos para que reconhecessem a independência do Haiti, o que não ocorreu.

Após esse breve período de imigração o Haiti consolidar-se-ia como um país marcado pela emigração. As turbulências políticas durante o século XIX e início do XX levaram muitos políticos e intelectuais haitianos ao exílio na Jamaica, como os presidentes depostos Charles Rivière-Hérard, Fabre-Nicolas Geffrard, Michel Domingue e Pierre Nord Alexis.

A ligação com a Jamaica, colônia britânica até 1962, foi alimentada desde o período pré-independentista haitiano e se manteve em muitos níveis, com exemplos diversos de jamaicanos e haitianos migrando entre ambos os territórios (ESPRONCEDA AMOR, 2000), desde escravizados - como Dutty Boukman, que foi trazido da Jamaica à Saint-Domingue no século XVIII e participou do movimento que culminaria na Revolução Haitiana (JAMES, 2000 [1938]) - a indivíduos livres, como um casal jamaicano que vivia em Cabo Haitiano em finais do século XIX a quem a Igreja Adventista do Sétimo Dia atribui o pioneirismo dessa vertente religiosa no Haiti (HOWELL, 1941 [1935]), como apontado no capítulo 1.5.

2.3.2. A ação das corporações estadunidenses e o fomento aos fluxos migratórios no Caribe

A virada do século XIX para o XX marcou também uma grande movimentação migratória impulsionada por contratações promovidas por corporações angloamericanas no Caribe; essas corporações buscavam mão de obra barata para o trabalho em grandes obras de infraestrutura que eram realizadas por toda a América Latina, como a construção do Canal do Panamá (1881-1914), e da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (1907-1912). De acordo com Rocha e Alleyne (2012), as contratações eram realizadas em Barbados, convertendo a ilha em polo catalizador de trabalhadores de todo o Caribe, inclusive haitianos, conforme trecho a seguir:

No Caribe, o porto de chamada situava-se em Bridgetown, na pequena ilha de Barbados. De lá trabalhadores vindos de outras ilhas como Saint Lucia, Saint Vincent, Grenada, Jamaica, Martinique, Dominica e até mesmo do Haiti, embarcaram para o Brasil, contratados por companhias inglesas ou dos Estados Unidos para trabalhar na construção da estrada de ferro Madeira-Mamoré, ou para as obras de urbanização em Belém e Manaus. [...] Todos tinham o mesmo sonho, o de encontrar fortuna fácil e voltar para as ilhas com um status melhor do que tinham quando saíram (ROCHA; ALLEYNE, 2012, p. 309).

Os recentes estudos envolvendo as chamadas comunidades barbadianas na Amazônia promovem um olhar mais amplo em relação aos fluxos migratórios internacionais para o Brasil na passagem dos séculos XIX para o XX, quando, por influência de uma ideologia que visava branquear a população, milhões de imigrantes europeus foram atraídos para as regiões sul e sudeste do país (KOIFMAN, 2012). Na contramão dessa política, as corporações angloamericanas patrocinaram a vinda de milhares de trabalhadores negros para seus canteiros de obras no norte do país, muitos dos quais permaneceram na região, formando comunidades que começaram ultimamente a ser estudadas por muitos de seus descendentes (BLACKMAN, 2015).

Rocha e Alleyne (2012), Blackman (2015), e Lima (2013), apontam que esses imigrantes negros foram indistintamente classificados na Amazônia como barbadianos, em virtude do local de embarque para o Brasil (Barbados), o que, segundo Borzacov (2011 apud COTINGUIBA; PIMENTEL, 2012) pode ter incluído haitianos, cuja nacionalidade tinha bons motivos para ser ocultada em virtude da memória latente e perturbadora da Revolução Haitiana disseminada entre as elites de toda a América Latina. Sendo assim, esses trabalhadores imigrantes podem ter sido os primeiros “agentes de ligação” entre o Brasil e o Haiti, inaugurando um fluxo migratório no início do século XX - posteriormente interrompido - através da Amazônia, mesma região por onde chegaram os imigrantes que deram início ao atual fluxo migratório haitiano no Brasil, iniciado em 2010.

Fluxos migratórios mais densos e contínuos se deram a partir da crescente influência dos Estados Unidos no Caribe no início do século XX, como detalhado a seguir:

Os migrantes haitianos ocuparam um lugar crucial na economia da *plantation* no período durante o qual as forças armadas americanas ocuparam os três países caribenhos, Cuba (1906-1908), República Dominicana (1912-1924) e Haiti (1915-1934). O crescimento das indústrias americanas de cana-de-açúcar produziu certa escassez de mão de obra para o trabalho nas plantações de ambas as ilhas, tal lacuna tendo sido preenchida, em larga medida, pelos

camponeses haitianos enquadrados em políticas específicas e temporárias (WOODING e MOSELEY-WILLIAMS, 2009, apud JOSEPH, 2020, p. 229).

Audebert (2020) aponta que a ação dos Estados Unidos sob esses países representou a expropriação de grandes extensões de terra, criando uma reserva de mão de obra camponesa abundante e barata a ser explorada nos grandes latifúndios. Segundo Loudor (2013), no Haiti o capital estadunidense foi introduzido através de corporações voltadas à produção de banana, cana-de-açúcar, sisal e borracha, contudo, Audebert (2020) observa que, os investimentos e a criação de posto de trabalho foram menores no Haiti do que em Cuba e na República Dominicana, gerando uma massa de camponeses despossuídos estimulados a emigrar para suprir as demandas geradas nesses países. Anglade (1982, apud AUDEBERT, 2020), sinaliza que aproximadamente 600 mil camponeses haitianos partiram para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar cubanas e dominicanas no período da ocupação estadunidense.

Em artigo intitulado *A presença dos imigrantes antilhanos em Cuba (1910-1952)*, Couto (2009) discute a vulnerabilidade desses trabalhadores migrantes, que sofriam com os baixos salários, as precárias condições de trabalho, a sazonalidade das colheitas e, no caso dos haitianos, as campanhas difamatórias comandadas pela mídia em relação ao vodú. Na vizinha República Dominicana os haitianos também sofreram perseguições; Maingot (1999 apud MARTIN; MIDGLEY; TEITELBAUM, 2002) afirma que, assim como em Cuba, as elites dominicanas planejavam que os imigrantes haitianos fossem trabalhadores temporários, não colonos, o que tinha estrita ligação com o desejo de manutenção de uma pretensa “brancura” de suas sociedades.

Assim, as autoridades desses países começaram a tomar a imigração haitiana como um grande problema ao passo que, por motivos diversos, os imigrantes não retornavam ao Haiti no final das colheitas, o que culminou em deportações em massa em Cuba nos anos 1920 (COUTO, 2009), e no massacre de haitianos ordenado pelo ditador dominicano - e magnata do setor sucroalcooleiro - Rafael Trujillo, ocorrido nos anos 1930 (TURITS, 2002), como apontado no capítulo 3 da parte I.

Em 1934, após quase duas décadas de ocupação, as tropas norte-americanas se retiraram do Haiti, contudo, conforme Loudor (2013), os governos subsequentes continuaram alinhados à Casa Branca e utilizaram a máquina pública para favorecer os interesses de corporações estadunidenses, como no governo de Élie Lescot, cujo decreto de 6 de janeiro de 1945 autorizava “corporações americanas, como a Sociedade Haitiano-Americana de Desenvolvimento Agrícola - SHADA, destruir as plantações de víveres alimentícios, produtos

agrícolas e árvores frutíferas” (LOUIDOR, 2013, p. 20), dando continuidade à expropriação dos camponeses.

O massacre e as políticas anti-haitianistas de Trujillo - cujo último mandato chegaria ao fim somente na década de 1960 - inibiram a permanência de boa parte dos trabalhadores haitianos na República Dominicana após o período das safras, o que daria a essa imigração um caráter eminentemente sazonal que somente viria a ser alterado décadas depois. A imigração em Cuba ganhou um caráter mais permanente em virtude do maior gasto envolvendo as idas e voltas, e seguiu ocorrendo basicamente até meados do século XX, quando, como demonstra Espronceda Amor (2003), o triunfo da Revolução Cubana (1959) resultou na retirada do capital estadunidense da ilha e no fim da geração daqueles postos de trabalho sazonais tradicionalmente ocupados pelos imigrantes.

2.3.3. A crise da economia rural e a longa ditadura Duvalier

No decorrer dos anos 1950, desenvolveram-se fluxos migratórios haitianos com direção a dois novos destinos caribenhos: Bahamas e ilhas Turcas e Caicos. Citando Marshall (1979), Audebert (2000) aponta que os primeiros a emigrarem eram pescadores do norte e do noroeste do Haiti que já negociavam com esses territórios e, visando escapar do colapso da economia rural e da degradação ambiental que assolava as regiões de origem, empregaram-se na agricultura e no setor de construção relacionado ao turismo em franca expansão. Diferentemente das migrações que ocorreram rumo à Cuba e à República Dominicana na primeira metade do século XX, cujos deslocamentos eram atrelados a contratos de trabalho, esses novos migrantes se viram obrigados a serem eles mesmos os fiadores de seus projetos migratórios, o que passou a demandar uma série de articulações e mobilização de redes para a sua efetivação, marcando profundamente os padrões migratórios haitianos a partir de então.

De acordo com Louidor (2013), o temor do avanço socialista após o triunfo da revolução liderada por Fidel Castro em Cuba, levou os Estados Unidos a apoiar a instalação e manutenção de regimes autoritários por toda a América Latina. No Haiti o candidato apoiado pelos norte-americanos foi o médico François Duvalier “Papa Doc”, que após ser eleito em 1957, deu um golpe de Estado e governou até a sua morte, em 1971, ocasião em que seu filho, Jean-Claude Duvalier “Baby Doc” assumiu o poder e governou ditatorialmente até 1986, quando foi deposto.

O governo de François Duvalier foi marcado pela perseguição mortal aos opositores do seu regime, materializado através da paramilitarização das forças policiais, bem como das tensões promovidas em torno de questões raciais e de classe, o que gerou, segundo Jackson (2011) um fluxo emigratório das classes mais abastadas e instruídas do país, que partiam, sobretudo de Porto Príncipe com destino à costa nordeste dos EUA e ao Canadá francófono, em um número que chegou a até 53 mil pessoas.

A partir dos anos 1960, Jackson (2011) dá conta de que, haitianos provenientes do sul do Haiti começaram a se estabelecer no departamento ultramarino da Guiana Francesa, que possuía uma constante demanda por mão de obra não qualificada no setor de serviços, como detalhado a seguir:

[...] 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 sudeste do país (JOSEPH, 2010, p. 71-72).

A nova divisão internacional do trabalho, protagonizada por companhias industriais estadunidenses, teve reflexos no Haiti no governo de Jean-Claude Duvalier, o que se deveu, segundo Louidor (2013), à longa construção de relações entre seu pai, François Duvalier, e os Estados Unidos. De acordo com Mauro (2007), nessa fase do imperialismo estadunidense muitos países da periferia deixaram de ser apenas produtores de bens primários para se dedicarem também à produção industrial voltada ao mercado externo; a essas novas indústrias foram relegadas tarefas de etapas inferiores do processo de produção baseada na superexploração do trabalho, uma vez que o controle da expertise e das etapas superiores de maior valor agregado continuaram localizadas nos centros do capitalismo.

Diversos países passaram a competir para receber plantas de indústrias maquiladoras em seus territórios, e as que chegaram ao Haiti, sobretudo têxteis e de vestuário, geraram postos de trabalho muito aquém da demanda (LOUIDOR, 2013), o que nos faz perceber que o papel central que a emigração passa a ter na sociedade haitiana liga-se também a criação de um exército de reserva de mão de obra que, por fatores internos e externos historicamente estruturados, não é nem de longe absorvida pelo país.

É nesse sentido que Audebert (2020) aponta que os anos 1970 marcam a emergência de fluxos emigratórios compostos por populações recém-urbanizadas de baixa renda. As

crescentes dificuldades impostas por diversos países à entrada documentada de imigrantes tornaram as viagens cada vez mais perigosas e onerosas, uma vez que, a necessidade de visto para a entrada formal (via portos e aeroportos) passou a obrigar os imigrantes a se valerem de estratégias alternativas, como a entrada através de fronteiras terrestres e marítimas menos vigiadas. Deste modo, a chegada ao destino inicialmente almejado passa a se dar em etapas, assim, para os haitianos chegarem à Guiana Francesa, por exemplo, a passagem e estadia por períodos variados no Suriname ou nas Antilhas Francesas (Martinica e Guadalupe), podem ser necessárias (AUDEBERT, 2020).

Com o passar do tempo, a chegada de novos imigrantes, o estabelecimento de redes de contato, e a complexificação das relações, esses destinos, que inicialmente surgem como territórios de passagem em função de outros, podem passar a abrigar comunidades migrantes mais estáveis, como é o caso tanto do Suriname e das Antilhas Francesas, - que de territórios de passagem rumo à Guiana Francesa passaram a abrigar comunidades haitianas - quanto da própria Guiana Francesa, que como aponta Joseph (2015), pode ser encarada como destino transitório até uma possível aquisição de documentos para o estabelecimento futuro na Europa.

Oliveira (2010) dá conta de que a crise do petróleo de 1973 causou um importante desajuste econômico mundial, impulsionando - em algumas partes e intensificando em outras - as migrações de cidadãos da periferia para os países do centro do capitalismo. É nesse período que as migrações começam a ser enfaticamente tomadas como um problema à ordem vigente e os imigrantes passam a ser culpabilizados por diversos problemas nos países receptores, principalmente econômicos. Em meio a esse cenário de crise internacional se deu a independência das Bahamas, que começou a dificultar a entrada de novos imigrantes haitianos ao passo que a comunidade já estabelecida passou a ser progressivamente hostilizada (AUDEBERT, 2020).

A manipulação da opinião pública por parte de governos, que utilizam os imigrantes como bodes expiatórios para uma série de problemas, levou à consolidação da imagem do imigrante como um agente competidor contra o qual o Estado deve proteger os seus cidadãos através de políticas de seleção de perfis de imigrantes/trabalhadores que deem os retornos esperados e não "prejudiquem" os nativos (SASSEN, 1995). Audebert (2020) sinaliza que as dificuldades nas Bahamas levaram a uma reorientação do fluxo migratório haitiano em direção à Flórida, onde, apesar da crise econômica, havia mais possibilidades de trabalho em virtude da dinâmica socioeconômica estadunidense.

Seguramente a aquisição de diversas formas de capital cultural, como a competência linguística (BOURDIEU, 2008 [1982]) adquirida pela comunidade haitiana estabelecida nas Bahamas desde os anos 1950, contribuiu para a busca pelos Estados Unidos como novo destino. Os imigrantes passam a ter cada vez mais consciência acerca dos ganhos resultantes da aquisição desse tipo de capital no espaço transnacional. Aqui abro um parêntesis para apresentar o caso de Ronald, que ao ser questionado acerca dos motivos que o levou a optar pela migração ao Brasil em detrimento de outros destinos majoritariamente buscados pelos venezuelanos, país de nacionalidade de sua filha e esposa, e onde ele vivia antes de vir para o Brasil, expressou:

Eu não gosto muito do Brasil, [...] gostava mesmo da Venezuela, mas lá a situação ficou muito difícil. [...] quando a gente decidiu sair eu não quis ir para a Colômbia, não gosto de lá, também não me dou bem com os peruanos e os chilenos são racistas, então optei pelo Brasil, porque aqui é um país grande, tem muita oportunidade e fala outra língua [...] isso pode ser útil futuramente, né? [...] Minha filha já fala espanhol e crioulo e agora já está aprendendo português (Ronald, 2019).

A respeito da conformação das redes haitianas na Flórida, Audebert (2020) aponta que o estabelecimento dessa comunidade remonta aos anos 1970 e levou a uma rápida estruturação de redes migratórias ligando o nordeste e o noroeste do Haiti à península estadunidense através das Bahamas. Segundo o autor, até 1975, pelo menos 50 mil haitianos haviam utilizado essa rota de migração, até que um programa de patrulhamento marítimo foi levado a cabo visando coibir as entradas (AUDEBERT, 2020).

Em seu artigo intitulado *Haitian boat people: a study in the conflict forces shaping U.S. immigration policy*, o cientista social Alex Stepick (1982) indica que a política de contenção dos fluxos migratórios implantada pelos Estados Unidos acabava impondo ainda mais riscos aos imigrantes, em sua maioria jovens, que, sem esperanças de um futuro melhor no Haiti, lançavam-se ao mar em botes menores e improvisados com o objetivo de conquistar o almejado sonho americano. As trágicas cenas de botes naufragando e de sobreviventes chegando às praias da Flórida foram largamente exploradas durante os anos 1980; a desumanização mostrava-se patente através da invisibilidade que o adjetivo *boat people* os conferia.

O artista afro-americano Michael Cummings (2012) discorre que lhe causava grande desconforto a exploração que a mídia fazia da imagem dos haitianos sem sequer lhes dar a

oportunidade de fala, o que lhe inspirou a produzir uma série de murais utilizando a técnica do *quilting*, como o da (FIGURA 29), onde os imigrantes são retratados sem boca como forma de provocação e estímulo à reflexão por parte da mídia e da sociedade estadunidense.

Figura 29 - Haitian Boat People (título original da obra).



Fonte: Michael A. Cummings, 1987⁷⁴.

Segundo Audebert (2020), as dificuldades da rota através das Bahamas implicaram em uma necessidade de rearranjo das estratégias de migração por parte dos haitianos, que passaram a se valer de redes dominicanas que alcançavam Miami e Nova Iorque através de Porto Rico, uma vez que, aos porto-riquenhos era garantida a entrada nos Estados Unidos. A rápida reação norte-americana à estratégia, com o aumento da fiscalização e controle migratório em Porto Rico, levou os migrantes, ainda no final dos anos 1980, a utilizarem como rota os territórios menos fiscalizados das Ilhas Virgens Americanas e de São Martinho, onde encontraram uma demanda em expansão por mão de obra no setor do turismo.

No cenário haitiano, Louidor (2013) defende que a liberalização da economia promovida por Jean-Claude Duvalier foi desastrosa, inundando o país não só de produtos manufaturados baratos, mas também de bens primários que entraram em concorrência desleal com produtores locais, que enfrentavam enormes dificuldades de produção devidas, dentre

⁷⁴ Disponível em: < <https://bit.ly/3op4qCH>>. Acesso em: 19. Out. 2021.

tantos fatores, à baixíssima mecanização da agricultura haitiana, o que pavimentou rapidamente o caminho para o colapso da agricultura familiar e promoveu um sensível empobrecimento das classes populares.

2.3.4. **Pós-duvalierismo, crises políticas, sociais e econômicas e o aumento da emigração**

Audebert (2020) acrescenta que a transição pós-duvalierista, com governos civis e militares provisórios, agravou sobremaneira as tensões político-sociais no Haiti. O relatório *Return to the darkest days: human rights in Haiti since the coup*, realizado pela organização *School of the Americas Watch - SOA Watch* (1991), aponta que o golpe militar que depôs o presidente Jean-Bertrand Aristide, em 1991, aumentou sobremaneira a violência e a perseguição policial a setores da população identificados como apoiadores do ex-presidente, como as classes populares do campo e das cidades. O relatório ainda aponta que os embargos econômicos promovidos por parte do governo estadunidense de Bush pai contra o governo militar instaurado no Haiti agravou ainda mais a crise da já combalida economia haitiana, ocasionando a expansão da favelização das cidades e o êxodo rural (SOA WATCH, 1991).

Houve também, nesse período, incremento na emigração internacional. Segundo Audebert (2020) as populações de baixa renda, que não dispunham de condições para emigrar para os almejados destinos da América do Norte, construíram ou reabriram fluxos de migração para destinos regionais tradicionais, como a República Dominicana, Bahamas, ilhas Turcas e Caicos, bem como diversos territórios ultramarinos franceses.

As migrações haitianas passam, desse modo, a ser cada vez mais policêntricas, o que se relaciona às estratégias dos imigrantes visando driblar as barreiras migratórias impostas pelos países do centro do capitalismo. Percebe-se também a hierarquização de destinos, em que alguns são eleitos como os mais almejados para o alcance de determinados objetivos, enquanto outros são tomados como territórios de passagem, e outros ainda como locais de estabelecimento temporário, onde seria possível adquirir capitais diversos até o surgimento da possibilidade de uma nova emigração. Esses destinos são interligados transnacionalmente através de redes dinâmicas estabelecidas pelos imigrantes, que, influenciados por fenômenos de diversas ordens, como naturais, políticos, e sociais, podem reorientar direções e volumes dos fluxos (AUDEBERT, 2020).

Em relação à América do Sul, Valler Filho (2007) aponta que, de forma geral, as relações descontínuas entre seus países e o Haiti, se deveram mais à presença de intelectuais e diplomatas que estabeleceram conexões relevantes entre suas elites, do que a parcerias e políticas de cooperação, o que passou por mudanças no início do século XXI. A grave crise enfrentada pelo governo Aristide, agudizada em 2003 com o aumento da ação de grupos armados, culminou em uma polêmica renúncia e exílio do presidente em fevereiro de 2004, ocasião em que a Força Interina Multinacional iniciou seu desdobramento no Haiti. O Conselho de Segurança da ONU passou então a conduzir negociações a fim de criar uma força internacional visando promover segurança pública, governabilidade política e Direitos Humanos no Haiti, resultando na criação da controversa Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti - MINUSTAH, cujo comando ficou a cargo do Brasil e contou com o apoio militar de efetivos de mais de 40 países (SEGUY, 2017).

O antropólogo brasileiro Omar Ribeiro Thomaz é grande crítico da atuação da ONU no Haiti; em seu artigo *O Terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou* (2010), o autor defende que a MINUSTAH é a materialização de mais uma ofensiva colonizadora revestida de missão de paz, de modo que, para que se justificasse sua implantação perante a comunidade internacional, a ONU, nas palavras do autor:

[...] tratou de convencer o mundo de que Porto Príncipe é uma espécie de Bagdá caribenha. Se é fato que em determinados momentos [...] conflitos armados tomaram conta das ruas do centro e de Bel Air, quando estudantes [...] se enfrentaram nas disputas em torno da figura de Jean-Bertrand Aristide, nos últimos anos a vida retomou seu curso em Porto Príncipe, e sua classificação como uma espécie de Bagdá ou Cabul caribenha deve-se apenas ao desejo de manutenção da força militar e, sobretudo, dos salários que crescem com o adicional de periculosidade para os funcionários da Minustah (THOMAZ, 2010, p. 31).

O balanço da MINUSTAH, que permaneceu por mais de uma década no Haiti, sendo encerrada em 2017, até hoje é contestável. Enquanto o alto comando do exército brasileiro e da ONU aponta para resultados positivos no que se refere à estabilização política e social do país, diversas outras organizações indicam inúmeras violações de Direitos Humanos promovidas por parte do efetivo militar, como estupros, prisões arbitrárias e execuções, bem como casos de corrupção e a desastrosa introdução da cólera no país (SEGUY, 2017).

Figura 30 - Manifestação por indenização por parte da ONU às vítimas de cólera no Haiti.



Fonte: Hector Retamal (2020) ⁷⁵.

Durante as ações da MINUSTAH no Haiti, a população enfrentou uma série de desastres em função da extrema vulnerabilidade socioambiental enfrentada pelo país. A PNUD (2014) aponta o Haiti como um dos países menos resistentes a desastres naturais no mundo, o que está relacionado, dentre outros fatores, aos altos níveis de pobreza que atingem ampla parcela da população e à avançada degradação ambiental em curso no país. Segundo Télémaque (2012) mais de 3 mil pessoas morreram em decorrência da fragilidade do Haiti a intempéries climáticas entre 2004 e 2008 no Haiti; em maio de 2004 tempestades intensas ocorreram no departamento do Oeste, em setembro do mesmo ano o furacão Jeanne arrasou os departamentos do Nordeste e do Artibonite, em julho de 2005 o furacão Emily causou enchentes na cidade de Saint-Marc, em 2006 houve inundações nos departamentos do Norte, do Oeste, e de Nippes, e em 2008 os furacões Fay, Gustav, Ike e Hanna atingiram todo o país, causando maiores estragos no município de Gonaïves.

Segundo Cosgaya (2008) a crise enfrentada pelo Haiti no início do século XXI também afetou o funcionamento de muitas de suas instituições, como por exemplo, o sistema de ensino, o que levou jovens, sobretudo das classes médias, a buscarem oportunidades de estudo fora do país, refletindo no número de registros de haitianos em países da América Latina, como no Chile, onde não havia tradição migratória haitiana. Em relação ao Brasil, Fernandes (2014) aponta que até a primeira década do século XXI o número de haitianos residentes no

⁷⁵ Disponível em < <https://bit.ly/34Gx9eY> >. Acesso em 20. Out. 2021.

país era muito baixo, sendo apenas 15 pessoas no ano 2000, e 36 em 2010, população composta essencialmente por estudantes e funcionários de cargos diplomáticos.

2.3.5. O terremoto de 2010 e a inclusão do Brasil no espaço transnacional haitiano

Até 2010 os destinos mais tradicionais da diáspora haitiana eram Estados Unidos, Canadá, República Dominicana e territórios ultramarinos franceses, o que começa a mudar a partir de 2010, ano em que a já difícil situação do país foi ainda mais agravada. Em janeiro um terremoto de 7,3 graus na Escala Richter atingiu a Região Metropolitana de Porto Príncipe, produzindo 300 mil mortes, deixando cerca de 250 mil feridos e 1.3 milhão de desabrigados (TÉLÉMAQUE, 2012; JOSEPH, 2015), e em outubro a epidemia de cólera se espalhou rapidamente, tendo, segundo Seguy (2017), infectado mais de 900 mil pessoas e feito cerca de 10 mil vítimas fatais.

Figura 31 - Acampamento erguido em frente ao Palácio Presidencial do Haiti pela população desabrigada após o terremoto de 2010.



Fonte: Cable News Network (2011) ⁷⁶.

⁷⁶ Disponível em: < <https://cnn.it/3gv2pAm> >. Acesso em: 26. Ago. 2021.

Haja vista o terremoto ter tido seu epicentro próximo à região metropolitana de Porto Príncipe - composta pela sede e as comunas de Delmas, Cite Soleil, Tabarre, Carrefour e Pétiön-Ville - onde vivem mais de 2 milhões e meio de pessoas (HAITI, 2015), muitas famílias atingidas dirigiram-se ao interior do país, onde possuíam redes familiares. O ambiente rural haitiano, contudo, oferece poucas condições para a acomodação de tamanha massa de refugiados, de modo que muitos retornaram à capital ou migraram ao exterior, como é o caso do meu interlocutor Pierre, que perdeu seu emprego em uma fábrica de gelo de Porto Príncipe que foi duramente atingida pelo terremoto. Sem emprego, e em virtude da crise que se abateu sobre a capital, Pierre retornou à sua cidade natal, Jacmel, onde permaneceu por cerca de três anos até vir para o Brasil, onde conhecia o casal Jardel e Marie, que haviam vindo para o Brasil em 2011 e também foram meus interlocutores de pesquisa.

O terremoto não foi o causador da emigração, pois a mobilidade internacional haitiana já vinha se estruturando desde pelo menos o início do século XX, contudo, como pude perceber a partir de diversos relatos em campo, o desastre funcionou como o estopim para que novos destinos fossem incorporados ao espaço transnacional da diáspora haitiana em virtude da dificuldade de entrada e/ou permanência em destinos já conhecidos e onde havia redes estabelecidas. Nesse contexto o Brasil surgiu como possibilidade latente, haja vista a presença brasileira no Haiti em decorrência do comando da MINUSTAH, ao momento político-econômico favorável vivenciado pelo país, que passou a fazer parte dos BRICS⁷⁷, bem como o *marketing* promovido pela Copa do Mundo de 2014 e Jogos Olímpicos de 2016, que teriam o Brasil como sede (NIETO, 2014).

Deste modo, a partir de 2010, uma série de países sul-americanos passou a ser incorporado ao espaço transnacional da diáspora haitiana, como Panamá, Equador, Peru, Brasil e Chile. Conforme meus interlocutores do campo realizado em 2014 (ARAÚJO, 2015), o Panamá funcionava como território de conexão aeroportuária na rota entre Santo Domingo, na República Dominicana, e Quito ou Guayaquil, no Equador, de modo que, na maioria das vezes os imigrantes sequer deixavam o aeroporto.

A ausência de redes migratórias haitianas no Brasil obrigou os imigrantes a se valerem de uma série de estratégias para chegarem e se estabelecerem no país, utilizando inicialmente os serviços de atravessadores ilegais que os conduziam através de uma longa jornada marcada por extorsões e violências diversas, e envolvia percursos aéreos, rodoviários e fluviais que podiam durar até três meses do Haiti às cidades fronteiriças da Amazônia brasileira (COSTA,

⁷⁷ Sigla para a designação em inglês de Brasil, Rússia, China e África do Sul, eleitas como as maiores economias emergentes do mundo.

2012; TÉLÉMAQUE, 2012; COTINGUIBA; PIMENTEL, 2012; CAFFEU; CUTTI, 2012; JOSEPH, 2015).

Alguns dos meus interlocutores que chegaram ao Brasil nesses anos iniciais detalham a viagem:

Eu saí de lá em 2011 [...]. De Gonaives peguei um ônibus até Ouanaminthe e de Ouanaminthe peguei um ônibus para entrar na República Dominicana. Na República Dominicana peguei um avião até o Panamá, do Panamá peguei um avião para o Equador, do Equador peguei um ônibus até o Peru, e de lá outro ônibus até Iquitos. Em Iquitos peguei um barco até Tabatinga. Muita coisa, né? (Jardel, 2014).

Saí [de Jacmel] em janeiro de 2013 [...] passei pela República Dominicana e fiquei mais ou menos uma semana, aí viajei e passei mais ou menos quinze dias para chegar aqui. Peguei o avião, cheguei até o Equador [...] Então eu peguei um ônibus em Quito até o Peru, [...] passei para Puerto Maldonado até chegar no Acre” (Pierre, 2014).

Eu sou de Petit Goave [...] mas morava há 3 anos na República Dominicana. [...] Saí em agosto desse ano [2014] e demorei como 9 dias viajando. [...] fui da República Dominicana até a Colômbia, Bogotá. [...] de avião até Quito [...] e de ônibus até Guayaquil. [...] Depois ônibus até o Peru e outro ônibus até o Acre, Rio Branco. [...]gastei muito dinheiro para chegar até aqui, como quase 6 mil reais. [...] Fiquei lá [Em Rio Branco] 8 dias até nos darem papéis e o governo nos colocou em um ônibus especial para São Paulo [...] aí vim encontrar meu primo” (Marc, 2014).

A partir do momento em que os grupos começavam a chegar ao Brasil, no ano de 2010, os haitianos davam entrada em protocolos de pedido de refúgio junto à Polícia Federal, e aguardavam cerca de três meses até receberem o mesmo. A posse do protocolo dava direito aos imigrantes emitirem o Cadastro de Pessoa Física (CPF) e carteira de trabalho, bem como autorizava a permanência em solo brasileiro por seis meses até que o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) deferisse ou não o pedido. A definição quanto à situação dos haitianos entrou em um impasse político-administrativo, uma vez que os prazos de permanência foram chegando ao fim e o CONARE alegava não poder deferir os pedidos, encaminhando o caso para o Conselho Nacional de Imigração (CNIg).

Passados quase dois anos de indefinição, em janeiro de 2012 o CNIg autorizou a concessão de vistos humanitários direcionados a haitianos que quisessem emigrar ao Brasil e regularizou a situação dos imigrantes que já se encontravam no país (FERNANDES, 2014). A concessão aos candidatos à emigração, contudo, era restrita a uma cota de cem vistos por mês,

muito aquém da demanda, e, além disso, as solicitações necessitavam ser obrigatoriamente realizadas na Embaixada do Brasil em Porto Príncipe, inviabilizando o acesso aos interessados que viviam em outros países e mesmo no interior do Haiti, o que resultou na continuidade da migração indocumentada operacionalizada por atravessadores ilegais.

Visando cessar as entradas indocumentadas e conter o fluxo migratório que se dava através da Amazônia, em abril de 2013 o CNIg revisou as normas de concessão dos vistos aos haitianos, retirando o “teto” mensal para a emissão do documento e habilitando consulados e embaixadas brasileiras em outros países a conceder a emitir o documento, como República Dominicana e Equador e Peru (FERNANDES, 2014). No processo de incorporação da América do Sul à diáspora haitiana, Rojas Pedemonte *et al.* (2017) aponta que o Equador consolidou-se como local de chegada aeroportuária daqueles que seguiriam o trajeto rumo ao Brasil e ao Chile, de modo que o Peru tornou-se território de trânsito, o que não impediu que em ambos os territórios se estabelecessem pequenas comunidades haitianas.

Durante os anos de pesquisa com imigrantes haitianos no Brasil, percebi, contudo, que o Equador é tomado pelos imigrantes como destino mais interessante do que o Peru em virtude da possibilidade de receber salários em dólar e perder menos dinheiro com conversões. Dentre os meus interlocutores que realizaram o referido trajeto, as percepções acerca do Peru são sempre muito negativas, marcadas por abusos e extorsões; como apontado abertamente por Pierre a seguir:

Lima, Puerto Maldonado [...] em todo lugar que passa tem que dar dinheiro. Tem lugar que a polícia não quer liberar para passar, então tem que dar dinheiro para liberar [...] nessa viagem eu gastei bastante, como 3 mil dólares [...] Porque a cada lugar que você chega tem que pagar o agente para dar a liberação. [...] tem lugar que a gente chega, que a polícia diz: "se você não me der dinheiro eu vou te mandar para o seu país", entende? Então eles querem roubar dinheiro. Por isso a pessoa que vem para cá gasta bastante dinheiro. [...] Quando a gente chega aqui está livre (PIERRE, 2014).

2.3.6. O eldorado chileno, o sonho americano e o México

A possibilidade de ter a situação legalizada no Brasil a partir do visto humanitário, fez do país um destino preferencial dentre os migrantes haitianos que rumam à América do Sul até meados de 2015, quando a crise político-econômica enfrentada pelo país levou a

uma reorientação dos fluxos migratórios em direção ao Chile. Deste modo, tanto candidatos à migração começaram a optar pelo Chile, quanto haitianos estabelecidos no Brasil passaram a emigrar rumo à nação andina, como Marc.

Segundo Cosgaya (2018), embora timidamente, a imigração haitiana no Chile já apresentava características de cadeia migratória desde 2008, operacionalizando-se através de redes de contato de estudantes. Castillo e Castillo (2014), Valenzuela *et al.* (2014) e Cosgaya (2018) apontam que a partir de 2010 o fluxo migratório se diversificou e os haitianos passam a ser de fato notados pela sociedade chilena, o que se deu, dentre tantos fatores, devido ao agrupamento dos imigrantes em comunidades co-étnicas, como Estación Central e Quilicura.

Rojas Pedemonte, Amode e Vásquez (2017) dão conta de que a partir de 2012 a entrada de haitianos no Chile passou a ser dificultada; segundo os autores, o ingresso direto no país através de voos advindos do Panamá passou ser obstaculizado através de uma série de exigências, como a necessidade de apresentação de cartas de chamada e a comprovação de quantias em dinheiro, o que ao invés de refrear o fluxo migratório, fomentou a criação de uma rede de aliciamento que contava com vendas de cartas e empréstimos de dinheiro que resultou no aumento de entradas.

O expressivo incremento no número de entradas, contudo, se deu a partir de 2015 em virtude da crise brasileira, quando candidatos à emigração passaram - a despeito da possibilidade de obterem o visto humanitário brasileiro - a optar pela migração ao Chile, haja vista que até mesmo dentre os que viviam no Brasil de forma documentada, havia aqueles que estavam dirigindo-se ao país andino (ROJAS PEDEMONTE; AMODE; VÁSQUEZ, 2017).

Percebi em campo que os jovens enfatizam o desejo de que a migração lhes ofereça mais do que somente o emprego; querem trabalhar e estudar. Nos trechos a seguir, Claude, que na época contava com 22 anos, e Marc, com 27, detalham suas expectativas referentes às suas pretensões com relação à migração para o Brasil:

Eu vim para o Brasil através de um amigo que estava trabalhando e estudando aqui, então eu pensei em vir para trabalhar e cursar a universidade [...] só que eu não estou muito satisfeito, porque eu pensava que ia conseguir estudar também, mas é só trabalho [...] eu estou trabalhando como azulejista [...] o trabalho é muito cansativo, é muito longe e paga muito pouco (Claude, 2014).

O Haiti é muito diferente do Brasil. Aqui tem muito mais serviço que lá, e como eu tenho cabeça para trabalhar e estudar, eu tenho um amigo que falou comigo para vir para estudar e trabalhar. [...] só que eu vejo dificuldades em trabalhar tanto tempo, eu acho que isso tira a oportunidade

das pessoas que querem estudar, fica difícil, por que das 7 da manhã até às 5 da noite como é que vai ter tempo de estudar alguma coisa? Muito cansativo. [...] eu acho que o governo brasileiro poderia dar aos imigrantes haitianos a possibilidade de estudar alguma coisa (Marc, 2014).

A aquisição de capital cultural através dos estudos relaciona-se diretamente com o vislumbre de uma vida melhor através do aumento de possibilidades de melhores salários, bem como da respeitabilidade brindada por esse tipo de capital, tanto no Haiti, quanto nos espaços da diáspora. Deste modo, valendo-se das redes estabelecidas em diversos países, tendo frustradas suas expectativas de conciliação de estudos e trabalho no Brasil, Marc emigrou ao Chile em 2015, e Claude deu entrada nos Estados Unidos em 2019 após uma estadia de aproximadamente um ano no México.

Em viagem ao Chile, em dezembro de 2016, tive a oportunidade de reencontrar Marc, que se dizia mais satisfeito com a sua vida no Chile, do que com a que levava no Brasil, pois ganhava mais e havia conseguido um trabalho como locutor em uma rádio voltada à comunidade haitiana, trabalho muito menos pesado do que o que desempenhava como azulejeiro no Brasil. Embora tenha revelado que ainda não havia logrado retomar os estudos universitários - que havia iniciado na República Dominicana -, Marc dizia vislumbrar mais oportunidades de retomada e conciliação com o trabalho no Chile do que no Brasil, pois seu trabalho no novo país lhe proporcionava mais tempo livre. Conheci também alguns amigos de Marc que haviam migrado diretamente do Haiti para o Chile e se mostravam curiosos com minha presença, pedindo para que falássemos em português para que eles pudessem escutar. No entanto, embora curiosos em relação ao Brasil, e declaradamente fãs do futebol brasileiro, me disseram que gostariam de ir ao Brasil somente a passeio, pois tinham conhecidos no país que diziam que lá já não estava bom para ganhar dinheiro.

O Chile despontava naquele momento como o eldorado sul-americano em virtude da imagem de estabilidade política e prosperidade econômica, de modo que já em 2016 a comunidade haitiana no Chile passou a ser estimada em 50 mil pessoas (ROJAS PEDEMONTE; AMODE; VÁSQUEZ, 2017, p. 74).

Figura 32 - Haitianos provenientes do Brasil ingressando no Chile através de ligação rodoviária regular entre Rio de Janeiro e Santiago.



Fonte: Prado/Folha Press (2016)⁷⁸.

A crise no Brasil também reacendeu o desejo de migração aos Estados Unidos entre muitos imigrantes. Em virtude do terremoto que afetou o Haiti em 2010, a administração de Barack Obama concedeu em julho de 2011 o Status de Proteção Temporária (TPS) de 18 meses aos haitianos que se encontravam em território estadunidense, período renovável em caso de constatação da inexistência de possibilidade de retorno seguro dos cidadãos aos seus países de origem, como no caso do TPS para cidadãos da Nicarágua, em vigência desde 1999 (FERRIS, 2017). Embora o TPS para os haitianos tenha sido seguidamente renovado durante a gestão Obama, a possibilidade de vitória de Donald Trump nas eleições de 2016 era vista como um risco à renovação, o que, somado à insatisfação com a crise no Brasil, motivou uma espécie de corrida para a entrada nos Estados Unidos antes da possível troca de poder entre os mandatários.

De acordo com Jesus (2020), durante o ano de 2016 mais de 17 mil haitianos deram entrada no México, dos quais menos da metade pode ingressar no território norte-americano (PARÍS POMBO, 2018 apud BASOK, 2020). Nesse período, Wilson, um haitiano que conheci na Missão Paz no ano de 2013, empreendeu a longa viagem com destino à fronteira mexicano-estadunidense, contudo, em sua passagem por Guadalajara, conheceu uma moça mexicana por quem se afeiçoou e por essa razão aumentou a estadia na cidade, que até então era um território de passagem; ambos iniciaram uma relação, a moça engravidou e Wilson

⁷⁸ Disponível em: < <https://bit.ly/3LhsKAj> >. Acesso em 01. Set. 2021.

decidiu regularizar sua situação no país, estando vivendo em Guadalajara com esposa e filho desde então.

Guadalajara, na região centro-ocidental do país, embora seja uma metrópole de mais de um milhão de habitantes, não é um local conhecido pelo estabelecimento de comunidades haitianas. Segundo Jesus (2019), a imposição de barreiras à entrada nos Estados Unidos acabou por transformar o México de território de trânsito temporário - haja vista que ao ingressar ao país pelo estado sulista de Chiapas os imigrantes recebem um visto de trânsito que lhes permite permanecer legais no país pelo período de vinte dias - em destino de provisoriedade indeterminada, pois frustrado o plano inicial de cruzar a fronteira, muitos permanecem em cidades fronteiriças.

Figura 33 - Haitianos em Tijuana aguardam o momento de entrada nos Estados Unidos.



Fonte: Jorge Duenes/Reuters (2016) ⁷⁹.

A regularização no México e o estabelecimento nas cidades fronteiriças mostram-se estratégicos para muitos imigrantes, pois, caso haja possibilidade de entrada nos Estados Unidos, não há a necessidade de gasto de tempo e de dinheiro com longas viagens, e, caso a entrada não seja possível, segue-se a vida em território mexicano, onde muitos imigrantes empregam-se nas indústrias maquiladoras ou empreendem abrindo restaurantes, barbearias, *lan houses*, e etc. Zoraya Vásquez, porta-voz da Organização Espaço Migrante, afirma que, até 16 mil haitianos passaram por Tijuana, dos quais aproximadamente 3 mil permaneceram (HISPANOS PRESS, 2018).

⁷⁹ Disponível em: < <https://glo.bo/3HwNnG5>>. Acesso em 08. Set. 2021.

Jesus (2019) afirma que, segundo a comunidade haitiana do estado da Baja Califórnia, os dados para 2017 eram de aproximadamente 4 mil pessoas, das quais 75% haviam se estabelecido em Tijuana, e 25% em Mexicali. O autor ainda aponta que “Observa-se nessas cidades, um relativo grau de integração com os mexicanos, inclusive com a existência de casamentos mistos e o nascimento de crianças provenientes dessas uniões” (JESUS, 2019, p. 101).

Além de Wilson, Wilner, outro interlocutor contatado em 2019, também teceu comentários positivos em relação à boa relação entre os mexicanos e os haitianos. Wilner, que chegou ao Brasil em 2018, afirmou ter migrado anteriormente ao México, onde chegou no final de 2016 e passou aproximadamente um ano vivendo em Tijuana. Não tendo conseguido entrar nos Estados Unidos, uma vez que a fiscalização e as deportações aumentaram no final da gestão Obama e na posterior gestão Trump, Wilner retornou ao Haiti e em pouco tempo veio para o Brasil. Segundo sua justificativa, a não permanência no México se deu em virtude da moeda do país ser muito desvalorizada, contudo, Wilner afirmou serem os mexicanos uma gente tão boa e pacífica, que lhe causou tristeza ter deixado o país, algo que ele passou a sentir muito mais depois de ter chegado ao Brasil. Em suas palavras:

Eu gostei muito do México; da gente, da comida, do clima [...] só a moeda que é fraca. Mexicano é mais pacífico que os brasileiros [...] eu nunca tive problema [...] mas aqui os caras não gostam e nem deixam as suas mulheres conversar com os outros, imagina dançar! Lá a gente dançava e não tinha problema, tudo no respeito. [...] pode ser que eu volte pra lá (Wilner, 2019).

Um dos interlocutores de Jesus (2019, p 101), em sua pesquisa de campo no México, sugere uma experiência similar à de Wilner, com a diferença de que ele migrou primeiro para o Brasil, e depois para o México; nas palavras do autor: “Robert, 32 anos, natural de Gonaives, comenta que se sente mais integrado no México do que no Brasil, onde o racismo marcava uma diferença entre brasileiros e haitianos”.

O sonho americano, contudo, ainda exerce grande influência sobre cidadãos de todo o mundo, e, sobretudo, do Caribe e da América Latina. Como apontou um dos meus interlocutores:

Com um ano lá você já pode comprar um carro e começar a pensar em financiar uma casa [...] aqui no Brasil passa uma vida toda (Pierre, 2014).

Em relação às entradas nos Estados Unidos, a gestão Trump “foi marcada por uma agenda “anti-imigrante e supremacista branca”, como aponta relatório da *American Civil Liberties Union - ACLU* a respeito da ação Ramos v. Nielsen, promovida pela instituição em parceria com o escritório de advocacia Sidley Austin LLP contra o Departamento de Segurança Interna dos Estados Unidos (DHS) para impedir a rescisão do TPS por parte da gestão Trump, que iniciou um programa de deportação massiva de imigrantes (ACLU, 2020).

Trump foi acusado por inúmeras organizações da sociedade civil por ter promovido uma política de deportações racista operacionalizada pelo Departamento de Imigração e Alfândega (Ice). De acordo com a bancada de congressistas negros dos EUA, apenas 5% dos imigrantes sem documentos que vivem nos Estados Unidos são negros, mas eles representam 20% dos imigrantes que enfrentam detenções ou deportações por motivos criminais, como Paul Pierrilus⁸⁰, um consultor financeiro de 40 anos deportado para o Haiti sem sequer ter estado alguma vez em sua vida no país caribenho (MONYAK, 2021).

Na América do Sul o ano de 2018 representou um marco na ascensão de políticas restritivas à migração haitiana tanto no Chile quanto no Brasil, pois tanto o governo do chileno Sebastián Piñera, quanto do brasileiro Michel Temer, tomaram medidas no sentido de dificultar a entrada e permanência dos imigrantes nos respectivos países. Piñera aumentou a fiscalização das entradas de haitianos, impôs o visto obrigatório de turismo com validade máxima de 90 dias, restringiu o acesso aos vistos de reunificação familiar e instituiu uma cota máxima de 10 mil emissões anuais, além de ter oferecido o pagamento das despesas daqueles que se voluntariassem retornar ao Haiti com a condição de não retornarem ao Chile por pelo menos nove anos; Temer desabilitou a emissão de vistos humanitários aos haitianos nas embaixadas e consulados brasileiros fora do Haiti, restringindo o serviço à Embaixada Brasileira em Porto Príncipe, além de ter reduzido o prazo de residência e acolhida humanitária de cinco para dois anos (JESUS, 2020).

Como já dito, a observação das dinâmicas históricas dos fluxos migratórios haitianos nos diversos países evidencia que, as medidas restritivas à migração não cessam os fluxos. A migração é retroalimentada tanto em virtude das dificuldades encontradas no país de origem

⁸⁰ Pierrilus nasceu no território de Saint Martin, que adotava uma política de concessão de nacionalidade somente após a maioridade. Ainda na infância emigrou junto aos pais aos Estados Unidos, onde nasceu sua irmã, cidadã estadunidense. Embora os pais de Pierrilus tenham logrado naturalizarem-se estadunidenses, sua situação permaneceu indefinida, tendo sido considerado haitiano pelo governo norte-americano que se negou a conceder-lhe cidadania, deportando-o ao Haiti, país de nascimento de seus pais, que adota uma política de cidadania baseada no princípio do *jus sanguinis*.

em oposição às imagens de progresso vinculadas a destinos exteriores, quanto por uma cultura migratória que se estrutura e se atualiza com o passar do tempo no decorrer das gerações, como apontado por Abdelmaleck Sayad (1998 [1991]) a partir de seus estudos sobre a imigração argelina na França.

Assim sendo, estabelecidas as comunidades haitianas em diversos países, como apontado no decorrer do presente tópico, as redes sociais convertidas em redes migratórias dinamizam o fenômeno da mobilidade a despeito das adversidades de múltiplas ordens encontradas pelos migrantes, como desemprego, racismo, xenofobia, violência e insegurança jurídica relativa à documentação. Havendo, como se vê, dificuldades de diversas ordens presentes nos diversos locais da diáspora haitiana, os migrantes buscam apoio em suas redes, não deixando de migrar. É assim que, no primeiro semestre de 2018, um fluxo de entrada de imigrantes haitianos procedentes do Chile - entrando pela primeira vez ou retornando - passou a ser notificado pela Polícia Federal e instituições de acolhida ligadas à igreja católica através da cidade sul-mato-grossense de Corumbá, na fronteira com Puerto Quijarro, na Bolívia (SUGIMOTO, 2017).

A esse respeito Jesus (2020, p. 86) avalia:

Especificamente no contexto chileno, concluímos que as mudanças na política migratória, o desemprego e o racismo são fatores que têm influenciado diretamente na decisão dos haitianos de deixarem o país. Por outro lado, a existência de amigos e familiares residentes em diversos municípios brasileiros tem refletido na escolha dos destinos para uma nova etapa migratória. Porém, as alterações relativas à concessão de vistos humanitários para haitianos pelo governo brasileiro também impuseram dificuldades, o que refletiu na situação indocumentada da maioria dos que chegam.

Em outubro de 2019 conheci Louis no bairro paulistano de Perus, um jovem de aproximadamente 19 anos que havia deixado o Haiti com direção ao Chile em 2018, e em 2019 decidiu se juntar ao tio no Brasil. Na mesma ocasião conheci Angeline, vizinha da família, que, chegada ao Brasil em 2014, emigrou ao Chile em 2015, e em 2018 decidiu retornar ao Brasil. Ambos foram enfáticos quanto ao racismo da sociedade chilena direcionada aos imigrantes de diversas nacionalidades, mas, sobretudo contra os negros, sejam africanos, colombianos, dominicanos ou haitianos, o que lhes dificulta o acesso a postos formais de emprego e contratos de trabalho que lhes permita a regularização da situação migratória no país.

O rapaz, recém-chegado ao Brasil, mostrava-se muito interessado na cultura brasileira e dizia querer aprender português o quanto antes para trabalhar e estudar no país; a mulher, que trabalhava como vendedora em uma loja de produtos sírio-libaneses na zona cerealista do Brás, dizia ter retornado ao Brasil em decorrência também do acesso a uma série de serviços que no Chile são pagos e acabam consumindo os ingressos; em suas palavras:

Você pode ganhar mais no Chile, você vê isso quando converte em dólar, mas gasta mais do que no Brasil. No Chile é tudo pago, tudo comprado e tudo caro, o próprio chileno também fala isso (Angeline, 2019).

Angeline demonstra que uma série de elementos que vão além do valor do salário são considerados na decisão de partir e ficar, como poder de compra e oferta de serviços. A empregabilidade também é um importante fator, pois como apontou um dos meus interlocutores que viveu no Equador: “*O salário mínimo lá é mais do que aqui, só que não tem trabalho, aí não ganha nem o mínimo*” (Olivier, 2014).

Conforme aponta Jesus (2020, p 87), a despeito da tendência chamada pelo autor de “giro securitário”, que vem resultando na redução das possibilidades de uma migração documentada e segura em diversos países, o que se observa é que as medidas restritivas e criminalizantes da migração não tem impedido que ela ocorra, mas sim empurrado os migrantes para alternativas muitas vezes mais onerosas e/ou arriscadas. O autor enfatiza a importância da popularização de dispositivos móveis que possibilitam a comunicação rápida - muitas vezes instantânea - no planejamento e mitigação dos riscos enfrentados pelos imigrantes em mobilidade:

As novas tecnologias da informação e comunicação exercem um peso considerável nas migrações atuais. O constante uso do aparelho celular e o acesso à internet intensificam as informações. [...] Há rotas mais ou menos definidas, mas uma simples mensagem no celular pode alterá-las ao informar um bloqueio ou uma alternativa menos perigosa, por exemplo (JESUS, 2020, p. 86).

Segundo Jesus (2020), em 2019 mais de 13 mil haitianos deram entrada no Brasil através da cidade de Bonfim, na divisa entre o estado brasileiro de Roraima e a Guiana. A rota, operacionalizada por atravessadores, ganhou força após a abertura ao tráfego da ponte

internacional Prefeito Olavo Brasil Filho, em julho de 2019; até então a ligação entre o Brasil e a Guiana era realizada naquele ponto através de barcos, lanchas e balsas através do rio Tacutu. Registrados no posto da Polícia Federal em Bonfim, onde recebem um protocolo de solicitação de refúgio, os imigrantes seguem em sua grande maioria para Boa Vista, capital de Roraima, que também recebe venezuelanos - e haitianos anteriormente estabelecidos na Venezuela - que adentram o estado através do município de Pacaraima.

Figura 34 - Haitianos chegando ao posto da PF em Bonfim (RR).



Fonte: Emily Costa (2019) ⁸¹.

Roraima constitui-se em território de passagem para a maioria dos imigrantes que, através de Boa Vista, partem em busca de suas redes de apoio no Brasil e em outros países, inclusive no Chile. Ronald, um dos meus interlocutores do campo de 2019, percorreu o referido trajeto; de Caracas, onde viveu de 2013 a 2018, viajou mais de 1200 km de ônibus até o departamento venezuelano de Bolívar, onde, através da cidade fronteiriça de Santa Elena de Uairén, deu entrada no posto fronteiriço da cidade roraimense de Pacaraima. De Pacaraima, Ronald viajou em um táxi fretado junto a imigrantes venezuelanos até Boa Vista, distante aproximadamente 200 km. Já na rodoviária de Boa Vista, Ronald comprou mais uma passagem rodoviária para Manaus, seu destino final, viajando toda a noite e chegando à capital amazonense no dia seguinte.

Para os que chegam diretamente do Haiti ou da República Dominicana, o desembarque na América do Sul através da capital guianense de Georgetown se dá como alternativa ao

⁸¹ Disponível em: < <https://glo.bo/3ruMRTu> >. Acesso em: 20. Out. 2021.

Equador (Quito e Guayaquil), uma vez que, a articulação entre os governos chileno e brasileiro com o Peru e o Equador tornou a travessia entre ambos os países mais difícil, resultando no aumento da fiscalização e a exigência de documentos diversos, como visto de turismo, o que na prática não impede o trânsito, mas torna a rota mais cara.

Já o avanço da Covid-19 na América Latina no ano de 2020 levou a um maior contingenciamento dos fluxos migratórios, uma vez que instâncias governamentais dos mais diversos níveis atuaram com o intuito de conter a mobilidade de pessoas e a disseminação do vírus. Os reflexos dessa contenção resultaram em uma sensível diminuição nos números referentes à migração e refúgio no Brasil, por exemplo, como apontam Cavalcanti, Oliveira e Macedo (2020, p. 13):

[...] os fluxos de entrada reduziram-se aos menores valores em pelo menos 20 anos. O país recebeu 75% menos imigrantes regularizados entre janeiro e agosto de 2020 comparando-se com o mesmo período de 2019. A análise da regularização migratória revelou que a migração de caráter mais permanente foi mais impactada do que a migração de curto prazo e as solicitações de refúgio caíram a patamares comparáveis ao início da década.

Analisando os efeitos da Covid-19 sobre o mercado de trabalho entre os imigrantes, Cavalcanti e Oliveira (2020) apontam que os impactos foram muito desiguais a depender do setor da atividade laboral exercida. Segundo os autores, imigrantes empregados no setor informal ou admitidos formalmente em setores de serviços, como restaurantes e lanchonetes, sofreram mais proporcionalmente os efeitos negativos da pandemia em virtude da desaceleração das atividades, enquanto os coletivos migrantes com alta empregabilidade na indústria em geral, como os haitianos empregados no final da cadeia produtiva do agronegócio (abate de aves e suínos em frigoríficos do Centro-Sul do país), sofreram impactos mais reduzidos (CAVALCANTI; OLIVEIRA, 2020).

A atuação da população haitiana em setores profundamente atingidos pela Covid-19 no Chile, como a construção civil e o setor de serviços (com ampla atuação na informalidade, haja vista a dificuldade de regularização migratória) afetou sensivelmente os imigrantes, sobretudo em virtude da debilidade do Estado como promotor de políticas de bem-estar social, como afirma criticamente Rodrigo Sandoval, diretor do Departamento de Migrações e Serviços Estrangeiros do Chile em entrevista à Folha de São Paulo:

O modelo econômico chileno [...] se sustenta muito na auto suficiência [...]. No Chile os seguros de saúde são privados; no Chile a previdência social é privada; portanto, no Chile, quem não trabalha morre de fome (SANDOVAL, 2016, s/p).

Embora, como aponta Cavalcanti e Oliveira (2020), os haitianos no Brasil apresentem altos índices de inserção formal na economia, o que se deve à regularização desse grupo através dos vistos humanitários que permite a emissão de carteiras de trabalho, havia, assim como no Chile, grande empregabilidade na construção civil e no setor de serviços, setores que demitiram em virtude das dificuldades causadas em virtude da Covid-19. Contudo, o Brasil já enfrentava uma crise anterior à disseminação da epidemia no país; durante o campo realizado em 2019 pude observar um processo de informalização laboral entre os imigrantes, de modo que, se tornava cada vez mais comum encontrar haitianos trabalhando como vendedores ambulantes.

Se entre 2014 e 2015, quando realizei o primeiro campo, os imigrantes que mantive contato buscavam, sobretudo, trabalhos com carteira assinada, em 2019 encontrei muitos vendendo produtos como perfumes, roupas, calçados, correntes e relógios na região central de São Paulo. No trecho a seguir, Sandrine, uma das minhas interlocutoras residente em Guaianases, relata sua opção por tornar-se vendedora ambulante no bairro do Brás em virtude da dificuldade de encontrar emprego.

Eu não posso ficar sem trabalhar, né? Trabalho está difícil, então eu vou para o Brás. [...] Não dá para tirar muito, agora tem muita gente lá vendendo tudo, tem brasileiro, africano, boliviano, haitiano, todo mundo tentando levar o pão para casa, só que aí tem que ficar esperto com o “rapa”⁸², senão eles levam tudo; isso que me desagrada no Brasil (Sandrine, 2019).

Percebe-se, deste modo, que a pandemia agudizou dificuldades que já vinham sendo enfrentadas pelos imigrantes, haja vista que muitos já estavam inserindo-se na informalidade como meio de sobrevivência, correndo riscos diversos, como detenções, perdas de mercadoria, agressões verbais e físicas, além da insegurança social, uma vez que, não são, na maioria dos casos, amparados pela legislação trabalhista.

⁸² Inicialmente referia-se ao veículo da prefeitura que conduz os fiscais responsáveis pela apreensão dos produtos comercializados pelos vendedores ambulantes, mas com o tempo passou a qualificar os próprios agentes de apreensão.

Figura 35 - Imigrantes haitianos no bairro paulistano do Brás recolhendo mercadorias antes da passagem do “rapa”.



Fonte: Almeida Rocha (2016)⁸³.

A difícil situação, somada à possibilidade de entrada nos Estados Unidos, ampliada pela rede de apoio em formação nas cidades fronteiriças mexicanas, desencadeou uma nova onda migratória de haitianos anteriormente radicados no Brasil e no Chile com direção à América do Norte. Torrado *et al.* (2021) aponta que, segundo autoridades panamenhas, somente nos oito primeiros meses de 2021, havia entrado no país a inédita soma de 20 mil haitianos. O número de haitianos que saiu do Chile supera a quantidade dos que entraram tanto em 2019 e 2020 quanto nos primeiros quatro meses de 2021, o que, segundo especialistas em migrações internacionais, como a socióloga María Emilia Tijoux, relaciona-se a certa desilusão quanto às possibilidades de ascensão social e econômica em uma sociedade tão racista quanto à chilena (TORRADO *et al.*, 2021).

O Panamá faz parte da longa travessia empreendida pelos imigrantes que objetivam realizar o “sonho americano”. As rotas partem tanto do Brasil, quanto do Chile, percorrendo territórios que atualmente são muito mais fiscalizados do que há dez anos, quando teve início o primeiro grande fluxo migratório haitiano para o Brasil, demandando dos migrantes dispendiosas quantias em dinheiro destinadas aos atravessadores que os auxiliam a driblar as barreiras através de diversas formas, incluindo subornos e a operacionalização de rotas alternativas e frequentemente mais perigosas. Basok (2020) e Jesus (2020) apontam que,

⁸³ Disponível em: < <https://bit.ly/3Gt3dQR>>. Acesso em: 19. Set. 2021.

segundo seus interlocutores que realizaram a travessia, os pontos mais críticos da viagem são a caminhada de dias através da floresta do Darién, que divide a Colômbia e o Panamá, bem como o território da Nicarágua, onde o impedimento da passagem abriu margem para a atuação de uma densa rede de atravessadores ilegais que cobram altas somas em dinheiro dos migrantes.

Em 2021 o Haiti voltou a ser destaque - ainda que brevemente, como de costume - nos meios de comunicação internacionais em virtude de um atentado ocorrido no dia 7 de julho na residência do presidente do país, Jovenel Moïse, que o vitimou fatalmente e deixou a primeira-dama gravemente ferida. Moïse, que havia dissolvido o Congresso haitiano em janeiro de 2020, sofria de impopularidade em virtude de denúncias de corrupção e pelas violações perpetradas contra a Constituição do país, negando-se a deixar o cargo presidencial, cujo mandato havia de ter sido finalizado em fevereiro de 2021 (MELLO, 2021).

O magnicídio, executado por milícias estrangeiras associadas a grupos opositores ao governo contra o ocupante do cargo supremo do país, expõe a extrema fragilidade a que a população haitiana se vê exposta, inclusive do ponto de vista sanitário, uma vez que, como aponta Beaubien (2021), até julho de 2021 o Haiti ocupava o destaque de ser o único país das Américas a não ter aplicado nenhuma dose de vacina contra a Covid-19, doença que, em 23 de junho do mesmo ano, havia levado à morte o jurista René Sylvestre, presidente da Suprema Corte do país, deixando vago o cargo apontado pela Constituição como próximo na linha de sucessão em caso de vacância do cargo presidencial.

Ainda mergulhado em uma grave crise político-institucional, no dia 14 de agosto de 2021 um terremoto de 7.2 graus de magnitude atingiu a região sudoeste do Haiti, que também recebeu dois dias após a tempestade tropical Grace, que agudizou ainda mais a situação. Segundo Saint-Pré (2021), até o encerramento das operações de busca e salvamento, no dia 3 de setembro, a Direção de Proteção Civil do Haiti estimou que cerca de 690 mil pessoas foram diretamente afetadas pelo desastre, das quais 2.248 vítimas fatais, 12.763 feridas e 329 desaparecidas, reacendendo as discussões acerca de uma nova intervenção estrangeira no país.

Todo o ocorrido é recente, e muito provavelmente terá impacto nos fluxos migratórios haitianos, uma vez que, as condições de vida no Haiti estão sofrendo acelerada deterioração e, o espaço transnacional haitiano é, atualmente, maior do que há alguns anos. Em momentos de imposição de barreiras à mobilidade, como vivenciamos atualmente, as redes de contato são essenciais para a viabilização da migração, pois cumprem um importante papel no que se refere aos deslocamentos e à adaptação dos recém-chegados.

É em virtude das redes também que, embora pontos do espaço transnacional haitiano possam enfrentar crises e muitos migrantes partam para outros destinos, não necessariamente a chegada de novos imigrantes será definitivamente interrompida, pois, uma rede de contato confiável estabelecida em uma localidade em crise pode tornar o destino mais atrativo do que um local economicamente mais promissor, mas sem rede de contato confiável estabelecida. Nesse sentido, entendo que a ideia de “irmandade” profundamente vivenciada pelos evangélicos e protestantes, expande as possibilidades de estabelecimento e manutenção de laços fortes que podem ser convertidos em redes migratórias.

O próximo capítulo apresentará e discutirá, a partir de dados resultantes do trabalho de campo, a questão da sociabilidade no âmbito do cenário plural e atuante dos grupos evangélicos e protestantes entre comunidades haitianas estabelecidas na Região Metropolitana de São Paulo.

CAPÍTULO 3

OS HAITIANOS NA REGIÃO METROPOLITANA DE SÃO PAULO

Meu primeiro contato com o campo se deu em novembro de 2013, quando, em um evento organizado pela Missão Paz, pude pela primeira vez, entrar em contato real com imigrantes haitianos, aqueles que até então eu somente conhecia através da mídia. Eu havia iniciado os estudos de mestrado em Ciências Humanas e Sociais naquele ano, e me propunha compreender o porquê de os haitianos terem passado a considerar o Brasil como destino migratório a partir de 2010, e como se dava o processo migratório em matéria de planejamento financeiro, estratégias de deslocamento, etc. Naquele momento a ênfase nos “comos” e “porquês” se davam em virtude das particularidades inerentes à imigração haitiana, o que incluía a chegada via terrestre e fluvial através da Amazônia, ligação que parecia pouco óbvia entre o Haiti e o Brasil.

Foi a partir de 2013, quando os haitianos começaram a ser direcionados ao Centro-Sul do país, que a mídia nacional começou a abordar com mais ênfase a questão da migração haitiana, muitas vezes adotando discursos racistas e xenofóbicos⁸⁴. Conjuntamente aos bolivianos e paraguaios, grupos que passaram a ser mais evidenciados por volta da década de 1990, com a chegada aos grandes centros urbanos do sudeste do Brasil, os haitianos foram responsáveis pela quebra do paradigma do Brasil como país de imigração branca, ou “embranquecida”, como aponta Lesser (2015) em relação ao processo de positivação da imagem de algumas comunidades, como judeus, sírio-libaneses, japoneses e coreanos.

Não tendo ocorrido o mesmo processo em relação aos imigrantes bolivianos, paraguaios e haitianos, as condições desses imigrantes são marcadas por processos de intolerância e dificuldades inerentes à estrutura racial de privilégios constituída no Brasil, aspectos problematizados pela Missão Paz na realização daquele evento em 2013.

⁸⁴ Ao analisarem o tratamento dado à imigração de haitianos pela mídia brasileira, Cogo e Silva (2016) constatam que, de 2011 a 2014, o enfoque midiático nacional passou de um enquadramento que apontava inicialmente a situação dos imigrantes como “fuga”, para posteriormente adotar um discurso de “invasão”, questionando a política migratória brasileira e os processos de cidadania de haitianos no Brasil.

A partir daquela experiência comecei a planejar as estratégias para dar início ao trabalho de campo em 2014, sendo a Missão Paz, no bairro paulistano do Glicério, o local escolhido, haja vista a região do entorno da instituição ter se tornado o principal ponto de referência para a comunidade haitiana em São Paulo. Após algumas visitas percebi ser muito difícil o estabelecimento e manutenção de contato com os imigrantes que por lá passavam, pois logo partiam para outras localidades, uma vez que a instituição passou a promover a aceleração da emissão de carteiras de trabalho e a contratação por parte de empresas de todo o país interessadas em admitir a mão de obra dos imigrantes.

O campo tomou novos rumos a partir de maio de 2014, quando conheci Michel, que veio ao Brasil com uma bolsa de estudos de pós-graduação e tornou-se tanto interlocutor, quanto parceiro de pesquisa de campo. Em 2014 também me inteirei através de um jornal de circulação local (extinto ABCD Maior), que havia uma comunidade de imigrantes haitianos em formação no distrito de Utinga, em Santo André, próximo à UFABC.

Decidi delimitar o trabalho de campo naquela região, contando com a ativa participação de Michel no estabelecimento das redes de contato com os imigrantes haitianos. Fomos informados de que havia uma haitiana (Marie) trabalhando na empresa que prestava serviços de limpeza à universidade, e ao conhecê-la descobrimos que ela vivia na comunidade apontada pelo jornal. A figura a seguir apresenta o mapa do território do município de Santo André com as delimitações das áreas de cada bairro numeradas, constando no mesmo mapa suas respectivas denominações.

Figura 36 - Território de Santo André com as delimitações das áreas dos bairros.



Fonte: adaptado de Prefeitura Municipal de Santo André (2019) ⁸⁵.

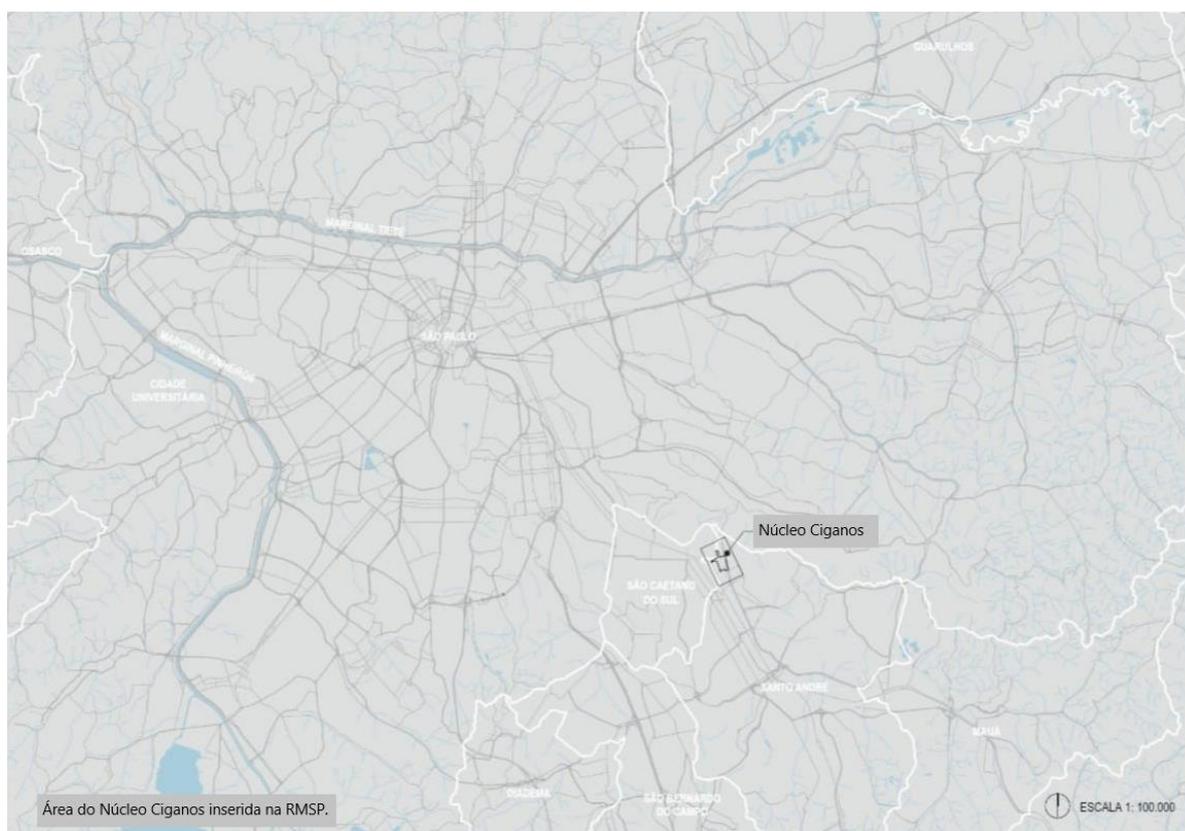
O distrito de Utinga é composto pelos bairros: Vila Metalúrgica (1); Vila Camilópolis (2); Jardim das Maravilhas, Jardim Utinga e Vila Lucinda (3); Parque Oratório (4), Jardim Santo Antonio e Vila Francisco Matarazzo (8); Bairro Santa Terezinha (9); Parque das Nações (10); Bangu, Parque Jaçatuba, Vila Curuçá e Várzea do Tamanduateí (11). Ou seja, o distrito localiza-se no extremo noroeste do município, na divisa com o município de São Caetano do Sul a noroeste, e São Paulo a nordeste.

Marie se tornou uma das minhas principais interlocutoras, e tendo nos convidado a participar dos cultos da igreja que frequentava, uma das congregações da Assembleia de Deus

⁸⁵ Plano Municipal de Assistência Social da Prefeitura Municipal de Santo André (2019). Disponível em: < <https://bit.ly/34mO0nw> >. Acesso em 13. Nov. 2021.

Ministério de Utinga, contribuiu para que conhecêssemos outros interlocutores. Michel e eu conhecíamos pouco a região, e somente depois nos inteiramos de que Utinga é um distrito de Santo André, e que em seus limites possuem outros bairros, vilas e etc. Descobrimos então que o local onde vivia Marie era conhecido como Favela do Cigano, Núcleo Ciganos ou apenas Ciganos. Como alguns dos interlocutores posteriormente me informaram que se sentiam discriminados quando se diziam moradores de favela, os imigrantes evitavam o uso do termo, utilizando somente o nome do distrito e da estação ferroviária “Utinga”, para designar onde viviam. Em minha dissertação de mestrado optei por utilizar “Núcleo Ciganos⁸⁶” para especificar essa parte do abrangente distrito de Utinga.

Figura 37 - Área do Núcleo Ciganos inserida na RMSP.



Fonte: adaptado de Zanotti (2017).

Durante os meses em que frequentei a igreja percebi um grande compromisso do pastor e sua esposa com os haitianos, providenciando o transporte de ida e volta, a

⁸⁶ Esse também é o nome adotado pela associação de moradores local, a Associação de Moradores do Núcleo Ciganos. Página web da associação disponível em: < <https://bit.ly/3oveY31> >. Acesso em 30. Out. 2021.

interlocução com possíveis empregadores, a oferta de lanche ao final dos cultos, a captação e doação de alimentos, roupas e calçados, e etc. Contudo, ainda que houvesse um esforço no sentido de traduzir os momentos considerados mais importantes do culto, como a pregação e alguns avisos, todo o corpo ministerial era composto por membros brasileiros, bem como a celebração do culto, que embora seguisse a tradição pentecostal, conhecida da maioria dos imigrantes, possuía, segundo alguns dos meus interlocutores, formas de celebração distintas das igrejas do Haiti.

O desejo latente por maior autonomia por parte do grupo de haitianos alcançou o seu ponto máximo a partir de um desentendimento relacionado a questões trabalhistas entre um dos imigrantes e o pastor, para quem trabalhava. O acontecido funcionou como uma espécie de estopim para que os imigrantes deixassem de frequentar a igreja e motivou a união com outro grupo de haitianos que se encontravam congregando em igrejas brasileiras e realizando cultos presididos por haitianos de modo itinerante em residências.

É assim que, a partir desse grupo crescente, em julho de 2014, foi fundada a primeira igreja haitiana de Santo André, a Église Bethesda, que passou a funcionar nas instalações da Igreja Apostólica e Profética Paz às Nações, na região da Vila Metalúrgica. A comunidade haitiana entrou em acordo com as lideranças da igreja para que os cultos haitianos fossem realizados em horários alternativos, de modo que, embora compartilhassem o mesmo espaço físico, as igrejas funcionassem de modo independente. Em 2015 tive a oportunidade de congregar com os haitianos, contudo, embora tenha presenciado que os imigrantes se reuniam de modo autônomo, não sabia que a igreja já se encontrava organizada com corpo ministerial ordenado e possuindo nome próprio, desse modo, em minha dissertação de mestrado (ARAÚJO, 2015), não cito a Église Bethesda, e sim a Paz às Nações.

Michel ressaltava constantemente a desconfiança como uma característica marcante dos haitianos, de modo que, seria necessária muita convivência para que pudéssemos nos aproximar de possíveis interlocutores. Identificada essa dificuldade, a técnica metodológica *snowball sampling* - também conhecida como “amostragem em Bola de Neve” - foi utilizada com o intuito de acessar novos sujeitos de pesquisa a partir das redes já estabelecidas entre os imigrantes, que iam nos apresentando a novos possíveis interlocutores.

Ao final eu estive inserido em uma rede de sociabilidade onde a maioria dos indivíduos eram frequentadores da igreja Evangélica Assembleia de Deus e posteriormente Église Bethesda. Embora houvesse uma sensação generalizada, tanto da minha parte, quanto

da parte dos meus interlocutores⁸⁷, e de setores da cidade de Santo André, de que a maioria dos imigrantes haitianos do Núcleo Ciganos era evangélica, comecei a aventar a possibilidade de essa predominância não refletir necessariamente a realidade, mas sim uma imagem que a comunidade de evangélicos haitianos estava construindo acerca do coletivo como um todo, bem como um reflexo da técnica da amostragem em Bola de Neve, que me conduziu somente a redes evangélicas.

Retornei ao campo em abril de 2019, já no âmbito do doutorado, e nessa nova empreitada contei novamente com a participação de uma companheira de pesquisa que, em diversos momentos, foi também minha interlocutora, a qual opto por trata-la no texto pelo pseudônimo Louise. Da mesma forma que no campo anterior, fui alertado por Louise acerca da resistência que encontraríamos entre os haitianos por conta da grande desconfiança que, também segundo ela, era uma característica dos haitianos. Tendo explicado à Louise a impressão que tive quanto a um possível superdimensionamento da comunidade evangélica entre os imigrantes, partimos para o campo no Núcleo Ciganos tentando acessar outras redes.

Muitas coisas haviam mudado, sendo uma das mais notáveis o espraiamento da comunidade haitiana pelo distrito de Utinga. Desse modo, se até 2015 o Núcleo Ciganos era o local de moradia da maioria dos imigrantes, em 2019 muitos já viviam nas vilas adjacentes, embora o Núcleo ainda fosse um local de referência para a comunidade.

Em virtude dos seus interesses de pesquisa, Louise buscava identificar se existiam sacerdotizas vodu na comunidade haitiana em Utinga, o que julguei ser um bom caminho para novas conexões para além das redes evangélicas. Aproximamo-nos inicialmente de Paul, haitiano muito conhecido pelo fato de pertencer à primeira leva de imigrantes que chegou à região, e por possuir um comércio voltado à comunidade haitiana no Núcleo Ciganos. De abril a outubro de 2019 frequentamos o seu comércio, onde fomos estabelecendo laços com alguns dos seus fregueses sem a necessidade de que fôssemos necessariamente apresentados. As conversas fluíam, e aos poucos estávamos conversando sobre muitos assuntos e sendo convidados - ou nos convidando - a participar de programas diversos, como a busca de amigos que chegavam de outros lugares, rodas de conversa com outros grupos na praça, conversas nas casas, reuniões, almoços, cultos e festas, e uma vez mais tivemos a impressão de que a comunidade haitiana em Utinga era preponderantemente evangélica.

⁸⁷ Em determinada circunstância, quando Michel e eu perguntamos à Marie se haveria alguma possibilidade de visitarmos algum sacerdote vodu no Núcleo Ciganos, ela foi enfática em dizer que entre eles não existiam vodúístas, somente evangélicos.

Essa na verdade parecia não ser uma exclusividade de Utinga, já que outros pesquisadores também acabaram inseridos em redes evangélicas e protestantes ao realizarem pesquisas junto a comunidades haitianas em diversas partes do Brasil, como Mejía (2015), que estudou comunidades haitianas na região do Vale do Taquari, no Rio Grande do Sul, a partir de uma perspectiva antropológica; Bartel (2016), que estudou a comunidade haitiana de Presidente Getúlio, em Santa Catarina, a partir da História Social; Pereira (2016) e Ribeiro (2016), que estudaram comunidades haitianas em Rondônia, a partir da Geografia Social e da Teologia, respectivamente; Marcelino (2016), que estudou a relação dos imigrantes haitianos e a Igreja Adventista do Sétimo Dia em São Paulo a partir das Ciências da Religião; Déus (2017), que estudou uma comunidade haitiana testemunha de Jeová em formação na cidade de Campinas a partir das redes sociais como suporte; e Butikofer (2019), que a partir de uma perspectiva sociológica estudou a comunidade haitiana ligada à Igreja Batista de Guaianases, em São Paulo.

Embora Louise e eu estivéssemos tendo a oportunidade de acessar uma amostra menos fechada entre os fregueses do comércio de Paul, as redes de contato nos foram levando novamente às igrejas, contudo, pudemos acessar outras denominações do cristianismo reformado que, diferentemente dos pentecostais, não se identificam como evangélicas, como as testemunhas de Jeová e os adventistas do sétimo dia. Passo, deste modo, a utilizar o termo “protestante” e “protestantismo” para designar os membros, igrejas e a experiência do cristianismo reformado. Embora tampouco seja um termo comumente utilizado como auto-identificação pelos sujeitos, me serve como uma terminologia abrangente para fins analíticos, de modo que as particularidades de cada grupo serão detalhadas de modo individualizado.

Durante o período da pesquisa de campo presencial, tive a oportunidade de visitar a Église Bethesda e o Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, em Utinga; a igreja Batista Haitiana, em Guaianases e ao final um *ougan* que realizava atendimentos em sua residência, no bairro paulistano de Perus. Já a partir de 2020, em decorrência das restrições impostas pela pandemia da Covid-19, passei a interagir com alguns dos meus interlocutores através das redes sociais virtuais, tendo sido possível também acompanhar as atividades de diversas igrejas que inovaram a partir da transmissão virtual de cultos, ensaios, apresentações musicais e celebrações, como batismos e casamentos, como a Igreja Adventista do Sétimo Dia, a Église Ambassade du Royaume, Assemblée de Dieu des Haitiens, Mission Église de Dieu Sion e também Église Bethesda de Utinga.

Os trabalhos publicados de 2015 em diante por pesquisadores de diversas áreas, como supracitado, bem como o cenário por mim encontrado em 2019, evidenciam um processo de

heterogeneização do campo evangélico e protestante entre os haitianos no Brasil. Busquei, deste modo, compreender as questões relativas a essa pluralidade do ponto de vista da agência dos sujeitos. A diversidade das experiências perpassadas pelas igrejas e seus mecanismos de controle materializados através das doutrinas e vigilância dos membros levaram-me a identificar esferas de pertencimento entre os meus interlocutores, esferas ligadas à nacionalidade e ao grupo religioso. Essas esferas possuem elementos de tensão que são constantemente negociados, tanto em nível coletivo, quanto em nível individual, como fica evidente através da relação de alguns dos meus interlocutores com o vodou.

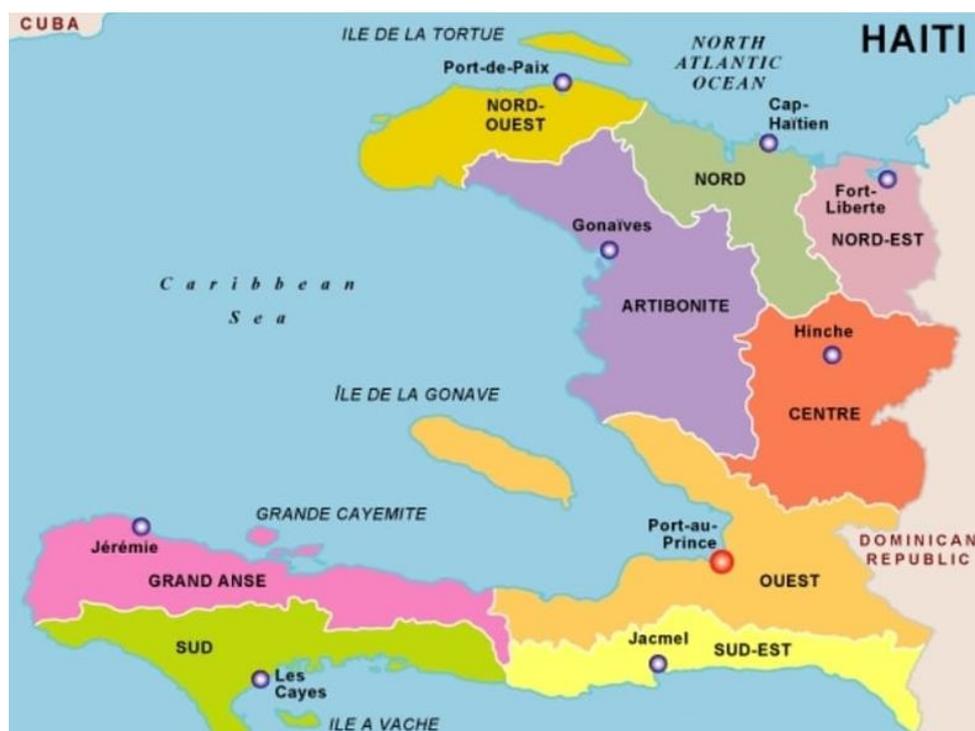
Os subcapítulos a seguir apresentarão os interlocutores mencionados através de pseudônimos com enfoque na análise da mobilização de diversas formas de capital social por parte dos sujeitos e grupos no sentido de viabilizar a mobilidade, bem como no sentido de maximizar as oportunidades de inserção no espaço transnacional. As igrejas surgem desse modo, a partir das evidências apresentadas a partir do trabalho de campo, como importantes espaços de sociabilidade e, de acordo às suas distintas características, proporcionam diferentes possibilidades de inserção social no espaço transnacional.

3.1. Interlocutores e trajetórias

Embora já tenha apresentado algumas questões relacionadas aos meus interlocutores no decorrer do texto a fim de demonstrar que processos ocorridos em outros pontos do espaço transnacional haitiano se relacionam com experiências observadas em campo no Brasil, o presente tópico se propõe a expor, de modo sistematizado, as trajetórias de interlocutores citados durante o texto a fim de promover uma maior aproximação e compreensão em relação aos fenômenos observados em campo.

Início por Marie, Jardel e Mickael, interlocutores que conheci no ano de 2014. Marie e Jardel são casados, e Mickael é irmão de Marie. Os três chegaram ao Brasil em meados de 2011, após aproximadamente três meses de viagem. O grupo partiu de sua cidade natal, Gonaives, capital do departamento de Artibonite, em um ônibus com destino à cidade de Ouanaminthe, no departamento do Nordeste, na divisa com a República Dominicana. Realizados os trâmites burocráticos de entrada no país vizinho, foram de ônibus da cidade dominicana de Dajabón até a capital Santo Domingo.

Figura 38 - Mapa do Haiti com destaque para os departamentos e suas capitais.



Fonte: Tours Maps (2011)⁸⁸.

Marie não conhecia a República Dominicana, nunca havia estado no país, mas seu esposo e seu irmão sim, pois haviam vivido lá por muitos anos. Como detalhado no tópico 1.3, Jardel viveu na RD por aproximadamente onze anos, onde se casou com uma haitiana e teve uma filha. O haitiano trabalhava na capital dominicana como serralheiro, mas dizia não vislumbrar perspectivas de crescimento no país, pois, segundo ele, existem muitas barreiras impostas aos haitianos em relação à regularização migratória. Em suas palavras: *“Para nós, os haitianos, é muito difícil a vida na República Dominicana; o país faz de tudo para que nós não encontremos papéis”* (Jardel, 2014).

Os papéis aos quais Jardel se refere são os vistos de residência, contratos de trabalho etc., em suma, as condições necessárias para a regularização migratória. Sua experiência vai ao encontro das denúncias de diversas organizações de direitos humanos, como a Afro-Alianza Dominicana (tópico 1.3), que ressalta as barreiras impostas pelo Estado dominicano aos imigrantes haitianos no país.

Segundo Jardel, seus pais tornaram-se batistas antes dele nascer, tendo sido criado segundo os preceitos dessa tradição, da qual se afastou durante a adolescência, embora, segundo ele, nunca tenha deixado de ser cristão. Terminados os estudos de nível fundamental,

⁸⁸ Disponível em < <https://bit.ly/3rup1au> >. Acesso em: 23. Out. 2021.

quando Jardel contava com aproximadamente vinte anos, ele decidiu colocar o seu plano de emigrar em prática, pois segundo ele:

“A gente ama o nosso Haiti, é o nosso país, é a nossa pátria. A gente tem muita história, você já viu? A gente quer fazer o nosso país progredir, só que lá a gente sente como se estivesse com as mãos e os pés atados; não dá para fazer nada. Então é por isso que você vê haitianos no mundo todo [...] a gente acha que consegue ajudar mais de fora, entendeu? Só de conseguir ajudar a nossa família já é muito bom” (Jardel, 2014).

Jardel possuía familiares na França, nos Estados Unidos, no Canadá e na República Dominicana, sendo o último destino o que se apresentava mais ao seu alcance, uma vez que era mais próximo, o deslocamento até lá mais barato, bem como mais fácil de entrar sem visto. Embora Jardel assuma que a maioria dos haitianos sonhe em ser um *gwo dyaspora*, ele dizia que particularmente nunca teve essa pretensão, pois desde que se recorda vislumbrava um dia poder viver no Brasil, de modo que, quando ele teve a informação, através de amigos, de que “a fronteira brasileira estava aberta para os haitianos”, esse desejo de infância foi reacendido.

No início de 2011, após o fim do seu primeiro casamento, Jardel resolveu retornar ao Haiti. Mickael, um amigo também natural de Gonaives viajou junto a Jardel. Ambos encontravam-se desempregados na República Dominicana e, começaram a aventar a possibilidade de emigrarem ao Brasil. Em Gonaives, Jardel conheceu Marie, irmã de Mickael, por quem se afeiçãoou e em poucos meses se casaram, pois ela pertencia a Église de Dieu, uma igreja onde as questões relacionadas ao namoro/casamento são levadas muito a sério, segundo o casal.

Marie afirmou que estava satisfeita com o seu então emprego em um depósito da Coca Cola em Gonaives, mas o desejo do esposo e do irmão de emigrarem para o Brasil a levou a pedir demissão e empenhar suas economias na viagem. Mickael e Jardel contaram com o apoio financeiro de suas famílias para a realização do empreendimento, de modo que o grupo deixou a ilha, junto a um primo de Jardel, através do aeroporto da capital dominicana em um voo com destino à Quito, no Equador, com conexão na Cidade do Panamá.

Essas viagens eram operacionalizadas por atravessadores que se revezavam em diferentes trechos do percurso. Deste modo, ao chegarem à Quito foram recebidos por pessoas que os auxiliaram a chegar à Lima, e assim sucessivamente até Iquitos e de lá até a cidade fronteiriça de Tabatinga, no Amazonas.

Figura 39 – Tabatinga: primeira rota migratória haitiana pós 2010.



Fonte: Adaptado de G1 (2011) ⁸⁹.

Ao chegar à Tabatinga o grupo havia gastado praticamente todo o dinheiro em razão das inúmeras extorsões e subornos do trajeto, sendo amparados pela igreja católica local na figura do padre Gonzalo. Em Tabatinga a família permaneceu por cerca de dois meses, até receber o protocolo de pedido de refúgio que lhes daria a possibilidade de emitir documentos, como o Registro Nacional do Estrangeiro (RNE) e a Carteira de Trabalho; vale lembrar que o visto especial para os haitianos foi criado somente em 2012, como apontado no tópico. 2.3.5. O tempo de espera pelo protocolo acabava retendo os imigrantes nas cidades fronteiriças, tendo gerado uma grave crise humanitária que se estendeu por anos.

⁸⁹ Disponível em: < <https://glo.bo/3GutXAv> >. Acessado em 23. Out. 2021.

Figura 40 - Distribuição de marmitas em abrigo improvisado pela prefeitura de Brasília (AC).



Fonte: Angela Peres (2013)⁹⁰.

Enquanto esteve em Tabatinga, Marie conseguiu encontrar trabalho como empregada doméstica, o que possibilitou ao grupo sair do alojamento improvisado para os imigrantes e alugar uma casa juntamente a outra família haitiana que conheceram na cidade. Assim que saíram os protocolos, a família, a exemplo da maioria dos demais, comprou as passagens de barco e rumaram com destino à Manaus, onde também receberam o apoio da igreja católica ao chegar.

Em Manaus, Marie novamente se empregou como empregada doméstica, enquanto o esposo, o irmão, e o primo do marido faziam bicos diversos no setor da construção civil, o que os possibilitou deixar o abrigo oferecido pela paróquia de São Geraldo por parte dos missionários scalabrinianos. A dificuldade em conseguir emprego fixo levou o irmão de Marie a se mudar para São Paulo a exemplo de outros haitianos que conheceram entre Tabatinga e Manaus. Chegando a São Paulo seu irmão foi aconselhado a buscar mais uma vez os missionários scalabrinianos na igreja de Nossa Senhora da Paz, na região central da cidade.

⁹⁰ Disponível em: < <https://bit.ly/3rvqg7o>>. Acesso em 30. Out. 2021.

Figura 41 - Haitianos recém-chegados do Acre sendo atendidos pela Missão Paz em abril de 2014.



Fonte: Imagem do autor (2014).

A conquista do rapaz, que após alguns dias estava empregado com carteira assinada, motivou Marie e Jardel a se mudarem para São Paulo também, pois ela havia engravidado e o casal sentia a necessidade de ter maior estabilidade financeira. Ao chegarem a São Paulo o casal alugou um quarto e foi viver com o irmão de Marie na região do Glicério; o primo de Jardel havia mudado para o estado do Paraná junto a um grupo de amigos que havia feito em Manaus.

Marie me deu conta de que em São Paulo eles também contaram com a ajuda da Missão Paz, que sob coordenação do padre Paolo Parisi, ajudava os haitianos na emissão de documentos, oferecia abrigo, alimento, cursos profissionalizantes, além de mediar a relação com empresas que dispunham de vagas de emprego. As dependências da Missão Paz também era um importante espaço de sociabilidade onde Marie afirma que era possível encontrar pessoas conhecidas:

“Era engraçado, lá na igreja do centro de São Paulo [igreja de Nossa Senhora da Paz] a gente encontrava todo mundo. Tinha gente que a gente sabia que tinha vindo para o Brasil, mas não sabia onde estava morando, sabe? Perdia o contato. Mas quando ia lá encontrava” (Marie, 2014).

A família viveu por alguns meses em São Paulo, mas o alto valor do aluguel somado às limitações do pequeno espaço onde viviam, os motivou a buscarem outro lugar mais econômico, como muitos outros haitianos também vinham fazendo. Foi assim que, através de haitianos que conheceram no Glicério, a família soube de Utinga (Núcleo Ciganos), local onde foi possível alugarem um sobrado mais espaçoso, haja vista que a família havia crescido com a chegada do bebê.

Figura 42 - Vista parcial do Núcleo Ciganos a partir da estação de Utinga da CPTM.



Fonte: Imagem do autor (2019).

Somente em Santo André a família deixou de contar com o auxílio da igreja católica, pois chegaram ao local já empregados e contando com uma rede de apoio haitiana que, de igual modo, já se encontrava melhor estruturada. Como abordado no tópico 2.3.5, em virtude de não contarem com uma comunidade coétnica estruturada no Brasil, os haitianos que chegaram ao país nos primeiros anos do fluxo migratório iniciado em 2010 encontravam-se em situação de extrema vulnerabilidade. Nesse período inicial, a sociedade civil organizada e, sobretudo, instituições religiosas, foram essenciais para que os imigrantes tivessem acesso a condições mínimas de sobrevivência, como moradia, alimentação e serviços de saúde.

Quando no Haiti, as pessoas com quem Marie e Jardel mais contavam eram, sobretudo, familiares e amigos de longa data. Esses laços, quando no espaço transnacional, se

ampliaram, incluindo outros indivíduos que se encontravam na mesma situação, como a família de quem se aproximaram em Tabatinga, alugando uma casa em conjunto. Essa família foi, posteriormente, para o estado de Santa Catarina, e Marie dizia terem continuado a amizade, falando-se através de chamadas de áudio e vídeo. Já em Santo André, onde a família considerava ter conquistado maior estabilidade, as amizades mais próximas continuaram a ser estabelecidas com outros haitianos, o que Portes (1998, p. 12) aponta ser um padrão comum, uma vez que, em contextos de mobilidade e estabelecimento no exterior, a pertença a uma origem étnico-nacional comum passa a ser um importante fator de mobilização de unidade e estabelecimento de redes de apoio e ajuda mútua para o enfrentamento de novas situações partilhadas no novo ambiente.

Percebo que o estabelecimento de laços entre pessoas da mesma origem, o que acaba produzindo as chamadas comunidades étnicas, funciona como uma espécie de cocriação que relaciona um passado e um presente entendidos como comuns a um destino almejado, que em linhas gerais traduz-se pelo sonho de *salir adelante*, como dizia Michel. Em entrevista concedida ao coletivo Jean Appolon Expressions, a escritora haitiano-americana Edwidge Dandicat (2017), expressa que, em sua percepção, a formação de comunidades haitianas co-étnicas no exterior remonta à experiência do *lakou* haitiano (como detalhado no tópico 2.2). Para a escritora, os haitianos tendem a recriar os laços de solidariedade, responsabilidade e respeito mútuo através do avizinhamo e constituição de espaços comuns de convivência e manutenção de laços com conterrâneos, que também partilham a experiência do *lakou* e se encontram distantes do *lakou* ancestral.

Quando conheci Marie e Jardel, ambos viviam no Núcleo Ciganos há dois anos. A família tinha muitos vizinhos haitianos com quem contavam para uma série de situações, como cuidados do filho, congregar juntos, dirigir-se a São Paulo para tratar de trâmites burocráticos, indicações para vagas de emprego, etc. Como dito, nessa época eles frequentavam a igreja Assembleia de Deus, e, sabendo que ambos eram evangélicos desde a infância, perguntei se eles não contaram com a ajuda de suas igrejas de filiação original aqui no Brasil, uma vez que, sempre me falavam da ajuda recebida por parte da igreja católica em Tabatinga, Manaus e São Paulo, ao que me responderam:

“Tem as igrejas aqui também, você sabe, né? Eu era batista, aqui tem batista. No Brasil chama Igreja Batista e no Haiti Église Baptiste, só que eu não conhecia as pessoas daqui, você entende? Então é difícil para as pessoas receberem a gente assim sem conhecer. Igual lá se chegasse estrangeiro dizendo que era batista, como é que eu ia saber se era verdade?” (Jardel, 2014).

“No Haiti eu ia na Église de Dieu; aqui tem Assembleia de Deus, né? Pode ser a mesma coisa [...] na verdade no Haiti essa é a Asssemblée de Dieu, só que é parecida. Eu vi Assembleia de Deus em Tabatinga, em Manaus, em São Paulo, só que eles não conheciam a gente e eu não conhecia eles, então a gente ia na Católica porque eles já ajudavam os imigrante, sabe? Eu acho que não tem problema. Só que a gente não ia nas missas [...] a gente tem a nossa fé, que é evangélica, por isso que depois a gente veio para a igreja evangélica”.

A família afirmou que a primeira igreja que eles passaram a frequentar de fato no Brasil foi a Assembleia de Deus Ministério de Utinga. É importante salientar que, embora os imigrantes recebessem o apoio de instituições ligadas à igreja católica, como a Missão Paz, em São Paulo, a participação das atividades religiosas das igrejas não era compulsória, de modo que, os imigrantes evangélicos, como a família de Jardel, não eram obrigados a participar das missas. Em Manaus a família chegou a visitar algumas igrejas evangélicas locais com outros haitianos, mas não se “firmaram” em nenhuma, como disse Jardel.

Figura 43 - Oração sendo conduzida em crioulo por membro haitiano da Igreja Assembleia de Deus Ministério de Utinga.



Fonte: imagem do autor (2014).

Em São Paulo Jardel afirmou que o seu cunhado vinha participando dos cultos de uma igreja que os haitianos haviam fundado, a qual eles também visitaram enquanto viveram no Glicério. A nacionalidade, deste modo, vinha figurando como condição preferencial para o estabelecimento de laços, o que acabou resultando na posterior formação de diversas igrejas haitianas na RMSP, como abordarei no capítulo 3.3.

Pouco antes de Jardel, Marie e Mickael, outro interlocutor havia chegado à Utinga; trata-se de Joseph. Assim como Jardel e Mickael, Joseph também havia vivido na capital dominicana, contudo, diferentemente dos anteriores, Joseph havia passado mais tempo de sua vida na RD do que no Haiti. Embora Joseph, com a ajuda de sua família, tenha investido nos estudos, tendo inclusive concluído o ensino superior em engenharia civil, uma carreira de tradicional prestígio social, a conflituosa relação constituída na República Dominicana frente aos haitianos funcionava como um limite estruturalmente imposto à sua ascensão social e econômica.

Ao comparar ambos os países, Joseph dizia ter tido no Brasil acesso a oportunidades que ele jamais havia acedido na República Dominicana, dizendo com orgulho ter trabalhado aqui para a construtora Odebrecht, como no trecho a seguir, quando conversamos na praça do Núcleo Ciganos em maio de 2019:

“Aqui foi muito bom para mim, eu trabalhei para a Odebrecht, sabe? Depois é que veio aquela crise toda e acabou mais, né? Mas eu trabalhei bastante para eles nas construções daquelas grandes obras. Sabe o estádio de Itaquera? Foi a gente que construiu. [...] a gente viajava muito com tudo pago, conheci muitos lugares do Brasil e também viajamos para fora [...] Peru, Angola, Moçambique, tem todos esses selos no meu passaporte. [...] mas agora também eu não posso trabalhar mais, tive acidente e estou recebendo pela Caixa” (JOSEPH, 2019).

A oportunidade de trabalhar na Odebrecht, segundo Joseph, surgiu em virtude de redes de contato por ele estabelecidas quando trabalhava para uma empreiteira menor que prestava serviços a essa empresa. O trabalho na empresa menor foi conseguido através do intermédio da Missão Paz quando ele havia chegado a São Paulo proveniente de Manaus, uma vez que havia feito a mesma rota que Marie, Jardel e Mickael. A posição alcançada de mestre de obras o possibilitou indicar muitos haitianos para trabalhar nas obras de responsabilidade da empresa. Nesse caso, os laços de confiança entre a comunidade co-étnica possibilitaram a indicação dos imigrantes para postos de trabalho fora da comunidade.

Desde que chegou ao Núcleo Ciganos Joseph não mais saiu. Em sua opinião muitas pessoas querem se mudar quando conseguem empregos melhores, mas, para ele, isso é em virtude do preconceito daqueles que são de fora, pois em sua avaliação a vida na comunidade é muito boa para os haitianos.

“Aqui todo mundo se conhece, sabe? Se eu preciso sair eu tenho com quem deixar minha filha; eu posso ir despreocupado. Mas e se eu for morar longe? Quem poderia fazer isso por mim? Então eu acho que as pessoas saem não tanto por que não gostam, mas por que se deixam levar pelo preconceito dos de fora” (Joseph, 2019).

Quando Pierre diz morar longe, refere-se à distância dos seus compatriotas, pois em diversos momentos a sua relação com os seus *paisanos*, como ele dizia, era muito importante e lhe passava segurança, algo compreensível ao imaginar que, durante toda a sua vida na República Dominicana, o sentimento de união com base na nacionalidade haitiana foi reforçado em virtude das relações de opressão vivenciadas no país. Assim como Jardel, Pierre também havia se casado com uma haitiana na República Dominicana, tendo decidido vir para o Brasil após sua separação. Já no Brasil casou-se novamente com uma haitiana que conheceu no Núcleo Ciganos.

Quando o conheci, sua esposa infelizmente havia falecido há pouco tempo. Conversando um pouco mais sobre esse tema sensível, Pierre disse que embora a explicação médica tenha sido a de que ela estava com uma grave doença respiratória, eles acreditavam que ela estava sendo vítima de algum trabalho de magia:

“Minha esposa era forte, gorda, vocês não conheceram ela? [...] ela ia na igreja dos crentes, todo mundo conhecia ela aqui. Era alegre, feliz, conversava com todo mundo. Ela tinha uma doença respiratória, sabe? Mas não era nada tão sério, só que do nada ela ficou de cama e foi piorando e rapidamente faleceu, foi muito rápido mesmo. [...] a explicação dos médicos foi essa, né? Mas na verdade a gente acha que foi alguma coisa de magia” (PIERRE, 2019).

Pierre ficou com a enteada, uma moça de 19 anos que cursava o ensino superior em arquitetura na Universidade Anhanguera, e a filha do casal, uma menina nascida em Santo André que, em 2019 contava com 5 anos e falava tanto português, quanto crioulo fluentemente. Após um tempo soube que Pierre e a enteada haviam se desentendido e que a

moça havia saído de casa, indo viver com um namorado, também haitiano, que vivia no Núcleo Ciganos.

Fazendo parte dos pioneiros haitianos do Núcleo Ciganos também estavam Paul, James e Antoine, todos chegados ao Brasil em 2011. Assim como Jardel, Marie, Jackson e Pierre, os três viveram em Manaus e São Paulo antes de se estabilizarem em Santo André.

Paul é natural de Porto Príncipe e, assim como Jardel e Pierre, decidiu vir ao Brasil após uma separação conjugal. Proprietário de uma *lan house* em Porto Príncipe, Paul viu o seu negócio minguar em virtude do sensível agravamento das condições de sobrevivência após o terremoto. Embora tenha contado com a ajuda de familiares, financiou sozinho a maior parte de sua viagem a partir da venda de alguns bens. Os primeiros trabalhos de Pierre no Brasil foram no setor da construção civil, contudo, os seus planos era voltar a empreender, o que foi possível em 2013, com a vinda de um dos seus irmãos que tornou-se o seu sócio em um negócio aberto no Núcleo Ciganos, o qual mantém até os dias atuais.

Paul e seu irmão são os únicos interlocutores que não frequentam igreja nenhuma, declarando-se ambos, inclusive, ateus, embora suas esposas frequentem a Église Bethesda. Seu irmão casou-se no Haiti, trazendo em 2015 a esposa e o filho do casal, que contava em 2019 com seis anos. Paul casou-se novamente no Brasil, tendo conhecido a esposa, também haitiana, na região do Glicério, em São Paulo, onde ele também mantém um comércio em sociedade com o irmão.

James viveu por muitos anos com sua esposa, também haitiana, em Santiago de los Caballeros, na República Dominicana, onde nasceram suas duas filhas. As dificuldades enfrentadas pela família no país os levaram a decidir investir no projeto migratório para o Brasil. James veio na frente, deixando a esposa com as filhas na casa de sua sogra, em Môle Saint-Nicholás, no departamento haitiano do Noroeste e, somente após quatro anos lograram reunir-se novamente, quando James já ocupava o cargo de pastor em uma igreja haitiana da RMSP.

Antoine também viveu na República Dominicana, mas, após o terremoto resolveu retornar à sua cidade natal, Aquin, no departamento do Sul, para ver como sua família se encontrava. Como estava desempregado na RD estendeu suas férias no Haiti, onde conheceu uma moça da mesma igreja da família Église Baptiste, e começou a namorar. Após alguns meses, não vendo possibilidade de progresso no Haiti e sem desejo de retornar à RD, decidiu empreender a emigração para o Brasil, como alguns vizinhos da família vinham fazendo, contando com o apoio financeiro e emocional da família. Sua namorada e ele mantiveram a relação à distância por seis anos, quando Antoine logrou retornar ao Haiti, onde se casaram e

retornaram juntos ao Brasil, onde, assim como James, Antoine assumiu o cargo de pastor em uma igreja haitiana da RMSP.

Em 2014 chegaram ao Brasil outros quatro interlocutores: Olivier, Claude, Marc e Pierre. Naquele ano, em razão de uma série de medidas governamentais tomadas no sentido de refrear a ação de atravessadores de pessoas, novas rotas de migração haviam surgido.

Pierre, natural de Jacmel, no departamento do Sudeste, e Marc, de Petit Gôave, no departamento do Oeste, chegaram ao Brasil sem visto através do estado do Acre após um percurso rodoviário e aéreo que incluía a República Dominicana, o Panamá, o Equador e o Peru, como ilustrado na figura 44. Pierre era amigo de Mickael, irmão de Marie, a quem conheceu em um período em que compartilharam moradia na capital haitiana. Pierre seguiu em Porto Príncipe e Mickael foi para a República Dominicana, mas ambos continuaram a amizade através das redes sociais virtuais.

Figura 44 – Brasiléia (AC): rota alternativa à Tabatinga (AM).



Fonte: G1 (2015) ⁹¹.

Após o terremoto de 2010, tendo perdido o emprego em Porto Príncipe, Pierre voltou à sua cidade natal. A mãe de Pierre tornou-se batista quando ele tinha sete anos, de modo que ele cresceu frequentando a igreja. Após migrar sozinho para Porto Príncipe ele afastou-se da igreja, contudo, ao retornar à Jacmel, em 2010, voltou a frequentar a igreja com sua mãe, começando a namorar uma moça, também batista, da qual ficou noivo. Após quatro anos em Jacmel, Pierre diz ter trabalhado como vendedor autônomo de diversos produtos, mas a instabilidade dos ganhos o levou a repensar a possibilidade de migrar, ainda mais após 2012, quando o casal teve a primeira filha.

Pierre dizia não ver possibilidade de retorno a Porto Príncipe após o terremoto, pois a cidade foi muito afetada e o desemprego aumentou consideravelmente. Embora tivesse familiares no Canadá e nos Estados Unidos ele dizia ser muito difícil entrar nesses países e, na

⁹¹ Disponível em: < <https://glo.bo/35VTlmf> >. Acesso em 24. Out. 2021.

República Dominicana, embora fosse possível entrar, a permanência era muito complicada, então o Brasil surgiu como uma possibilidade após ele notar que algumas pessoas da sua cidade haviam emigrado para o Brasil, o que o motivou a contatar Mickael:

“Eu vi que tinha pessoas da minha cidade vindo para o Brasil [...] pessoas que eu não conhecia muito, sabe? Como pessoas que moravam na minha rua, outros da igreja, então eu pensei em falar com o meu amigo [...]. Já fazia anos que a gente não se via, a gente tinha morado juntos em Porto Príncipe [...] então entrei em contato com ele. [...] Ele disse que estava morando com a irmã e o cunhado aqui em Santo André, e que eles poderiam me receber quando eu chegasse, aí eu vim. [...] Eu viajei com outro amigo [...] hoje ele mora em outro estado. No caminho fui encontrando gente que eu conhecia e fiz amizade com outros que não conhecia também” (PIERRE, 2014).

Percebe-se, desse modo, que as redes não estão relacionadas à proximidade ou distâncias geográficas, como bem aponta Massey (1990), mas sim ao grau de confiança envolvido. Embora Pierre conhecesse pessoas que viviam em sua rua e frequentavam a mesma igreja que estavam emigrando ao Brasil, ele mobilizou um contato que era originário de outra cidade (Gonaives), localizada em um departamento onde ele nunca havia estado, mas com quem mantinha uma relação mais próxima. Quando o conheci, Pierre frequentava a Assembleia de Deus, em Utinga, e esperava sua regularização migratória para dar entrada no pedido de reunificação familiar.

Marc decidiu emigrar em virtude do seu descontentamento com a situação em Santiago de los Caballeros, na República Dominicana, onde cursava o terceiro ano de engenharia civil na UTESA, mas não via grandes possibilidades de crescimento profissional nem na República Dominicana, nem no Haiti, decidindo seguir o caminho do seu primo, James, que se encontrava vivendo no Brasil. Ao chegar ao Núcleo Ciganos, Marc viveu por pouco tempo com seu primo, que compartilhava o aluguel com outros haitianos que frequentavam igrejas pentecostais, estando alguns deles estudando para tornarem-se pastores.

As diferenças doutrinárias e ideológicas logo fizeram com que Marc decidisse viver em outro local, alugando uma casa com um amigo haitiano que conheceu no Núcleo Ciganos. Marc era adventista do sétimo dia e, diferentemente dos demais batistas e pentecostais que conheci em Utinga, afirmou ter encontrado a sua igreja no Brasil, tal como ele havia frequentado no Haiti e na República Dominicana, e, embora dissesse sentir falta de mais haitianos adventistas no bairro, congregar junto a outros haitianos não era para ele uma condição para seguir frequentando a igreja.

O amigo de Marc era Claude, natural de Cabaret, cidade localizada na região metropolitana de Porto Príncipe. Claude foi quem menos gastou tempo e dinheiro para chegar ao Brasil, uma vez que logrou a emissão do visto através da Embaixada Brasileira em Porto Príncipe e viajou a São Paulo em um voo direto entre Porto Príncipe e São Paulo com escala em Manaus. O jovem, de vinte e dois anos, contou com a ajuda de uma tia que vivia nos Estados Unidos para realizar o seu empreendimento migratório. Embora quisesse ir para os Estados Unidos, para ele era muito importante viver de forma regular no país de destino, desse modo, o Brasil surgiu como essa possibilidade em virtude do visto especial oferecido aos haitianos. A rede de contato no Brasil foi um amigo com que havia estudado durante o ensino médio em sua cidade natal; esse amigo, que vivia em Utinga, ofereceu um lugar na república onde vivia com outros haitianos.

Marc e Claude foram beneficiados pelas redes co-étnicas já estabelecidas no Brasil, tendo ambos se dirigido ao Núcleo Ciganos, onde já possuíam contatos, o que lhes possibilitou o estabelecimento de redes com outros haitianos que lá viviam. Essas redes os auxiliaram a conseguir emprego já no primeiro mês em que se encontravam no Brasil. Claude, que provém de uma família batista, passou a frequentar a Assembleia de Deus com os outros haitianos. A esse respeito diz:

“Eu sou batista desde que nasci [...] só que aqui eu não conheço as pessoas da Batista, então fui na Assembleia junto com os haitianos, por que conheço eles, entendeu? Eu não vou na Adventista porque aí já é muito diferente, sabe? É como mudar de religião mesmo. [...] da Batista para a Assembleia já não é assim” (CLAUDE, 2014).

O trajeto migratório de Olivier foi o mais distinto: antes de vir para o Brasil morou no Equador, onde solicitou o visto brasileiro especial para haitianos e chegou a São Paulo através de um voo direto procedente de Quito. Olivier possui familiares nos Estados Unidos e na Guiana Francesa. Segundo ele, seus familiares dos Estados Unidos aparentam estar muito bem de vida, contudo, emigraram há muitos anos, quando a política migratória era mais flexível, em sua opinião. Os que vivem na Guiana, aparentemente, não levam uma vida tão confortável, sendo que alguns nunca retornaram ao Haiti a passeio, como fazem os que estão nos EUA, o que o leva a supor que as condições no país não são muito promissoras. Desse modo, embora não possuísse familiares no Brasil, Olivier decidiu valer-se da ajuda de um

amigo que para cá havia migrado e dizia haver muito emprego na construção civil, área em que atuava no Haiti.

Olivier veio junto a dois amigos que, com a ajuda de familiares, juntaram o dinheiro em um fundo comum para realizarem o empreendimento migratório⁹². Saíram da cidade haitiana de Jean Rabel em 2013, onde deixaram as esposas e seguiram com destino a Santo Domingo, de onde partiram em um voo com destino à Quito com conexão no Panamá. Ao chegar à Quito o dinheiro dos três amigos não era suficiente para seguirem viagem, deste modo, contataram um amigo haitiano que estava vivendo na cidade e decidiram ficar por um tempo, planejando trabalhar para completar a quantia necessária para seguirem viagem. Olivier disse, contudo, nunca ter se acostumado ao frio do altiplano equatoriano, tendo, diferentemente de um dos amigos, decidido que seguiria a viagem, chegando ao Brasil em meados de 2014.

Olivier afirmou ter nascido em uma família católica, tendo se convertido ao protestantismo pentecostal através da Église de Dieu depois de casado, assim como sua esposa. Em Utinga passou a frequentar a Assembleia de Deus, pois disse se sentir bem junto aos outros haitianos:

“A gente lá é tudo haitiano, mas tem haitiano de todos os lugares do Haiti. Tem lugares que eu nem sabia que existia. Igual vocês aqui, não tem lugar que você nem sabe que existe no Brasil? Então, no Haiti é igual. [...] então eu gosto muito de estar com os haitianos e ver que mesmo que venha de lugares diferentes, pode falar crioulo com algumas diferenças, mas todo mundo é do mesmo país e se ajuda por que entende a situação do outro” (Olivier, 2014).

Outro interlocutor é Raymond, chegado ao Brasil em 2015. Assim como os que chegaram em 2014, Raymond se valeu de uma rede de apoio mais bem estruturada no Brasil, vindo diretamente para Utinga. Natural de Porto Príncipe, Raymond decidiu emigrar à República Dominicana aos vinte anos, em 2004, com o objetivo de trabalhar e estudar. Segundo Raymond, somente alunos excelentes conseguem entrar nas universidades haitianas,

⁹² Segundo Louise, os haitianos podem se valer de estratégias diversas para levantar fundos materiais para a realização de objetivos variados, como construir um imóvel, começar um negócio, pagar por estudos ou tratamento médico, ou mesmo emigrar. Uma das possibilidades seria uma espécie de vaquinha, onde se apresenta a causa e muitas pessoas contribuem com pequenas quantias. Outra seria o equivalente à rifa no Brasil, onde vários números são postos a venda, e ao final sorteia-se um ou mais prêmios de modo que o idealizador da rifa lucra com o valor excedente do montante. Por fim existe o chamado *sol*, que consiste em que pessoas com objetivos comuns se reúnem em uma espécie de consórcio para levantarem valores pré-estabelecidos para que todos do grupo possam realizar os seus objetivos. Tanto Olivier quanto Louise valeram-se do *sol* para virem ao Brasil.

o que leva muita gente a optar por estudar na República Dominicana, como também já me havia dito Michel:

“No Haiti a universidade é muito boa, só que tem poucas vagas, então é muito difícil entrar; eles são muito rígidos. Eu não quis perder tempo, então optei por ir para a República Dominicana onde já estavam minhas irmãs estudando medicina. [...] lá é rígido também, mas não é como o Haiti [...] é que na República Dominicana também tem muito mais vagas” (Michel, 2015).

Em 2014 Raymond retornou ao Haiti em virtude de uma enfermidade que ele concluiu ser decorrente de um trabalho de magia (como apontado no capítulo 1.3), e somente poderia ser curada através do intermédio de uma mulher de mais idade que fosse de sua família, no caso uma tia-avó, a quem ele recorreu. Embora tenha disfrutado da vida na República Dominicana, onde trabalhou no *trade* turístico e disse ter conhecido muita gente interessante que contribuiu para o seu crescimento pessoal e profissional, Raymond não vislumbrava muito futuro no país em virtude das dificuldades enfrentadas pelo coletivo haitiano em geral.

“Eu tinha um bom emprego, para mim estava bem, mas você sabe que as coisas para os haitianos na República Dominicana não são muito fáceis, então eu comecei a pensar que a minha situação podia não ser boa para sempre, sabe? Então quando voltei ao Haiti pensei que ao invés de voltar para a República Dominicana, poderia ir para outro país. [...] eu escolhi o Brasil porque me disseram que aqui davam papéis para os haitianos, e assim foi comigo” (Raymond, 2019).

Conheci Raymond no comércio de Paul em abril de 2019. Naquele dia ele estava esperando a chegada de Ronald, um amigo haitiano que havia conhecido na República Dominicana e que estava migrando de Manaus para Santo André. Raymond frequentava o Salão do Reino das Testemunhas de Jeová desde a juventude, em Porto Príncipe, quando sua mãe se batizou. Embora sua mãe e um irmão tenham se batizado e se tornado oficialmente testemunhas de Jeová, Raymond não sentia que estava preparado, pois segundo ele, quando se batiza há que ser uma verdadeira testemunha de Jeová, seguindo seriamente os preceitos da religião.

“Se você batiza tem que seguir tudo direitinho, né? Tem que ser uma decisão séria, não de qualquer jeito. Eu não estava preparado ainda, né? Fui para a República Dominicana, namorei mulher dominicana que não era testemunha e aqui no Brasil também. [...] só que eu nunca deixei de

frequentar, sempre fui no Salão do Reino, igual aqui em Utinga. [...] agora eu sinto que estou preparado mesmo, agora sim eu vou me batizar. [...] estou conversando com várias moças testemunhas de Jeová e quero me casar [...] não importa a nacionalidade, mas tem que ser testemunha de Jeová” (Raymond, 2019).

Após emissão do visto através do consulado brasileiro em Porto Príncipe, Raymond se valeu de uma rede de contato que ele possuía em Santo André: um amigo haitiano que havia conhecido na República Dominicana. Seu amigo o recebeu em sua casa no Núcleo Ciganos e, assim que chegou, Raymond procurou o salão do reino mais próximo. A esse respeito:

“Meu amigo vai à igreja dos haitianos. Ele pediu para eu ir com ele, mas eu já sou testemunha de Jeová, entende? Então quando eu cheguei procurei o salão do reino e fui bem recebido. [...] Tem menos haitianos testemunhas de Jeová, mas está crescendo. Pouco tempo depois que cheguei foi aberta a congregação haitiana, isso é muito bom” (Raymond, 2019).

A atuação proselitista das testemunhas de Jeová as leva a acolher muito bem os visitantes; assim nos sentimos Louise e eu nas ocasiões em que com eles nos reunimos. Raymond, embora frequentasse o salão do reino há muito tempo, também era uma espécie de visitante, pois, para tornar-se membro pleno é necessário se batizar. Deste modo, os membros do salão do reino passaram a incentivar Raymond a pensar no batismo, incluindo-o nas redes de sociabilidade, convidando-o para almoços, churrascos, conferências e reuniões das testemunhas de Jeová em outras cidades. Em 2019, quando o conheci, Raymond estava muito bem entrosado com os membros brasileiros do salão do reino, realizando os estudos necessários para o batismo.

Raymond também se dizia satisfeito com o seu emprego como metalúrgico em uma indústria no bairro paulistano do Ipiranga, vaga conquistada pouco tempo após a chegada ao Brasil através da indicação de um membro do salão do reino de Utinga. O seu salário, mais alto do que a média dos seus compatriotas, o possibilita ter uma vida mais confortável, tendo saído do Núcleo Ciganos e alugado uma casa para viver sozinho, algo que até então eu não havia presenciado, pois é comum que muitas pessoas vivam juntas para partilhar o valor das despesas. A esse respeito:

“Eu não gosto de lá, as casas são muito juntas [...] todo mundo mora um em cima do outro praticamente; não é muito legal. Eu vou lá sempre, tenho alguns amigos que moram lá, mas prefiro morar fora, eu sou mais reservado, você me entende?” (Raymond, 2019).

Raymond somente deixa de viver só quando recebe algum amigo, mas é sempre por um tempo pré-determinado. Isso é muito comum entre os haitianos, como disse Raymond, pois, segundo ele, os haitianos se unem para ajudar uns aos outros a terem mais possibilidades. É assim que Raymond recebe Ronald em sua casa. Ronald vivia em Manaus com a esposa e a filha desde 2018 e, em virtude da dificuldade em encontrar emprego com carteira assinada, decidiu arriscar a sorte em São Paulo, contando com o apoio do amigo que não via há pelo menos seis anos, quando havia mudado da RD para a Venezuela.

Ronald deixou a esposa e a filha em Manaus até que conseguisse um emprego em São Paulo, pudesse alugar uma casa e trazê-las. Lá eles fizeram muitas amizades com outras testemunhas de Jeová brasileiras, haitianas e venezuelanas que os ajudavam muito e o deixava mais tranquilo por estar distante. Diferentemente de Raymond, Ronald era batizado, possuindo uma credencial verificável pelas testemunhas de Jeová em qualquer lugar do mundo, assim como também possuem os adventistas do sétimo dia.

Ronald entrosou-se rapidamente com os membros do salão do reino, tanto brasileiros quanto haitianos, que os auxiliaram na busca por emprego e por uma casa, de modo que, em poucos meses a família já estava reunida em Santo André. Ronald possui mais contato com brasileiros do que com haitianos em Santo André, pois seu local inicial de socialização foi o salão do reino, onde a maioria é brasileira, e desde que chegou viveu fora do Núcleo Ciganos, o local de maior concentração haitiana. Atualmente Ronald vive em um bairro ainda mais afastado, em uma casa de um proprietário testemunha de Jeová que lhe facilitou as condições de locação.

Em outubro de 2019 conheci Gérard, parte de sua família, e seus vizinhos no bairro paulistano de Perus. O haitiano, que estava na casa dos quarenta anos de idade, chegou ao Brasil em meados de 2011, assim como Jardel, Marie e Mickael, tendo vivido em diversos estados e cidades do Brasil, como Tabatinga, Manaus, Belo Horizonte, Cuiabá, Americana, Jundiá, Santo André e São Paulo.

Antes de sair do Haiti, o desejo de Gérard era viver no Canadá, assim como sua irmã havia logrado, contudo, na impossibilidade de chegar ao país pelos meios documentados e indocumentados, Gérard optou por tentar a sorte no Brasil no pós-terremoto, uma vez que,

depois do desastre, de acordo com suas palavras, “ficou muito difícil encontrar dinheiro em Porto Príncipe”, onde vivia com a primeira esposa e as quatro filhas. Os planos iniciais de Gérard, assim como de muitos haitianos, era enviar dinheiro para que suas filhas estudassem e para que a família pudesse constituir um patrimônio no Haiti e ele pudesse retornar. Os planos, contudo, sofreram alterações, pois uma série de desentendimentos levou à separação do casal e a uma relação conflituosa entre Gérard e as filhas, embora ele ressalte com orgulho que a mais velha concluiu o ensino superior em agronomia com a ajuda financeira que ele enviava.

Desde que chegou ao Brasil, Gérard trabalha na construção civil como pedreiro, complementando a renda através do vodu, uma vez que é um sacerdote dessa religião, sendo muito procurado pelos haitianos, sobretudo, por que, segundo ele, existem poucos *ougans* no Brasil. Sua atual companheira, Yveline, também é voduísta, auxiliando-o com os trabalhos realizados. O casal se conheceu através de redes sociais virtuais, tendo ela chegado ao Brasil em 2018 após Gérard enviar dinheiro para que ela viesse.

Quando Yveline chegou, Gérard vivia no Núcleo Ciganos, local onde o casal diz não ter se dado muito bem em virtude das “fofocas” relacionadas ao vodu:

“No Haiti eles todos procuram o vodu, mas aqui falam mal, você entende isso? [...] na verdade aqui eles procuram também, mas querem fazer escondido por causa das igrejas evangélicas e lá em Utinga não dá, todo mundo mora muito próximo e tem muita fofoca, então não dava para a gente ficar lá. Ele [Gérard] estava lá há um ano, aí quando cheguei falei que era melhor a gente sair. [...] agora eles vem aqui; está longe, mas tem gente que vai até o Haiti para isso, sabia? [...] Porque o haitiano acredita no vodu” (Yveline, 2019).

O exposto no capítulo 1.4 auxilia-nos a compreender a dimensão do vodu na vida de muitos haitianos e a busca pelos *ougans* e *mambos* mesmo quando radicados em outros países e filiados a instituições religiosas que demonizam práticas diversas associadas ao vodu, como muitos dos moradores do Núcleo Ciganos, como apontado por Yveline.

Em 2019 Louis somou-se ao casal. Sobrinho e afilhado de Gérard, Louis havia emigrado do Haiti para o Chile, mas, não se adaptando ao país, contou com a ajuda do tio para vir ao Brasil, chegando aqui através de rota terrestre que liga o norte do Chile à Corumbá, no Mato Grosso do Sul, através da Bolívia. Louis diz que a clientela do tio é toda de haitianos, pois os brasileiros possuem preconceito com o vodu por que pensa tratar-se de “macumba”,

como dizem alguns vizinhos brasileiros evangélicos, como a proprietária da residência onde vivem.

Conversando com Gérard, disse a ele que Louise e eu havíamos ido recentemente à Guaianases, onde também vive muitos haitianos, ao que ele respondeu:

“Guaianases eu conheço bem, já morei lá também. Lá já é mais esparramado, sabe? Não vive todo mundo tão junto como em Utinga [Núcleo Ciganos]. Tem mais pessoas de outros países também, não só haitiano [...] tem muita gente da África, como Angola, Camarões, Congo, Nigéria. Os haitianos também têm os que são evangélicos e os que não são. Em Utinga ficou todo mundo meio que evangélico por que as igrejas ajudam eles, sabe? [...] mas tem gente tanto de Guaianases, como de Utinga que vem aqui” (Gérard, 2019).

Em Guaianases o meu maior interlocutor foi Evens, um jovem de aproximadamente vinte e cinco anos que chegou ao Brasil em 2015 após viver cerca de dois anos em Santiago de los Caballeros, na República Dominicana. Assim como Michel e Marc, Evens estudou engenharia na UTESA, não tendo chagado a concluir o curso (cf. tratado no capítulo 1.3). Assim como Marc, Evens contava com a ajuda de familiares estabelecidos nos exterior para pagar os estudos, e ao saber, através de um amigo, que no Brasil havia universidades gratuitas, decidiu que viria tentar a sorte. Ao chegar foi recebido por seu amigo, que já se encontrava estabelecido em Guaianases, onde passou a frequentar a Igreja Baptista Haitiana. O jovem, contudo, mostrava grande desejo de sair de Guaianases, pois sentia que não conseguia colocar alguns dos seus principais planos em prática em razão das limitações que, segundo sua concepção, o bairro lhe impunha.

Realizada a contextualização acerca das experiências de vida dos interlocutores, e ressaltados alguns tópicos importantes em suas trajetórias de mobilidade internacional e integração no espaço transnacional, os tópicos a seguir abordarão as experiências de sociabilidade; estratégias de construção e manutenção de capital social e redes de sociabilidade; e a influência das instituições religiosas nesses processos. As experiências dos interlocutores seguirão sendo apresentadas com foco nos assuntos abordados.

3.2. Redes, laços e capital social nos processos de mobilidade e adaptação

A análise das práticas transnacionais de comunidades migrantes evidencia a importância das redes sociais como elos entre indivíduos presentes em ao menos dois países. Durante a pesquisa de campo, por exemplo, tive contato com interlocutores que possuíam redes em pelo menos oito países (Haiti, Estados Unidos, Canadá, França, República Dominicana, Guiana Francesa, Chile e México). As redes sociais atuam no sentido de atenuar os riscos, perigos e incertezas inerentes ao deslocamento internacional, maximizando as oportunidades e possibilidades de sucesso da empreitada tanto para o indivíduo, quanto para o seu grupo. Joseph (2015) demonstrou a natureza eminentemente coletiva do projeto migratório haitiano, onde uma série de atores contribui para que a mobilidade do indivíduo seja viabilizada, o que se relaciona às expectativas ligadas aos retornos que o empreendimento migratório pode propiciar ao grupo.

Massey (1990) aponta que as redes transnacionais são formadas por laços sociais que ligam indivíduos e grupos geograficamente separados no espaço internacional. Esses laços unem migrantes e não migrantes através de teias de relacionamentos com papéis sociais que se complementam e são mantidos por um quadro informal de comportamentos e expectativas mútuas. Em relação aos espaços de trânsito e destino dos sujeitos em mobilidade, as redes possuem uma importância vital no sentido de ofertar informações e apoio, de modo que, o sentimento de pertencimento a grupos diversos manifestam-se como ativos que podem contribuir para o alcance de objetivos comuns. As trajetórias de todos os interlocutores demonstram a importância das informações de confiança para a efetivação do projeto migratório para o Brasil e mesmo para deslocamentos posteriores realizados dentro do país.

Autores como Portes (1995) e Bakewell (2010), que criticam análises puramente economicistas no campo das migrações, apontam para a importância de se analisar de modo amplo os significados de mudança social por parte dos grupos migrantes. Nesse sentido, pensando no caso dos haitianos, a expressão *chèche lavi*, sinaliza a miríade de significados que a mobilidade internacional, por exemplo, pode ter no universo das relações haitianas. Literalmente “buscar vida”, em português, ou *salir adelante*, - em tradução de Michel para o espanhol - a expressão aponta para uma espécie de devir haitiano relacionado à sobrevivência

e a melhoria das condições de vida através dos meios possíveis, não somente para si, mas também para os seus.

Portes (1998, p. 2) sugere que é básica a noção de que o envolvimento e a participação em grupos podem trazer consequências positivas para o indivíduo e para a comunidade, o que remonta à ênfase durkheimiana na vida em grupo como antídoto para a anomia e autodestruição, assim como à distinção de Marx entre uma classe atomizada em si e uma classe mobilizada e eficaz para-si. Pierre Bourdieu, o intelectual contemporâneo a produzir uma das mais refinadas análises teóricas a respeito do capital social, sinaliza que as redes sociais não são um dado natural, mas sim construtos derivados de estratégias orientadas à institucionalização de agrupamentos utilizáveis como fonte confiável de outros benefícios.

Bourdieu (2011 [1986], p. 86) define o agregado de recursos reais ou potenciais ligados à posse de uma rede durável de relações mais ou menos institucionalizadas de conhecimento e reconhecimento mútuo como capital social, e é visando construir esse capital que os indivíduos se associam a grupos ou sociedades e socializam com os outros membros. Deste modo, o autor aponta que o capital econômico não é somente conquistado por meio do acúmulo de trabalho humano, mas também através dos ganhos advindos de diferentes formas de capital (Idem).

Portes (1998, p. 7) resume as diferentes formas de capital e a manifestação desses na vida das pessoas da seguinte forma:

[...] o capital econômico está nas contas bancárias das pessoas e o capital humano está dentro de suas cabeças, o capital social é inerente à estrutura de seus relacionamentos. Para possuir capital social, uma pessoa deve estar relacionada com outras.

O autor, contudo, defende que, embora Bourdieu insista que os resultados da posse do capital social sejam redutíveis ao capital econômico, os processos que geram essa forma de capital não o são, uma vez que, cada um possui dinâmicas próprias, sendo o capital social caracterizado por relações menos objetivas do que as trocas de mercado, envolvendo obrigações pouco especificadas, horizontes temporais incertos e a possível violação de expectativas de reciprocidade (PORTES, 1998, p. 4).

Apesar disso, Portes (1998, p. 9) argumenta que o indivíduo favorecido não necessariamente precisa retribuir diretamente o indivíduo que o ajudou, uma vez que a retribuição material ou simbólica pode ser direcionada a outro membro do grupo; sequer existe obrigatoriamente um prazo para que a retribuição seja realizada, podendo nem mesmo

haver necessidade de retribuição quando o grupo é favorecido por meio daquele indivíduo através de status ou honra, o que nos remete ao clássico *Ensaio Sobre a Dádiva*, de Marcel Mauss (2003[1925]), e sua teoria do dom, do dar e da obrigatoriedade de receber e retribuir.

Essa dinâmica pôde ser observada através de Marc, que contava há anos com a ajuda financeira de uma tia que vive nos Estados Unidos. De acordo com ele, essa tia não tem filhos e possui uma boa condição financeira, de modo que o ajuda sem demandar nada em troca, embora sempre reforce que gostaria muito de que ele e seu irmão conseguissem terminar os estudos universitários, pois seriam os primeiros da família a conquistarem um diploma de nível superior.

Assim como Marc, outros jovens contavam com algum tipo de ajuda de familiares, como Michel, Claude, Louis e Evens. Embora esses jovens fossem ajudados por familiares residentes no exterior, todos sentiam a necessidade de ajudar outros familiares residentes no Haiti. Além das remessas monetárias, percebi uma constante preocupação em manter contato com amigos e familiares; com os mais jovens através das redes sociais virtuais e com os mais velhos através de chamadas de vídeo e voz.

Entre os que vivem próximos uns aos outros existe uma cobrança implícita referente às visitas, sendo essa uma das possíveis regras presentes no grupo, como aponta Portes (1998, p. 4): “Cada grupo possui regras próprias de conduta, de modo que a frustração dessas regras pode resultar em restrições ou mesmo banimentos”. A questão das visitas ficou evidente em algumas ocasiões em que, por vezes, em virtude do horário avançado após os cultos, eu sugeri à Louise que suprimíssemos a ida à casa de algum de nossos interlocutores e ela dizia que isso não era bem visto entre os haitianos. Transcrevo abaixo uma de suas falas:

É bom irmos rapidinho só dizer um oi. [...] Eu conheço os haitianos! Imagina, ele [Pierre] vai ficar sabendo que a gente veio aqui e não foi lá falar com ele; não fica legal (Louise, 2019).

Passei a notar, a partir de então, que era muito comum a chegada de outros haitianos nas casas que estávamos visitando aos finais de semana. Alguns inclusive que viviam em outras partes da Região Metropolitana, como São Mateus, São Bernardo do Campo, Mauá, e mesmo do interior, como Jundiaí e Sorocaba. Segundo Portes (1998, p. 12), as redes de contato estabelecidas com familiares, amigos próximos, membros do mesmo grupo étnico e/ou religioso, podem ser caracterizadas como redes densas ou laços fortes, enquanto as redes mantidas com pessoas onde não há grande convivência ou trocas pessoais, os chamados

colegas, ou “conhecidos”, podem ser caracterizados como laços fracos ou indiretos (GRANOVETTER, 1973 p. 1370-1371).

Zetter et al. (2006, p. 14-15), afirmam que é natural que grupos que sofrem racismo e/ou xenofobia se fechem em suas comunidades co-étnicas como forma de proteção, algo visto em comunidades haitianas da Região Metropolitana de São Paulo, mas que também pode ser observado em pontos diversos do espaço transnacional haitiano. Todo o histórico de formação do Haiti, como abordado nos tópicos 1.1 e 1.2, evidencia como o racismo e a desigualdade incidiram sobre a população haitiana através da colonização e foram perpetuados através da colonialidade e de ações diretas de potências estrangeiras sobre o país. Muitas dessas situações criaram as condições para que os haitianos protagonizassem fluxos históricos de emigração, como detalhado no tópico 2.3. O estabelecimento das diversas comunidades no exterior, somado ao histórico de discriminação perpetrados contra os haitianos antes mesmo de saírem da Hispaniola, haja vista a historicamente tensa relação com a República Dominicana, como apontado no tópico 1.3, conformaram uma atitude comportamental de desconfiança e precauções em relação ao mundo dos *blan*⁹³.

Em relação a isso, Michel me relatou que ao deixar o Haiti para vir ao Brasil sua mãe lhe deu uma série de conselhos e advertências tanto em relação à viagem, quanto em relação à vida no novo país:

“Minha mãe falou várias vezes para eu tomar o máximo de cuidado nos aeroportos, por que ela viaja muitos para os Estados Unidos e já viu muitas coisas acontecerem com haitianos e com os negros americanos e de outros países também. [...] ela dizia que se alguém pedisse para eu cuidar de alguma mala, ou qualquer outra coisa, eu tinha de recusar, porque quando acontece alguma coisa de errado os negros sempre pagam pela culpa dos outros. [...] lá no Haiti eles falam que estamos vindo para um peyi blan, então a gente tem que tomar cuidado, por que a gente não é daqui [...] mas agora eu já conheço melhor como funcionam as coisas aqui, não tenho o medo que eu tinha antes” (Michel, 2015).

A consideração final de Michel aponta para a avaliação dos riscos e possibilidades que o jovem identifica na sociedade brasileira após a vivência e aquisição de capital cultural no Brasil. Sua percepção guarda relação com o comportamento de outros interlocutores que apresentavam interesse em estabelecer redes de contato fora da comunidade haitiana a fim de ampliar possibilidades diversas, como fica evidente no trecho a seguir:

⁹³ Para uma discussão mais aprofundada ver (THOMAZ, 2010).

As pessoas aqui de Utinga são muito fechadas, sabe? [referência aos haitianos]. Fica todo mundo fechado aqui dentro e eu não gosto disso. Acho que para crescer na vida tem que se abrir um pouco mais e conhecer pessoas diferentes (Marc, 2014).

Como sinalizado no tópico anterior, a mesma necessidade de diversificação dos laços foi apontada por Evens:

Eu pensei em dar aulas de francês, por exemplo, mas aqui é favela, você está vendo né? As pessoas não se interessam por essas coisas, eu preciso sair daqui. [...] Eu quero terminar a faculdade, ter um bom emprego, crescer na vida, né? (Evens, 2019).

Evens dizia se sentir limitado em Guaianases, que é um bairro distante do centro da cidade e que é identificado como favela. O exposto por Evens demonstra que o fechamento da comunidade em determinadas áreas pode também ter como consequência a exotização/estigmatização do grupo por parte da sociedade abrangente, o que pode ser potencializado no caso do estabelecimento da comunidade co-étnica se dar em ambientes já localmente estigmatizados, como é o caso das favelas no Brasil. A percepção dos meus interlocutores sobre a favela foi, via-de-regra, construída no Brasil, de modo que muitos diziam ter visto algo em noticiários ou em produções cinematográficas, mas não relacionavam as favelas da televisão às comunidades nas quais foram viver na RMSP.

A esse respeito me disse Michel:

Esses dias eu estava conversando com os moleques de Utinga que as favelas do Brasil que a gente imaginava eram diferentes. Tinham aquelas que passavam no jornal e aquelas do filme Cidade de Deus, mas a gente só percebeu que eram todas no Rio quando veio morar aqui. [...] essa favela que eles moram em Utinga é diferente né? Eu não sabia que era favela, parece algum bairro como os que eu via na República Dominicana (Michel, 2015).

Não tardou para que os imigrantes sentissem o peso do estigma relacionado à favela e já em 2014, como apontei na introdução do capítulo, muitos dos radicados em Santo André

diziam preferir chamar o local onde viviam de Utinga ao invés de Favela do Cigano⁹⁴, muito embora esse ainda seja o termo popularmente mais conhecido para a localidade na região. Nesse sentido, a criação de uma imagem positiva da comunidade haitiana a partir de qualidades atribuídas aos evangélicos passou a ser interessante para o grupo dos haitianos, mesmo para os não evangélicos.

Essa questão é muito perceptível em Utinga, onde os moradores do distrito passaram a associar a imagem dos haitianos ao protestantismo, como me disse o proprietário de uma padaria em determinada ocasião:

Antes eles ficavam mais ali no Cigano, né? Agora eles estão se esparramando mais, mas ainda hoje lá no Cigano os donos das casas dão preferência em alugar para eles, por que eles são evangélicos, né? [...] dizem que lá no Haiti a maioria mexe com o vodu, né? Pelo menos é o que a gente vê falar, mas aqui não, aqui em Santo André mesmo eles são a maioria evangélicos mesmo, difícil um que não seja (Comerciante de Utinga, 2019).

Além dos possíveis estigmas raciais e aqueles relacionados à origem em um país empobrecido como o Haiti, o vodu aparece como mais um elemento potencialmente estigmatizador; elemento esse que os meus interlocutores tentavam ao máximo se desvencilhar. O vodu foi, durante minha ida a campo entre 2014 e 2015, e seguiu sendo em 2019, um tema tabu, sendo a prática tratada por muitos dos meus interlocutores como inexistente entre os haitianos no Núcleo Ciganos.

Passei a perceber que perguntas sobre o vodu soavam como um desrespeito aos haitianos que frequentavam as igrejas do bairro. Mesmo que o questionamento fosse relacionado ao Haiti e não ao Núcleo Ciganos, tocar no assunto significava avançar o sinal por eles estabelecido. Esse assunto somente foi possível com Louise e Michel, meus companheiros de pesquisa, que também traçaram suas considerações sobre o tema e sobre como os haitianos do Núcleo Ciganos reagiam.

Os pais de Michel se converteram ao pentecostalismo através da *Église de Dieu* quando ele era ainda criança, tendo frequentado aquela igreja até que o seu pai tornou-se pastor de outra igreja por ele fundada, a qual a família frequenta até hoje. Michel identifica-se como “cristão”, e mantém uma relação muito próxima com as práticas religiosas pentecostais,

⁹⁴ Constatação obtida através de situações em que me voluntariei a elaborar e formatar currículos para alguns interlocutores e eles me advertiram de antemão para que no campo do endereço o bairro fosse colocado como Utinga, e não Favela do Cigano, pois caso contrário poderiam ser vítimas de preconceitos e terem as possibilidades de entrevistas diminuídas.

orando, seguindo alguns preceitos doutrinários e tendo frequentado igrejas pentecostais brasileiras e haitianas durante os dois anos em que viveu no Brasil. Louise cresceu em uma igreja Batista, como apontado na introdução deste capítulo, mas com o tempo foi deixando de frequentar os cultos, rompendo com a doutrina ao passo que avançava os estudos na faculdade de sociologia cursada no Haiti. Embora também se entenda como cristã Louise não frequenta igrejas, tampouco segue doutrinas específicas.

Para Michel o reconhecimento do vodu como religião é um equívoco, pois, em sua opinião, se trata de superstições e crendices populares que levam o Haiti ao atraso. O discurso de Michel relacionado ao vodu como crendice pode ser compreendido como decorrente da longa atuação da igreja católica no Haiti, como apontado no tópico 1.4, enquanto o discurso que aponta o vodu como o responsável pela situação de atraso do país possui suas bases na expansão protestante, e, sobretudo pentecostal de influência estadunidense, como abordado no tópico 1.5. Ambos os discursos interagem no âmbito do protestantismo no Haiti, contudo, no Brasil, as igrejas haitianas frequentadas não mencionavam abertamente o vodu, mas sim “magia” como sendo uma prática a qual os fieis deviam manter distância.

Louise tinha conhecimento dessas interpretações realizadas pelas igrejas evangélicas e protestantes acerca do vodu, mas tinha uma visão mais sociológica sobre o assunto. Embora não conhecesse as práticas, havia lido muito sobre o vodu durante os anos de graduação e tinha muito interesse em entender o vodu a partir do ponto de vista dos praticantes, de modo que se empenhou em encontrar praticantes ou mesmo sacerdotes, em Santo André. Sua busca era quase sigilosa; evitava abordar as pessoas em público e tentava o contato através de mensagens de texto dizendo precisar visitar um *ougan* ou uma *mambo*. Alguns informantes disseram haver esses sacerdotes no Núcleo Ciganos, mas davam informações desencontradas, de modo que Louise não conseguia localizá-los.

Louise resolveu tentar uma nova maneira e passou a abordar haitianos desconhecidos dizendo que estava procurando um sacerdote vodu. As vezes que a acompanhei, ela se afastou para realizar as abordagens e de longe a feição de seus interlocutores era de incredulidade, como se não entendessem o porquê de ela estar lhes fazendo aquele tipo de pergunta. Após muitas tentativas, Louise conseguiu contatar Gérard, que havia se mudado de Santo André para o bairro paulistano de Perus, como tratado no tópico anterior. Como sinalizado, Gérard, sua esposa, e seu sobrinho disseram que em Santo André muitos haitianos frequentam igrejas evangélicas e protestantes, e que embora neguem, o procuram em sigilo para a realização de trabalhos e práticas voduístas, sendo esse, inclusive, um dos principais motivos dele ter se mudado para esse bairro distante.

Esse comportamento, contudo, não era restrito aos evangélicos e protestantes. Em certa ocasião, Louise e eu tentamos conversar sobre o assunto com Joseph, que era declaradamente católico, mas ele foi furtivo. Disse que as pessoas afirmavam que havia uma *mambo* em Utinga, mas que ele não sabia nada sobre ela, pois era católico “de verdade”, e não mexia com “essas coisas”, em suas palavras. Paul e seu irmão, que se declaravam sem religião, embora não se negassem a conversar sobre o assunto, não davam informações acerca dos sacerdotes vodus; diziam ouvir falar que havia alguns, mas que eles não sabiam nada sobre e que a maioria lá era de evangélicos mesmo.

Por parte dos evangélicos e protestantes, é possível que a nossa busca pelos sacerdotes do vodu tenha sido encarada como se nós estivéssemos colocando suas conversões à prova, uma vez que o cristianismo de um modo geral, mas, sobretudo o protestantismo e sua linhagem pentecostal e neopentecostal, coloca-se no cenário religioso em oposição ao voduísmo. Tendo clara a histórica relação existente entre os praticantes do vodu e o catolicismo, bem como em virtude de divergências doutrinárias, (tópico 1.4), muitas igrejas evangélicas e protestantes pregam a demonização do catolicismo, como apontado por interlocutores de Marcelino (2016) em Porto Velho.

A imagem de uma comunidade evangélica garantiu aos haitianos de Utinga uma espécie de capital social por eles desfrutado desde os inícios da formação da comunidade. Inicialmente havia uma rede de sociabilidade que resultou que muitos dos que chegaram fossem evangélicos de matriz pentecostal, contudo, com o passar do tempo as redes se expandiram e a comunidade se tornou mais heterogênea, recebendo tanto protestantes de outras linhagens, quanto católicos, declaradamente sem religiões e até sacerdotes do vodu, como Gérald e sua família, contudo, o discurso relativo à comunidade haitiana de Santo André ser predominantemente “evangélica” segue sendo mantido.

Levando em consideração que o desejo dos meus interlocutores é conseguir uma inserção laboral satisfatória, estudar, construir um patrimônio e ajudar os seus familiares, é compreensível a adesão a uma identificação que confira ao grupo uma identidade positiva frente a sociedade nacional, cujos ganhos começaram a ser contabilizados de formas diversas, como a preferência dos proprietários no aluguel das casas, como já havia identificado em 2014 (ARAÚJO, 2015).

Segundo Portes, a função mais comum atribuída ao capital social é a de fonte de benefícios mediados pela rede para além da família imediata, sendo essa a definição mais próxima à de Bourdieu (1979; 1980), para quem o apoio dos pais ao desenvolvimento das

crianças é uma fonte de capital cultural, enquanto o capital social refere-se aos bens adquiridos por meio da participação em redes (PORTES, 1998, p. 12).

Dentre os benefícios mediados pelas redes, a mobilidade individual por meio do acesso a postos de trabalho e sucesso profissional é constantemente evocada, e é nesse sentido que o sociólogo Mark Granovetter (1973), em seu clássico *The strength of weak ties*, inovou ao destacar a força dos laços fracos referindo-se ao poder das influências indiretas, ou seja, fora do círculo imediato da família e amigos próximos, como meio eficaz à conquista de informações e referências de emprego, o que ia contra a noção corrente que atribuía total importância às redes densas, ou laços fortes. Para o autor, apesar dos laços fortes possuírem maior disposição em ajudar, a força dos laços fracos encontra-se em sua abrangência; essa abrangência torna possível a conexão dos indivíduos a uma gama maior de conhecimento e informações úteis à aquisição de formas diversas de capital (GRANOVETTER, 1973, p. 1371).

Em *Structural holes: the social structure of competition*, Ronald Burt (1992) entende que existem buracos estruturais que separam aqueles que buscam oportunidades, daqueles que ofertam oportunidades, lacunas que resultam da não participação da mesma rede por parte de ambos os pólos, que para serem ligados necessitam de um conector. O autor afirma, deste modo, que as chances desse conector ser um laço fraco é muito maior do que a de ser um laço forte, haja vista a característica mais restrita e fechada desse último (BURT, 1992 [1995]). Ager e Strang (2008) ainda apontam para os *social links*, que são o tipo de capital social que liga os indivíduos às estruturas do Estado, sendo um capital de grande importância no processo de integração.

Em postura alternativa, Lin, Ensel e Vaughn (1981) em *Social resources and strength of ties: structural factors in occupational status attainment*, e Coleman (1988) em *Social capital in the creation of human capital*, defendem o que Portes (1998, p.15) chamou de a força dos laços fortes, uma vez que, em certas configurações comunitárias, os laços fortes passam a ser praticamente um pré-requisito para a construção do capital social, como no caso de grupos imigrantes que dominam determinados setores da economia.

A esse respeito, Portes (1998, p. 13) discorre:

[...] enclaves de negócios étnicos e nichos étnicos [...] são densas concentrações de empresas imigrantes ou étnicas que empregam uma proporção significativa de sua força de trabalho co-étnica e desenvolvem uma presença física distinta no espaço urbano. Estudos [...] destacam consistentemente o papel das redes comunitárias como uma fonte de

recursos vitais para essas empresas étnicas. Esses recursos incluem [...] dicas sobre oportunidades de negócios, acesso a mercados e uma força de trabalho flexível e disciplinada. Os nichos étnicos surgem quando um grupo é capaz de colonizar um determinado setor de trabalho de forma que seus membros tenham acesso privilegiado a novas vagas de emprego, enquanto restringe a entrada de estranhos. [...] Os membros encontram empregos para outras pessoas, ensinam-lhes as habilidades necessárias e supervisionam seu desempenho.

Em *Immigration and local labor markets*, a socióloga holandesa Saskia Sassen (1995, p. 103) demonstra que a importância dos laços fortes para essas comunidades é tal que, frequentemente os proprietários priorizam a contratação de familiares ou amigos - ainda que vivam em lugares distantes, e mesmo no exterior - à de trabalhadores locais disponíveis. Exemplo de um nicho de mercado existente no espaço transnacional haitiano são as cooperativas de táxi de proprietários haitianos da província do Quebec, no Canadá, como aborda o historiador Sen Mills (2016) em *A place in the sun: Haiti, Haitians, and the remaking of Quebec*.

No caso do Brasil, o que se observa é a presença maciça de haitianos como funcionários em determinados nichos, como é o caso da indústria da carne no Centro-Sul do país. Mamed e Lima (2014; 2015) e Silva (2013) apontam que a partir de 2011, em articulação com órgãos públicos federais e estaduais, os frigoríficos começaram a contratar haitianos que chegavam ao Brasil através das fronteiras amazônicas, patrocinando o deslocamento até as plantas industriais das empresas.

Percebe-se, deste modo, que determinados nichos de mercado podem priorizar a contratação de grupos específicos em virtude de determinadas vantagens. O caso da indústria da carne aponta para o aproveitamento de uma mão de obra em situação de vulnerabilidade para inseri-la em um ramo de atividade que, em virtude da alta precarização e insalubridade, encontra dificuldades em preencher vagas disponíveis com mão de obra local (MAMED; LIMA, 2015, p. 50-51). Se inicialmente as empresas se dirigiam à Amazônia a fim de contratar os imigrantes, criadas as redes de contato haitianas os próprios candidatos é que passaram a pagar pelos custos de transporte visando uma possível colocação profissional nas empresas onde trabalham seus conterrâneos.

Presenciei o funcionamento dessa rede em 2015, quando Michel recebeu Tançrède em Santo André, como apontado no capítulo 1.4. A decisão de migrar ganhou força após Tançrède, que nunca havia saído do Haiti, ter se separado da esposa e ter recebido notícias animadoras de uma amiga que vivia na cidade catarinense de Xaxim. Quando Tançrède nos

contou sobre onde iria viver, Michel fez uma busca no Google e ficou surpreso com o tamanho da cidade, perguntando a Tançrède se ele não tinha medo de não encontrar trabalho. Tançrède respondeu então que embora a cidade fosse pequena, sua amiga lhe falou da existência de um grande frigorífico que empregava muitos haitianos, sendo que ela mesma trabalhava nesse mesmo emprego desde que havia chegado ao Brasil, em 2013.

Figura 45 - Comunicado em crioulo haitiano no frigorífico da Aurora Alimentos em Xaxim.



Fonte: Axe Schettini (2010)⁹⁵.

A construção civil é outro setor que emprega muitos homens haitianos. Durante algum período, quatro dos meus interlocutores, que viviam em Santo André, trabalharam para o mesmo empregador, em Jandira. Segundo Olivier, o empreiteiro gostava de trabalhar com haitianos, e em razão disso, sempre que surgiam novas obras pedia para que eles indicassem outros haitianos. Marc, que desempenhava a função de azulejeiro, mostrava-se ansioso por encontrar outro emprego, pois o salário era baixo, os deslocamentos diários lhe tomavam muito tempo, e o alojamento a eles disponibilizado, caso quisessem ficar em Jandira, era extremamente precário. O jovem, que havia cursado a metade do ensino superior em engenharia civil na República Dominicana, como já apontado, afirmou querer fazer amizade com alunos da UFABC, pois acreditava que assim poderia encontrar melhores oportunidades de trabalho e estudo no Brasil.

⁹⁵ Disponível em: < <https://bit.ly/3snvCD2>>. Acesso em 24. Out. 2021.

Diferentemente dos demais companheiros de trabalho, que frequentavam a igreja Assembleia de Deus, Marc não abria mão de frequentar sua igreja (Adventista do Sétimo Dia) e seguir os seus preceitos doutrinários, como a guarda do sábado e a abstinência de determinados alimentos. Ainda que naquele momento, segundo ele, houvesse pouquíssimos haitianos adventistas em Santo André, e a maioria dos seus amigos haitianos pertencesse a outras denominações, ele seguia frequentando a igreja e tentando fazer amizade com pessoas diferentes.

Percebe-se que, embora alguns interlocutores se valham dos laços fortes proporcionados pelo capital social desfrutado junto à comunidade haitiana, o desejo de uma inserção social diferente da maioria dos seus compatriotas os leva a perceber que deveriam buscar laços em ciclos sociais externos à comunidade. A perspectiva dos laços fracos apresentada por Granovetter (1973) ajuda-nos a compreender que, a pretensão de busca de redes de relação fora da comunidade não significa necessariamente que o indivíduo queira trocar determinado grupo por outro, mas sim ampliar as possibilidades através da aquisição de capital social diverso do proporcionado pelos laços fortes.

No caso de Claude, embora ele seguisse congregando com brasileiros na Igreja Adventista do Sétimo Dia, e tenha externalizado o desejo de fazer amizade com estudantes da UFABC, seus melhores amigos (laços fortes), embora frequentassem outras igrejas, seguiam sendo haitianos, com quem compartilhava a mesma realidade e o auxiliava nas necessidades mais imediatas. Em Guaianases Evens mantinha um ótimo relacionamento com outros grupos imigrantes, como camaroneses e nigerianos, além de brasileiros, participando ativamente de atividades culturais desenvolvidas no Centro Educacional Unificado - CEU, e frequentando diversas denominações religiosas. Seus amigos mais próximos (laços fortes), contudo, eram seus conterrâneos que frequentavam juntos a Igreja Baptista Haitiana.

A fala a seguir é representativa de como Evens interpreta os laços sociais:

Tem amigo e tem colega como falam aqui no Brasil, né? Então conheço muita gente aqui, tenho boa relação com todo mundo, mas nem todo mundo é amigo mesmo. Amigos são poucos, colegas são muitos. [...] mas meus amigos vivem aqui, e eu queria que a gente pudesse morar em um lugar melhor, porque aqui não tem muita oportunidade, os brasileiros mesmo sabem que isso é verdade (Evens, 2019).

O caso de Ronald também é ilustrativo dessa “administração dos laços” proporcionados pelo capital social frente aos diferentes grupos. Após um período de namoro

a distância, ele na República Dominicana e a namorada na Venezuela, o casal decidiu que o casamento seria realizado no Haiti para que a jovem conhecesse e se aproximasse da família de Ronald, e que ambos viveriam na Venezuela, próximos à família dela, para onde se mudaram em 2013 e tiveram uma filha em 2015. Em 2018, devido à crise, a família mudou-se para o Brasil, onde viveram inicialmente em Manaus e, em 2019, se mudaram para Santo André, onde Ronald conhecia Raymond, haitiano e testemunha de Jeová como ele.

Conforme pude apurar, os laços fortes de Ronald são mantidos com familiares dele e da esposa, bem como amigos próximos venezuelanos e haitianos pertencentes às testemunhas de Jeová. O Salão do Reino funciona, deste modo, como uma fonte constante de laços (fortes e fracos) que o auxilia efetivamente com base na confiança estabelecida em razão do pertencimento à mesma fé. Ronald contou com o apoio inicial e imprescindível de Raymond (laço forte) em Santo André, que o recebeu em sua casa e o apresentou aos membros do Salão do Reino de Utinga, e embora a migração à nova cidade tenha se dado a partir do apoio e das informações prestadas por Raymond, a integração em Santo André foi proporcionada através de uma série de contatos com membros brasileiros do Salão do Reino que o auxiliaram a encontrar uma residência para que pudesse trazer a esposa e a filha, bem como a encontrar emprego e a complementar a renda familiar vendendo produtos cosméticos para salões de beleza.

O contato com os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová me possibilitou identificar certo distanciamento entre os meus interlocutores filiados a essas instituições e os filiados a igrejas de outras vertentes, como batistas e pentecostais. Esse distanciamento, decorrente de características doutrinárias próprias a esses movimentos, como abordarei no tópico 3.2, tende a influenciar as relações no âmbito do grupo étnico; essa pluralidade de comportamentos evangélicos e protestantes inspira o título da tese.

Existem dois âmbitos de pertencimento entre os meus interlocutores que podem ser definidos, como o âmbito da nacionalidade, que no espaço transnacional é comumente vivenciado a partir da ligação à comunidade co-étnica, e o âmbito da afiliação religiosa. As relações entre ambos são marcadas por aproximações e distanciamentos que são constantemente negociados, havendo certo orgulho por parte das testemunhas de Jeová e adventistas do sétimo dia por pertencerem a instituições transnacionalmente unificadas que constituem uma fonte latente de capital social que os coloca em vantagem pela possibilidade de estabelecer laços fortes com nativos pertencentes à mesma instituição nas sociedades de destino.

Martes e Rodriguez (2004) sinalizam que há uma relação direta entre participação em comunidades ligadas a igrejas, independentemente de qual seja a denominação, e a criação de capital social, uma vez que, no contexto migratório, a afiliação religiosa fornece estabilidade ao imigrante, essencial para a formação de redes. Estou de acordo com o acima exposto, contudo assinalo que, os dados do meu campo com os haitianos na RMSP me mostram que diferentes arranjos institucionais, proporcionam diferentes experiências relacionadas à criação de capital social. Igrejas transnacionalmente unidas favorecem uma ligação entre os membros que não é automática entre aquelas que não são transnacionalmente unidas. Deste modo, uma testemunha de Jeová ao sair do Haiti, chega ao Brasil - ou a qualquer país do mundo - como membro da mesma instituição, compreendendo os códigos de valores e sendo acolhida, o que é diferente de um membro de uma congregação da Assemblée de Dieu no Haiti, que chega ao Brasil e passa a frequentar uma congregação de algum dos muitos ministérios da Assembleia de Deus no Brasil, que embora compartilhe do mesmo movimento, não se trata exatamente da mesma igreja. Essas diferenças, por exemplo, contribuíram para a fundação da Église de Dieu, em Utinga, como abordei na introdução deste capítulo, e detalharei nos tópicos 3.3 e 3.4.

A esse respeito, Portes (1998, p. 8-9) discorre:

A identificação com o próprio grupo, seja ou comunidade pode ser uma força motivacional poderosa. [...] um membro de um grupo étnico pode doar uma bolsa de estudos para jovens estudantes co-étnicos, esperando assim não o reembolso dos destinatários, mas sim a aprovação e o status na coletividade. O capital social dos alunos não depende do conhecimento direto de seu benfeitor, mas da adesão ao mesmo grupo. [...] um banqueiro pode conceder um empréstimo sem garantia a um membro da mesma comunidade religiosa na expectativa de reembolso devido à ameaça de sanções comunitárias e ostracismo. Em outras palavras, a confiança existe nesta situação precisamente porque as obrigações são executáveis, não por meio do recurso à lei ou à violência, mas por meio do poder da comunidade (PORTES, 1998, p. 8-9).

A questão do status relativo ao pertencimento ao grupo ficou muito evidente a partir de Marc, Ronald e Raymond, sendo o primeiro adventista do sétimo dia e os dois últimos testemunhas de Jeová. Em diferentes momentos cada um deles demonstrou orgulho em pertencer a organizações religiosas presentes no mundo todo. O vínculo fraternal fomentado pelas comunidades evangélicas e protestantes em geral, nas quais os membros se tratam por irmãos, ganha uma enorme proporção nessas instituições transnacionais, como fica evidente na seguinte fala de Raymond:

“Nós os testemunhas de Jeová estamos presentes no mundo todo, você sabe, né? Então nós somos como uma grande família onde todo mundo é igual, todo mundo irmão e tem a mesma fé. [...] no Haiti, aqui no Brasil, na Venezuela, Estados Unidos, África, Europa, até na China, eu posso ir em qualquer um desses lugares que eu vou ter como uma família” (Raymond, 2019).

A vida de Ronald, por exemplo, é muito atrelada ao capital social construído a partir de sua filiação ao Salão do Reino das Testemunhas de Jeová ainda jovem, em Porto Príncipe. Ao terminar os estudos Ronald emigrou à República Dominicana, onde seguiu frequentando o Salão do Reino, e em determinada ocasião, em uma conferência que contava com a participação de membros testemunhas de Jeová de outros países, conheceu a moça venezuelana que viria a ser sua esposa. Após a jovem retornar ao seu país de origem, ambos seguiram em contato e iniciaram uma relação à distância, sendo que a confiança de ambos foi construída a partir da observância de que um e outro eram firmes seguidores dos preceitos religiosos das testemunhas de Jeová.

[...] primeiro a gente busca uma pessoa que é testemunha de Jeová, e depois a gente vê se ela é uma verdadeira testemunha de Jeová, por que essa é a nossa religião, a gente é testemunha de Jeová por que a gente sabe que com ele estamos seguros, ele sempre quer o melhor para os seus filhos. [...] então se eu sou testemunha de Jeová, quero alguém como eu, e isso eu estava buscando e encontrei na minha mulher. [...] para Jeová não tem diferença de países, eu haitiano e ela venezuelana, mas todos iguais perante Jeová. (Ronald, 2019).

Em diversas ocasiões Marc ressaltou a credibilidade da Igreja Adventista, que além do campo religioso, possui ampla atuação em outros âmbitos sociais, como educação, saúde, assistência social, entre outros, como detalhado no tópico 1.5, que trata dos protestantismos no Haiti.

A Igreja Adventista não é uma igreja nova, né? Então você vê a atuação dela em vários países do mundo e sabe que é uma coisa séria. Tem igreja, tem escola, tem hospital, tem universidade, tem rádio, e tem em todo lugar, não é só no lugar rico; lá tem também, mas também tem tudo isso no Haiti. Então eu acho que a igreja pensa no progresso das pessoas, ajuda as pessoas. [...] e os adventistas ajudam todo mundo, não só quem é adventista, eu acho isso bom, isso é importante, é diferente de outras igrejas que só ajuda quem é da igreja ou que ficam enganando as pessoas, você sabe, né? (Marc, 2015).

Isso não significa que os membros das igrejas haitianas não estabeleçam laços fora da comunidade; esses laços são estabelecidos e são vitais, sobretudo no que se refere ao âmbito laboral, uma vez que as comunidades haitianas no Brasil não dominam setores da economia capazes de empregar significativamente a mão de obra do interior da comunidade. Os altos números de registros do coletivo haitiano com carteira assinada frente a outros grupos migrantes inclusive reforçam essa percepção. A ligação desses grupos com os postos de trabalho são realizadas, sobretudo, através de laços fracos e social links, uma vez que os laços fortes tendem a ser mantidos com a comunidade haitiana. Já entre as testemunhas de Jeová e os adventistas do sétimo dia, as características desses grupos religiosos tendem a reforçar a possibilidade de conformação de laços fortes e, por consequência, de capital social, entre os membros independentemente da nacionalidade.

Uma das maiores evidências disso é a questão dos laços matrimoniais. Embora a comunidade haitiana tanto no Brasil, quanto em outros espaços da diáspora, apresentem alta taxa de casamentos intragrupais, como pode ser observado nas diversas trajetórias apresentadas no tópico 3.1, as características institucionais das testemunhas de Jeová e dos adventistas do sétimo dia os levam a atribuir elevado grau de importância à afiliação às mesmas instituições no caso de estabelecimento de laços afetivos, o que, sobretudo quando fora do Haiti, passa a incluir membros de outras nacionalidades, como foi o caso de Ronald.

Raymond, que revelou nutrir o desejo de se casar o quanto antes, havia desistido de buscar uma noiva haitiana, pois segundo ele, haviam poucas solteiras entre as testemunhas de Jeová. Assim sendo, em determinada ocasião, ele me apresentou fotos de algumas moças testemunhas de Jeová brasileiras às quais ele estava conversando, afirmando o seguinte:

“Com as haitianas a gente se entende mais, sabe? Por que a gente foi criado mais ou menos do mesmo jeito. [...] só que para mim é importante que a moça também seja testemunha de Jeová, então eu não tenho problema com nacionalidade; sendo testemunha de Jeová, ela pode ser de qualquer nacionalidade, entende? [...] Aqui no Brasil ainda tem poucas haitianas testemunha de Jeová, então eu não tenho problema de me relacionar com as brasileiras. [...] eu vou me batizar e quero me casar” (RAYMOND, 2019).

A questão do pertencimento ao grupo religioso e do pertencimento ao grupo nacional em relação à conformação de alianças familiares está longe de apresentar um comportamento unânime padrão. Assim sendo, se para Raymond e Ronald o pertencimento ao grupo religioso poderia, de certo modo, neutralizar a questão da nacionalidade da noiva, para Marc, ambos os

fatores possuem igual importância. Tendo deixado sua noiva, também adventista, no Haiti, ele dizia que não poderia se casar com uma moça que não fosse nem haitiana, nem adventista do sétimo dia, como ele.

Já entre meus interlocutores batistas e pentecostais, muitos partilham da ideia de que é preferível que a outra parte também seja evangélica, mas se não for, “Deus pode fazer a obra de conversão”, como afirmou Michel. A questão da nacionalidade, contudo, se mostra menos negociável, sendo que todos os casais que conheci eram conformados por ambos haitianos, havendo, inclusive, um importante fluxo de noivas que chegam do Haiti com o intuito de se casarem com homens haitianos no Brasil.

A esse respeito disse Claude:

“Eu gostaria de me casar, mas tem que ser haitiana, né? Não precisa ser da mesma igreja que eu [...] só não pode ser testemunha de Jeová ou adventista igual ele [Marc] (risos), por que eles não se misturam. [...] mesmo que não seja evangélica, ela até pode se converter, né? Mas tem que ser haitiana, por que, em minha opinião, mulheres de outras nacionalidades não entendem os homens haitianos. [...] se eu não encontrar aqui eu mando buscar no Haiti” (Claude, 2014).

Em concordância com Claude, Michel complementa:

“Eu poderia até namorar, isso é comum entre os que estão fora do Haiti, mas casar não. [...] você vê aqueles que casam com dominicana, isso não dá muito certo. [...] é bom que a gente case com evangélica, melhor, só que se não for, ela pode se converter e Deus fazer a obra, agora virar haitiana não dá (risos)”. (Michel, 2014).

Entre adventistas e testemunhas de Jeová haitianos, pude perceber, através da transmissão de algumas cerimônias de casamento realizadas no Brasil, que, embora a grande maioria dos matrimônios se deem intragrupo (geralmente os homens trazem as noivas do Haiti), é muito comum que os noivos escolham padrinhos de casamento brasileiros pertencentes às mesmas igrejas, sendo essa uma importante estratégia de reforço dos laços e criação e manutenção de capital social, o que não observei em casamentos realizados em igrejas haitianas, onde padrinhos e noivos eram todos haitianos.

O fenômeno da fundação das igrejas haitianas, contudo, encontra-se ligado às localidades onde existem expressivas comunidades haitianas. Deste modo, haitianos batistas e pentecostais que vivem em localidades onde a comunidade haitiana é menos numerosa e/ou

congregam em igrejas brasileiras, tendem a ter comportamentos diversos, como será explorado nos tópicos a seguir. O próximo tópico apresentará as igrejas identificadas no campo e uma sistematização com base nas principais características observadas em matéria de comportamentos entre os meus interlocutores.

3.3. As igrejas identificadas e as comunidades haitianas

A religião desponta como um tema de grande importância no que tange aos aspectos relacionados à sociabilidade entre muitos grupos migrantes, o que demonstrou-se muito forte entre os meus interlocutores, não podendo ser dissociada das abordagens adotadas na pesquisa. Seguindo os caminhos que se apresentaram durante o trabalho de campo cheguei às igrejas, como detalhado na introdução do presente capítulo, contudo, diferentemente da minha inserção inicial no campo, entre 2013 e 2015, pude entrar em contato com outros grupos evangélicos e protestantes para além do grupo que inicialmente frequentava a igreja Assembleia de Deus e que posteriormente fundou a Église Bethesda.

Não que naquela época esses outros grupos não existissem, pois muitos deles já se encontravam em formação, contudo, o que pude observar foi uma expansão em atividades e em número de membros, de modo que, tornaram-se mais visíveis. Isso fica muito evidente através das testemunhas de Jeová, por exemplo, que passaram a posicionar-se nas adjacências da parada ferroviária de Utinga oferecendo publicações em crioulo haitiano além de muitos, inclusive, falarem a língua haitiana, o que chama a atenção e desperta muita curiosidade entre os transeuntes, tendo inclusive resultado em cerca de vinte conversões entre os haitianos do bairro até o ano de 2019, como informado por lideranças do Salão do Reino local.

Figura 46 - Informações das reuniões do Salão do Reino de Utinga em português e em crioulo haitiano.



Fonte: imagem do autor (2019).

A congregação de Utinga do Salão do Reino das Testemunhas de Jeová, contudo, é majoritariamente composta por membros brasileiros, e aí reside uma das diferenças mais notáveis entre umas instituições religiosas e outras.

Como detalhei na introdução do capítulo, a primeira igreja que frequentei junto aos haitianos foi uma congregação filiada à Igreja Evangélica Assembleia de Deus Ministério de Utinga. Segundo informações constantes na página web oficial da igreja, a mesma foi fundada em 1981, tendo sido a sede inaugurada no ano seguinte na Vila Camilópolis, no distrito de Utinga (ASSEMBLEIA DE DEUS MINISTÉRIO DE UTINGA, 2021). Não há informações sobre a formação religiosa ou afiliação anterior do seu fundador. Contudo, a trajetória das Assembleias de Deus no Brasil demonstra, como aponta Correa (2019, p. 39), que é habitual que as novas denominações da Assembleia de Deus - fundadas sob novos ministérios - decorram de dissidências de outras Assembleias de Deus, tendo sido a primeira do país fundada em 1911 pelos missionários suecos Daniel Berg e Gunnar Vingren, na cidade de Belém, no Pará.

Berg e Vingren eram originalmente batistas, tendo ambos aderido ao pentecostalismo nos Estados Unidos por influência das pregações do pastor William H. Durham, que por sua

vez, também de origem batista, havia entrado em contato com o pentecostalismo através do “Reavivamento da Rua Azusa”. Como aponta o historiador estadunidense Harold Synan (1997), a partir desse movimento – liderado pelo pastor afro-americano William J. Seymour em Los Angeles – surgiram direta e indiretamente diversas lideranças pastorais que fundaram igrejas independentes em todo o mundo. Como detalhado no tópico 1.5, o pentecostalismo chegou ao Haiti em 1929 através da igreja Church of God in Christ, fundada no estado americano do Tennessee pelo pastor afro-americano Charles H. Mason que, assim como Durham, havia frequentado os cultos do pastor Seymour.

Alguns dos meus interlocutores se declararam originalmente afiliados a essa igreja e suas ramificações, que no Haiti levam o nome de Église de Dieu. Também entre os meus interlocutores alguns afirmaram pertencer anteriormente à Assemblée de Dieu, inclusive alguns que frequentavam a Igreja Assembleia de Deus Ministério de Utinga, que embora possuam a mesma nomenclatura, - traduzidas nos diferentes idiomas - não se tratam da mesma igreja, embora compartilhem a mesma tradição pentecostal iniciada na Rua Azusa. Essa questão das nomenclaturas confundia alguns dos meus interlocutores, pois assim como o mesmo nome pode ser indício do pertencimento à mesma rede de igrejas, pode também não ser. Isso se deve em virtude da forma administrativa congregacional adotada por muitas igrejas pentecostais, sobretudo àquelas cujos fundadores eram ligados às igrejas batistas, tradicionais expoentes dessa forma de governo eclesiástico.

O sistema congregacional preza pela autonomia e independência de cada congregação em nível local. Em sua trajetória no Brasil, contudo, as Assembleias de Deus formaram os denominados “ministérios”, que desenvolvem governos congregacionais com elementos episcopais e/ou presbiterianos, que na prática acabam moderando a independência das igrejas fundadas sob a égide do mesmo ministério, que geralmente é composto por uma igreja-sede, onde se aloca um pastor presidente, e as igrejas filiais, congregações, pontos de pregação, e etc.

Esses ministérios ou igrejas independentes podem associar-se a esferas maiores de cooperação com base no reconhecimento de preceitos fundamentais comuns, como aspectos teológicos, organizacionais e doutrinários; são as chamadas convenções, conselhos ou uniões. As Assembleias de Deus no Brasil subdividem-se em quatro grandes esferas associativas, sendo a maior e mais antiga a Convenção Geral das Assembleias de Deus no Brasil, que por sua vez é associada à World Assemblies of God Fellowship, que reúne associações das Assembleias de Deus em todo o mundo, incluindo a Assemblée de Dieu do Haiti. As igrejas batistas brasileiras possuem três grandes esferas associativas, sendo elas a Convenção Batista

Brasileira, a Convenção Nacional Batista e a Convenção de Igrejas Batistas Independentes, todas associadas à Baptist World Alliance. No Haiti existem quatro grandes associações de igrejas batistas, sendo todas elas associadas à Aliança Batista Mundial.

Embora existam preceitos fundamentais seguidos pelas igrejas associadas, o sistema congregacional, como exposto, garante ampla autonomia às igrejas e ministérios, de modo que diferenças entre as igrejas são inevitáveis. Meus interlocutores, por exemplo, afirmaram reconhecer semelhanças entre a Assembleia de Deus Ministério de Utinga e igrejas pentecostais haitianas, como a Église de Dieu e a Assemblée de Dieu, contudo, apontavam também diferenças, sendo a mais óbvia o idioma, mas também as formas de louvar, mais dançante entre os haitianos, a maior flexibilidade em relação ao horário dos cultos, entre outros.

As diferenças e o desejo por autonomia congregacional são os principais fatores motivadores para a fundação de igrejas haitianas entre as comunidades haitianas no Brasil, sendo algo observado exatamente entre os imigrantes pertencentes a igrejas de tradição congregacionista. As igrejas Bethesda de Utinga e Batista Haitiana de Guaianases, as quais tive a oportunidade de conhecer pessoalmente, correspondem a esse movimento, sendo a primeira ligada à tradição pentecostal e a segunda à tradição batista.

Figura 47 – Coral de senhoras apresentando-se no culto de aniversário da Église Bethesda.



Fonte: imagem do autor (2019).

Outras igrejas que pude acompanhar através das redes sociais virtuais, cujas fundações refletem a influência do modelo congregacional sob suas lideranças, são as igrejas Assemblée de Dieu des Haitiens de São Paulo, localizada no bairro da Liberdade; a Église de Dieu Sion de São Paulo, localizada no bairro da Mooca; e a Ambassade du Royaume, localizada no Jardim São Francisco, no distrito de São Rafael, em São Paulo.

Todas as igrejas possuem trajetória comum no que concerne à fundação a partir de grupos haitianos que congregavam em diferentes igrejas brasileiras. Como abordado, muitos dos membros da Église Bethesda congregavam anteriormente na Assembleia de Deus Ministério de Utinga, mas não só; soube de outros que frequentavam, por vezes concomitantemente, outras igrejas brasileiras de orientação pentecostal, nas quais reconheciam práticas comuns às igrejas de afiliação original no Haiti.

A frequência em outras igrejas não pentecostais, contudo, eram menos frequentes em virtude das maiores diferenças observadas tanto em nível doutrinário, quanto cultural. Pelo que pude observar de acordo com o relato dos meus interlocutores, as diferenças entre batistas e pentecostais são menores no Haiti se comparadas às igrejas de ambas as tradições no Brasil. Sabe-se que aqui no Brasil existe uma tendência de as igrejas pentecostais possuírem maior rigidez doutrinária no que diz respeito às vestimentas e comportamento público, enquanto os batistas tendem a ser mais liberais em relação a essas questões.

Esse aspecto tornou-se muito evidente a partir de um culto festivo ocorrido na Igreja Batista Haitiana de Guaianases por ocasião do aniversário de 6 anos da igreja. Na ocasião, a congregação haitiana recebeu a visita do pastor e de alguns membros da 1ª Igreja Batista de Guaianases que muitos dos primeiros imigrantes radicados no bairro frequentaram até 2013, quando os haitianos decidiram formar uma igreja própria e contaram com o apoio da igreja brasileira, que lhes emprestou o prédio da antiga sede para que pudessem dar início às reuniões.

Figura 48 - Culto de aniversário da Igreja Baptista Haitiana de Guaianases



Fonte: imagem do autor (2019).

Embora fosse um culto batista, e supostamente todos ali fossem batistas, ou pelo menos a maioria, uma enorme diferença relativa ao código de vestimenta se fazia explícita entre brasileiros e haitianos. Assim sendo, enquanto os brasileiros vestiam-se de modo despojado, os haitianos trajavam roupas sociais. Essa diferença chamou a atenção de Louise, que havia crescido em uma igreja batista no Haiti, e me perguntou se era normal os brasileiros frequentarem os cultos trajados daquele modo. O ponto alto do estranhamento, contudo, foi quando o pastor brasileiro subiu ao púlpito e começou a ler a bíblia sem tirar a boina da cabeça. Louise me perguntou novamente se aquilo era normal, pois no Haiti eles aprendiam que o homem não podia estar com a cabeça coberta para ler as escrituras ou predicar⁹⁶. Ambos os pastores revezaram-se no púlpito, e enquanto os haitianos prestavam a máxima atenção às palavras do pastor haitiano, dispersavam-se enquanto o pastor brasileiro falava, o que para além do idioma, pareceu estar relacionado ao grau de respeito nutrido pelas lideranças com base naquilo que a comunidade julga coerente.

Além do código de vestimenta dos batistas haitianos, percebi algumas manifestações de glossolalia entre as orações, o que remonta a uma tradição nitidamente pentecostal. Em relação às vestimentas, parecia evidente que os batistas adotavam um código mais próximo ao

⁹⁶ Em contrapartida, segundo Louise, espera-se que as mulheres cubram a cabeça, no entanto, existem diferentes interpretações quanto a esse uso. Na Église Bethesda e na Igreja Baptista Haitiana percebo um uso não padronizado do véu; algumas mulheres usam em todos os cultos, outras usam quando vão participar dos cânticos, como pode ser observado entre as integrantes do coral na (FIGURA 44), e outras não utilizam a peça em nenhuma ocasião.

observado entre a maioria dos pentecostais brasileiros, pelo menos nos cultos, pois como apontou Louise:

“No Haiti tem igrejas que são mais rígidas com os costumes e outras que são menos. Eu cresci em uma igreja Batista bem rígida, mas depois comecei a ir em outra, na Batista de La Plaine. [...] Essa tinha mais jovens, o pastor também era mais jovem e tinha relação com igrejas dos Estados Unidos, mas mesmo assim, nos cultos a gente ia de saída, fora dos cultos não precisava” (Louise, 2019).

Em relação à glossolalia, contudo, supus tratar-se de membros originalmente provenientes de igrejas pentecostais, o que parece encontrar ressonância no observado por Ribeiro (2016) entre os seus interlocutores radicados em Porto Velho, Rondônia. Segundo o autor, era possível observar dois comportamentos entre aqueles que viviam geograficamente distantes das igrejas de filiação original: desistência de frequentar os cultos (embora mantendo práticas religiosas), ou a frequência em cultos de igrejas próximas às residências, ainda que essas possuíssem orientações distintas das igrejas de filiação original.

O estudo de Ribeiro (2016), contudo, não aponta para a formação de igrejas por parte dos haitianos, e nesse caso pude observar um comportamento divergente entre os haitianos na Região Metropolitana de São Paulo; se em Porto Velho os imigrantes deixavam de frequentar as igrejas brasileiras representantes das igrejas haitianas de filiação original por conta da distância, na Região Metropolitana de São Paulo alguns imigrantes frequentam as igrejas haitianas apesar da distância. Essa constatação foi possível tanto em Utinga, quanto em Guaianases em virtude do itinerário por mim realizado das estações de trem até as igrejas, itinerário este também realizado por alguns haitianos, com os quais pude conversar. Durante os testemunhos na Église Bethesda, muitos membros também acabavam revelando viver em outras localidades, dentre as quais: Mauá, Ribeirão Pires, São Bernardo do Campo, São Miguel Paulista, Ipiranga e Mooca. Em um desses testemunhos, uma senhora inclusive abordou esse tema, dizendo que vivia longe de Utinga, e que por isso havia começado a frequentar uma igreja brasileira perto de sua casa, contudo, em virtude de sentir muita falta de ouvir a “palavra de Deus” em seu idioma, passou a deslocar-se todos os domingos para participar dos cultos na Bethesda.

O sentimento de pertença relacionado ao grupo nacional, nesses casos, parece ser um fator que se sobrepõe à distância geográfica, incentivando os deslocamentos para que a vivência religiosa se dê junto ao grupo com o qual existe maior identificação. Desse modo,

tanto pentecostais frequentam a Igreja Batista Haitiana, quanto não-pentecostais frequentam a Église Bethesda, em uma dinâmica em que o pertencimento ao grupo nacional se sobrepõe à filiação original, até por que as diferenças entre as práticas podem ser maiores entre as igrejas de filiação original haitianas e suas equivalentes no Brasil⁹⁷, do que entre as haitianas de diferentes matrizes, como observado por ocasião do culto misto realizado entre as igrejas Batista Haitiana de Guaianases e 1ª Igreja Batista de Guaianases.

Contudo, se pode observar esse trânsito entre membros de igrejas batistas e pentecostais, o mesmo não se verifica entre estas e os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová (e vice e versa), o que encontra consonância com o observado por Renel Simon, interlocutor de Mejía (2015, p. 39) que aponta que: “[...] *para nós lá o nome não importa, seja Batista, Assembleia de Deus, Pentecostal, importa que seja evangélica. A única diferença é com a Adventista e a Testemunha de Jeová*” (MEJÍA, 2015, p. 39).

Em artigo intitulado *The persistence of sects*, o sociólogo britânico Bryan R. Wilson (1993) analisa algumas características sectárias comuns aos adventistas do sétimo dia e às testemunhas de Jeová. Segundo o autor, as características desses grupos religiosos acabam resultando em que na prática seus membros tendem a se manter ideologicamente distintos, exclusivistas, separados, fortemente disciplinados e, consideravelmente contra-culturas (WILSON, 1993). Isso é observado tanto em relação aos outros grupos religiosos e à sociedade em geral, quanto entre adventistas do sétimo dia e testemunhas de Jeová uns com os outros, muito embora, como aponta Soares (2008), ambos os grupos tenham surgido a partir do mesmo movimento de reavivamento profético ocorrido nos Estados Unidos no século XIX.

O sistema de governo eclesiástico da Igreja Adventista do Sétimo Dia reúne características episcopais e presbiterianas associadas a um sistema eclesiástico representativo (SILVA, 1988). Desse modo, enquanto existem representantes nomeados pela instituição ocupando cargos e funções obedecendo níveis hierárquicos, como no episcopalismo, as questões relativas às igrejas e associações de igrejas são decididas através de reuniões convocadas realizadas por representantes, como no modelo presbiteriano, com a diferença de que esses representantes, que podem ser homens ou mulheres, são escolhidos a partir de votações realizadas a cada cinco anos.

⁹⁷ Como apontado no tópico 1.5. Corten (2014) observa haver no Haiti um fenômeno por ele chamado de “pentecostalização”, em que igrejas de outras vertentes do cristianismo reformado, como os batistas, adotam elementos originalmente associados à tradição pentecostal.

Em relação às testemunhas de Jeová, Silva (2007) afirma haver um corpo governante centralizado, estabelecido nos Estados Unidos, que controla todas as instâncias da organização em nível mundial. Não existem eleições, nem rotatividade; e embora seja composto por vários membros, é apresentado nas publicações da instituição como sendo um “escravo fiel e discreto” responsável por guiar as testemunhas de Jeová de acordo com a vontade divina (SILVA, 2007, p. 110).

Tanto os adventistas do sétimo dia, quanto as testemunhas de Jeová, enfatizam a unicidade das instituições, possuindo controle absoluto sobre as igrejas e associações de igrejas nos diversos níveis administrativos, de modo que, grupos dissidentes não são reconhecidos, sendo excluídos da comunhão entre os membros. Wilson (1993), contudo, aponta que, o controle sobre o comportamento dos membros é mais agressivo entre as testemunhas de Jeová, sendo apontado pelo sociólogo James Beckford (1975), como um sistema de governo totalizante.

Nesse sentido, recorrendo a publicações da própria instituição, Silva (2007, p. 65) aponta:

Atualmente a organização condena a celebração do Natal [...] A mesma coisa acontece com relação à comemoração de aniversários. A Sociedade Torre de Vigia proíbe terminantemente seus membros de participarem de qualquer aniversário. O argumento da organização baseia-se numa inferência: “A Bíblia menciona especificamente apenas dois aniversários natalícios, ambos de homens que não serviam a Deus. (Gênesis 40:20-22; Mateus 14:6-11)”. A violação de quaisquer desses preceitos, sejam eles de ordem teológica, social ou cívica, é punida com a expulsão da organização, e todas as Testemunhas de Jeová ficam proibidas de manter contato com o desassociado, até mesmo de cumprimentá-lo com um “oi”, isso inclui até mesmo os familiares.

Adventistas e testemunhas de Jeová, possuem editoras próprias, produzindo materiais de estudo auxiliar que reforçam os seus preceitos doutrinários, auxiliam nas atividades de divulgação e reforçam a unicidade de suas instituições. Nesse sentido, diferentemente das convenções das Assembleias de Deus, ou alianças Batistas, que promovem a união de igrejas independentes, típico do modelo congregacional, a Igreja Adventista do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová não reconhecem outras instituições como representantes da mesma fé.

Figura 49 - Material gráfico das testemunhas de Jeová em português e crioulo haitiano cedido em visita ao salão do reino de Utinga.



Fonte: imagem do autor (2019).

A presença transnacional em unidade institucional, o controle da padronização de práticas e doutrinas e o fomento de um etos exclusivo reflete diretamente na trajetória dos meus interlocutores e na forma como vivenciam suas práticas religiosas e interagem socialmente. Deste modo, diferentemente dos grupos pentecostais e batistas observados, que desejando maior autonomia fundaram as próprias igrejas, os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová mantiveram-se ligados às suas instituições orgulhosos das quais parte, pois independentemente do lugar do mundo onde se encontrem se sentem parte integral dessas instituições, dominando os mesmos códigos, ou seja, um capital cultural e social inerente ao grupo. Nesse sentido, a adaptação que se mostra mais necessária é o idioma, necessidade que é suprida a partir das chamadas “congregações étnicas”, mantidas tanto pela IASD, quanto pelas TJ.

As congregações étnicas são estabelecidas pelas próprias organizações a partir da comunicação da existência de grupos falantes de outros idiomas em suas congregações. A decisão pelo estabelecimento ou não das congregações no caso das igrejas adventistas é tomada nas reuniões representativas, enquanto que no caso das testemunhas de Jeová a decisão fica a cargo do corpo governante estabelecido em Nova Iorque.

No caso dos adventistas existe a intenção de alocação de pastores nativos ou falantes do idioma da congregação para acompanhá-los, o que ficou evidente a partir do exposto por

Ailton Ribeiro em sua dissertação de mestrado, ele mesmo pastor adventista cabo-verdiano que, vivendo no Brasil, foi indicado pela instituição para auxiliar a congregação haitiana de Porto Velho, uma vez que em seu currículo constava a fluência em crioulo; o que a instituição não pressupôs é que havia grande diferença entre o crioulo haitiano e o crioulo cabo-verdiano, como ele mesmo apontou (RIBEIRO, 2016, p. 69).

Figura 50 - Igreja Adventista do Sétimo Dia voltada à comunidade haitiana em Porto Velho.



Fonte: Divisão Sul-Americana da Igreja Adventista do Sétimo Dia⁹⁸.

Já as testemunhas de Jeová enfatizam a interação e o aprendizado da língua estrangeira por parte dos demais membros, até mesmo para que novas conversões possam ser possibilitadas entre aqueles falantes do idioma que ainda não são testemunhas de Jeová. Tive a oportunidade de acompanhar reuniões das testemunhas de Jeová na congregação haitiana de Utinga em companhia de Louise, que, assim como eu, ficou fascinada com a membresia brasileira participando da reunião em crioulo haitiano, não só compreendendo, mas também falando.

⁹⁸ Disponível em: < <https://bit.ly/3Gxy8eI>>. Acesso em: 5. Nov. 2021.

Figura 51 - Salão do Reino das Testemunhas de Jeová em Utinga.



Fonte: imagem do próprio autor (2019).

As igrejas adventistas e os templos das testemunhas de Jeová, os chamados salões do reino, podem abrigar mais de uma congregação, como é o caso do Salão do Reino de Utinga, que abriga a congregação brasileira e a congregação haitiana, e a IASD do Jardim Utinga, que abrigou a congregação haitiana até março de 2020, quando a comunidade haitiana ganhou um templo próprio no bairro, assim como ocorreu com a comunidade haitiana que congregava na sede da Associação Paulistana das Igrejas Adventistas, no bairro paulistano da Liberdade, e em maio de 2021 passou a contar com o próprio templo no mesmo bairro.

Figura 52 - Templo da comunidade haitiana da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Utinga.



Fonte: Imagem disponibilizada publicamente na rede social da IASD da comunidade haitiana de Utinga (2021) ⁹⁹.

A observação das denominações e o comportamento dos meus interlocutores a elas filiados levaram-me a compor quatro grupos para fins analíticos os quais apresento a seguir:

- **Grupo 1: Igrejas haitianas independentes.** Essas igrejas são fundadas por comunidades haitianas no Brasil de forma independente, ou seja, não são filiais de outras igrejas, muito embora possam surgir a partir de dissidências de outras igrejas. Essas igrejas possuem autonomia total, com quadro ministerial haitiano, cultos realizados em crioulo haitiano e, em geral, são frequentadas somente por haitianos. Essas igrejas podem tanto filiar-se às convenções e alianças brasileiras, quanto haitianas, uma vez que as filiações do tipo congregacional não possuem restrições geográficas, mas sim ideológicas. Exemplo dessas igrejas são a Église Bethesda, a Igreja Baptista Haitiana, a Ambassade du Royaume, a Assemblée de Dieu des Haitiens e a Église de Dieu Sion.
- **Grupo 2: Congregações haitianas semi-autônomas.** Esse é o modelo de congregações haitianas estabelecidas dentro de igrejas brasileiras possuindo grau

⁹⁹ Disponível em: < <https://bit.ly/3otApRY>>. Acesso em 05. Nov. 2021.

limitado de autonomia. Essas congregações, que podem ou não funcionar no mesmo espaço físico da igreja brasileira, possuem no geral a liberdade de realizarem seus cultos de acordo com as suas tradições e de instituírem lideranças haitianas, mas seguem unidas à igreja brasileira e submetidas ao seu corpo ministerial. Exemplos desses modelos são as congregações haitianas estabelecidas na igreja Assembleia de Deus Missões da cidade de Dourados, e na Igreja Evangélica Pentecostal Adoração à Deus, em Joinville.

- **Grupo 3: Congregações haitianas transnacionalmente vinculadas.** Nessas instituições a decisão pelo estabelecimento das congregações haitianas parte de instâncias administrativas superiores, que comunicadas pelas igrejas locais acerca da representatividade numérica de determinada comunidade estrangeira e da necessidade de cultos ou reuniões no idioma dessa comunidade, deferem ou indeferem a solicitação. As congregações haitianas dessas instituições não possuem liberdade para escolherem líderes próprios, tampouco de realizarem cultos ou reuniões de forma independente, ou de adaptarem questões doutrinárias. Ou seja, essas congregações possuem um vínculo extremamente estreito com a instituição transnacional. Exemplos são as congregações haitianas estabelecidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, pelas Testemunhas de Jeová, e mais recentemente pela Igreja Universal do Reino de Deus, que além de estar expandido a abertura de templos no Haiti, abriu uma congregação voltada aos haitianos no bairro da Liberdade, em São Paulo.

Até o presente momento, o fenômeno da fundação de igrejas haitianas independentes, como expoente do Grupo 1, parece restrito à Região Metropolitana de São Paulo, onde as comunidades haitianas são numerosas, e cujas trajetórias apontam para o surgimento de lideranças capazes de aglutinar o apoio de um importante número de membros interessados na fundação de uma nova igreja. O grupo 2 aparece disseminado em comunidades haitianas numericamente importantes, a ponto de igrejas brasileiras se mobilizarem para a abertura de congregações haitianas, mas que, por motivos diversos, não se mobilizaram para abrirem igrejas independentes. O grupo 3 aparece disseminado por todo o Brasil, e, com exceção da IURD, é composto por uma maioria de membros que já pertenciam a essas instituições antes de migrarem para o Brasil.

Cabe sinalizar que grupos menores de haitianos encontram-se congregando em igrejas brasileiras sem que congregações tenham sido abertas para atendê-los de modo diferenciado. No geral, esses imigrantes vivem em localidades onde a comunidade haitiana é numericamente menor, como na cidade de Marília, por exemplo, onde uma conhecida afirmou que sua família é a única haitiana a frequentar a sua igreja.

3.4. A pluralidade de experiências a partir das diferentes igrejas

Constato, a partir do campo, que embora exista uma identificação nacional comum, as comunidades haitianas são heterogêneas, recebendo influências tanto das afiliações religiosas de origem, quanto dos locais em que se encontram inseridas no Brasil. Embora existam haitianos declaradamente católicos e vodúístas entre os imigrantes, tenho como foco os declaradamente evangélicos e protestantes e a relação vivenciada com esses outros grupos, pois foi essa a configuração que o campo me proporcionou.

Percebo a existência de dois grandes grupos que contribuem para experiências distintas de sociabilidade entre os imigrantes, que são aqueles ligados a igrejas de tradição congregacional, como batistas e pentecostais e os que se ligam a igrejas de administração episcopal centralizada e transnacionalmente unitária, como os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová.

As diferenças entre esses grupos, quando se pensa naqueles que já eram filiados antes de chegarem ao Brasil, é que, enquanto adventistas e testemunhas de Jeová possuem um sentimento de unidade transnacional fomentado pelas próprias instituições, que mantêm controle dos membros ativos ao redor de todo o mundo, as igrejas congregacionais possuem um grau de alcance mais limitado, o que faz com que os originalmente pertencentes a essas instituições tenham de reconstruir as redes ligadas às igrejas, com todos os benefícios inerentes às redes desse tipo, nas sociedades de emigração.

O capital social conferido aos membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia e das Testemunhas de Jeová lhes pode, em certa medida, conferir a possibilidade de contato com membros dessas instituições em qualquer parte do mundo, o que pode ser um ativo valioso no caso da mobilidade internacional. O caso de Ronald, por exemplo, é exemplar das oportunidades desfrutadas a partir do capital social a ele conferido em virtude de ser uma testemunha de Jeová, muito embora, tenha acessado outra testemunha de Jeová (Rayomond)

da mesma nacionalidade. Deste modo, pode ser que existam intersecções entre categorias diversas no caso do estabelecimento das redes no interior desse grupo, tema que pode ser abordado em pesquisas futuras.

No caso dos adventistas do sétimo dia, Marc afirmou saber que em qualquer lugar onde chegasse encontraria uma igreja onde pudesse congregar. Embora não tenha se valido de redes adventistas para migrar, tendo vindo ao Brasil com o apoio de um primo pentecostal que havia se estabelecido em Santo André, assim que chegou buscou uma igreja adventista e foi bem recebido por seus membros. Como dito, Marc sentia falta de uma comunidade haitiana adventista mais robusta em Utinga, pois a maioria dos seus amigos, inclusive Claude, com quem ele dividia casa, frequentava outra igreja¹⁰⁰.

Percebi que quando o assunto era religião, Marc por vezes entrava em atrito com os pentecostais, tendo inclusive se afastado do primo, que se tornou pastor de uma das igrejas haitianas fundadas na RMSP. O mesmo observei entre as testemunhas de Jeová em algumas ocasiões no comércio de Paul; tanto entre testemunhas de Jeová e pentecostais, quanto entre adventistas e testemunhas de Jeová. As diferenças intrínsecas a cada um desses grupos, como abordado no tópico anterior, acabam resultando que seus membros se fechem entre si, pelo menos no que diz respeito à religião.

Uma resposta à fragmentação congregacional é a comunhão dessas igrejas em torno das chamadas convenções ou uniões, como apontado no tópico anterior, conferindo-lhes certa unidade. Além dessas uniões ou convenções, essas igrejas se unem através de outros elementos, como grupos musicais, cantores-solo, eventos etc. que são por eles reconhecidos. Recordo-me, por exemplo, de uma das apresentações do corpo de baile da Église Bethesda, em que as jovens escolheram o louvor da cantora gospel Gabriela Gomes, membra da Igreja Batista Atitude, no Rio de Janeiro. Chamou a atenção, tanto minha quanto a de Louise, o fato de estarmos em uma igreja onde a membresia era exclusivamente haitiana e a maioria saber cantar o louvor.

Ainda assim, percebi na RMSP uma tendência das igrejas haitianas se aproximarem mais entre si do que a outras igrejas brasileiras. Algumas das pontes que vem sendo construídas entre essas igrejas são instituições como o Institut Biblique Ambulant de la Foi Chretienne International, que forma pastores e lideranças que atuam nas igrejas, e o Zamar Group, fundado em 2017 na cidade de São Paulo por jovens haitianos que compunham um grupo de música gospel, o Zamar Music.

¹⁰⁰ O templo da comunidade haitiana da Igreja Adventista do Sétimo Dia em Utinga foi aberto anos após Marc ter se mudado para o Chile.

A trajetória da Zamar está muito relacionada ao crescimento das igrejas haitianas na RMSP. Os jovens, que inicialmente congregavam em igrejas brasileiras, montaram o grupo musical a partir da fundação da igreja *Assemblée de Dieu des Haitiens*, no bairro da Liberdade, apresentando-se nas diversas igrejas haitianas que começaram a ser abertas. As visitas às igrejas os motivou a investirem em equipamentos de audiovisual para que pudessem gravar as apresentações e divulgarem o trabalho por eles realizado. A partir daí foi fundada a *Zamar Productions*, localizada na Vila Alpina, em São Paulo, que atua no ramo de produção fotográfica e videográfica em eventos diversos. Em 2018 foi fundada a *Zamar Media*, um canal de informação virtual disponível em diversas plataformas, como *Facebook*, *Youtube* e *Instagram*, dedicado a divulgar os eventos realizados nas igrejas haitianas estabelecidas no Brasil, como divulgam em sua página web, muito embora todas as igrejas divulgadas situem-se na RMSP.

Adventistas do sétimo dia e testemunhas de Jeová não compartilham desses elos de ligação. As testemunhas de Jeová não incentivam a carreira gospel, reconhecendo apenas o próprio hinário que é traduzido para diversos idiomas e cantado nas reuniões por todos juntos. Os adventistas possuem gravadores próprias e incentivam a formação de corais e grupos musicais, muitos dos quais acabam seguindo carreira musical solo ou em grupo. Entre os haitianos de Utinga surgiu um coral de mulheres haitianas e um grupo musical masculino chamado *Los Hermanos Lowgosst*, que passou a apresentar-se nas igrejas adventistas. Os cantores adventistas profissionais são divulgados através das redes e mídias da igreja Adventista, e não pela *Zamar Media*.

Figura 53 - Apresentação do grupo *Los Hermanos Lowgosst* em estúdio pertencente à IASD.



Fonte: imagem disponibilizada publicamente na rede social do grupo *Los Hermanos Lowgosst* (2021)
¹⁰¹

A característica fechada dos grupos adventistas e testemunhas de Jeová, embora não os isolem dos seus laços fortes estabelecidos com a comunidade haitiana, acabam influenciando para que a sociabilidade se dê entre aqueles que também são membros. Essa estrutura acaba convergindo para que alianças sejam estabelecidas com base preferencial na afiliação à mesma instituição. O resultado disso é que, no espaço transnacional, as novas alianças podem ser estabelecidas com base preferencial na afiliação institucional.

O estabelecimento desse tipo de aliança é explicitado através de alguns casamentos de haitianos testemunhas de Jeová e adventistas do sétimo dia, cujas fotografias e filmagens foram disponibilizadas através das redes sociais virtuais. Embora em todos os grupos os matrimônios ainda se deem majoritariamente entre haitianos, entre adventistas e testemunhas de Jeová é comum que os padrinhos sejam membros da igreja brasileiros, o que não acontece nos casamentos realizados nas igrejas haitianas, como já apontado.

Percebo, deste modo, que a abertura das igrejas haitianas independentes, que seria o Grupo 1, como sintetizado no tópico 3.3, têm proporcionado um movimento de fechamento das comunidades haitianas, o que não se restringe apenas ao ambiente da igreja em si, mas em uma série de esferas da vida social. Já as testemunhas de Jeová e os adventistas do sétimo dia, possuem maior abertura aos não-haitianos do grupo religioso, que acaba lhes proporcionando o acesso a um capital social por eles pré-estabelecido em âmbito local, intermediando a

¹⁰¹ Disponível em: < <https://bit.ly/3Ht6iBM> >. Acesso em 05. Nov. 2021.

locação de imóveis, indicando vagas de emprego, e etc. Cabe mencionar, que o estabelecimento de congregações haitianas por parte desses grupos somente tem ocorrido em localidades onde há expressiva comunidade haitiana.

O grupo de congregações semi-autônomas, embora estejam ligados a igrejas brasileiras, representam um movimento das comunidades haitianas por estabelecerem uma sociabilidade co-étnica, representando, deste modo, um fechamento dos imigrantes em si, que, contudo, pode não ser tão intenso quanto nas igrejas haitianas independentes.

Segundo as descrições de Gérard, aqueles que o procuravam para a realização de trabalhos não pertenciam ao grupo dos adventistas e das testemunhas de Jeová, que aparentemente impõem sanções mais severas àqueles que infringem os preceitos doutrinários. Embora batistas e, sobretudo, pentecostais sejam muito incisivos em relação à demonização do vodu e religiões de matriz africana em geral, acabam, na prática, sendo menos rígidos em relação a expulsões, embora sanções possam ser aplicadas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apresento nesse espaço as considerações finais, que mais do que conclusões, são reflexões acerca do trabalho de campo, dos resultados, da importância do presente estudo e de suas possíveis contribuições. Mas antes disso, gostaria de demonstrar a minha solidariedade ao povo haitiano, que há tempos vem enfrentando com força e resiliência uma infinidade de problemas econômicos, políticos e sociais que acometem o país com a convicção, e, por muitas vezes, com a contribuição de governos de importantes países do cenário político-econômico internacional.

A emigração internacional e a conformação de um espaço transnacional haitiano figuram desse modo, como estratégias de sobrevivência da população, o que se dá a despeito da não rara intolerância enfrentada nos “*peyi blan*”, como apontado no tópico 3.2 e como recentemente a mídia internacional noticiou a respeito do tratamento dado pela patrulha fronteiriça estadunidense aos cidadãos haitianos que se encontravam na fronteira mexicano-estadunidense na esperança de que o governo de Joe Biden lhes concedesse asilo face as difíceis condições enfrentadas pelo país de origem, que têm enfrentado uma série de catástrofes no último ano, como o assassinato do presidente em exercício e um terremoto de 4.9 de magnitude na escala Richter que teve o epicentro no sul do país.

O atual fluxo migratório haitiano no Brasil também teve como fator desencadeador um terremoto de 7.0 de magnitude na escala Richter ocorrido em 2010 com epicentro próximo à capital do país, Porto Príncipe. A catástrofe social que acometeu o país, que ainda não se recuperou, demonstra a fragilidade econômica e político-institucional do Haiti, que a época encontrava-se militarmente ocupado por uma força internacional das Nações Unidas sob o comando do Brasil.

É em decorrência da inclusão do Brasil como um dos destinos do espaço transnacional haitiano que se conformou, a partir de 2011, a comunidade haitiana por mim estudada. Como explicitado na introdução, a problemática da pesquisa foi definida a partir da minha inserção no campo através do método etnográfico. A reinserção nas redes de sociabilidade evangélicas e protestantes, como havia ocorrido em pesquisa realizada entre 2014 e 2015, levou-me a perceber a importância do estudo do evangelicalismo e do protestantismo entre as comunidades haitianas no Brasil.

Avaliei essas possibilidades à luz do conceito de capital social e das redes e laços fortes e fracos, conforme apontado no tópico 3.2. A principal contribuição nesse sentido é a

percepção acerca do capital social latente associado ao protestantismo, levando até mesmo os que não frequentam as igrejas a se contentarem com a imagem de uma comunidade em que “todos são evangélicos”, como não raro se aponta em relação ao Núcleo Ciganos, ou Utinga, como prefere a maioria dos meus interlocutores, que afirma que a vinculação deles à favela dificulta-lhes as possibilidades de aquisição de bons empregos.

Já entre os meus interlocutores que frequentam as igrejas no Brasil, todos afirmaram terem iniciado a frequentar igrejas protestantes no Haiti, embora o contato com a família de Gérard, ao final da pesquisa, tenha suscitado a hipótese de que muitos haitianos começam a frequentar igrejas protestantes no Brasil em virtude dos ganhos materiais e simbólicos que se tornam possíveis através dessas instituições. Não tendo sido possível trabalhar essa hipótese, penso que essa linha de investigação poderia ser adotada em pesquisas futuras no sentido de investigar se existiria alguma predominância religiosa entre os que emigram do Haiti, país onde os dados censitários apontam para uma maioria católica com ampla adesão ao vodou.

Embora estudando comunidades estabelecidas no Brasil, busquei não perder de vista o foco nos sujeitos como partícipes de um movimento maior, por muitos deles identificado como diáspora haitiana. A adoção dessa perspectiva é de extrema importância frente às características cada vez mais dinâmicas dos fluxos migratórios. Diante desta realidade, restringir o campo de análise a um grupo específico que se estabeleceu num determinado território (nação, cidade, bairro) mostra-se inadequado; torna-se necessário direcionar o foco de análise para sujeitos em mobilidade que criam e vivenciam laços e redes de solidariedade que transcendem fronteiras locais, regionais e nacionais.

Tomando o Núcleo Ciganos como ponto de partida para o estabelecimento de contatos, busquei, tanto quanto possível, seguir as redes criadas pelos meus interlocutores, o que me levou presencialmente a Perus e Guaianases, e, através das redes sociais virtuais, a diversas partes do Brasil e de outros pontos do espaço transnacional haitiano, espaço esse apresentado no capítulo 2.3. A contextualização histórica acerca do Haiti, realizada no capítulo 1, cumpriu um dos objetivos específicos estabelecidos no sentido de identificar os signos historicamente construídos ligados ao aflorado sentimento de pertencimento nacional observado entre os meus interlocutores, que constantemente me instruíam acerca da importância de se estudar a história do Haiti em razão da importância, na maioria das vezes não reconhecida, da revolucionária luta de homens e mulheres que construíram aquela nação.

Percebi em campo, deste modo, que, embora existam diversos marcadores de diferença entre os meus interlocutores, como cor de pele, estrato social, profissão, status migratório, entre outros, aqui no Brasil, a origem nacional funciona como poderoso fator de

identificação e estabelecimento de laços entre os imigrantes. Perdi as contas de quantas vezes andando com Michel em trens pela RMSP, haitianos o observavam de longe e vinham cumprimentá-lo em crioulo haitiano para ver se eram de fato conterrâneos; longas conversas se desenvolviam com a troca de contatos e o início de amizade em redes sociais virtuais.

Contudo, como também pude perceber através de Michel, que era evangélico pentecostal, ainda que a nacionalidade funcionasse como um fator de ligação, uma maior aproximação estava condicionada à religião do outro. Contudo, se no campo realizado em 2014, eu havia identificado dois grupos: evangélicos (majoritários) e católicos/voduístas (minoritários), em 2019 pude perceber a heterogeneidade do campo do cristianismo reformado entre os haitianos, que não poderia ser tratado como um bloco monolítico.

Percebo, desse modo, a existência de “evangelicalismo(s)” e “protestantismo(s)” entre os haitianos no Brasil, inspirando o título da tese. A partir da percepção de que as afiliações às diferentes instituições suscitam distintos comportamento e formas de sociabilidade entre os meus interlocutores, suscito a hipótese de que determinados tipos de instituições religiosas, promovem, no espaço transnacional, o estreitamento de laços com base na origem nacional haitiana, enquanto outras contribuem para que a identificação em relação ao grupo religioso se sobreponha à identificação em relação ao grupo nacional.

A observação das denominações me possibilitou identificar três grupos protestantes de acordo a uma série de características organizacionais que refletem na sociabilidade dos imigrantes, sendo eles: Grupo 1 (Igrejas haitianas independentes); Grupo 2 (Congregações haitianas semiautônomas); e Grupo 3 (Congregações haitianas transnacionalmente vinculadas).

Como abordado no tópico 3.4, as igrejas do grupo 1 são aquelas fundadas por comunidades haitianas no Brasil de forma independente, possuindo quadro ministerial haitiano, cultos realizados em crioulo haitiano e, via-de-regra, frequentadas majoritariamente por haitianos. Alguns exemplos dessas igrejas são a Église Bethesda, a Igreja Baptista Haitiana de Guaianases, a Ambassade du Royaume, a Assemblée de Dieu des Haitiens e a Église de Dieu Sion, todas localizadas na RMSP. As igrejas do grupo 2, representam um modelo de congregações haitianas estabelecidas dentro de igrejas brasileiras possuindo grau limitado de autonomia. Essas congregações possuem no geral a liberdade de realizarem seus cultos de acordo com suas tradições e de instituírem lideranças haitianas, mas seguem unidas à igreja brasileira e submetidas ao seu corpo ministerial. Exemplos dessas igrejas é a Assembleia de Deus Missões da cidade de Dourados, e a Igreja Evangélica Pentecostal Adoração a Deus, em Joinville. Já nas instituições do grupo 3, cuja decisão pelo

estabelecimento das congregações haitianas parte de instâncias administrativas superiores, os membros não possuem a liberdade de escolherem seus líderes, tampouco de realizarem cultos ou reuniões independentes, e menos ainda de adaptarem questões litúrgicas e/ou doutrinárias; o vínculo é extremamente estreito à instituição transnacional. Exemplos são as congregações haitianas estabelecidas pela Igreja Adventista do Sétimo Dia, pelas Testemunhas de Jeová, e mais recentemente pela Igreja Universal do Reino de Deus.

Como apontado no capítulo 2, diversos aspectos influenciam a mobilidade da população haitiana. O acompanhamento dos meus interlocutores de pesquisa do ano de 2014 também aponta que, vários deles já não mais se encontram radicados no Núcleo Ciganos. Pude identificar inclusive que, entre os que permaneceram no Brasil, existe um movimento de luta por moradia junto a movimentos sociais que lideram a ocupação e autoconstrução de residências em diferentes pontos da RMSP, como no Jardim São Francisco, em São Paulo, onde se localiza a igreja Ambassade du Royaume. Essa intensa mobilidade, também influenciada por fatores político-econômicos conjunturais, resulta que as comunidades haitianas são extremamente dinâmicas, de modo que, a presente caracterização dos grupos identificados pode sofrer alterações muito rapidamente, demandando constante atualização.

Assim sendo, até o presente momento, o fenômeno da fundação de igrejas haitianas independentes, como expoente do Grupo 1, parece restrito à RMSP, onde as comunidades haitianas são mais populosas, e cujas trajetórias apontam para o surgimento de lideranças capazes de aglutinar o apoio de um importante número de membros interessados na fundação de uma nova igreja. O grupo 2 aparece disseminado em comunidades haitianas numericamente importantes, a ponto de igrejas brasileiras se mobilizarem para a abertura de congregações haitianas, mas que não se mobilizaram para a abertura de igrejas independentes. O grupo 3 aparece disseminado por todo o Brasil, e, com exceção da IURD, é composto por uma maioria de membros que já pertenciam a essas instituições antes de migrarem para o Brasil. Existem também grupos menores de haitianos que frequentam igrejas brasileiras sem que estratégias ou mecanismos específicos/os tenham sido criado para atendê-los. No geral, esses imigrantes vivem em localidades onde a comunidade haitiana é numericamente menor, como na cidade de Marília, como apontado no tópico 3.3.

Percebo a existência de dois grandes grupos que contribuem para experiências distintas de sociabilidade entre os imigrantes, que são aqueles ligados a igrejas de tradição congregacional, como batistas e pentecostais e os que se ligam a igrejas de administração episcopal centralizada e transnacionalmente unitária, como os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová. As principais características desses grupos, quando se pensa naqueles

que já eram a eles filiados antes de chegarem ao Brasil, é que, enquanto nas adventistas e testemunhas de Jeová cultiva-se [percebe-se] um sentimento de unidade transnacional estimulado pelas instituições, nas igrejas congregacionais predomina um sentimento de pertencimento mais limitado, o que faz com que os originalmente pertencentes a essas instituições tenham de reconstruir as redes ligadas às igrejas nos [respectivos] locais [destinos] de migração.

O capital social conferido aos membros da Igreja Adventista do Sétimo Dia e das Testemunhas de Jeová lhes pode, em certa medida, conferir a possibilidade de contato com membros dessas instituições em qualquer parte do mundo, o que pode ser um ativo valioso no caso da mobilidade internacional. As diferenças intrínsecas a cada um desses grupos acabam resultando que seus membros se fechem entre os que pertencem às mesmas instituições, pelo menos no que diz respeito ao âmbito religioso, como ficou evidente na relação entre Marc e Claude.

Percebi na RMSM uma tendência das igrejas haitianas se aproximarem mais entre si do que de outras igrejas brasileiras que porventura partilham da mesma origem, como as Assembleias de Deus do Brasil e a Assemblée de Dieu do Haiti. As igrejas Bethesda, Ambassade du Royaume, Église de Dieu Sion e Assembleé de Dieu des Haitiens, por exemplo, têm intensa relação, o que pode ser constatado a partir das visitas de membros e pastores umas às outras. Já os adventistas do sétimo dia e as testemunhas de Jeová, não costumam participar de cultos e reuniões de outras denominações. A característica fechada desses grupos, embora não os isolem dos seus laços fortes estabelecidos com a comunidade haitiana, acabam contribuindo para que a sociabilidade se dê entre aqueles que também são membros das mesmas instituições. Essa estrutura acaba convergindo para que alianças sejam estabelecidas com base preferencial na afiliação à mesma instituição. O resultado disso é que, no espaço transnacional, as novas alianças podem ser estabelecidas com base preferencial na afiliação institucional.

O estabelecimento desse tipo de aliança pode ser percebido através de cerimônias de casamento de haitianos testemunhas de Jeová e adventistas do sétimo dia, cujas fotografias e filmagens foram disponibilizadas através das redes sociais virtuais. Embora em todos os grupos de igrejas os matrimônios se deem majoritariamente entre haitianos, entre adventistas e testemunhas de Jeová é comum que os padrinhos sejam membros brasileiros de suas igrejas, o que não acontece nos casamentos realizados nas igrejas haitianas, onde todos são haitianos.

Percebo, deste modo, que a abertura das igrejas haitianas independentes tem proporcionado um movimento de fechamento das comunidades haitianas em si, o que não se

restringe apenas ao ambiente da igreja, mas a uma série de esferas da vida social. Já as testemunhas de Jeová e os adventistas do sétimo dia haitianos, têm maior abertura aos não-haitianos do mesmo grupo religioso, o que, como observado em Santo André, lhes possibilita acessar redes de sociabilidade mais amplas. O grupo de congregações semiautônomas, é o mais heterogêneo, possibilitando diferentes configurações a depender de diversas variáveis, como tamanho da comunidade haitiana, objetivos e grau de engajamento dos seus membros, bem como da orientação institucional e das lideranças da igreja.

A observação das dinâmicas do campo possibilitou a percepção de que de fato existem instituições religiosas que promovem o estreitamento de laços que enfatizam a origem [ou pertencimento] nacional comum, e de outras que contribuem para que a identificação com um grupo religioso específico se sobreponha à identificação com uma origem nacional particular, sendo as igrejas haitianas fundadas no Brasil as expoentes do primeiro grupo, e a Igreja Adventista do Sétimo Dia e as Testemunhas de Jeová expoentes do segundo grupo. Pôde-se constatar, contudo, que existem comunidades haitianas afiliadas a instituições religiosas que, ao fim e ao cabo, promovem experiências diversas, como as congregações haitianas semiautônomas, que se moldam de acordo às experiências comunitárias locais, que podem proporcionar tanto um maior fechamento da comunidade haitiana em si, quanto abertura aos demais membros da igreja associada.

BIBLIOGRAFIA

ACLU. Ramos v. Nielsen. **American Civil Liberties Union**, 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3s5BcK3>>. Acesso em: 09 Set. 2021.

ACNUR - ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA OS REFUGIADOS. Dominican Republic urged not to deport stateless Dominicans. **UN High Commissioner for Refugees (UNHCR)**, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/3L0orZI>>. Acesso em: 04 ago. 2021.

AGER, A.; STRANG, A. Understanding Integration: A Conceptual Framework. **Journal of Refugee Studies**, v. 21, n. 2, p. 166–191, Jun. 2008.

ALMEIDA SEGUNDO, J. C. D. **Do congregacionalismo ao episcopado: a desdemocratização da Igreja Batista no Brasil**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2020.

ANDERSON, B. **Comunidades Imaginadas**. Tradução de Denise Bottmann. 1ª. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 [1983].

APPADURAI, A. Soberania sem territorialidade: notas para uma geografia pós-nacional. **Novos Estudos**, São Paulo, n. 49, Nov. 1997.

ARAÚJO, A. A. A. Reve de Brezil: A inserção de um grupo de imigrantes haitianos em Santo André, São Paulo - Brasil. Santo André: Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas e Sociais - UFABC, 2015. Acesso em: 09 Ago. 2016.

ARAÚJO, A. A. D. A. O Fluxo migratório haitiano para o Brasil e para o Chile: apontamentos. In: PINTO, E. V.-C., et al. **Refugiados, Imigrantes e Igualdade dos Povos**. São Paulo: Quartier Latin, 2017. p. 85-90.

ASSEMBLEIA DE DEUS MINISTÉRIO DE UTINGA. Breve história - Utinga para Cristo! **A. D. Utinga**. Disponível em: <<https://bit.ly/3IPLu7Q>>. Acesso em: 07 Out. 2021.

AUDEBERT, C. Caribbean Migration Spaces and Transnational Networks: The Case of the Haitian Diaspora. In: MOÏSE, M.; RÉNO, F. **Border Transgression and Reconfiguration of Caribbean Spaces**. Londres: Palgrave Macmillan, 2020. p. 71-96.

BAENINGER, R. Notas acerca das Migrações Internacionais no século 21. In: BAENINGER, R. **Migração internacional: Por dentro do estado de São Paulo**. Campinas: Nepo/Unicamp, v. V, 2013. p. 9-22.

BAENINGER, R. Migração transnacional: elementos teóricos para o debate. In: BAENINGER, R. **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 13-43.

BAENINGER, R. et al. **Migrações Sul-Sul**. 2ª. ed. Campinas: Núcleo de Estudos de População —Elza Berquó – Nepo/Unicamp, 2018.

BAKEWELL, O. Some reflections on structure and agency in migration theory. **Journal of Ethnic & Migration Studies**, Online, v. 36, n. 10, p. 1565-1586, 2010.

BARTEL, C. E. **Integração social dos imigrantes haitianos no interior do brasil**: o caso de Presidente Getúlio/SC. Santa Cruz do Sul: XIII Encontro Estadual de História da ANPUH/RS, 2016. 1-14 p.

BASCH, L.; SCHILLER, N. G.; BLANC, C. S. **Nations unbound**: Transnational projects, postcolonial predicaments, and deterritorialized nation-states. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2005 [1993].

BASOK, T. Documentar a las personas migrantes en México: ¿Protegiendo a los vulnerables o disciplinando a los “ingobernables”? In: GARCÍA, C. S. **Puentes, no muros**: contribuciones para una política progresista en migraciones. Online: CLACSO/Fundação Rosa Luxemburgo, 2020. p. 73-94.

BEAUBIEN, J. A Bright Spot Amid Haiti's Woes: Its 1st Mass Rollout Of COVID Vaccines. **National Public Radio - NPR**, 2021. Disponível em: <<https://n.pr/3get8kO>>. Acesso em: 2021 Set. 2021.

BEAUVOIR-DOMINIQUE, R. **Bois Caiman**: investigation autour du site historique. Pompano Beach: Educa Vision Inc., 2019.

BECKFORD, J. A. **The Trumpet of Prophecy**: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses. Oxford: Basil Blackwell, 1975.

BLACKMAN, C. **Do mar do Caribe à beira do Madeira**: A comunidade antilhana de Porto Velho. Porto Velho: Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em História e Estudos Culturais da Fundação Universidade Federal de Rondônia, 2015.

BOURDIEU, P. **Meditações pascalinas**. Tradução de Sérgio Miceli. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001 [1997].

BOURDIEU, P. **Poder, Derecho Y Clases Sociales**. 2ª. ed. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2001.

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Linguísticas**: O que Falar Quer Dizer. 2ª. ed. São paulo: EdUsp, 2008 [1982].

BOURDIEU, P. "The Forms of Capital". In: SZEMAN, I.; KAPOSY, T. **Cultural Theory an Anthropology**..: Wiley-Blackwell, 2011 [1986]. p. 81-92.

BURBANO, M. Los haitianos en Ecuador: una aproximación desde el acceso a derechos. In: ROJAS PEDEMONTE, N.; KOECHLIN, J. **Migración haitiana hacia el sur andino**. Lima: Universidad Antonio Luiz de Montoya, 2017.

BURT, R. S. **Structural Holes: The Social Structure of Competition**. Cambridge: Harvard University Press, 1995 [1992].

BUTIKOFER, E. A. **Alteridade e Periferia: haitianos e africanos em Guaianases**. Santo André: Monografia. Especialização em Direitos Humanos, Diversidade e Violência. Universidade Federal do ABC, 2019.

BUTLER, K. D. Defining Diaspora, Refining a Discourse. **Diaspora: A Journal of Transnational Studies**, Toronto, v. 10, n. 2, p. 189-219, 2001.

CAFFEU, A. P.; CUTTI, D. Só viajar! Haitianos em São Paulo: Um primeiro e vago olhar. **Travessia – Revista do Migrante**, São Paulo, p. 107 – 113, 2012.

CASTILLO DE LA CRUZ, J. M. **Procesos de integración intercultural de los estudiantes universitarios haitianos en la Universidad Tecnológica de Santiago (UTESA)**. Sevilla: Tese. Doutorado em Didática e Organização de Instituições Educativas, 2015.

CASTILLO, C. H.; CASTILLO, M. D. O. Paisaje Urbano, Sostenibilidad e Inmigración en Santiago de Chile. **Revista Lider**, Santiago, v. 24, p. 145-167, Mar. 2014.

CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. **Imigração e Refúgio no Brasil. Relatório Anual 2020. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral**. Brasília, DF: OBMigra, 2020.

CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, W. F. D. Os efeitos da pandemia de COVID-19 sobre a imigração e o refúgio no Brasil: uma primeira aproximação a partir dos registros administrativos. In: CAVALCANTI, L.; OLIVEIRA, T.; MACEDO, M. **migração e Refúgio no Brasil. Relatório Anual 2020. Série Migrações Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral**. Brasília, DF: OBMigra, 2020. p. 17-40.

CHAVES, D. A. **Solos e Aptidão Agrícola das Terras nas Seções Comuns do Mapou, Colline des Chaines e Pichon – Haiti**. Rio de Janeiro: Dissertação de Mestrado em Ciências. Faculdade de Agronomia. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2010.

COGO, D.; SILVA, T. Entre a "fuga" e a "invasão": alteridade e cidadania da imigração haitiana na mídia brasileira. **Revista FAMECOS**, Porto Alegre, v. 23, n. 1, Jan. 2016.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. Report on the Situation of Human Rights in the Dominican Republic. **OEA/Ser.L/V/II.104**, 1999. Disponível em: <<https://bit.ly/3rhQNHn>>. Acesso em: 04 Ago. 2021.

CONFERÊNCIA GERAL DOS ADVENTISTAS DO SÉTIMO DIA. Anuário da Missão da União Haitiana. **Office of archives, statistics and research**, 2020. Disponível em: <<https://bit.ly/3IXFKZX>>. Acesso em: 03 Mar. 2021.

CORREA, M. A. O. D. S. Pastores das Assembleias de Deus: do apoliticismo escatológico ao aparelhamento moralista. **Interações**, Belo Horizonte, v. 14, n. 25, p. 29-54, Jan./Jun. 2019.

CORTEN, A. Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti. **Revue Histoire, monde et cultures religieuses**, Paris, v. I, n. 29, p. 119-132, 2014.

COSGAYA, T. P. Fronteras imaginarias en América Latina. La experiencia migratoria de haitianos en Chile. **Rumbos TS**, Santiago, v. 3, n. 3, p. 69-83, 2018.

COSTA, G. Haitianos em Manaus dois anos de imigração. **Travessia - Revista do Migrante**, São Paulo, p. 91-97, 2012.

COTINGUIBA, G. C.; PIMENTEL, M. L. Apontamentos sobre o processo de inserção social dos haitianos em Porto Velho. **Travessia – Revista do Migrante**, São Paulo, p. 99 – 106, 2012.

COUPEAU, S. **The history of Haiti**. 1ª. ed. Westport: Greenwood, 2008.

COUTO, K. A presença dos imigrantes antilhanos em Cuba. **Revista Brasileira do Caribe**, v. X, p. 131 - 162, 2009.

CUMMINGS, M. A. Oral history interview with Michael A. Cummings [Entrevista concedida a Mija Riedel]. **American Art Smithsonian Institution**, Nova Iorque, Out. 2012.

DANDICAT, E. What is lakou? [Entrevista concedida a] Jean Appolon Expressions. **Canal Jean Appolon Expressions**, Chicago, 5. Mar.2017. Disponível em: <<https://bit.ly/3ghDu32>>. Acesso em: 01 Nov. 2021.

DE OLIVEIRA, M.; KULAITIS, F. Habitus imigrante e capital de mobilidade: a teoria de Pierre Bourdieu aplicada aos estudos migratórios. **Mediações**, Londrina, v. 22, n. 1, p. 15-47, Jan./Jun. 2017.

DELISLE, P. **Le catholicisme en Haïti au XIXe siècle. Le rêve d'une "Bretagne noire" (1860-1915)**. Paris: Karthala, 2003.

DEMERO, V. Enquête sur les représentations des leaders protestants haïtiens à propos de questions d'ordre théologique. In: DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016):** Implantation, conversion et sécularisation. Porto Príncipe/Québec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017. p. 109-140.

DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016):** Implantation, conversion et sécularisation. Porto Príncipe/Québec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017.

DEPARTAMENTO DE SEGURANÇA INTERNA DOS ESTADOS UNIDOS. Temporary Protected Status Designated Country: Haiti. **U.S Citizenship and Immigration Services**, 2021. Disponível em: <<https://bit.ly/3ufLNEL>>. Acesso em: 13 Set. 2021.

DESROCHES, R. Le protestantisme, une force de transformation pour la communauté haïtienne. In: DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016):** Implantation, conversion et sécularisation. Porto Príncipe/Québec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017. p. 141-154.

DESROSIERS, M.; SEGUY, F. Haiti: As violações coletivas da Minustah. **Diário da Liberdade:** Portal anticapitalista da Galiza e os países lusófonos, 19 Set. 2011. Disponível em: <<https://bit.ly/3rfgeZV>>. Acesso em: 31 Out. 2015.

DÉUS, F. R. Migração haitiana em São Paulo pós terremoto de 2010: a religião como suporte. **Temáticas**, Campinas, n. 25, p. 203-232, fev/dez. 2017.

DÉUS, F. R. **Paradoxo haitiano:** identidade negra e "branqueamento" na contemporaneidade. Curitiba: Appris, 2021.

DOMINIQUE, R. B. The Social Value of Voodoo throughout History Slavery, Migrations and Solidarity. **Museum International**, Online, v. 62, n. 248, p. 99-105, 2011.

DROTBOHM, H. Deporting Diaspora's Future? Forced Return Migration as an Ethnographic Lens on Generational Differences among Haitian Migrants in Montréal. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora**. 1. ed. Nova Iorque: Routledge, 2011. p. 185-204.

DUBOIS, L. **Avengers of the New World:** the story of the Haitian Revolution. Cambridge: Harvard University Press, 2005.

DUFOIX, S. **La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora**. Paris: Amsterdam Éditions, 2012.

ESPINAL, J. A. Dejan morir dominicano confunden con haitiano. **Puerto Plata News**, 2011. Disponível em: <<https://www.puertoplatadigital.com/verNoticia.aspx?Id=7124>>. Acesso em: 29 Jul. 2021.

ESPRONCEDA AMOR, M. E. "La inmigración haitiana y jamaicana: mezclas y estrategias de reproducción". **Editorial Universitaria de la Republica de Cuba**, Santiago de Cuba, n. 90, p. 41-68, Mai./Ago. 2000.

ESPRONCEDA AMOR, M. E. Perspectivas analíticas para el estudio de la relación inmigración – parentesco en el contexto cubano. **Antropológicas**, Porto, n. 7, p. 45-74, 2003.

ESTÉVEZ, C. **Informe Alternativo en relación a la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial**. Santo Domingo: Afro Alianza Dominicana, 2013.

FARMER, P. **AIDS and Accusation:** Haiti and the Geography of Blame. 2^a. ed. JSTOR: University of California Press, 2006.

FERNANDES, D. **Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral**. Belo Horizonte: TEM; IOM-OIM; PUC-MG; GEDEP, 2014.

FERREIRA, S. Pentecostalism, the kin of Vodou, has it out for its forebear. **The Believer**, Online, n. 116, Jan. 2018.

FERRETTI, S. F. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 11, n. 21, p. 15-34, Jan/Jun 2014.

FERRISS, S. Thousands of immigrants with "protected status" face possible deportation. **The Center for Public Integrity**, 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/3ofZIXU>>. Acesso em: 08 Set. 2021.

FLEURIMA, R. **Haiti**: um sistema de transporte adaptado às necessidades de circulação em Porto Príncipe. VII Semana de Arquitetura e Urbanismo - Eixo IV: Transportes alternativos e potencialidades. Macapá: 2018.

FLOR, C. G. **Diáspora africana**: por uma crítica transnacional da política cultural negra. Marília: Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais. Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", 2020.

FRANÇA. Le code noir ou Edit du roy servant de reglement pour le gouvernement & l'administration de justice & la police des isles françoises de l'Amerique, & pour la discipline & le commerce des negres & esclaves dans ledit pays, Paris, 1685. Disponível em: <<https://bit.ly/3GgtSAf>>. Acesso em: 22 Mar. 2021.

FREYRE, G. **Casa-grande & senzala**. 51ª ed. São Paulo: Global, 2006 [1933].

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Tradução de Fanny Wrobel. Rio de Janeiro: Zahar, 1978 [1973].

GILLIKIN, M. W. **Saint Dominguan Refugees in Charleston, South Carolina, 1791-1822: Assimilation and Accommodation in a Slave**. Columbia: Tese. Doutorado em Filosofia em História. Faculdade de História das Artes e Ciências. Universidade da Carolina do Sul, 2014.

GIRARD, P. R. **The Slaves Who Defeated Napoleon: Toussaint Louverture and the Haitian War of Independence, 1801-1804**. Tuscaloosa: University of Alabama Press, 2011.

GONZALEZ, L. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo brasileiro**, Rio de Janeiro, v. 92, n. 93, p. 69-82, Jan./Jun. 1988.

GRANOVETTER, M. The strength of weak ties. **American Journal of Sociology**, Chicago, v. 78, n. 6, p. 1360-1380, May 1973.

GROSGOUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Janeiro/Abril 2016.

GUTIÉRREZ ESCUDERO, A. La estructura económica de Santo Domingo 1500-1795. In: MOYA PONS, F. **Historia de la República Dominicana**. Madri: Editorial CSIC, v. 2, 2010. p. 57-94.

HAITI. **Constitution du 30 décembre 1843**, 1843. Disponível em: <<https://bit.ly/3rdVUIm>>. Acesso em: 20 Fev. 2021.

HAITI. **Population totale, population de 18 ans et plus**. Port-au-Prince: Institut Haïtien de Statistique et D'Informatique. Direction des Statistiques Démographiques et Sociales, 2015.

HANDA, T. **O imigrante japonês: história de sua vida no Brasil**. São Paulo: Editor, TA Queiroz, v. 15, 1987.

HELAL, D. H. Flexibilização organizacional e empregabilidade individual: proposição de um modelo explicativo. In: MELO, P. T. N. B. D. **Capital social no contexto brasileiro: contribuições da área da Administração**. Recife: EDUFRPE, 2015. p. 51-72.

HERNÁNDEZ GONZÁLEZ, M. V. Sociedad en la Española 1492-1795. In: MOYA PONS, F. **Historia de la República Dominicana**. Madri: Editorial CSIC, v. 2, 2010. p. 205-262.

HISPANOS PRESS. De Santiago a Tijuana, los "pequeños Haití" de América Latina. **Hispanos Press**, 2018. Disponível em: <<https://bit.ly/3ufDLvS>>. Acesso em: 15 Set. 2021.

HOBBSAWM, E.; RANGER, T. **A invenção das tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

HOFBAUER, A. Diáspora Cabo-Verdiana: algumas considerações sobre identidade, violência e discriminação. In: HOFBAUER, A. **Desafios e prática antropológica: relatos, pesquisas e reflexões contemporâneas**. São Paulo/Marília: Cultura Acadêmica/Oficina Universitária, 2011. p. 95-130.

HOFBAUER, A. Diáspora e Africanidade entre os Siddis de Karnataka. **Mediações**, Online, v. 25, n. 1, p. 23-43, jan-abr 2020.

HOFFMANN, L.-F. **Haitian Fiction Revisited**. Pueblo: Passeggiata, 1984.

HOWELL, E. E. **The Great Advent Movement**. Takoma Park: Review and Herald Publishing Association, 1941 [1935].

HUME, Y. On the margins: the emergence of a haitian diasporic enclave in eastern Cuba. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora**. Nova Iorque: Routledge, 2011. p. 101-120.

HURBON, L. **El bárbaro imaginário**. Tradução de Jorge Padín Videla. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993 [1987].

JACKSON, R. O. Les espaces haitiens: remapping the geography of the haitian diáspora. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora Routledge**. Nova Iorque: Routledge, 2011. p. 17-33.

JACQUES, E. S. Between periphery and center in the Haitian diaspora: The transnational practices of Haitian migrants in the Bahamas. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora..**: Routledge, 2011. p. 121-140.

- JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos Negros**: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2000 [1938].
- JEAN-LOUIS, N. **Bwa Kayiman Haiti 1791**. Pintura: Óleo sobre Tela, 48.000 x 36.000 x 1.000, 2000.
- JESUS, A. D. D. Fronteiras e atravessamentos: experiências migratórias de haitianos em Tijuana, México. **Formação**, (Online), v. 26, n. 49, p. 85-105, Mai. 2019.
- JESUS, A. D. D. Corumbá-MS: O Retorno da Migração Indocumentada de Haitianos no Brasil. **Para Onde!**, Porto Alegre, v. 13, n. 2, p. 75-89, Mai. 2020.
- JOSEPH, H. Diaspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 21, n. 43, p. 51-78, Jan./Jun. 2015.
- JOSEPH, H. **Diáspora**: As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - Museu Nacional/UFRJ, 2015.
- JOSEPH, H. O sistema migratório haitiano nas guianas: para além das fronteiras. **Dialogos**, Maringá, v. 24, n. 2, p. 228-258, Mai./Ago. 2020.
- JOSEPH, S. M.; IRAZÁBAL, C.; DÉsir, A. M. Trust and Hometown Associations in Haitian Post-Earthquake Reconstruction. **International Migration**, Online, p. 40p., Jul. 2017.
- KAWAS, F. **L'histoire des jésuites en Haïti aux XVIIIe et XXe siècles (1704-1763 – 1953-1964)**. Paris: Harmattan, 2006.
- KEARNEY, M. The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism.. **Annual Review of Anthropology**, Online, v. 24, p. 547-565, 1995.
- KLEIN, H. S. **The Atlantic Slave Trade**. 2ª. ed. Cambridge : Cambridge University Press, 2010.
- KOIFMAN, F. **Imigrante ideal**: O Ministério da Justiça e a entrada de estrangeiros no Brasil (1941-1945). 1. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- KURTZ, J. 'YouTuber' entra para dicionário. **TechTudo**, 2016. Disponível em: <<https://glo.bo/3s8uMtA>>. Acesso em: 11 Oct. 2021.
- LAPLANTINE, F. A etnografia enquanto atividade linguística: a escrita. In: LAPLANTINE, F. **A descrição etnográfica**. São Paulo: Terceira Margem, 2004. p. 29-43.
- LAS CASAS, B. **O paraíso destruído**: brevíssima relação da destruição das Índias. Tradução de Herlado Barbuy. Porto Alegre: L&PM, v. 230, 2001.
- LESSER, J. **A invenção da brasilidade**. São Paulo: Unesp, 2015.
- LEVITT, P.; JAWORSKY, B. N. Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends. **Annual Review of Sociology**, n. 33, p. 129-156, 2007.

- LIMA, M. R. C. P. **Barbadianos Negros e Estrangeiros: Trabalho, racismo, identidade e memória em Belém de início do século XX.** Niterói: Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense como requisito parcial para a obtenção do Grau de Doutor em História., 2013.
- LIN, N.; ENSEL, W. M.; VAUGHN, J. C. Social Resources and Strength of Ties: Structural Factors in Occupational Status Attainment. **American Sociological Review**, v. 4, n. 46, p. 393–405, 1981.
- LINDOR, W. Problématique de la succession de la charge sacerdotale et de l’héritage familial dans le protestantisme en Haïti. In: DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016):** Implantation, conversion et sécularisation. Porto Príncipe/Quebec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017.
- LOUDOR, W. E. Uma historia paradoxal. In: SANTIAGO, A. **Haiti por si: a reconquista da independência roubada.** Fortaleza: ADITAL, 2013.
- LOUIS JR, B. M. **My Soul is in Haiti:** Protestantism in the Haitian Diaspora of the Bahamas. Nova Iorque: NYU Press, 2014.
- LUCIEN, L.-J. Règles de conduite dans les Églises pentecôtistes et l’expansion du pentecôtisme dans le champ religieux haïtien: le cas de l’Église de Dieu de la Prophétie de Mithon de Léôgane. In: DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016):** Implantation, conversion et sécularisation. Porto Príncipe/Quebec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017.
- MACHADO, I. J. R. Reordenações da Casa no contexto migratório de Governador Valadares, Brasil. **Etnográfica** , Lisboa, v. 14, p. 5-26, 2010.
- MAGNANI, J. G. C. “De perto e de longe: notas para uma etnografia urbana”. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 7, n. 49, Jun. 2002.
- MALDONADO-TORRES, N. AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 82 , n. 3, p. 636–665, Set. 2014.
- MAMED, L. H.; LIMA, E. O. D. Trabalho, precarização e migração: o processo de recrutamento de haitianos na Amazônia acreana pela agroindústria brasileira. **Novos Cadernos NAEA** , Belém, v. 1, n. 18, p. 33-64, Jan./Jun. 2015.
- MARCELINO, B. A. D. M. **O imigrante haitiano e a Igreja Adventista do Sétimo Dia em São Paulo:** um estudo de caso. São Paulo: Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2016.
- MARCUS, G. E. Etnografía en/del Sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. **Alteridades**, Cidade do México, p. 111 - 127, 2001.

MARGOLIS, M. L. **Little Brazil: an ethnography of brazilian immigrants in New York City.** New Jersey: Princeton University Press, 1994.

MARTE, R. Sociedad y economía en Santo Domingo (1795-1844). In: MOYA PONS, F. **Historia de la República Dominicana.** Madri: Editorial CSIC, v. 2, 2010.

MARTES, A. C. B.; RODRIGUEZ, C. L. Afiliação religiosa e empreendedorismo étnico: o caso dos brasileiros nos Estados Unidos. **Revista de Administração Contemporânea,** Online, v. 8, n. 3, p. 117-140, Set. 2004.

MARTIN; MIDGLEY E TEITELBAUM. Migration and Development: whither the Dominican Republic and Haiti. **International Migration Review,** 2002. 570-592.

MARTÍNEZ, S. The onion of oppression: haitians in the Dominican Republic. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora.** Nova Iorque: Routledge, 2011. p. 81-100.

MASSEY, D. E. A. The social organization of migration. In: MASSEY, D. E. A. **Return to Aztlan: the social process of international migration from Western Mexico.** Berkeley : University of California Press, 1990. p. 139-171.

MAURO, R. A. Brasil: um país em desenvolvimento? A atualidade dialética da dependência de Rui Mauro Marini para a análise do avanço do capitalismo na América Latina. **Libertas,** Juiz de Fora, p. 162-181, Fev. 2007.

MAUSS, M. Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia.** Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003 [1925]. p. 183-314.

MCALISTER, E. **Rara!:** vodou, power, and performance in Haiti and its diaspora. 1ª. ed. Berkeley: University of California Press, 2002.

MEJÍA, M. R. G. **Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano:** biografia de Renel Simon. Lajeado: Ed. da Univates, v. 48, 2015.

MELLO, M. D. Presidente do Haiti viola Constituição, prende sucessores e se mantém no poder. **Brasil de Fato,** 2021. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2021/02/08/presidente-do-haiti-viola-constituicao-prende-sucessores-e-se-mantem-no-poder>>. Acesso em: 12 Set. 2021.

MENEZES, M. A. Migrações e Mobilidades: Repensando Teorias, Tipologias e Conceitos. In: TEIXEIRA, P. E.; BRAGA, A. M. D. C.; BAENINGER, R. **Migrações:** implicações passadas, presentes e futuras. Marília/São Paulo: Oficina Universitária/Cultura Acadêmica, 2012. p. 21-40.

MENJÍVAR, C. **Fragmented Ties:** Salvadoran Immigrant Networks in America. 1ª. ed. Berkeley: University of California Press, 2000.

MÉZIÉ, N. Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti: um panorama histórico. **Debates do NER**, Porto Alegre, p. 289-327, Jan/Jun 2016.

MIGNOLO, W. D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, Niterói, n. n° 34, p. 287-324, 2008.

MIGUEL TEJADA, A. Estado, política y gobierno, 1795-2008. In: MOYA PONS, F. **Historia de la República Dominicana**. Madri: Editorial CSIC, v. 2, 2010. p. 393-444.

MILLS, S. **A place in the sun: Haiti, Haitians, and the remaking of Quebec**. Montreal: McGill-Queen's Press-MQUP, 2016.

MONYAK, S. Congressional Black Caucus urges expanded deportation review: Democrats say deportations are racially unjust. **CQ Roll Call**, 2021. Disponível em: <<https://bit.ly/3IOQv0o>>. Acesso em: 08 Set. 2021.

MOYA PONS, F. Los taínos y su desaparición. In: MOYA PONS, F. **Historia de la República Dominicana**. Madri: Editorial CSIC, v. 2, 2010.

NIETO, C. **Migración haitiana a Brasil: redes migratorias y espacio social transnacional**. Buenos Aires: Clacso, 2014.

N'ZENGOU-TAYO, M. J. "Fanm Se Poto Mitan": Haitian Woman, the Pillar of Society. **Feminist Review**, Basingstoke, 1 Junho 1998. 118-142.

OLIVEIRA, A. C. D.; ARAÚJO, A. A. D. A. Imigrantes haitianos em São Paulo: reflexões a partir do campo etnográfico. In: BAENINGER, R. E. A. **Migrações Sul-Sul**. Campinas: Núcleo de Estudos de População, v. 2, 2018. p. 434-445.

PAMPINELLA, S. "The Way of Progress and Civilization": Racial Hierarchy and US State Building in Haiti and the Dominican Republic (1915–1922). **Journal of Global Security Studies**, 10 Dic. 2020.

PARÍS POMBO, M. D. **Migrantes haitianos y centroamericanos en Tijuana, Baja Califórnia, 2016-2017. Políticas gubernamentales y acciones de la sociedad civil**. Online: Comisión Nacional de los Derechos Humanos/ El Colegio de la Frontera Norte, 2018.

PEREIRA, R. M. C. **Bondye Beni Ou: Lugaridades com haitianos evangélicos**. Curitiba: Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em Geografia da Universidade Federal do Paraná, 2016.

PINTO, S. R. Racismo de Estado e anti-haitianismo na construção do nacionalismo dominicano. **Meridional - Revista Chilena de Estudios Latinoamericanos**, Online, n. 10, p. 45-70, Abr./Set. 2018.

PNUD. « Haïti » : Sur le chemin de la résilience aux désastres. **Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento**, 2014. Disponível em: <<https://bit.ly/3KWdNmR>>. Acesso em: 31 Ago. 2021.

- POPKIN, J. D. **Facing Racial Revolution: Eyewitness Accounts of the Haitian Insurrection**. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- PORTES, A. Economic Sociology and the Sociology of Immigration: A Conceptual Overview. In: PORTES, A. **Essays on Networks, Ethnicity, and Entrepreneurship**. JSTOR: Russell Sage Foundation, 1995. p. 1-41.
- PORTES, A. Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities. **The International Migration Review**, Online, v. 31, n. 4, p. 799–825, 1997.
- PORTES, A. Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. **Annual Review of Sociology**, n. 24, p. 1-24, 1998.
- PREFEITURA MUNICIPAL DE SANTO ANDRÉ. Prefeitura realiza segundo censo de haitianos neste sábado (14). **Prefeitura de Santo André**, 2015. Disponível em: <<https://bit.ly/3ocVYGA>>. Acesso em: 08 Nov. 2021.
- PRICE, H. **De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti**. Porto Príncipe: Les Éditions Fardin, 2012 [1898].
- PROSPERE, R.; GENTINI, A. M. O Vodou no universo simbólico haitiano. **Universitas Relações Internacionais**, Brasília, v. 11, n. 1, p. 73-81, Mai. 2013.
- RÉGULUS, S. Introduction. In: DEMERO, V.; REGULUS, S. **Deux siècles de protestantisme en Haïti (1816-2016): Implantation, conversion et sécularisation**. Porto Príncipe/Quebec: C3 Éditions/Copies de la Capitale, 2017.
- RIBEIRO, A. A. D. S. **Religiosidade e identidade(s) na diáspora: por uma etnografia entre migrantes haitianos em Porto Velho**. Porto Velho: Dissertação. Mestrado em Letras. Departamento de Línguas Vernáculas, Núcleo de Ciências Humanas. Universidade Federal de Rondônia (UNIR), 2016.
- RIBEIRO, G. L. **Goiânia, Califórnia, vulnerabilidade, ambigüidade e cidadania transnacional**. Brasília: Série Antropologia, Departamento de Antropologia. Universidade de Brasília, 1998.
- ROCHA, E. P.; ALLEYNE, F. Imigrantes negros: na contramãoda história. In: MENEZES, L.; MATOS, M. I. **Deslocamentos e cidades: experiências, movimentos e migrações**. Rio de Janeiro: UERJ/LABIMI/FAPERJ, 2012. p. 306-319.
- ROJAS PEDEMONTE, N. et al. Introducción. In: ROJAS PEDEMONTE, N.; KOEHLIN, J. **Migración haitiana hacia el sur andino**. Lima: Universidad Antonio Luiz de Montoya, 2017. p. 9-14.
- ROJAS PEDEMONTE, N.; AMODE, N.; VÁSQUEZ, J. Migración haitiana hacia Chile: origen y aterrizaje de nuevos proyectos migratorios. In: ROJAS PEDEMONTE, N.; KOEHLIN, J. **Migración haitiana hacia el sur andino**. Lima: Universidad Antonio Luiz de Montoya, 2017. p. 65-172.

ROSA, R. D. M. A Construção da Desigualdade no Haiti: experiências históricas e situações atuais. **Universitas: Relações Internacionais**, p. 1-24, 2006.

SAINT-PRÉ, P. Séisme : 2 248 morts, 12 763 blessés et 329 disparus, fin officielle des opérations de sauvetage. **Le Nouvelliste**, 2021. Disponível em: <<https://bit.ly/35tiFQ8>>. Acesso em: 12 Set. 2021.

SAN MIGUEL, P. **Discurso racial e identidad nacional en la República Dominicana**. Integración del Negro a la Cultura de América. Havana: Op. Cit. 1992. p. 67-120.

SANDOVAL, R. Crise faz haitianos trocarem o Brasil pelo Chile. **Entrevista concedida a Emilio Sant'Anna e Avenir Prado. Folha de São Paulo**, São Paulo, 2016. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=ZhqMTisqVtM>>. Acesso em: 11 Set. 2021.

SASAKI, E. M.; ASSIS, G. D. O. Teorias das Migrações Internacionais. **XII Encontro Nacional da Associação Brasileira de Estudos Populacionais/Abep**, Caxambu, 2000.

SASSEN, S. Immigration and Local Labor Markets. In: PORTES, A. **The economic sociology of immigration: Essays on networks, ethnicity, and entrepreneurship**. Nova Iorque: Russell Sage Foundation, 1995. p. 87-127.

SASSEN, S. **Sociologia da globalização**. Porto Alegre: ARTMED, 2010.

SAYAD, A. Elghorba: o mecanismo de reprodução da emigração. In: SAYAD, A. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998 [1991]. p. 25-45.

SCARAMAL, E. D. S. T. **Haiti: Fenomenologia de uma Barbárie**. Goiânia: Cãnone, 2006.

SCHILLER, N. G. Locality, Globality and the Popularization of a Diasporic Consciousness: Learning from the Haitian Case. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian Diaspora**. 1º. ed. Nova Iorque: Routledge, 2011.

SCHWARCZ, L. M. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGUY, F. Ocupación, cólera y negocios: las virtuosas actuaciones de la MINUSTAH. In: FÉLIZ, M.; PINASSI, M. O. **La farsa neodesarrollista y las alternativas populares en América Latina y el Caribe**. Buenos Aires: Herramienta, 2017. p. 122-135.

SEYFERTH, G. A dimensão cultural da imigração. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v. 26, n. 77, p. 47-62, Oct. 2011.

SILVA, E. P. **Governo Eclesiástico: A Burocracia Representativa da IASD**. São Bernardo do Campo: Dissertação de Mestrado. Universidade Metodista de São Paulo, 1988.

SILVA, E. S. D. **Testemunhas de Jeová: a inserção de suas crenças no texto da tradução do Novo Mundo das Escrituras Sagradas**. São Paulo: Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Universidade Presbiteriana Mackenzie, 2007. 196 p.

SILVA, K. D. S.; AMORIM, L. M. D. Migração haitiana e apatridia na República Dominicana: intersecções entre racismo e colonialidade. **Revista da Faculdade de Direito UFPR**, Curitiba, v. 64, n. 2, p. 9-35, maio/ago. 2019.

SILVA, P. K. M. D. As dinâmicas de mobilidade haitiana à luz das políticas de recrutamento e de controle da força de trabalho. **Ponto e Vírgula**, São Paulo, n. 27, p. 72-84, 2020.

SILVA, S. A. D. Brazil, a new Eldorado for Immigrants?: The Case of Haitians and the Brazilian Immigration Policy. **Urbanities**, Online, v. 3, 2013.

SMITH, M. J. From the Port of Princes to the City of Kings: Jamaica and the Roots of the Haitian Diaspora. In: JACKSON, R. O. **From Geographies of the Haitian Diaspora**. Nova Iorque: Routledge, 2011. p. 47-63.

SOA WATCH. Return to the darkest days : human rights in Haiti since the coup. **National Coalition for Haitian Refugee**, Tucson, 1991.

SOARES, W. **Emigrantes e investidores: redefinindo a dinâmica imobiliária na economia valadarense**. Dissertação : IPPUR, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1995.

SOCIEDADE TORRE DA VIGIA. **Anuário das Testemunhas de Jeová**. Sociedade Torre da Vigia da Pensilvânia. Warwick , p. 116-169. 1994.

STEPICK, A. Haitian Boat People: A Study in the Conflict Forces Shaping U.S. Immigration Policy. **Law and Contemporary Problems**, 1982. 163 – 196.

SUGIMOTO, L. O dramático vai e vem dos haitianos: causadas por fatores econômicos e geopolíticos, idas e vindas são mapeadas por pesquisadora. **Jornal da Unicamp**, 2017. Disponível em: <<https://bit.ly/3rddX1u>>. Acesso em: 08 Set. 2021.

SYNAN, V. **The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century**. Michigan: Eerdmans, 1997.

TÉLÉMAQUE, J. **Imigração haitiana na mídia brasileira: entre fatos e representações**. Dissertação (Comunicação Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. 2012.

THOMAZ, O. R. O Terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou. **Novos Estudos**, 2010. 22-40.

THOMAZ, O. R. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou. **Novos estudos CEBRAP** , Online, p. 23-39, Mar. 2010.

THOMAZ, O. R. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. **Cadernos de Campo**, 2011.

TORRADO, S. et al. O êxodo silencioso dos haitianos na América Latina. **El País**, 2021. Disponível em: <<https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-10/o-exodo-silencioso-dos-haitianos-na-america-latina.html>>. Acesso em: 11 Set. 2021.

TORRES-SAILLANT, S.; HERNÁNDEZ, R. **The Dominican-Americans**. Westport: Greenwood Press, 1998.

TRUZZI, O. Redes em processos migratórios. **Tempo social**, São Paulo, v. 20, p. 199-218, 2008.

TURITS, R. L. A World Destroyed, A Nation Imposed: The 1937 Haitian Massacre in the Dominican Republic. **Hispanic American Historical Review**, Online, v. 3, n. 82, p. 589–635, Ago. 2002.

USCIS. Temporary Protected Status Designated Country: Haiti. **U. S. Citizenship and Immigration Services**, 2021. Disponível em: <<https://bit.ly/3ITcgMM>>. Acesso em: 08 Set. 2021.

VALENZUELA, P. J. E. A. Integración Laboral de los Inmigrantes Haitianos, Dominicanos y Colombianos en Santiago de Chile. **Antropologías del Sur**, Santiago, n. 2, p. 101-120, 2014.

VALLER FILHO, W. **O Brasil e a crise haitiana**: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática. Brasília: Dissertação de mestrado apresentada ao Curso de Altos Estudos do Instituto Rio Branco, 2007.

VINUTO, J. A Amostragem em Bola de Neve na Pesquisa Qualitativa: Um Debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, p. 203-220, ago/dez 2014.

WEAVER, K. K. **Medical Revolutionaries**: The Enslaved Healers of Eighteenth-Century Saint-Domingue. Champaign: Urbana, 2006.

WILNER, C. **O vodú no processo de inculturação do evangelho na sociedade haitiana**. Porto Alegre: Dissertação. Programa de Pós Graduação em Teologia. Escola de Humanidades. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2018.

WILSON, B. R. The Persistence of Sects. **Diskus: Journal of the British Association for the Study of Religions**, v. 1, n. 2, 1993.

WILSON, J. H. Temporary Protected Status and Deferred Enforced Departure. **Congressional Research Service**, (Online), v. 60, Ago. 2021.

WIMMER, A.; SCHILLER, N. G. Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology. **International Migration Review**, Online, v. 37, n. 3, p. 576–610., 2003.

WINCH, J. American Free Blacks and Emigration to Haiti. **XIth Caribbean Congress/Universidad Interamericana de Puerto Rico**, San Germán, Ago. 1988.

ZANOTTI, B. H. **Experimentações**: Utinga, restauração de um bairro. São Paulo: Projeto de conclusão de curso. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da Universidade de São Paulo, 2017.

ZAVITZ, E. Revolutionary narrations: Early Haitian historiography and the challenge of writing counter-history. **Atlantic Studies**, Online, v. 3, n. 14, p. 336-353, Jul. 2017.