



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

Ana Elisa De Figueiredo Bersani

Pase Mizè:

A LINGUAGEM DO SOFRIMENTO E OS HAITIANOS EM SÃO PAULO

Campinas

2022

ANA ELISA DE FIGUEIREDO BERSANI

PASE MIZÈ: A LINGUAGEM DO SOFRIMENTO E OS HAITIANOS EM SÃO PAULO

Tese apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas como parte dos requisitos exigidos para a obtenção do título de Doutora em Antropologia Social.

Orientador(a): PROF. DR. OMAR RIBEIRO THOMAZ

Coorientador(a): PROF. DR. PAULO DALGALARRONDO

ESTE TRABALHO CORRESPONDE À
VERSÃO FINAL DA TESE DEFENDIDA
PELA ALUNA ANA ELISA DE
FIGUEIREDO BERSANI, ORIENTADA
PELO PROF. DR. OMAR RIBEIRO
THOMAZ E PELO COORIENTADOR PROF.
DR. PAULO DALGALARRONDO.

Campinas

2022

Ficha catalográfica
Universidade Estadual de Campinas
Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Cecília Maria Jorge Nicolau - CRB 8/3387

B46p Bersani, Ana Elisa de Figueiredo, 1988-
Pase mizè : a linguagem do sofrimento e os haitianos em São Paulo / Ana Elisa de Figueiredo Bersani. – Campinas, SP : [s.n.], 2022.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.

Coorientador: Paulo Dalgarrondo.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Migração. 2. Diáspora haitiana. 3. Saúde. 4. Sofrimento. 5. Cuidados. I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965-. II. Dalgarrondo, Paulo, 1960-. III. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. IV. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em outro idioma: *Pase mizè* : the language of suffering and haitians in São Paulo

Palavras-chave em inglês:

Migration

Haitian diaspora

Health

Suffering

Care

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Doutora em Antropologia Social

Banca examinadora:

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Cristiana Bastos

Claudia Lee Williams Fonseca

Rodrigo Charafeddine Bulamah

Bela Feldman

Data de defesa: 30-05-2022

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

Identificação e informações acadêmicas do(a) aluno(a)

- ORCID do autor: <https://orcid.org/0000-0003-1894-3093>

- Currículo Lattes do autor: <http://lattes.cnpq.br/1565025300353235>



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Tese de Doutorado, composta pelos(as) Professores(as) Doutores(as) a seguir descritos, em sessão pública realizada em 30/05/2022, considerou a candidata ANA ELISA DE FIGUEIREDO BERSANI aprovada.

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz

Profa. Dra. Cristiana Bastos

Profa. Dra. Cláudia Lee Williams Fonseca

Prof. Dr. Rodrigo Charafeddine Bulamah

Profa. Dra. Bela Feldman

A Ata de Defesa com as respectivas assinaturas dos membros encontra-se no SIGA/Sistema de Fluxo de Dissertações/Teses e na Coordenadoria do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

À memória de Berhman Garçon

Para Luísa e Francisco

AGRADECIMENTOS

Esta tese foi o pretexto para encontros que não apenas permitiram a sua feitura, mas transbordaram esse intento. Ela é um marco de uma jornada cujos efeitos e afetos se inscrevem naquilo que sou. Agradeço, portanto, a cada pessoa que, ao me apoiar neste caminho, escreveu junto as linhas que se seguem e me concedeu o privilégio desses encontros.

A todos os haitianos que confiaram a mim seus pensamentos e angústias sobre a vida em deslocamento, suas tormentas, perdas, alegrias e sonhos, espero não os decepcionar e seguir honrando a confiança em acompanhá-los, permanecendo lado a lado, fiel, até o fim.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Unicamp pela oportunidade e o aprendizado. Foram os docentes e discentes do programa, e os haitianos dentro e fora do Haiti, que me fizeram antropóloga. Agradeço imensamente o carinho e o apoio dos que estiveram presentes (de tantas formas diferentes) ao longo desse percurso. Às funcionárias e aos funcionários do IFCH sou grata pelo auxílio no trato com a burocracia e a dedicação cotidiana à universidade. Aos professores do PPGAS-Unicamp, fonte de inspiração e aprendizado, deixo meus sinceros agradecimentos. Ao meu orientador, o professor Omar Ribeiro Thomaz, agradeço por me acolher com imensa generosidade no grupo de orientandos e amigos que se formou ao seu redor, por incentivar os meus desvios, me deixando livre para trilhar caminhos não convencionais e, ao mesmo tempo, guiar os meus passos. Sua perspicácia e inteligência admiráveis iluminaram esse trabalho em cada etapa. Sem dúvida alguma, foi a sua confiança, nos momentos e escolhas mais difíceis, que me fez seguir a diante. Seus conselhos e encorajamento foram cruciais. A ele, minha mais profunda gratidão.

O presente trabalho foi realizado com apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico, CNPq – Brasil – Processo nº140535/2015-2. Sem a bolsa de doutorado esta pesquisa não teria sido possível. À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - CAPES, agradeço a bolsa PDSE – Processo nº 88881.188694/2018-01 de doutorado sanduíche no exterior que viabilizou a estadia em Portugal.

Agradeço aos professores que participaram da banca de qualificação. À Bela Feldman Bianco por suas provocações acertadas, à Rodrigo Bulamah pela leitura sensível e pelas sacadas valiosas e à Rodrigo Toniol por me aconselhar sobre os caminhos possíveis a trilhar e pela preciosa reflexão sobre a arquitetura da tese. Agradeço ao coorientador desse trabalho, o professor Paulo Dalgalarondo da Faculdade de Ciências Médicas (FCM, Unicamp) que

acompanhou com interesse e atenção a minha inserção nos temas da saúde. Ao colega e amigo Hugo Ciavatta, agradeço a leitura da tese e as sugestões imprescindíveis para a conformação do texto. O seu apoio foi essencial para a confiança necessária para colocar o ponto final. À Frantz Rousseau Déus agradeço as instruções precisas sobre o uso correto da língua crioula, além das muitas trocas, das longas conversas e do incentivo constante ao meu trabalho.

Às professoras Bela Feldman Bianco, Cláudia Fonseca e Cristiana Bastos agradeço por aceitarem o convite para compor a banca final da tese. À Rodrigo Bulamah agradeço, para além do aceite, pela disponibilidade constante nessa interlocução preciosa. Aos professores Rodrigo Toniol, Isadora Lins Ribeiro e Simone Frangella sou imensamente grata pelo incentivo e pelo aceite para compor a suplência da banca.

À professora Cristiana Bastos devo também a oportunidade de ter realizado um estágio doutoral junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL), em Portugal. A sua receptividade e apoio foram essenciais no momento em que eu fazia os primeiros movimentos de interpretação do material de campo. A partir da sua supervisão engajada, tantos desdobramentos foram-me apresentados. Sou imensamente grata também aos comentários e sugestões dos professores Patrícia Ferraz de Matos, João Vasconcelos e Susana de Matos Viegas, assim como dos colegas Rafael Agostini, Daniel Silva-Duarte e Joana Egypto. A interlocução com os professores e pesquisadores do ICS e as discussões sobre o material de campo produzido até aquele momento influenciaram, inegavelmente, os caminhos que tomei. À Simone Frangella sou grata pelo diálogo fecundo que pudemos estabelecer no tempo em que estive em Lisboa e para além dele. Agradeço pela afeição, pela partilha das reflexões e do trabalho no CHÃO e pelo interesse em me ouvir. À Marina Temudo sou grata por me acolher em sua morada e pelo cuidado nos primeiros dias em Lisboa. Marina Zambujo foi a mais grata companhia na cidade, sou feliz por nossos caminhos terem se cruzado.

Aos queridos companheiros do IFCH, Mariana Marques, Vitor Queiroz, Luciano Cardenes, Berenice Morales, Gláucia Destro, Flávia Paniz, Jonatan Sacramento, Maísa Fidalgo, Paula Freitas, Rodrigo Fessel, Rodolfo Reis, Igor Scaramuzzi, Stella Paterniani, Larissa Tanganelli, Luísa Hortelan e Sydnei Melo, agradeço pela partilha de cada momento e pela coragem contida no saber-se parte de algo que nos transcende. Sou especialmente grata pela amizade de Bruna Bumachar, Diego Bertazzoli, Hugo Ciavatta, Julian Simões, Lis Blanco e Adriano Godoy que, entre idas e vindas, me acalentou ao longo desses anos. Agradeço ainda, com igual afeição, aos amigos do CEMI: David Reichhardt, Gábor Basch, Denise Monzani da Rocha, Inácio Dias de Andrade, Felipe Bastos, João de Regina e Jaqueline Santos.

Ao Mauro Brigeiro sou imensamente grata pelas palavras de incentivo e encorajamento desde o início até a reta final da árdua tarefa da escrita. Uma menção especial é devida à Catarina Casimiro Trindade. Não tenho palavras para expressar o afeto que sinto pelos inúmeros momentos de cumplicidade, em Barão, em São Paulo, em Maputo, pelos quais serei eternamente grata. Sua amizade (de perto e de longe) me sustenta e alegra a vida. À Rebecca Slenes, Livia Antipon e Fanny Vrydagh, agradeço por toda solidariedade e carinho que me fortaleceram.

Agradeço imensamente às pessoas que conheci ao longo do trabalho de campo. À comunidade haitiana em Barão Geraldo e Campinas devo a experiência preciosa das aulas de português e a alegria de poder acompanhá-los nos desafios dos primeiros dias após a chegada no Brasil. À Fedo Bacourt e Patrick Dieudonné agradeço por todo o apoio em São Paulo e pela ajuda a trilhar os primeiros passos da pesquisa na metrópole. À Rosana Gaeta que me abriu as portas do GT da SMS. A sua forma de fazer política, sensível e engajada, será sempre um exemplo do qual não me esquecerei. À Ingrith Andrade, Andressa Castelli e Alexandre Pereira sou grata pela parceria na Coordenação da Rede de Cuidados para Imigrantes e Refugiados de São Paulo. A amizade que nasceu da partilha de uma mesma luta sempre foi um alento, um descanso em meio às tormentas na metrópole. Aos membros da rede estendida, cujo trabalho incansável e o compromisso ético me inspiram: Berenice, Neia, Jobana, Glauca, Vania, Marcela, Cláudia, Maria Augusta, Elaine, Liliana, Sam, Tereza, Alex, Carla, e tantos outros que seria impossível citar. Aos médicos e residentes que me acolheram no PROSOL (no IPQ), especialmente à Luciana Carvalho, Janaína Cruz, Lucas Naufal, Leonardo Sampaio, Claudinei Biazoli, Danilo Seabra, Caio Mayrink, Edson Rodrigues Neto, Lívia Vieira e Pedro Thiago Paiva Muniz também expresso minha profunda gratidão. À Lia, Silvia e Solange agradeço pelas trocas e pela constância no cuidado. As reflexões potentes partilhadas com Jaya e Marília me motivaram a seguir.

À Leila, meu anjo da guarda. À Maria pelas orações. À Elaine, à Silvana, ao Prema e ao Vítor por cuidarem de mim. À Nubia pelas mensagens de ânimo. Aos meus primos queridos, à tia Silvinha, tia Ciomar e madrinha Maitê pela presença constante com mimos e incentivos. Ao Bouki, meu fiel companheiro. Cada gesto de afeto valeu muito.

Agradeço à família Garçon, ao Berhman (*in memoriam*), à Marie Claire, ao Clement, ao Dylan e ao pequeno Mano, pelo amor. Sem a ajuda da minha família haitiano-brasileira essa pesquisa efetivamente não teria sido possível.

À Marisa, Bruno, Adriana, Felipe, João e Júlia, agradeço pelo cuidado e pela alegria de fazerem parte de mim. Aos cunhados Gabriel e Fausto cujas presenças foram sempre cheias de

positividade e descontração. Às amigas de alma que carrego junto comigo: Renata, Raytza, Marina, Juliana, Milena, Naty, Alice, Bianca e Gabi.

Ao meu avô Emerson (*in memoriam*) e minha avó Dalva agradeço pelos ensinamentos que não se encontram no mundo das letras.

À minha família, sou grata por ser o descanso e o repouso onde estou segura sempre. Agradeço à vida por nos ter permitido seguir juntos em tempos difíceis e com tantos assombros. Meus pais Rosana e Fernando, meus irmãos Fernando Augusto, Ana Laura e Ana Carolina, amo vocês sem medida. Obrigada pela compreensão nas ausências e pelo apoio incondicional. À Carol agradeço a revisão atenta e paciente do texto. Serei eternamente grata à ajuda incalculável que dispensou a mim nesse momento importante.

Ao Daniel Mazzuco, pela luz nos seus olhos e pela vida que soubemos fazer, juntos e sem fronteiras.

À Luísa e ao Francisco que vieram para renovar o sentido das nossas vidas, dedico esta tese.

Estou aqui, na frente dessa mesa bamba, debaixo dessa mangueira, tentando falar uma vez mais da minha relação com este incrível país, do que ele se tornou, do que eu me tornei, do que nós todos nos tornamos, desse movimento incessante que pode até nos enganar e dar a ilusão de uma inquietante imobilidade.

(Dany Laferrière. *País sem chapéu*, 2011, p. 33)

A journey is called that because you cannot know what you will discover on the journey, what you will do with what you find, or what you find will do to you.

(James Baldwin. *I Am Not Your Negro*, Magnolia Pictures, 2017)

Suffering is never just pure suffering; it occurs in a particular place and time.

(Paul Farmer. *Haiti after the earthquake*. 2011a, p. 1)

RESUMO

Esta tese apresenta um estudo do universo de relações fundadas a partir da experiência do sofrimento e da demanda por cuidado entre haitianos na cidade de São Paulo, no Brasil, baseado em trabalho etnográfico realizado entre 2016 e 2019. A pesquisa insere-se nos debates da antropologia acerca da mobilidade e das experiências migratórias, e, mais especificamente, busca situar o tema do *sofrimento* e dos *deslocamentos* através do exame atento da presença recente da diáspora haitiana no Brasil e das narrativas acerca da acomodação e da vivência desses sujeitos na metrópole paulistana. Tendo como pano de fundo a situação dramática dos migrantes e refugiados no contexto global atual, em que o sofrimento se revela como forma de conferir reconhecimento e legitimidade social aos deslocamentos, propõe-se uma investigação acerca de seus múltiplos sentidos e implicações na experiência migratória em solo brasileiro em um período de aumento considerável do número de recém-chegados e de uma inegável mudança no perfil migratório nacional. Trata-se de localizar essa relação na lógica social que a engendra, indagando sobre a gramática dos conflitos que fundamentam sua construção.

Explorando os nexos entre as experiências pessoais e coletivas e processos sociais mais amplos, busca-se apreender o sofrimento enquanto categoria política e moral, valor em disputa, elemento mediador das relações que produz e sobre o qual se produzem narrativas e práticas. O campo da saúde – espaço central de discussão e articulação entre ativistas, lideranças migrantes, membros do governo municipal, associações religiosas e organizações não governamentais – e, mais especificamente, da saúde mental é tomado enquanto objeto privilegiado de investigação, através do trabalho ativo de interpretação e mediação da pesquisadora no acompanhamento de “casos delicados” que desafiam a “rede de cuidados” em constante conformação na cidade. Constituindo um campo semântico catalisador de tensões, o sofrimento presente na experiência dos sujeitos que cuidam e são cuidados se impõe enquanto tema incontornável para se pensar as consequências das desigualdades sociais sobre a vida e as possibilidades de buscá-la (*chache lavi*), se mover e habitar o mundo.

Palavras-chave: migração; diáspora haitiana; saúde; sofrimento; cuidado.

ABSTRACT

This dissertation is a study of the relational universe around the suffering experience and the demand for care among Haitians in the city of São Paulo, Brazil, based on ethnographic work carried out between 2016 and 2019. The research dialogues with anthropological works on mobility and migratory experiences, and, more specifically, seeks to situate the theme of *suffering* and *displacement* through a careful examination of the Haitian diaspora recent presence in Brazil and the narratives about their accommodation in the city of São Paulo. Considering the dramatic situation of migrants and refugees in the current global context, in which suffering is revealed as a way of giving recognition and social legitimacy to displacements, I propose an investigation into its meanings and implications in the migratory experience on Brazilian soil in a period of considerable increase in the number of newcomers and an undeniable change in the national migratory profile. It is about locating this relationship in the social logic that engenders it, inquiring about the grammar of the conflicts that underlie its construction. Exploring the links between personal and collective experiences and broader social processes, I seek to apprehend suffering as a political and moral category, a disputed value, a mediating element of the relationships it produces and on which narratives and practices are produced. The domain of health – a central space for discussion and articulation between activists, migrant leaders, members of the municipal government, religious associations, and non-governmental organizations – and, more specifically, mental health is taken as a privileged object of investigation, through the researcher active work of interpretation and mediation, systematically following up “delicate cases” that challenge the “care network” in constant conformation in the city. Constituting a semantic field that catalyzes tensions, the suffering present in the experience of the subjects who care and are cared for imposes itself as an unavoidable theme for thinking about the consequences of social inequalities on life and the possibilities of seeking it (*chache lavi*), moving around the world and inhabit it.

Keywords: migration; Haitian diaspora; health; suffering; care.

LISTAS DE FIGURAS, FOTOS, GRÁFICOS E MAPAS

<i>Figura 1. Materiais informativos elaborados pela SMS-SP para atenção à saúde dos migrantes e refugiados</i>	113
<i>Foto 1. Mobilização para aprovação da Lei de Migração durante FSMM.....</i>	107
<i>Foto 2. Enterro de Joseph no Cemitério de Perus (Colina dos Mártires).....</i>	170
<i>Foto 3. Enterro de Joseph no Cemitério de Perus (Colina dos Mártires).....</i>	170
<i>Foto 4. Berhman e eu. Campinas, dezembro de 2019.....</i>	190
<i>Gráfico 1. Divisão por sexo dos migrantes haitianos ingressantes no Brasil (2010 - 2019) ..</i>	59
<i>Gráfico 2. Entrada de migrantes haitianos no Brasil, no Estado de São Paulo e no Município de São Paulo (2010 - 2019).....</i>	82
<i>Mapa 1. Localização do Haiti e da cidade de São Paulo no Brasil.....</i>	16
<i>Mapa 2. Principais rotas de migração de haitianos para o Brasil.....</i>	58
<i>Mapa 3. Coordenadorias Regionais de Saúde do Município de São Paulo</i>	100
<i>Mapa 4. Serviços - Coordenadoria Regional de Saúde Centro</i>	104
<i>Mapa 5. Les haïtiens dans le monde (Anglade, 1982, p. 132).....</i>	151

SUMÁRIO

Prólogo	17
O drama haitiano	17
Introdução	22
I. Situando o objeto	23
Sofrimento e migração	29
Crise, compaixão e a nova linguagem política.....	36
II. Percurso da pesquisa.....	44
III. Organização da tese	51
Capítulo 1: A PRESENÇA HAITIANA	54
I. Da chegada	54
Além da tragédia	57
<i>Chache lavi</i>	63
II. Da acolhida	65
Nem imigrante, nem refugiado	66
O visto humanitário.....	68
Indesejados.....	73
III. Na metrópole	80
A cidade	83
Capítulo 2: O MAL-ESTAR	91
I. A saúde do migrante	93
Dos dispositivos legais e políticos	97
Saúde de migrantes e refugiados na agenda política.....	106
(Des)informação.....	109
II. Intérprete de males.....	113
A barreira da língua.....	115
O lugar da saúde mental	119
Diferença e cultura	126
III. Casos delicados	132
Capítulo 3: PASE MIZÈ NAN PEYI BLAN	139
I. <i>Diaspora</i> e as narrativas de sofrimento	141
Sobre a <i>Diaspora</i>	145
O Brasil e a <i>Ti diaspora</i>	150
<i>Dominiken</i>	155
Autonomia e dignidade	159
II. Morte em deslocamento.....	165
Doença ou feitiço?.....	171
<i>Madali fetich</i>	178
Rumores, ruídos e incertezas.....	181
Notas finais: NAVEGANDO INCERTEZAS, O ORDINÁRIO DO SOFRIMENTO	185
Sobre os desvios	187
Glossário	191
Referências Bibliográficas	194
Anexos	220

CONVENÇÕES DE ESCRITA

- 1) Todas as traduções do crioulo haitiano (*kreyòl*) e do francês, ao menos que indicadas, são minhas. Tendo em vista que a ortografia do crioulo sofreu várias mudanças ao longo dos últimos 50 anos, optei por usar os termos nativos de acordo com a grafia oficializada pelo governo haitiano em 1979, desenvolvida pelo *Institut Pédagogique National* (IPN). Como base foram utilizados os dicionários *Diksyonè kreyòl* (Vilsen & Heurtelou, 2005) e o *Dictionnaire Haitien-Français / Français-Haitien* (Prophète Joseph. Ed. 1999-2008). Ao fazer citações de outros autores, no entanto, mantenho a grafia por eles empregada.
- 2) As categorias êmicas, em crioulo haitiano, são citadas em itálico de duas maneiras: no corpo do texto com a tradução para o português entre parênteses; ou aparecem entre parênteses para indicar ao leitor à qual categoria me refiro. Essas categorias estão reunidas no glossário, disponibilizado ao final da tese.
- 3) Os nomes de pessoas e organizações publicamente conhecidos foram mantidos. Os nomes pessoais quase sempre foram trocados por pseudônimos de forma a preservar a identidade dos meus interlocutores, sendo mantidos apenas nos casos em que havia a intenção de indicar pessoas e trajetórias específicas, mediante a anuência dos mesmos.
- 4) O uso do termo “migrantes” ou “migrante”, ao invés de imigrante(s), é privilegiado de forma proposital nesta tese. Ao optar por essa grafia tenho a intenção de evidenciar a ideia do deslocamento e da mobilidade enquanto tema fundamental, independentemente da direção do movimento e da condição de estrangeiro, a qual não acredito poder ser atrelada às identidades de forma fixa. Mantenho a opção “imigrante(s)” apenas quando é importante chamar atenção e demonstrar o emprego dessa categoria em campo pelos interlocutores e discursos oficiais ou, ainda, quando faço referência a citações e definições de terceiros.
- 5) O termo “diáspora” é utilizado enquanto categoria analítica para se referir ao deslocamento dos haitianos pelos mais diversos territórios, fenômeno estrutural e histórico. Diferentemente, o termo *diaspora*, em itálico, é empregado em referência à categoria da prática pertencente ao universo social haitiano. *Diaspora* é utilizado como substantivo e adjetivo para qualificar pessoas (*moun diaspora*), objetos (como o dinheiro que chega de fora, *lajan diaspora*, principalmente o dólar americano e o euro) ou as casas das pessoas que moram no exterior (*kay diaspora*).



Mapa 1. Localização do Haiti e da cidade de São Paulo no Brasil

PRÓLOGO

O drama haitiano

Em 2014, ainda enquanto me dedicava à escrita da minha dissertação de mestrado, *O (extra)ordinário da ajuda: Histórias não contadas sobre desastre e generosidade ne Grand'Anse, Haiti* (2015), fui procurada pela equipe de pesquisa do Núcleo de Estudos de População "Elza Berquó" (NEPO) da Unicamp. Eles estavam envolvidos com o projeto "Haitianos no Brasil", uma iniciativa que buscava construir o perfil sociodemográfico dos migrantes haitianos vindos para o Brasil e precisavam de ajuda para a realização das entrevistas através de um questionário com perguntas fechadas a ser aplicado também por equipes nos estados do Amazonas e de Santa Catarina¹. Esse esforço era parte das iniciativas que começavam a ser colocadas em prática no campo acadêmico no sentido de desvendar as trajetórias, os percursos e as motivações dos sujeitos que conformavam o novo fluxo migratório que tomava a cena nacional e despertava especial interesse público após ser largamente retratado pela mídia de forma alarmante e superficial.

Fui contactada sobretudo em razão da fluência no crioulo haitiano, única língua que de fato garantia a comunicação desejada com todos os participantes da pesquisa. Apesar dos outros entrevistadores conseguirem, com alguma dificuldade, levar a cabo a tarefa, alternando entre o francês e o espanhol, esse fato imprimia, sem dúvida, algum viés na escolha dos respondentes, interferindo também nos possíveis resultados da pesquisa. Havia a necessidade de ouvir, por exemplo, mulheres camponesas, provenientes de áreas rurais do Haiti que não haviam frequentado a escola e que, recém-chegadas no país onde viveriam sua primeira experiência migratória, comunicavam-se apenas em sua língua materna, o crioulo.

Entre os meses de julho e agosto desloquei-me de Campinas, onde morava na época, até a cidade de São Paulo para auxiliar algumas vezes na pesquisa. O local escolhido pela equipe foi o pátio da Igreja Nossa Senhora da Paz, localizado no centro da cidade, na Rua do Glicério. Ali se reunia todos os dias um grande número de migrantes recém-chegados em busca de informações e abrigo. A Missão Paz, instituição filantrópica dos missionários Scalabrinianos

¹ Projeto Haitianos no Brasil (GEMA – UFAM/Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO – UNICAMP/Observatório das Migrações em Santa Catarina – UDESC), 2014. Alguns dos resultados da pesquisa foram apresentados em artigos na coletânea *Imigração haitiana no Brasil* (BAENINGER et al., 2016).

que atua no apoio e acolhimento de migrantes e refugiados na cidade de São Paulo desde 1977 através do Centro Pastoral dos Migrantes, tornou-se a principal referência entre os haitianos que chegaram no Brasil após o terremoto que atingiu a ilha em 2010. Apelidada como a “casa do padre” (*kay pè a*), muitos daqueles que chegavam à cidade se dirigiam até lá com a expectativa de encontrar abrigo ou ajuda na busca por trabalho.

Entre os anos de 2012 e 2013, o movimento no pátio da igreja e na Casa do Migrante (abrigo com capacidade para 110 pessoas administrado pela instituição) era grande. Porém em 2014, com a intensificação do fluxo migratório haitiano a situação se tornou um tanto quanto crítica. No mês de abril daquele ano, a paróquia chegou a receber cerca de 400 migrantes encaminhados pelo governo do Acre que de forma polêmica passou a “facilitar” a viagem dos haitianos – que, em sua maioria, entravam no território brasileiro passando pelas fronteiras terrestres no Norte – para os estados do Sul e Sudeste do país com recursos federais. Naquele período a igreja abriu o salão e conseguiu dobrar o número de acolhidos, mas não dava conta da demanda que continuou a crescer durante todo o ano².

Aquela grave situação, descrita no editorial do jornal Folha de São Paulo do dia 30 de abril de 2014 como “o drama dos haitianos” (EDITORIAL: O DRAMA DOS HAITIANOS, 2014) expôs a fragilidade do aparato público para a acolhida e o manejo dos migrantes no país. Mais do que isso, ao evidenciar a falta de articulação entre as esferas federal, estadual e municipal, deixou claro a relevância do vínculo entre o tema migratório e as cidades, sobretudo para o desenho e a implementação das políticas já que elas se dão (ou não), inevitavelmente, a nível local. Pressionada, a Prefeitura Municipal criou, em maio de 2014, um abrigo emergencial na mesma rua onde se encontra a Missão Paz, que operou até o final de agosto daquele ano com o intuito de absorver o grande contingente de migrantes que chegavam à cidade³.

No período, 2.349 migrantes passaram pelo abrigo, em torno de 86% deles eram haitianos (SMDH, 2014). Tive a oportunidade de conversar com alguns deles com o objetivo

² Essa situação dramática foi amplamente divulgada pela mídia e pode ser conferida na reportagem do Jornal Folha de São Paulo, 30/04/2014, “Abrigo improvisado para haitianos em SP está no limite, afirma padre” (GALLO, 2014).

³ O abrigo emergencial foi fechado com a inauguração do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI), equipamento municipal que oferece serviços de assistência jurídica e social, além de cursos e oficinas e articula um total de 540 leitos para migrantes distribuídos entre quatro centros de acolhida nos bairros Bela Vista, Bom Retiro, Pari e Penha. A criação do CRAI durante a gestão do então prefeito Fernando Haddad (Partido dos Trabalhadores – PT) foi considerada uma iniciativa importante e pioneira no âmbito de localizar políticas públicas voltadas para a questão migratória nas cidades, tornando-se referência a nível nacional e internacional. Ver “*Imigrantes em São Paulo: diagnóstico do atendimento à população imigrante no município e perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos*”, organizado por São Paulo Cosmópolis (2017).

principal de preencher os questionários estruturados que me haviam sido confiados. Foram 60 as entrevistas concedidas diretamente a mim, distribuídas em 6 dias intensos de trabalho.

As informações recolhidas e os dados produzidos foram, sem dúvida, um incremento importante para o conhecimento, ainda incipiente, que eu tinha na época sobre a diáspora haitiana e a sua presença recente no Brasil. Porém, foi o meu próprio deslocamento rumo à metrópole paulistana e as interações, para além das entrevistas realizadas, com os sujeitos e os espaços, que ficaram marcados na minha memória. Era impossível não notar a transformação na paisagem urbana da região central da cidade imposta pelo trânsito dos corpos negros, dos olhares e movimentos, gestualidades inusitadas que à primeira vista distanciavam e aproximavam os recém-chegados, enquadrando-os duplamente como negros e estrangeiros. Numa sociedade altamente racista como a nossa, é instintivo notar que a negritude dos corpos importa em maior grau para a uma progressiva sensação de desconfiança e risco relatada frequentemente pelos que passam nas ruas daquele entorno. Cheguei a ouvir de um taxista que me levava até a igreja, que tive sorte dele ter aceitado dirigir até lá. Os haitianos representavam um acréscimo na relação daquele espaço com as ideias de perigo e violência, fazendo com que alguns passassem a evitá-lo. Os recorrentes ataques xenófobos revelaram também o medo e a agressividade que tal presença passou a provocar⁴.

Ao longo do tempo, inicialmente alojados no centro, os haitianos foram se instalando também nas regiões mais periféricas da metrópole, seguindo os passos de nordestinos e de migrantes de origem africana, por exemplo. Essas localidades, com aluguéis mais baratos e contratos mais flexíveis, ofereceram a possibilidade, para alguns, de deixarem os abrigos (todos com limite máximo de 6 meses, em média), os cortiços ou as ocupações do centro. As zonas Norte e Leste (vulgarmente conhecidas como “a cabeça e a boca do cachorro”, em referência ao desenho do mapa da cidade) foram os territórios mais procurados. Regiões como Guaianases, Itaquera, Artur Alvim e Perus hoje congregam comunidades numerosas de haitianos e fizeram parte do percurso que trilhei ao longo da pesquisa. De toda forma, a região central (que compreende os bairros da Sé, da Liberdade, da República, da Bela Vista, do Cambuci e do Brás) nunca deixou de ser marco referencial da territorialidade flexível dos haitianos na metrópole. É ali onde a densidade das relações e a intensidade dos fluxos de pessoas, mercadorias e informações fornecem os recursos necessários para a prática da viração (*degaje*), tão cara aos

⁴ Em agosto de 2015 seis haitianos foram baleados na região da Baixada do Glicério, em frente à igreja Nossa Senhora da Paz, em um ataque por motivação xenófoba e racista que escancarou a tensão vivida sobretudo na região do centro da cidade (GUANDELIN; SANCHES, 2015).

membros da diáspora. Ali onde se transita frequentemente, onde nada é fixo, também é possível movimentar-se cruzando constantemente fronteiras e atravessando territórios culturais e simbólicos interpenetrados.

Além do pátio da igreja Nossa Senhora da Paz e da própria rua do Glicério, marcada fortemente pela presença haitiana, em um processo gradual, outros espaços foram ganhando relevância nessa cartografia. Na região da República, a popular “Galeria do Reggae” (reduto da cultura afro em São Paulo desde os anos 60) localizada na Rua 24 de Maio, ganhou pequenos restaurantes haitianos e salões com trancistas haitianas trabalhando ao lado de nigerianas e angolanas. A Rua dos Estudantes, pertencente ao bairro da Sé, transformou-se de tal modo que começou a ser chamada pelos haitianos de “pequeno Haiti” (*ti Ayiti*), passando a fazer parte da experiência identitária desses sujeitos em São Paulo. Um marco de pertencimento que mobiliza a memória e os afetos até dos que estão vivendo em outras cidades e vão até lá para encontrar conterrâneos e matar as saudades quando a possibilidade de retorno ao país natal vai se tornando cada vez menos assegurada.

Ao descer a rua, deixando a região da Liberdade em direção à baixada do Glicério, vamos deixando a cenografia que remete ao oriente (com as lanternas e postes vermelhos) e nos aproximando do Caribe. As cores que pintam os muros vão ficando mais vivas, os sons mais intensos, com as sociabilidades barulhentas dos haitianos que se encontram pelas calçadas, conversam alto em crioulo e param em frente aos pequenos restaurantes que funcionam ao ritmo ininterrupto do *Konpa*. À noite, luzes coloridas piscam no interior dos estabelecimentos, replicando o ambiente dos bares noturnos haitianos (daqueles objetivamente presentes na América Central). Ambulantes ocupam as calçadas dos dois lados, a depender do horário: mulheres carregam cestos com mercadorias nas cabeças e o pequeno comércio de rua obriga os pedestres a irem desviando das bancas que vendem de tudo pelo caminho: roupas, sapatos, frutas, eletrônicos usados, miudezas, produtos de beleza, etc. A sensação de ser transportado para a paisagem urbana de Porto-Príncipe (capital haitiana) pode até durar alguns instantes, para depois lembrar-nos que entre *aqui* e *lá* importantes diferenças se explicitam.

O centro de São Paulo é mais do que um lugar de comércio e de intenso tráfego de pessoas. Como descreve o antropólogo Antonio Arantes (2000), ele pode ser considerado suporte de muitos lugares polissêmicos, simultâneos e entrecruzados, um espaço *limiar*, culturalmente ambíguo, onde inúmeras categorias sociais ganham visibilidade pública. Assim, as tensões e os conflitos sociais constitutivos da vida contemporânea, na qual todos são potencialmente migrantes, vivendo permanentemente ou episodicamente em trânsito, e do que

Augé (2012 [1992]) chamou de “não lugar” também ficam expostos ali. Não é trivial que seja esse mesmo espaço identificado historicamente pela acomodação de migrantes vindos de outras origens no passado. O adensamento dessas relações não está, no entanto, isento de grandes estranhamentos. É comum testemunhar o espanto dos haitianos ao se confrontarem com os outros “corpos urbanos errantes” (FRANGELLA, 2009) que compartilham as ruas e praças do centro com eles. O espaço público que vira moradia choca e a exposição das intimidades também. “No Haiti tem pobreza, mas não tem pessoas morando na rua como aqui. Onde é que está a família deles?”, indagam os haitianos.

A marca da precariedade (BUTLER, 2006) enlaça o espaço e os corpos que compõe essa paisagem. Ao mesmo tempo que provoca a repulsa de quem não quer ser contaminado pelos corpos “fora de lugar”, a presença deles ali faz com que permaneçam no foco das atenções como objeto de ações de assistência, de políticas sociais ou de rotinas de vigilância policial, por exemplo⁵. Esses complexos imbricamentos se exacerbam no centro da cidade e talvez, por essa razão, eu possa afirmar que, de forma geral, – ainda que alguns nunca passem por lá – ele atravessa a experiência dos haitianos em seus trânsitos provisórios e incertos por São Paulo, não como ponto fixo objetivamente circunscrito em uma localização físico-geográfica, mas, sobretudo, como uma espécie de âncora que sustenta e emoldura as interações sociais que estabelecem enquanto se acomodam.

⁵ Ainda que pareça óbvio, é importante pontuar que a grande maioria das associações, serviços e organizações (governamentais ou não) que se prestam ao trabalho com migrantes e refugiados na cidade estão localizadas no centro e desenvolvem suas ações por esse território, ou partindo dele. A própria sede da União Social dos Imigrantes Haitianos (USIH), fundada oficialmente em fevereiro de 2015, também está localizada no bairro do Glicério.

INTRODUÇÃO

Naqueles primeiros dias em que testemunhei o furor em torno da chegada e da presença dos haitianos num espaço aonde eu voltaria tantas outras vezes ao longo do trabalho de campo (oficialmente iniciado mais tarde, em 2016), algo inusitado havia chamado a minha atenção.

Ainda que de maneira fragmentada, em momentos distintos, enquanto eu realizava as entrevistas, conversando em crioulo com os migrantes, uma mesma expressão foi tão frequentemente repetida que não saiu da minha memória: *pase mizè* (sofrer)⁶. De forma genérica ela era usada para descrever aquela experiência migratória, associando-a à condição de sofrimento, de sacrifício e de miséria – na tradução mais literal. Quando perguntados sobre os motivos do deslocamento, diziam, “eu vim buscar uma vida melhor” (*Mwen vin chache lavi miyò*), e logo completavam, “eu vim sofrer em terra estrangeira” (*Mwen vin pase mizè nan peyi blan*). Porém, ao fazer isso, diziam de uma experiência ordinária que nada tinha de excepcional ou dramática, incorporando um sentido de adversidade e desventura como marca do cotidiano diaspórico.

Apesar de, naquela altura, não poder compreender bem os sentidos desse arranjo, o desconforto causado em mim pela contradição que aquele discurso parecia incorporar – na medida em que apontava para uma espécie de “mal-estar”⁷ inerente ao imaginário do deslocamento, uma condição que acompanhava o próprio desejo da travessia – traria à tona questões centrais que levaram à proposição deste trabalho de pesquisa mais adiante. A rigor, compreender o que eles me diziam não era possível sem incluir tais falas em um conjunto mais abrangente de questões que levassem em conta os significados e as práticas concretas associados àquela experiência. Refletindo, retrospectivamente, parece-me, portanto, ser aquelas primeiras conversas um bom ponto de partida, justificável não apenas cronologicamente, mas, também, por revelar como fatores desencontrados que parecem fora do lugar ou, até mesmo,

⁶ Expressão em crioulo haitiano que corresponde ao verbo “sofrer” em língua portuguesa. Categoria êmica que dá título à essa tese e é amplamente utilizada no contexto migratório, normalmente articulada à expressão mais extensa *pase mizè nan peyi blan* (sofrer em país estrangeiro). Em crioulo haitiano, as palavras *soufri* e *sibi* também são utilizadas, a depender da situação, para se referir ao verbo sofrer, no segundo caso a tradução literal está associada à palavra de origem francesa *subir* que significa “submeter-se a”, em português.

⁷ Apesar de não me apropriar do conceito freudiano tal qual este é acionado para abordar o mal-estar (FREUD, 1996 [1929]) que assola os indivíduos modernos em sua vida civilizada, o seu uso me parece interessante na medida em que escapa das classificações estanques conferidas a estados psíquicos e processos patológicos (codificados sob formas jurídicas, morais ou clínicas) e aponta para a relação destas com uma determinada época e contexto. É deste modo que fazemos uso da expressão “mal-estar” nesta tese.

opostos extremos entrelaçam-se na trama dos deslocamentos, complicando as análises que tendem à simplificação e à linearidade – nas quais tudo se reduz a supostas causas e efeitos, mecanicamente estabelecidos.

I. Situando o objeto

A associação entre deslocamento e miséria, ou sofrimento, feita pelos meus interlocutores durante aquelas primeiras entrevistas, obrigava uma reflexão a partir de outros registros, fora das chaves dicotômicas mais usuais em que o migrante aparece enquanto figura genericamente vulnerável, cujo corpo se constitui essencialmente pela falta. Em um ato de coragem e força interior notável, os haitianos seguiram em direção ao desconhecido, assumindo os riscos implicados na empreitada de buscar novas possibilidades de habitar o mundo, movimentando-se, inclusive, no sentido da transformação de um lugar de onde desapareceram as condições necessárias e as formas já conhecidas para habitá-lo. Como ficou claro mais adiante, esse modo de se virar (*degaje*)⁸, contrário ao imobilismo da escravidão, guarda relações importantes com o passado mítico e político haitiano e não está livre de constrangimentos.

Interessada na compreensão do *pase mizè* (sofrer) enquanto elemento articulado à mobilidade nesse contexto, em outras oportunidades, ao longo da pesquisa, passei a perguntar aos meus interlocutores sobre tal expressão. Durante a gravação de uma entrevista, em agosto de 2018, Patrick Dieudonné, amigo e cineasta haitiano que chegou em São Paulo em 2013, define-a assim:

“*Pase mizè* na língua haitiana é o que em português é “estar na luta”. *Ma pase mizè* é “estou lutando”. Mas, calma. Também significa estar sofrendo. Tem essas duas vertentes. Sofrendo exatamente por... é assim, eu sei que estou sofrendo, passando miséria em outro país, mas a miséria tem um tempo determinado, entendeu? Por isso é lutar. Eu não estou bem e não estou mal, mas estou lutando. Por exemplo, eu acordo de manhã e não tenho comida planejada, então vou ver o que consigo fazer. Você está se virando, através de um processo de criação. É como se fosse um momento de turbulência, mas você tem algum controle sobre ele”.

⁸ Refletindo acerca da melhor maneira de expressar o sentido dessa afirmação, também me deparei com as palavras “desdobrar” e “desenrascar”, todas usadas para expressar agilidade em se livrar rapidamente de obstáculos inesperados. Trabalhei sobre a relevância da categoria êmica *degaje* (se virar) no contexto de crise do pós-terremoto no Haiti na minha dissertação de mestrado, já mencionada aqui (BERSANI, 2015, p. 122).

A sua fala aponta para a dimensão da prática e a relação importante do deslocamento com a ideia de improviso. No contexto haitiano, marcado por incertezas estruturais, precariedades e grandes transformações (FARMER, 2011b, 2011a; JAMES, 2008, 2010, 2011), os haitianos estão habituados a buscar atalhos e improvisar para se desembaraçar das inúmeras dificuldades e obstáculos que têm pelo caminho. Essa relação nos ajuda a pensar sobre o deslocamento – e o processo de tornar-se *dyaspora* (diáspora) (JOSEPH, 2015a, 2015b, 2019) – como algo que está para além de um movimento de reação motivado pela escassez. Os agentes têm parte ativa no jogo quando “se viram”, indo atrás dos melhores meios de vida onde quer que eles se encontrem e, ao fazer isso, lançam mão de um repertório cultural disponível, articulando dispositivos criativos que, no entanto, não operam no vazio.

A ascensão social é a recompensa esperada pelas inúmeras renúncias, pelo tempo do *pase mizè*. Nele está contido o preço que se paga pela opção de deixar o país, mas também os frutos potenciais que se espera colher. É uma dinâmica de troca movida por forças econômicas e sociais visíveis e invisíveis. Há uma busca audaciosa que impulsiona. Às vezes, a ambição é descontrolada e se torna mesquinharia, trapaça. As abnegações, tantas vezes justas, podem ultrapassar os limites da própria dignidade. Tudo isso, que passa despercebido aos olhares rápidos e desatentos, constitui a experiência migratória e entra na balança final entre expectativas e frustrações. Para uma grande parte dessa diáspora, migrar foi sobreviver, transformando-se de forma criativa. Para outra, no entanto, o movimento ganhou tons de tragédia e fracasso, resultando em perdas irreparáveis.

O sofrimento presente nas falas dos meus interlocutores através da expressão *pase mizè*, ainda que em caráter provisório e contingente, está em estreita relação com processos sociais mais longos, por um lado, e, ao mesmo tempo, com interações cotidianas entre aqueles que partem e os que ficam, ou entre os que chegam e aqueles que aqui já estão. Os embates entre valores e situações associadas à luta por encontrar melhores condições de vida através da mobilidade se expressavam de maneira bastante evidente em um campo que assumiu cada vez maior relevância para a temática migratória, em contexto nacional e global: a saúde. Se relacionando de maneira mais ou menos próxima com a gramática da emergência e da crise – a partir das ideias de vulnerabilidade e cuidado –, o campo da saúde (e da saúde mental, mais especificamente) tem ocupado um lugar central de discussão e articulação entre ativistas, lideranças migrantes, membros do governo municipal, associações religiosas e organizações não governamentais.

A constatação etnográfica da preponderância desse campo no cenário político e os (des)encontros entre os diferentes sentidos práticos que o sofrimento poderia assumir – para ambos, migrantes e profissionais do cuidado – enquanto categoria política e moral, relacionada a uma economia de valores e afetos em constante transformação fez com que ele fosse tomado enquanto objeto privilegiado dessa investigação. Através do acompanhamento de “casos delicados” que desafiam a “rede de cuidados” em constante conformação na cidade, da qual participam atores heterogêneos que cooperam e se confrontam, descrevo situações nas quais se dão de forma mais pronunciada os (des)encontros em torno desse campo de problemáticas.

Ao olhar para o imaginário associado ao fluxo dessas experiências, através do exame atento das narrativas e das práticas cotidianas desses sujeitos na metrópole paulistana, busquei localizar o tema do sofrimento (e os sentidos diferenciais presentes em um conjunto mais amplo de termos derivados que podem ser usados para descrevê-lo) na lógica social que o engendra, em distintas situações, indagando sobre a gramática dos conflitos que fundamentam a sua construção, enquanto categoria moral e política em disputa.

Interessei-me, portanto, pelos contornos que a relação complexa entre sofrimento e deslocamento ganhava no universo contemporâneo, e, em particular, no contexto brasileiro de extrema desigualdade, a partir da experiência de migrantes negros de origem haitiana, cuja presença representou um marco do ponto de vista local, tanto para os estudos migratórios, quanto para o avanço da agenda política sobre migrações no Brasil e em São Paulo.

É nesse sentido que proponho um estudo antropológico do universo de relações fundadas a partir da experiência do sofrimento e da demanda por cuidado entre haitianos na cidade de São Paulo, procurando descrever empiricamente a articulação das diferentes lógicas sociais colocadas em jogo e em ação em torno do referido mal-estar. Ou seja, os relatos de sofrimento, seus modos de apreensão, interpretação, e as respostas tecidas diante dele, enquanto parte inegavelmente relevante do cotidiano e da experiência migratória nesse contexto. Baseado na etnografia que desenvolvi entre 2016 e 2019, considerando, a um só tempo, as ambiguidades nos modos de ação e representação associados às circunstâncias específicas vivenciadas nesse período. O objetivo central dessa tese é, portanto, mostrar empiricamente a potencialidade desse ponto de partida, ou seja, o quanto ele produz.

Esse esforço partiu de um diálogo com teorias recentes acerca da extensão que a figura da vítima tem adquirido na sociedade contemporânea como forma de legitimação moral de demandas sociais e suas implicações para o campo da saúde e da política (FASSIN, 2007, 2012;

FONSECA, 2011, 2019; GATTI, 2011; PISCITELLI, 2012; SARTI, 2011); e da centralidade da mobilidade na própria dinâmica social haitiana, enquanto fenômeno multifacetado, a um só tempo livre e obrigatório atravessado por contradições de ordem histórica e socioeconômica (BERSANI, 2017; BROWN, 1991; BULAMAH, 2015, 2018; JOSEPH, 2015b, 2015a, 2017a; MONTINARD, 2019; RICHMAN, 2005).

Qual o lugar do sofrimento nessa dinâmica prática de buscar a vida (*chache lavi*), na sua interface com as desigualdades sociais e em meio a contextos de crise e violência? Em meio à dinâmica incessante de diferenciação e identificação suposta às mobilidades, o que estas experiências produzem? Quais os efeitos e potencialidades da dinâmica de negociações dos diferentes saberes, estratégias e práticas em torno dos modos de perceber, viver e lidar com o sofrimento em contexto migratório?

Todas essas são perguntas complexas que mantiveram a minha inquietação enquanto pesquisadora e antropóloga engajada no campo das migrações e da saúde ao longo dos últimos anos. A dificuldade em encontrar respostas e o incômodo a cada tentativa de simplificação me instigaram a seguir perguntando, inclusive, sobre o papel da antropologia e dos antropólogos nesse contexto em meio a desafios e potencialidades. Esta tese, portanto, não pretende dar conta das complexidades inerentes à densidade do campo explorado. Quer ser, antes, elemento problematizador, na medida que sugere uma compreensão frágil, sutil e nuançada para as questões que persegue, explorando os nexos entre as experiências pessoais e coletivas e processos sociais mais amplos.

Ao longo desse trabalho propus-me a tarefa de olhar para um objeto específico e em escala limitada, que não é, no entanto, peculiar. Diante dos limites impostos à minha observação em campo, reduzir o escopo desse trabalho me permitiu aprofundar a análise com maior precisão. O recorte estabelecido através do acompanhamento de migrantes haitianos possibilitou uma conexão importante com elementos ligados ao universo histórico e cultural haitiano fortemente marcado pela busca de um lugar no mundo. As singularidades e particularidades dessa experiência, podem e devem ser, no entanto, colocadas analiticamente em comparação com outras em diferentes contextos, não apenas o migratório, mas também àqueles que se referem, de forma geral, a processos de despossessão mais amplos (SASSEN, 2016), sobre os quais se debruçaram estudos recentes importantes na antropologia brasileira⁹.

⁹ Como exemplo podemos citar os trabalhos de De Francesco (2020), Farias (2014), Fazzioni (2018), Moraes (2016), Vianna (2014) e Facundo (2019).

Em trabalhos recentes, a antropóloga Bela Feldman-Bianco tem apontado os importantes ganhos analíticos da perspectiva comparada desses objetos (FELDMAN-BIANCO, 2015; FELDMAN-BIANCO; DOMENECH; SANJURJO, 2020)¹⁰. Apesar de fugirem ao escopo desta pesquisa, espero poder contribuir também para a reflexão sobre elementos intercambiáveis entre esses contextos, como fazem Adriana Vianna e Ângela Facundo no artigo *Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre "moradores de favelas" e "refugiados"* (2015), por exemplo.

Debruçar-me sobre o tema do sofrimento, sem, no entanto, deixar de lado os aspectos subjetivos, as agências e protagonismos – ou seja, sem reforçar essencialismos em torno da vulnerabilidade e da alteridade daquele que sofre – exigiu uma atenção redobrada para a articulação entre os eventos e o cotidiano. Sem negar as relações de poder, violência e desigualdade envolvidas nesses processos, busquei assumi-las em sua complexidade, indo além da linguagem da “crise” e da “emergência” mobilizada pela imprensa nacional e internacional, ora através do viés humanitário, ora da securitização¹¹.

Neste trabalho, ao mobilizar a palavra “sofrimento”, procuro designar toda uma gama de modalidades distintas (nem sempre opostas) de vivenciar e interpretar o sofrimento. Ao utilizar esse termo, aquele mais comum e corriqueiro, não me refiro, mais uma vez, a classificações estanques conferidas a estados psíquicos e processos patológicos específicos (codificados sob formas jurídicas, morais ou clínicas). O que interessa aqui são os sentidos que se dão no fluxo (e não na oposição) entre experiências múltiplas, e de intensidades diversas, de sofrimento que emergem da relação contingente entre os sujeitos e o social, e da relação estabelecida entre elas e o deslocamento¹². Assim, considerarei enquanto “sofrimento” tudo

¹⁰ Tal apontamento, sobre uma perspectiva comparada neste âmbito, foi-me feito, acertadamente, durante o exame de qualificação, por Bela Feldman-Bianco a quem muito agradeço.

¹¹ Um artigo polêmico publicado no *Journal of the Royal Anthropological Institute*, pelo antropólogo Joel Robbins, intitulado *Beyond the suffering subject: toward an anthropology of the good* (2013), tematiza de forma crítica uma suposta ênfase da antropologia em objetos como violência, vulnerabilidade, sofrimento, abandono e pobreza ao longo dos anos 1990 e 2000. A partir da sua perspectiva, a abordagem do sofrimento se relacionou com o desejo de encontrar qualidades universalmente compartilhadas entre os seres humanos, substituindo a antiga ênfase na alteridade (“*savage slot*”), abandonada após as críticas pós-estruturalistas da década de 1980. Podemos encontrar desdobramentos dessa polêmica, nas menções ao debate feitas por Veena Das (2015), Clara Han (2013), Seth Holmes (2016) e Bruce Knauft (2019) por exemplo, que argumentam sobre a natureza multifacetada da vida em que sofrimento, violência, resistência, esperança e cuidado não estão separados. Mencionando os trabalhos de Asad (2003), Kleinman et al. (1997) e Perdigon (2010), Han argumenta: “*Yet, far more than ‘simply providing descriptions of harsh lives’, anthropological attention to suffering has provided some of the most thoughtful work on the difficulty of a universally recognizable human* (2013, p. 233)”. Esse debate me parece relevante, na medida em que informa desafios que atravessam as abordagens a esses temas e as suas relações interdisciplinares com a medicina, por exemplo.

¹² O conceito de “sofrimento social” emergiu nas últimas décadas (entre o final dos anos 1990 e início dos anos 2000) como um novo paradigma nas ciências sociais e como lente particularmente apropriada para olhar as

aquilo que expressa, entre os espaços históricos e culturais, a área das “perturbações”, todas as categorias através das quais se designam os sinais do que “não vai bem” com as pessoas e que, portanto, podem abarcar quase toda a gama de problemas, dores, doenças e distúrbios que acometem um sujeito de forma mais ou menos suportáveis (DUARTE, 1988, 1994a; DUARTE; LEAL, 1998).

Optei por manter a indefinição do termo que ganha contorno através do exercício etnográfico, de descrição das situações e contingências, como forma de capturá-lo em sua dimensão ativa enquanto produto e produtor de relações, fenômeno da experiência social, com múltiplas temporalidades e que ganham expressão na linguagem de diferentes formas. As fronteiras entre os sentidos e as práticas são colocadas em questão pela própria maneira como encontrei essa categoria acionada no campo. Dessa forma, também quis distanciar-me de abordagens dicotômicas (entre o bom e o mau) ou mais rígidas, que se preocupam em definir a separação exata entre as esferas enquanto totalidades completas e opostas. Ao contrário, da perspectiva antropológica, pareceu-me possível e produtivo olhar para a existência de províncias de sentidos distintos, possíveis de serem habitadas e transitadas circunstancialmente, pois coexistem, interpenetram-se, subordinam-se e compõem-se mutuamente.

Apreendendo o sofrimento enquanto afeto e valor, categoria política e moral que não está dada no vazio, mas emerge das relações de forma contextual e contrastiva, procuro trazer novos elementos na composição de um quadro de pesquisas na interface de economias morais e subjetivas em constante transformação, quadro este que considero desafiante do ponto de vista teórico e metodológico, contribuindo tanto para a bibliografia antropológica que olha para o sofrimento e os processos de saúde e adoecimento, como para àquela interessada nas mobilidades e deslocamentos contemporâneos.

relações profundas entre a experiência subjetiva do mal-estar e os processos históricos e sociais mais amplos (PUSSETTI; BRAZZABENI, 2011). Este passa a ser o foco dos trabalhos realizados por Veena Das em parceria com antropólogos com formação em medicina, como Arthur Kleinman e Margaret Lock. Ver, por exemplo: *Social suffering* (1997), *Violence and subjectivity* (2000) e *Remaking a world* (2001). Nessas obras o sofrimento é abordado de maneira a compreender os efeitos do poder político, econômico, social e institucional sobre as pessoas, e também como essas formas de poder influenciam respostas a problemas sociais que envolvem saúde, bem-estar e moralidades.

Sufrimento e migração

O tema do sofrimento associado aos deslocamentos não é novo. Relatos sobre as dificuldades encontradas por pessoas que decidem atravessar fronteiras, enfrentando toda sorte de violências e percalços, acompanham a história das mobilidades humanas – desde as migrações que ocorreram no século 16, na época dos “grandes descobrimentos”, quando milhares de europeus partiram para povoar e colonizar o Novo Mundo¹³, passando pelos “velhos migrantes” que partiram da Europa e da Ásia rumo ao continente americano (especialmente Estados Unidos, Argentina, Brasil e Canadá), na virada do século 19 para o século 20, aos fluxos reconfigurados da segunda metade do século 20, após a Segunda Guerra Mundial (1914-1945), que se intensificaram dos anos 1970 em diante, em um mundo no qual o espaço se dilatou e restringiu, simultaneamente¹⁴.

Em geral, esse tema nos remete ao quadro de relações de forças assimétricas que incidem sobre as mobilidades e as estratégias, ora repressivas, ora compassivas, de controle e governabilidade das mesmas. Nos tempos atuais, o festejado fenômeno de conexão e aproximação do mundo¹⁵ se choca com os muros e arames farpados que se erguem diante de nossos olhos. Entre as várias práticas contemporâneas de disciplinamento das mobilidades – para além dos dispositivos de controle legais e administrativos, como os passaportes e os vistos – estão equipamentos para lidar com deslocamentos em massa, como os campos de refugiados, que se multiplicam internacionalmente enquanto tecnologia de poder padronizada (AGIER, 2002, 2008). Centros de recepção, trânsito, passagem e detenção administrados por oficiais de migração nacionais, com apoio, não raro, de organizações internacionais de cunho humanitário, também são exemplos da materialidade dos processos de segregação globais e carregam traços evidentes de outras tecnologias que fazem parte de nossa paisagem sociopolítica moderna, como as prisões, os guetos e os campos de concentração e de trabalho forçado. Diante desses cenários, não restam dúvidas de que nem todos circulam da mesma forma, nem utilizam os mesmos meios para se inserir no mundo dito globalizado.

¹³ Seria importante mencionar, ainda, os maciços deslocamentos no contexto da escravidão que, apesar de sua óbvia especificidade, guardam continuidades com fenômenos mais recentes da migração contemporânea.

¹⁴ É importante mencionar a existência de uma profícua bibliografia em língua portuguesa, produzida por pesquisadores portugueses que se interessaram sobre essa mesma interface entre sofrimento, saúde, doença e morte, associados às migrações. Ver, por exemplo, Pussetti; Bordonaro (2006), Pereira; Pussetti (2009), Lechner (2009), Pussetti (2010) e Saraiva et al (2017).

¹⁵ Tal sensação de encurtamento das distâncias tem sido estudada pelos sociólogos como um fenômeno de “compressão da relação do espaço com o tempo” ou “encolhimento do mundo”, como define David Harvey (1996).

O aperfeiçoamento tecnológico nos meios de comunicação e transporte, ao longo dos anos 1980 e 1990, marcaram o universo social, expandiram fronteiras e intensificaram a circulação de pessoas, mercadorias e valores. Tais transformações profundas e irreversíveis levaram, inclusive, a debates acalorados, atualmente já datados na perspectiva das ciências sociais, sobre um possível “fim das fronteiras”. Ainda que haja controversas sobre os marcos originários desse processo¹⁶, é certo que na segunda metade do século XX noções de interno/externo, perto/longe, familiar/estranho se transformaram de forma inequívoca. Passou-se a ser cada vez mais importante pensar o mundo fora das fronteiras nacionais (BECK, 1992)¹⁷. No entanto, a reorganização dos espaços em que os fluxos se intensificaram, bem como os imaginários multiculturais, inaugurando dinâmicas distintas, não implicaram a eliminação da ideia de nação¹⁸ (THOMAZ; NASCIMENTO, 2013), antes, complexificaram o que a antropóloga Liisa Malkki chama de a “lógica da ordem nacional das coisas”: “*The very notion of displacement implies emplacement, a ‘proper place’ of belonging, and his place has long been assumed to be a home in a territorial, sovereign nation-state*” (2002 p. 353). Em oposição às ideias de homogeneização e unicidade, é evidente que novas fronteiras são criadas e, aquelas colocadas anteriormente, constantemente redefinidas, conformando na contemporaneidade um mundo hiper-restrito, ainda que inegavelmente cada vez mais global¹⁹.

While commodities, raw materials, technologies, ideas, and capital flow rather freely cross borders in a globalizing world, labour does not. Labour cannot freely move to seek its price, and global capitalism depends on this fact. The devices of power [...] index varieties of unfreedom on which sovereign states and their globalized economies depend, and which we tend to accept as the natural order of things. The division of labour under global capitalism requires specific, selective sedentarisms

¹⁶ Alguns pesquisadores apontam as grandes navegações do século 16 como início do que chamamos mais recentemente de globalização, processo do qual seria possível encontrar traços em períodos ainda mais antigos.

¹⁷ Podemos localizar aqui as críticas ao “nacionalismo metodológico” como pecado capital nas Ciências Humanas e a própria emergência de novos arcabouços metodológicos nos estudos migratórios, como o transnacionalismo, que tentam dar conta das experiências ligadas “a um processo social recente no qual migrantes estabelecem campos sociais que transpõem fronteiras geográficas, culturais e políticas” (BASCH; BLANC-SZANTON; GLICK-SCHILLER, 1992, p. 1). Vale lembrar a importância dos estudos sobre os laços socioculturais de grupos latino-americanos e caribenhos nos Estados Unidos para as formulações acerca das práticas transnacionais vinculadas às redes familiares, econômicas, políticas, religiosas e organizacionais desses ‘transmigrantes’. A mobilidade haitiana está, portanto, na base do que se entende como transnacionalismo hoje, a luz das novas teorias sobre as relações entre estados-nação, nacionalismo e a reprodução do capital global.

¹⁸ Um bom exemplo é o fato de demandas nacionalistas e xenofóbicas disputarem territórios discursivos e geográficos, ao mesmo tempo em que as fronteiras geográficas e jurídicas aparecem borradas tanto por movimentos de pessoas quanto de empresas.

¹⁹ Os estudos de Judith Butler nos ajudam a desenvolver esse argumento. Para a autora, as fronteiras (bio)políticas atuais continuam a cindir o mundo entre vidas abjetas e vidas que merecem ser vividas, embora agora não sejam apenas físicas, mas também simbólicas ou culturais e precisam ser, urgentemente, des/reconstruídas performaticamente ou profanadas (BUTLER, 2006, 2007).

such as the keeping of cheap labour in poor regions of the world (MALKKI, 2002, p. 353-354).

O modelo capitalista, em sua conjuntura global, desse modo, tem consequências claras para os modos de deslocamento, resultando na incorporação desigual de migrantes transnacionais, através de categorias mais e menos rígidas, de inclusão limitada ou não inclusão que coexistem com a idealizada cidadania plena da teoria jurídica dos estados-nações. Dito de outro modo, há uma hierarquia imposta aos movimentos que faz com que surjam conceitos e categorias diferenciais como, por exemplo, turistas, nômades digitais, empreendedores internacionais, expatriados, imigrantes econômicos, refugiados, apátridas, solicitantes de asilo, entre outras. Elas se relacionam menos com as causas dos deslocamentos – como se pode frequentemente imaginar ao pensar na oposição jurídica entre “imigrantes” e “refugiados”, por exemplo –, do que com o pertencimento socioeconômico no mundo e a respectiva liberdade para se mover. Como pontuam James Holston e Arjun Appadurai:

The social and even legal distinctions between immigrants and refugees are blurred in practice by such categories as ‘economic refugees’, victims of famine and ‘natural’ disasters, ‘undocumented aliens’, legal ‘resident aliens’, ‘guest workers’, etc. The new legal cocktail tends to give special privileges to the managers of global capital [...]. [I]t renders significant segments of the transnational low-income labor force illegal by using the system of national boundaries to criminalize the immigrants it attracts for low-wage work (1996 p. 199).

Através de uma perspectiva global das migrações e deslocamentos, trabalhos importantes como os da antropóloga Bela Feldman-Bianco (2015) e da socióloga Saskia Sassen (2016) vêm demonstrando a relação intrínseca que existe entre a constituição de um regime global de controle das migrações internacionais e os projetos neoliberais em curso – que se apoiam, por um lado, na organização flexível do trabalho e do capital e, por outro, em políticas restritivas de securitização e criminalização de migrantes. Essa lógica mercantil e estatal de exclusão social, ancorada numa racionalidade tecnocrata e na produção de categorias sociais, tem criado contingentes enormes de despossuídos através de mecanismos de expulsão brutais. Vemos, portanto, uma intensificação dos deslocamentos e das precariedades, ao mesmo tempo em que o controle da circulação de migrantes transnacionais, refugiados e solicitantes de refúgio tem se tornado prioridade das agendas públicas dos governos nacionais e das agências multilaterais.

O fato é que a mobilidade difere muito de acordo com quem somos e de onde viemos e o escrutínio sobre quem exerce esse direito é cada vez mais severo. As análises recentes

(FASSIN, 2005, 2013) mostram que, independentemente da ratificação de instrumentos legais, como a Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948) e a Convenção das Nações Unidas relativa ao Estatuto dos Refugiados (1951) – documentos que garantem “liberdade de movimento” e “direito de asilo” enquanto direitos fundamentais, a implementação desses mecanismos não é, efetivamente, considerada.

Peça fundamental nesse jogo são as categorias sociais e políticas de governança que, ora definem pertenças, ora exclusões, nessa dinâmica permanente de alternância e combinações entre compaixão e repressão. Isso fica evidente no caso dos refugiados nos anos imediatamente após a Segunda Guerra Mundial, período em que pela primeira vez o deslocamento de pessoas se tornou uma questão especificamente voltada para a ação humanitária internacional. Foi aí também que surgiram os citados instrumentos legais internacionais e as organizações das Nações Unidas relacionadas aos refugiados políticos. Como objeto humanitário, tal categoria teria sofrido mudanças significativas. Hannah Arendt, em seu célebre ensaio “Nós, os refugiados”, publicado originalmente em 1943, na revista *The Menorah Journal*, já chamava atenção para o caráter historicamente construído dessa figura discursiva, cujos usos sociais foram vários: “O sentido do termo “refugiado” mudou conosco. Agora “refugiados” são aqueles de nós que chegaram à infelicidade de chegar a um novo país sem meios e tiveram que ser ajudados por comités de refugiados” (2013, p. 7).

Ela expressa um desconforto latente da comunidade judaica com a abordagem essencializada estendida a todas aquelas pessoas e abre o texto com uma crítica à ideia de que o refugiado, enquanto tipo social, carregaria atributos específicos, conformando uma figura genérica, estereotipada, sobre a qual poderiam ser feitas generalizações:

Em primeiro lugar, não gostamos de ser chamados “refugiados”. Chamamo-nos uns aos outros “recém-chegados” ou “imigrantes”. [...] [T]anto quanto sei, não há e nunca houve qualquer clube fundado pelos perseguidos por Hitler cujo nome indicasse que os seus membros são refugiados. Um refugiado costuma ser uma pessoa obrigada a procurar refúgio devido a algum acto cometido ou por tomar alguma opinião política. Bom, é verdade que tivemos que procurar refúgio; mas não cometemos nenhum acto e a maioria de nós nunca sonhou em ter qualquer opinião política radical (2013, p. 7).

Problematizando a condição do refugiado diante das alardeadas virtudes da sua assimilação, teoria que dominava o campo de estudos das migrações na época²⁰, ela descreve

²⁰ No início do século vinte, pesquisadores norte-americanos ligados sobretudo à Escola de Chicago, acreditavam que com o passar do tempo os imigrantes, e seus descendentes, iriam se assimilar à cultura local, rompendo com

uma situação angustiante relacionada ao não reconhecimento dos direitos e se preocupa com a fusão analiticamente problemática do uso da categoria jurídica e social “refugiados” como forma de subjetividade ou condição psíquica e psicologizada.

Ao invés de uma categoria explanatória, dada no vazio, o seu significado enquanto categoria experiencial pode se diferenciar radicalmente de contexto para contexto, de pessoa para pessoa e, até mesmo, em momentos diferentes de uma mesma trajetória, enquanto proteção ou constrangimento, como demonstra Arendt. Para compreendê-las é necessário reconstituir os contextos sociais e conjunturas políticas específicas em que essas relações se dão de forma sempre complexa, no entrelaçamento das dimensões morais, sociais, culturais e políticas.

Em outro contexto, o dos deslocamentos populacionais vivido pelas populações magrebins durante o sistema colonial francês no Norte da África, o importante estudioso das migrações Abdelmalek Sayad, sociólogo de origem argelina, faz a crítica a definição das migrações enquanto problema e sua redução a considerações economicistas e utilitaristas. Fazendo referência a questão colonial, em “O que é um imigrante?” (1979), ele aprofunda uma reflexão sobre o modelo ideal de migração e de imigrante desejado pela sociedade receptora. Tal modelo seria gestado a partir de um processo de desumanização. Tomados enquanto imigrantes trabalhadores, oriundos de ex-colônias, deixavam de ser considerados como seres humanos para serem vistos enquanto mercadorias. Reduzidos a sua capacidade laboral e tolerados “provisoriamente” enquanto força de trabalho necessária.

Em seu livro “A imigração ou os paradoxos da alteridade” (1998 [1991]), Sayad mostra como lógicas subjacentes aos processos migratórios refletem as hierarquias das relações entre as nações, desnudando aspectos da dominação Norte-Sul. A pessoa do imigrante seria o produto dessa transação que favorece o país dominante que passa a legislar sobre o que deve ser o imigrante e, até mesmo, como devem ser as condições de vida na imigração. Estas operações subjetivas e objetivas são, elas mesmas, expressões e atualizações da lógica colonial. Assim, as formas como os migrantes são convocados, definidos e incorporados pelas sociedades de destino, são dinâmicas que contribuem a manter as relações de dominação. “O sistema colonial sobrevive à medida que as contradições que deixa para trás não são efetivamente ultrapassadas” (SAYAD; BOURDIEU, 2006, p. 54).

os contornos dos grupos étnicos e contribuindo para a formação de uma sociedade de mistura étnica que chamaram de “*melting pot*”.

Preocupado com os efeitos subjetivos da colonização, Sayad critica a parcialidade e os limites das interpretações sobre a migração e faz um movimento importante ao afirmar o caráter de fato social total (MAUSS, 2003 [1923-1924]) do fenômeno migratório, em contraposição ao enfoque limitado à questão laboral. Essas reflexões apontam para o aprisionamento da experiência daqueles migrantes à uma relação paradoxal de ilusão sobre sua presença provisória no destino, sua ausência provisória na origem e sua necessária neutralidade política.

Podemos considerar que a obra de Sayad se insere em um debate político epistemológico mais amplo do final do século XX sobre a representação da alteridade e também da colonialidade. Tais reflexões, colocadas lado a lado, desde o precursor pensamento de Arendt, demonstram uma tensão constitutiva dos distintos (e não excludentes entre si) modos de habitar e se mover pelo mundo, entre, de um lado, o que tem se chamado – a partir das reflexões de pensadores como Benjamin, Agamben, Foucault e a mesma Arendt – de “vida nua”²¹ das populações marginalizadas e, de outro, a possibilidade de determinação ativa desses desfavorecidos enquanto atores políticos e sujeitos da história. Este é um problema essencial para o campo sobre o qual esse trabalho se debruça, e imprescindível para a elaboração do enquadramento desta pesquisa, cujo interesse recai sobre as lógicas e produção de desigualdades, hierarquizações e violências cotidianas, as subjetividades e como os deslocamentos se relacionam com isso.

A necessidade crítica de denunciar processos de dominação e desumanização – como o descrito por Sayad – e as desigualdades das vidas, imbrincadas aos deslocamentos, parece ter justificado, ao longo do tempo, uma ênfase analítica na miserabilidade e na exploração a que os migrantes estão sujeitos, sobretudo àqueles originários de países periféricos, de acordo com a hierarquia geopolítica, e cujos corpos são negros. Ao abordar o tema da aventura e outras modalidades de valores relacionados às travessias, autores como o sociólogo José de Souza Martins (2018), e os antropólogos Omar Ribeiro Thomaz (2012) e Ramon Sarró (2009), entre outros, alertam para os riscos de se deixar de reconhecer a diversidade e complexidade dos deslocamentos nas diferentes partes do mundo, reduzindo-os ao rótulo genérico de “drama humano”, ainda que não deixem de sê-lo.

²¹ “[T]oday’s democrático-capitalist project of eliminating the poor classes through development not only reproduces within itself the people that is excluded but also transforms the entire population of the Third World into bare life” (AGAMBEN, 1998, p. 180).

Em uma conferência, que tive a oportunidade de assistir enquanto realizava essa pesquisa, Martins (2018) fez um alerta sobre como a representação dos deslocados enquanto “vítimas do capitalismo”, acabou por obscurecer outras dimensões, como aquela de “renúncia consciente” em que “migrar também é uma opção libertadora pela qual se paga um preço”:

É significativo que uma obra fotográfica monumental, de Sebastião Salgado (2000), relativamente recente, *Exodus*, um livro sobre migrações dramáticas, se baseie no pressuposto ideológico de que as migrações ali retratadas fossem de vítimas do capitalismo, de seres humanos fugindo das iniquidades do capitalismo. Tudo na pressuposição equivocada de que o capitalismo só cria dramas sociais visíveis. O que não quer dizer que iniquidades não sejam instrumentos do processo de reprodução ampliada do capital e do processo de reprodução da sociedade capitalista. O capitalismo cria dramas sociais invisíveis, os sofrimentos e dilemas ocultos no ato de migrar. Para muitos, o capitalismo cria também soluções, mesmo em suas formas degradadas (MARTINS, 2018, p. 11).

De acordo com ele, estudar as migrações sem estudar o imaginário que lhes dá sentido empobrece a compreensão, da mesma forma como estudar tais imaginários sem situá-los na temporalidade e espacialidade que, por sua vez, lhes dão sentido empobrece os estudos sobre esse tema.

É nesse mesmo intuito que, diante das nostálgicas narrativas de moçambicanos sobre seus deslocamentos para trabalhar nas minas do *rand*, na África do Sul, entre os anos 1940, 1950 e 1960, Thomaz²² (2012) vê a necessidade de se encontrar novas abordagens para compreendê-las. Ele soma aos aspectos da violência e da exploração, enfatizados pela bibliografia existente, outros, ligados à decisão individual, que teriam sido deixados de lado como a aventura e formas de aliança como a amizade.

Ainda nessa direção, podemos situar a reflexão teórica feita por Sarró (2009) sobre a migração africana entre os continentes africano e europeu. A partir da centralidade da categoria “aventura”, abordada por George Simmel (1936) em um artigo seminal publicado pela primeira vez em 1911, o antropólogo inclui o gosto pela viagem e o desejo de conhecer o mundo como elemento importante para uma compreensão dessas mobilidades, sem deixar de lado as ambiguidades entre desejo, iniciativa individual, medo do fracasso e a pressão do retorno heroico.

²² Não posso deixar de dizer que as ideias de Thomaz, orientador desse trabalho, foram inspiração inicial para o desenvolvimento dessa pesquisa, assim como esse seu delicioso e instigante texto me ajudaram a olhar de forma complexa para as situações que encontrava.

A ambiguidade da experiência migratória que incorpora a lógica da ação, da escolha livre e autônoma, ao mesmo tempo em que está atada aos imperativos da necessidade e do sofrimento num mundo brutalmente desigual desafia o olhar antropológico. Diante da introdução dos sentimentos morais na política ao longo do final do século vinte, uma nova linguagem “humanitária” teria emergido, recolocando a retórica da compaixão e o sofrimento em um lugar central para a questão migratória, em detrimento das ideias de justiça e direito (FASSIN, 2012). Essa tese se relaciona, portanto, com esse quadro e as complicações enredadas nele.

Crise, compaixão e a nova linguagem política

A ideia de “crise”²³, que, como veremos, justificou tanto o controle, a segregação e a expulsão sistemáticas de migrantes, quanto as políticas de ajuda humanitária e acolhimento, na Europa, também foi emprestada a outros contextos, como o da chegada dos migrantes haitianos no Brasil²⁴. No entanto, o entendimento de determinado evento ou período enquanto crítico – em comparação a um momento anterior no qual a crise era inexistente ou menos aguda – é construído a partir de percepções e vivências específicas. Na tentativa de entender como nessa nova configuração migratória se articulam temas como sofrimento, violência, vulnerabilidade e autonomia e como isso atravessa a vida de pessoas comuns, interesse-me pelos fios que conectam esses eventos, historicamente relacionados, sem deixar de considerar as descontinuidades entre ambos os contextos (global e local).

Para o contexto brasileiro, podemos assinalar brevemente algumas contingências próprias, bastante relevantes, que marcam especificidades: a posição particular do país, enquanto pertencente ao chamado “sul global”²⁵ – que passa a receber novos fluxos, tornando-

²³ Para uma discussão sobre como a palavra “crise” se torna parte do vocabulário e de um imaginário comum compartilhado pelas sociedades contemporâneas, ver Fassin (2021).

²⁴ Os contextos migratórios na América do Sul (marcado, sobretudo, pelos deslocamentos de venezuelanos, e de centro americanos, nesse período), como um todo, e os movimentos em direção aos Estados Unidos que se intensificaram através de fenômenos visibilizados como as caravanas migrantes, estudado pela pesquisadora Amarela Varela Huerta (2020; et al., 2019), também são atravessados por essa ideia de crise. Para uma discussão sobre como diferentes governos e organizações internacionais constroem o conceito de crise migratória, através de um olhar crítico sobre o vínculo entre migração e crise, a partir do contexto latino-americano ver a coletânea organizada por Nejamkis, Conti e Aksakal (2021).

²⁵ Termo empregado nos estudos pós-coloniais e transnacionais. Refere-se tanto ao antes denominado ‘terceiro mundo’, como ao que seria o conjunto de ‘países em desenvolvimento’. Também inclui as regiões mais pobres (que ficam quase sempre ao Sul), inclusive de países ricos (em geral, do Norte).

se opção de permanência ou passagem em um conjunto restrito de destinos possíveis –, as novas políticas migratórias formuladas diante da novidade para a qual o país não estava de todo preparado e a mudança no perfil dos sujeitos migrantes que mobiliza ansiedades e impulsiona debates essenciais em torno da questão racial no contexto nacional.

Antes de avançar, no entanto, nas especificidades do contexto brasileiro, é importante olharmos para a conjuntura global mais ampla que levou, em 2015, enquanto eu ainda elaborava o projeto de pesquisa que daria origem a essa tese, à chamada “crise dos refugiados” na Europa – fenômeno que se estendeu, de forma mais ou menos intensa, a todo o período que compreende o trabalho de campo realizado, pautando os eventos e debates internacionais ao longo dos últimos anos.

Mais do que um pano de fundo, portanto, considero tais deslocamentos massivos “eventos críticos”, nos termos de Veena Das (1995). Ou seja, fenômenos que interrompem o fluxo da vida ordinária, representando quebras no cotidiano e se configurando enquanto importantes marcadores temporais, mas que são paradoxalmente incorporados nas estruturas das relações sociais e assimilados nas experiências do dia a dia. Ao fazer esse deslocamento metodológico, retirando “a crise migratória” do registro estanque da excepcionalidade, interessa refletir sobre tal fenômeno contemporâneo brutal enquanto parte de processos mais gerais. Os fatos que tiveram o mediterrâneo como palco principal conectam tempos e espaços distintos e atravessam cada contexto de formas diferentes.

Se o sofrimento é uma característica que atravessa a história das mobilidades humanas, ele encontrou ali expressão particular na morte corriqueira de pessoas originárias da África e do Oriente Médio que tentando migrar para os países europeus sucumbiam na travessia do Mediterrâneo. Enquanto categoria e valor, o sofrimento foi amplamente disputado no espaço político e suas representações simbólicas materializaram-se, por exemplo, através de imagens como a foto do corpo morto do menino sírio de três anos de idade, Alan Kurdi, numa praia na Turquia. A imagem tomou as capas dos jornais, os noticiários e as redes sociais, em setembro de 2015, tornando-se símbolo da “crise dos refugiados”. A comoção entre políticos, celebridades e pessoas comuns correu o globo. A reprodução da fotografia chocou, condensou o debate midiático em torno daquele modo específico de deslocamento, ao mesmo tempo, criando uma ilusão quase de consenso em relação ao intolerável horror daquela situação, e mais tarde desapareceu.

Alan morreu, como tantos outros, afogado depois que o bote em que estava naufragou, pouco depois de iniciar viagem. Seu corpo foi encontrado na costa turca, próximo à cidade de Bodrum. Estima-se que 3.735 pessoas tenham desaparecido tentando chegar a Europa em embarcações precárias, apenas em 2015, provavelmente mortos também por afogamento no mar Mediterrâneo²⁶. Os afetos provocados pela foto, ela mesma uma modalidade retórica da linguagem do sofrimento, de um lado, e a hostilidade presente na implementação de medidas discriminatórias contra sírios, afegãos e sudaneses, por exemplo, de outro, instiga-nos a recuperar o pertinente questionamento feito por Sussan Sontag em sua conhecida obra *Diante da dor dos outros* (2003). Quais os limites morais da exposição do sofrimento através de imagens à distância, uma vez que o “espetáculo do sofrimento” poderia tanto engajar as pessoas através da indignação, como provocar banalização e indiferença pela repetição desmedida?

O dilema do “espectador perverso”, já anunciado por Luc Boltanski (2007 [1993]), é recolocado²⁷, já que a possibilidade de apropriação do sofrimento alheio, problema essencial quando se pensa sobre as representações, potencializa-se enquanto se desenvolvem novas tecnologias midiáticas e o fluxo incessante de informações acerca dos dramas que assolam o “outro” nos ultrapassa. Diante do corpo inanimado de uma criança, ganha eco uma ampla condenação moral das políticas migratórias discriminatórias, ao mesmo tempo em que, enquanto símbolo, eleger-se o lugar vulnerável e indefeso enquanto aquele legítimo, digno de compaixão. Nesse contexto, as questões que envolvem o sofrimento e os deslocamentos se requalificam e trazem à tona um paradoxo fundamental, presente nos discursos e práticas acerca das migrações contemporâneas, já descrito por Didier Fassin (2017): se, por um lado, o que possibilita a compaixão é uma certa empatia que presume a ideia de igualdade entre todos, por outro, sentimentos morais que se voltam para vulneráveis despossuídos e marginalizados reafirmam a desigualdade fundamental de condições entre os povos (2007, p. 3).

Explorando a hipótese lançada pelo antropólogo – que tem sido um intelectual fundamental para o debate nesse campo – sobre a era da “razão humanitária”, faz sentido nos perguntarmos sobre as implicações do sofrimento usado enquanto estratégia política, tanto para as subjetividades quanto para a própria política. Pergunta já colocada, ainda que de forma indireta, por Arendt, reformulada pelo próprio Fassin e que é explorada em trabalhos mais

²⁶ Segundo o Alto Comissariado da ONU para Refugiados (ACNUR), mais de 20 mil pessoas morreram tentando chegar à Europa entre 2013 e 2020.

²⁷ De acordo com Sontag, “ser um espectador de calamidades ocorridas em outro país é uma experiência moderna essencial” (2003, p. 20), pelo menos desde a guerra travada pelos Estados Unidos no Vietnã (1955 – 1975), a primeira a ser televisionada em tempo real.

recentes da antropóloga Cláudia Fonseca (2019) e do sociólogo Gabriel Gatti (2011), entre outros. No centro da cena pública contemporânea, o vocabulário do sofrimento e a gramática da compaixão participam de forma poderosa da nossa vida política: as desigualdades são traduzidas enquanto sofrimento social, as violências em termos de traumas, as questões políticas em termos de humanitarismo e a figura da vítima como forma de legitimação moral das demandas sociais.

Com a emergência dessa nova economia moral, o “migrante que sofre” e as imagens das massas anônimas de despossuídos, estão inegavelmente implicados nos processos que reatualizam, na ordem internacional, lógicas de produção das desigualdades e a reconfiguração das políticas de mobilidade enquanto governo do precário (BUTLER, 2006). O retorno do “problema do refúgio” na atualidade não seria, no entanto, mera repetição dos deslocamentos em massa ocorridos pós Segunda Guerra Mundial. Tanto o significado, como o conteúdo do refúgio teriam se transformado, na medida em que se tornou uma problemática global. No cenário atual, a mobilização da empatia tem, de alguma forma, conectado as contradições do nosso mundo em tensão permanente entre compaixão e repressão, fazendo ora intoleráveis, ora suportáveis injustiças e violações.

Em 2015, entraram na Europa, através da Grécia, Itália, Chipre, Malta e Espanha, por mar e terra, mais de 1.032.408 requerentes de asilo de acordo com o Alto Comissariado da ONU para Refugiados (ACNUR). Este número representa quatro vezes mais o total de pessoas fazendo esse caminho em 2014 (225.455, de acordo com os dados oficiais da ACNUR). A maior parte, cerca de metade, eram sírios, seguidos de afegãos e iraquianos. Também engrossaram o movimento eritreus, líbios, sudaneses e africanos provenientes de diversos outros países. A instabilidade vivida no oriente médio que enfrenta conflitos brutais desde o início do século – em consequência das guerras na Síria, no Iraque e no Afeganistão ou resultado de pressões políticas, religiosas e de violações de direitos humanos realizados pelo autoproclamado Estado Islâmico²⁸ – deu o pano de fundo mais óbvio desse deslocamento em massa, que superou o movimento de pessoas em busca de proteção internacional desde o fim da Segunda Guerra Mundial. Políticas securitárias mais rígidas que tomaram migrantes e refugiados enquanto invasores cuja presença no continente europeu representava ameaça e insegurança, completaram o quadro dramático que se vivenciou.

²⁸Antes denominado Estado Islâmico do Iraque e do Levante (EIIL) ou Estado Islâmico do Iraque e da Síria (EIS), é uma organização *jihadista* islamita de orientação *salafita* (sunita ortodoxa) e *wahabita* criada após a invasão do Iraque em 2003.

O desrespeito aos direitos humanos, à Convenção de Genebra e aos acordos internacionais de proteção de refugiados se multiplicaram. Em países como a Polônia, a Itália, a Espanha e a Hungria, por exemplo, movimentos de extrema direita se insurgiram contra o acolhimento dos refugiados. Manifestações de cunho racistas e xenófobos ganharam a cena pública. Migrantes foram impedidos de desembarcar após terem sido resgatados por embarcações de organizações humanitárias que tiveram negadas por inúmeras vezes as permissões para realizar o salvamento daqueles em alto mar. Acordos de cooperação entre os países europeus com países como a Líbia, o Marrocos, o Níger, o Egito, a Tunísia e a Mauritânia, tentaram impedir que as pessoas atravessassem esses territórios, criando uma verdadeira operação de controle da mobilidade e circulação, impondo regras cada vez mais rigorosas.

Como já apontavam intelectuais fortemente críticos à ideia de “crise”, amplamente utilizada pelas narrativas midiáticas e estatais no período, a violência diretamente ligada ao fenômeno da migração não estava, no entanto, ancorada a razões estritamente objetivas, mas, de forma mais ampla, à própria reconfiguração contemporânea no universo do refúgio e dos deslocamentos populacionais, acompanhada de profundas mudanças nos contornos éticos e morais. Como vimos, a partir de uma perspectiva de longa duração, Fassin (2013) localiza esse processo ao longo da segunda metade do século XX. Ao olhar para a política de asilo francesa, ele mostra como ao invés de admiração ou compaixão – como no caso de refugiados latino-americanos na década de 1960, 1970 – é a falta de credibilidade e a desconfiança que marcam a relação com os solicitantes de asilo da Chechênia ou os vindos de países africanos e do oriente médio, nos anos 1980 em diante. A imagem entorno da figura do refugiado havia mudado juntamente com o aumento do número de solicitações, consequência, por sua vez, do aumento das restrições nas migrações em geral. A partir desse quadro – que pode ser estendido para a compreensão de outros contextos, que não apenas o francês ou o europeu – o aumento dos processos burocráticos e a distinção entre “refugiados legítimos” e “imigrantes ilegais” caracterizariam os mecanismos de escrutínio forjados para limitar ao máximo as concessões de refúgio.

Sob essa nova configuração, na qual o fenômeno do refúgio deixa de ser concebido enquanto uma exceção social, passando a ser progressivamente um problema global, os regimes de reconhecimento desse status assumem um caminho profundamente assimétrico e desigual. O mundo aparece, mais uma vez, dividido entre países pobres, no chamado “sul global” – que tem concentrado a maioria dos deslocados onde refugiados são recebidos em grandes campos

através de um tratamento massivo²⁹ –, e países ricos, do “norte global” – onde solicitantes de refúgio lutam pelo acesso ao status individualizado de refugiado, um feito bastante incerto que passa por obstáculos administrativos cada vez mais restritivos.

Para limitar o acesso ao mercado de trabalho à não-europeus, pelas necessidades econômicas, a questão dos refugiados, redefinida enquanto “crise”, é subsumida à lógica da criminalização e do controle migratório. As fronteiras se erguem através de uma solidariedade seletiva, divisas são traçadas com a intenção de discriminar os que fazem ou podem fazer parte da civilização europeia e aqueles que nunca poderão. Tudo isso é, como vimos, parte de um processo mais amplo, cujos componentes jurídicos e morais implicam na naturalização da ideia do migrante e/ou refugiado necessariamente enquanto ameaça, – que deve ser combatida através de políticas securitárias –, ou vítima – que entraria no âmbito da proteção oferecida nos termos das políticas humanitárias.

Nessa conjuntura, em que políticas de compaixão e repressão estão em permanente alternância (operando de forma dialética), passamos da ideia de legitimidade do reconhecimento de proteção, enquanto direito, para a de obrigação humanitária diante de sujeitos vulneráveis que sofrem como maneira de remediar, ainda que parcialmente, a perda da credibilidade nos sujeitos migrantes. Como ilustrado pela foto do garoto Alan, no início dessa sessão, é nesse imbróglio que temos o corpo do migrante como lugar simbólico no qual as contradições são performadas. Diante da negação do direito de reconhecimento, passa-se, através do apelo à compaixão e à empatia, a buscar outras formas de reconhecimento público – como acontece diante de outras situações de violência, inclusive daquelas perpetradas pelos Estados (AZEVEDO, 2018; FONSECA; MARICATO, 2013; SANJURJO, 2018; VIANNA, 2014; VIANNA; FARIAS, 2011).

A figura da vítima que se estende na sociedade contemporânea, como um todo, e tem um lugar importante no cenário das mobilidades transnacionais se transforma através dinâmicas de espraiamento que iluminam processos que se dão também com outras categorias, como a dos “desaparecidos”, estudada pelo sociólogo Gabriel Gatti (2017). De acordo com suas instigantes pesquisas, tais figuras que antes marcavam a excepcionalidade ou transcendência de uma condição heroica – presente nos relatos patrióticos de martírio e sacrifício³⁰ –, vão se

²⁹ Entre os países que mais recebem refugiados no mundo, estão a Turquia, o Paquistão e a Uganda, de acordo com os dados do ACNUR (2022).

³⁰ Como exemplo, podemos citar as vítimas do holocausto, as vítimas do ETA ou os desaparecidos da ditadura na Argentina.

tornando cada vez mais ordinárias, um lugar comum, onipresente nos cenários de deslocamento. Ele sugere que a partir da virada do século XX para o XXI, na medida em que a “vítima” se torna cada vez mais central na política, enquanto forma de aceder à cidadania, ela também se transnacionaliza. Nesse movimento, que permite aos mecanismos de gestão do sofrimento reconhecer situações antes invisibilizadas, também se universaliza uma forma objetificada específica de sofrer – associada ao sujeito universal, em sua definição liberal. As “vítimas” se tornam, através de inúmeras formas de representação, personagens genéricas, anônimas, desprovidas de passado, com o presente esvaziado e sem perspectivas de futuro – cujas vidas vão sendo aprisionadas em uma imagem colonizada, a partir de um dualismo que não pode ser sustentado, da perspectiva mais ordinária da vida de pessoas concretas e suas subjetividades complexas e multifacetadas.

A preocupação com os efeitos dessa linguagem para as subjetividades políticas tem motivado críticas importantes às essencializações e naturalizações, sobretudo em relação a área da saúde – campo de disputas e relações cada vez mais intrincadas, cujo risco de vitimização e patologização é sempre uma possibilidade aberta. O pressuposto de que o corpo migrante (principalmente daqueles pertencentes aos extratos sociais menos favorecidos, de um ponto de vista interseccional) seja sempre objeto de dominação potencial, implica, muitas vezes, em destituir qualquer possibilidade de agência desses sujeitos. Para fazer frente a um posicionamento paternalista bastante comum entre aqueles que tem a intenção de proteger, muitos pesquisadores têm voltado o interesse analítico para temas e abordagens que se contrapõe ao que chamam de “*frame* do sofrimento”.

A aposta deste trabalho é, de forma inversa, adensar a reflexão sobre experiências de adoecimento, perturbações e sofrimentos físicos e psíquicos entre migrantes de origem haitiana através de noções e práticas que nos permitam entender melhor como de fato operam as violências, desigualdades, aflições e resistências, a partir de seus tensionamentos. Ou seja, a partir de uma abordagem socioantropológica, da observação de dinâmicas sociais em profundidade, recolocar a complexidade inerente às próprias ideias de vulnerabilidade e sofrimento na interface com as experiências subjetivas e as estratégias de cuidado. Dessa forma, procuro me contrapor às objetificações desses sujeitos que tangenciam, de algum modo, posições de vítimas, sem limitar o pensamento sobre as vulnerabilidades e sofrimentos às perspectivas da passividade e da inação (BUTLER; GAMBETTI; SABSAY, 2016).

Como sugere Cláudia Fonseca (2019) em um artigo recente, é preciso situar o sofrimento. Dialogando com os trabalhos de Fassin e Gatti, ela nos lembra que “há uma

complexa heterogeneidade de sentimentos investidos nos relatos de dor” e argumenta que “as subjetividades políticas dessas pessoas não se reduzem nem à submissão, nem à rebeldia. São reconfiguradas em função de novas circunstâncias políticas, de trajetórias particulares (...) e da escolha de interlocutores” (FONSECA, 2019, p. 145). Ou seja, levar em conta as agências e protagonismos daqueles que sofrem implica reconhecer o caráter situado, instável (e, por que não, produtivo?) dos sofrimentos individuais e coletivos, da mesma forma como os próprios sujeitos nos ensinam.

A forma, nada determinista, como meus interlocutores se relacionam com as experiências migratórias que envolvem fracassos e aflições, ao mesmo tempo, submetem esse cruzamento a uma ambivalência que não os aprisiona, necessariamente, enquanto somente oprimidos ou vítimas. Para ser mais direta (e é importante que fique claro), tanto para mim, como para os meus interlocutores, *pase mizè* (sofrer) não os torna vítimas passivas das situações, ou retira suas possibilidades de agência, ainda que as circunstâncias possam limitar escolhas e constranger, tudo isso se dá em meio a uma dinâmica viva que supõe improvisos e criações. Como lembrou Patrick Dieudonné, *pase mizè* é também “estar na luta”.

A inspiração da obra de Veena Das e seu investimento em noções como sofrimento social, experiência, subjetividade e cotidiano foram fundamentais para as reflexões levadas a cabo ao longo deste trabalho³¹. Para além da excepcionalidade do tempo da “crise”, procurei explorar outras possibilidades de abordagem sobre sofrimentos e fenômenos migratórios, enfatizando a dimensão cotidiana dos constrangimentos na busca pela vida que vai permeando as relações. A partir desse conjunto de problematizações, e da perspectiva das relações multifacetadas estabelecidas também no campo da saúde, busco compreender como, através de um conhecimento prático, atores qualificados tem desenvolvido de forma coadjuvante, complementar ou contrastiva modos de ação e de gestar o sofrimento, agenciando e interpelando as possibilidades de negociação nos modos de estar em mobilidade.

³¹ Destaco a relevância do seu livro *Affliction* (2015), trabalho sobre experiências de adoecimento, perturbações e sofrimentos entre populações vulneráveis em regiões periféricas de Nova Deli, na Índia, para as reflexões presentes nesse trabalho. Antropóloga indiana, Veena Das, tem influenciado um número crescente de estudos realizados no Brasil e seus trabalhos sobre como grandes acontecimentos históricos e políticos (como a Partição da Índia, em 1947, e os tumultos após o assassinato da primeira-ministra Indira Gandhi por seus seguranças sikhs, em 1984) se desdobram em situações cotidianas têm inspirado uma abordagem proeminente sobre a violência no nível cotidiano e ordinário da vida, enquanto experiências constitutivas do processo de subjetivação. Para um mapeamento inicial das reverberações do seu pensamento no contexto brasileiro ver o verbete escrito por Parreiras e Lacerda (2021), disponível em: <https://ea.fflch.usp.br/conceito/violencia-veena-das>.

II. Percurso da pesquisa

Minha entrada em campo se deu de forma inadvertida, em um momento anterior a elaboração de um projeto de pesquisa. Ela se relaciona a esses primeiros encontros com haitianos que chegavam à São Paulo, mas também às experiências que tive tanto no Haiti, onde realizei pesquisa em 2013, durante o mestrado³², como em Campinas, onde iniciei o contato intenso e a convivência com haitianos que se estabeleceram no Brasil entre 2010 e 2015. Ao longo de dois anos, entre 2014 e 2016, dei aulas de português para os grupos que chegavam à Campinas, de forma itinerante nas moradias provisórias ou nas casas de amigos que estavam no Brasil a mais tempo. Muitas das reflexões que compõe esse trabalho foram gestadas e refletem esses momentos, o que me permite afirmar que o tempo do trabalho de campo está concentrado, mas não se resume ao intervalo de 2016 a 2019, período em que me mudei para São Paulo e me dediquei mais intensamente ao empreendimento etnográfico de forma intencional, atuando junto às organizações que integram uma rede variada de dispositivos assistenciais aos migrantes e refugiados internacionais na cidade nos últimos anos.

O conhecimento sobre história e cultura haitianas, e sobretudo a fluência na língua crioula, me conferia o status de *expert* em meio à existência de um profundo desconhecimento sobre esses sujeitos e sobre as dinâmicas migratórias nas quais estavam envolvidos. Comecei a circular como antropóloga, militante pelos direitos dos migrantes – na luta pela nova lei migratória federal que foi aprovada em novembro de 2017 –, apoiadora de lideranças migrantes e colaboradora de associações, organizações não governamentais e de alguns serviços públicos municipais. Atuei como intérprete e mediadora nas situações mais diversas: em delegacias, cartórios, locais de trabalho, escolas e, principalmente, nos serviços de saúde. Passei a fazer parte da “Rede de cuidados aos imigrantes e refugiados”, um grupo de pessoas (profissionais da saúde, assistentes sociais, religiosos, antropólogos, migrantes, refugiados, ativistas) que se reúnem uma vez por mês para falar sobre os desafios do “cuidado” à população migrante e para partilhar experiências.

³² Essa pesquisa deu origem a dissertação intitulada *O (extra)ordinário da ajuda: Histórias não contadas sobre desastre e generosidade ne Grand’Anse, Haiti*, defendida em março de 2015 no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UNICAMP.

Esse circuito é parte do que se tornou meu campo de pesquisa³³ entre os anos de 2016 e 2017, a percepção empírica da relevância que o tema da saúde, e mais especificamente da saúde mental, ganhava naquele contexto se tornou mais evidente. A percepção compartilhada entre aqueles atores sobre a estreita relação da experiência de deslocamento e as ideias de precariedade, crise, vulnerabilidade e sofrimento funciona como superfície sobre a qual se apoia o manejo cotidiano com essa população. Esse eixo mobiliza discussões levantadas nos seminários, fóruns e reuniões que pautam o tema da migração e do refúgio, cada vez mais recorrentes no contexto paulistano. Em algumas circunstâncias, essa relação ganhou contornos extremos e radicais, manifestando-se de forma dramática em histórias particulares que cruzaram o meu caminho ao longo da pesquisa. Em outras, esteve permeada ao fluxo cotidiano da vida dos meus interlocutores, se enveredando nas conversas despropositadas que iam do contexto do trabalho ao contexto da vida doméstica. Outras, ainda, deram-se em meio a atividades banais junto a profissionais envolvidos em trabalhos voltados à população migrante, do preenchimento de formulários e relatórios à organização de mutirões de atendimento. Tal eloquente conjunto de experiências compõem um material bastante variado, advindo de diversas fontes e que exigiu, portanto, tratamentos distintos, mas que julguei apresentarem questões de grande potencial analítico se colocados em relação.

Diante desse rico material, muitos caminhos de análise se apresentaram, igualmente instigantes e desafiadores. Ao invés de proceder à pesquisa a partir da observação centrada nas instituições, o acompanhamento ativo de “casos delicados” que desafiavam a “rede” (formada por serviços, equipamentos e pessoas atuantes em torno do cuidado em saúde e da assistência social) apontava para uma outra oportunidade de pesquisa que me permitiu circular e olhar para um emaranhado de conexões, e deslocamentos de sentidos, a partir de um ponto de vista privilegiado. Ao longo dos anos fui desenvolvendo um relacionamento importante com os migrantes e suas famílias. Acompanhá-los ou ajudá-los, ainda que de forma pontual ao longo da trajetória em São Paulo, foi, não raro, suficiente para iniciarmos uma relação de confiança e criarmos laços de amizade e partilha que eram mantidos posteriormente, via *facebook*, *whatsapp*, telefonemas e através de encontros esporádicos. Essa interação de longa duração com atores que se tornaram as personagens centrais dessa tese foi o que permitiu uma reflexão mais profunda sobre suas narrativas e práticas.

³³ Parto do princípio de que em antropologia o “campo” não é apenas onde vamos realizar a investigação, mas é, sobretudo, algo que construímos ao mesmo tempo que analisamos.

As primeiras observações e interações, no entanto, deram-se a partir de algumas entradas importantes que me levaram, com o tempo, a outras possibilidades de abarcar o cotidiano e de acompanhar longamente práticas, percepções e agenciamentos:

1) Em julho de 2016 fui voluntária e parte da organização do VII Fórum Social Mundial das Migrações (FSMM) em São Paulo, evento que ficou marcado pela sanção do decreto que criou a Política Municipal para a População Migrante (lei municipal 16.478) pelo então prefeito Fernando Haddad. A participação no evento me colocou em contato com um conjunto grande de ativistas, lideranças migrantes, movimentos e organizações sociais envolvidos na luta em favor de seus direitos.

2) Em seguida, passei a integrar como antropóloga colaboradora o Grupo de Trabalho para a implantação da Política Municipal de Saúde para Imigrantes e Refugiados no município de São Paulo organizado pela Secretaria Municipal de Saúde a partir de um termo de cooperação assinado com a Organização Mundial da Saúde no Brasil (OPAS/OMS Brasil) também em 2016, por iniciativa do então secretário da saúde Alexandre Padilha. O GT era parte das atividades tocadas pela área temática Saúde do Imigrante e Refugiado sob coordenação da técnica Rosana Gaeta com o objetivo de desenvolver, operacionalizar e fortalecer a implantação dessa política de forma participativa. Até o final daquele ano, o grupo se reuniu sistematicamente, realizando fóruns mensais com a participação de representantes da sociedade civil, de organizações e coletivos de migrantes e refugiados, além de acadêmicos e representantes da então Coordenação de Políticas para Migrantes (CPMig) e do Centro de Referência e Atendimento para Migrantes (CRAI) da prefeitura³⁴. Esse foi sem dúvida um espaço importante de organização e articulação, em torno do tema da saúde, entre diferentes atores interessados na questão migratória que ganhou lugar no seio da administração municipal naquele período.

3) Em 2017, com a mudança na gestão municipal e o fim do GT na Secretaria Municipal de Saúde, passei a integrar a Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados da sociedade civil que se reúne mensalmente até os dias de hoje. Inicialmente, as reuniões ocorriam sempre em uma sala disponibilizada pela Missão Paz, no bairro do Glicério, e congregavam,

³⁴Além de representantes da coordenação da Atenção Básica do Sistema Único de Saúde (SUS) e da Coordenadoria de políticas para Migrantes da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e da Cidadania de São Paulo, participaram das discussões coletivos e organizações como Equipe de Base Warmis – Convergência das Culturas, Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem-teto de São Paulo – GRIST, Instituto pela Reintegração do Refugiado – ADUS, IADA África, Missão Paz, Centro de Apoio e Pastoral do Migrante (CAMI), Cáritas Arquidiocesana de São Paulo e USIH Associação de Imigrantes Haitianos.

sobretudo, agentes atuantes na região do centro da cidade. Ao longo do tempo, as reuniões passaram a acontecer em locais diversos de forma itinerante, contemplando cada vez mais atores³⁵. A partir de 2020, em consequência das restrições impostas pela pandemia de Covid-19, as reuniões passaram a ser on-line, integrando ainda participantes de outras cidades, estados e regiões do Brasil.

4) No final de 2017 comecei a atuar junto ao Programa de Psiquiatria Social e Cultural (PROSOL) do Hospital das Clínicas, ambulatório que oferece atendimento especializado à população migrante e refugiada desde 1997. Fui convidada a colaborar enquanto tradutora e intérprete nas consultas que precisavam ser realizadas na língua francesa ou em crioulo haitiano. A essa atuação seguiu-se um envolvimento mais amplo também nas atividades de formação dos residentes de psiquiatria e nas discussões e acompanhamento dos casos enquanto antropóloga e profissional de referência. Esse se tornou espaço importante que permitia e impulsionava tanto as minhas reflexões como a circulação entre os dispositivos de assistência na cidade.

Transitar por esses múltiplos espaços possibilitou identificar a complementariedade desse universo relacional. Apesar de nenhum deles terem se tornado, isoladamente, objeto central da minha observação e análise, todos compõem a trama institucional e organizativa, nem sempre oficial, através da qual circulei e me engajei profundamente, acessando os limites e as potencialidades da relação com os migrantes. Nesse sentido, quando me refiro a “rede de cuidados” em conformação na cidade de São Paulo, não faço referência a um conjunto dado de instituições, coletivos e pessoas³⁶. Mais do que isso, a “rede” é um compósito aberto, em

³⁵Ao longo desse período, as reuniões contaram com a participação de profissionais de serviços e instituições muito variados. O intenso fluxo de pessoas poder ser constatado através dos coletivos e organizações que pude registrar em minhas notas, sem, no entanto, contemplar voluntários, estudantes e ativistas autônomos que também estiveram sempre presentes periodicamente. Como exemplo, podemos citar: a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, a Missão Paz, o Grupo Veredas - Psicanálise e Imigração (USP e PUC-SP), o Programa de Psiquiatria Social e Cultural (PROSOL-IPq-USP), os Núcleos de Apoio à Saúde da Família da Sé e da República (NASF Sé e NASF República), os Centros Temporários de Acolhimento do Butantã e de São Mateus (CTA's Butantã e São Mateus), as Unidades Básica de Saúde Humaitá, República e Sé (UBS Humaitá, República e Sé), o Centro de Atenção Psicossocial Infante Juvenil da Mooca (CAPS - IJ - Mooca), a Supervisão Técnica de Saúde da Mooca/Aricanduva (STS - Mooca/Aricanduva), o Centro de Referência e Atendimento ao Imigrante (CRAI), o Serviço Franciscano de Solidariedade (SEFRAS), o Projeto Ponte (Instituto Sedes Sapientiae), a Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo (SBP-SP), o Compassiva, a África do Coração, o Coletivo Conviva Diferente, o Comitê Internacional da Cruz Vermelha de São Paulo, a Residência Multiprofissional da Universidade Nove de Julho (UNINOVE), o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), a Faculdade de Ciências Médicas da Santa Casa de São Paulo, a Defensoria Pública da União (DPU), a Casa de Passagem Terra Nova, a Secretaria Municipal de Direitos Humanos de São Paulo (SMDH), a Secretaria Municipal de Assistência e Desenvolvimento Social de São Paulo (SMADS), a Universidade Católica de Santos (UNISANTOS) e o Núcleo de Apoio e Acompanhamento para a Aprendizagem da Diretoria Regional de Ensino do Ipiranga (DREIP-NAAPA).

³⁶É importante que fique claro que não me refiro apenas ao coletivo que participa das reuniões mensais da chamada “Redes de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados em São Paulo”. O empréstimo da expressão “rede de cuidados” está claramente relacionado ao fato de ter encontrado essas palavras articuladas em campo, mas considero, enquanto parte do objeto dessa pesquisa, uma rede muito mais ampla.

permanente construção. Um apanhado de conexões e pessoas. Ela se constitui de experiências, relações e narrativas que se aglutinam acerca dos cuidados aos migrantes. Tal perspectiva permite que pensemos nela enquanto algo que é, ao mesmo tempo, várias coisas e que, portanto, se define por esse complexo emaranhado de relações formado por muitos e diferentes atores, organizações, práticas e discursos (STRATHERN, 1996, 2006 [1988])³⁷. Delimitar os contornos desse compósito através do tema que o mobiliza, o cuidado, nos ajuda a movimentá-lo de acordo com as situações, como algo provisório, portanto. Apesar de incorporar os campos da saúde e da assistência social de forma privilegiada, agentes identificados nas áreas do direito, trabalho e educação, por exemplo, também podem compor tal arranjo de cuidado em determinados momentos, diante de um caso determinado ou atividade coletiva.

Fiz parte dessa conexão como uma colaboradora a quem se podia recorrer quando o desafio do encontro parecia difícil demais para ser transposto sem ajustes ou sem algum esgarçamento de perspectivas. Nesse sentido, a “rede” pela qual eu passei a circular e integrar ativamente é, sem dúvida, parte importante do objeto da minha pesquisa. Além da atuação frequente, de acordo com o chamado dos serviços, ativistas ou as demandas dos próprios migrantes, as reuniões, eventos e seminários que frequentei desde 2016 se tornaram espaço privilegiado para perceber os andamentos e interagir com esses agentes. É importante esclarecer que por razões éticas as consultas médicas das quais participei, apesar de iluminarem as reflexões, não são objeto do relato etnográfico e os dados dos pacientes e profissionais são protegidos e tratados de forma anônima na escrita da tese. As narrativas que trabalho etnograficamente foram todas apreendidas com a devida ciência dos envolvidos, em conversas informais e entrevistas cedidas voluntariamente.

O percurso da pesquisa foi marcado pela constituição de relações de intimidade e de confiança que se estendem para além da tese de doutorado. Essas relações não estiveram, no entanto, imunes ao atravessamento das hierarquias (raciais, de gênero e de classe) inerentes aos nossos encontros em campo e às diferentes posições que ocupávamos em cada situação. Enquanto mulher, branca, pesquisadora, universitária e brasileira, ocupei posições de mais ou menos legitimidade. A minha fluência no português e crioulo, além das vivências no Haiti,

³⁷ Tal construção dialoga com o conceito teórico-metodológico apresentado por Strathern (1996) na formulação da crítica a noção ocidental de sociedade. Strathern sugere que, ao invés de partirmos do pressuposto da existência de todos unitários e coerentes, localizados nos indivíduos ou acima deles, devemos atentar para os fluxos das relações sociais. Assim, tanto as pessoas quanto as coletividades são assumidas como *locus* do diverso e do plural, produzidas pelas relações que estabelecem. De acordo com a autora, o importante não é “buscar a coerência, mas as relações, movimentos, interconexões” (STRATHERN, 2014, p. 351 [1990]).

foram sempre fatores importante nas negociações acerca dos espaços que eu poderia ocupar. Usei, não raras vezes, de privilégios baseados em posições de poder relacionadas ao meu lugar para influenciar a favor dos migrantes, em suas demandas ou na lida com burocracias. As expectativas criadas em torno da minha atuação nem sempre foram contempladas, o que geralmente desencadeou tensões. Essas situações também foram consideradas dados significativos no processo de pesquisa. Sobre o meu engajamento enquanto antropóloga, mediadora e intérprete, inserção inseparável da estratégia metodológica utilizada nesta pesquisa e, no limite, da própria produção dos dados etnográficos, farei uma reflexão mais aprofundada no segundo capítulo desse trabalho.

Conduzi ainda outras atividades de pesquisa que se somaram ao convívio cotidiano com os haitianos nos cenários institucionais ou domésticos. Frequentei esporadicamente cultos evangélicos e realizei entrevistas gravadas. Foram dez entrevistas com migrantes haitianos e nove com profissionais atuantes na “rede” (entre eles, religiosos, assistentes sociais, psicólogos, médicos e ativistas). Foram muitas as trajetórias com as quais cruzei nesse período e, de alguma forma, me relacionei. Considerei, no entanto, um conjunto menor de “casos” que acompanhei de forma mais intensa e que assumem nesta discussão certa representatividade na medida em que mobilizam as diferentes relações entre saberes, ações e classificações. No exercício de escrita, como estratégia metodológica, lancei mão da ideia de “tecer uma colcha com os retalhos coletados”, a partir de uma convivência que me dava acesso às trajetórias de forma não linear e, algumas vezes, incompleta (RUI, 2012, p. 48). Cultivei uma escrita que se desenrola a partir de fragmentos e histórias inacabadas, diante daquilo que vivenciei, e que não tem a ilusão de compor uma totalidade, mas, antes, sustentar a incerteza – marca primordial da textura do cotidiano, com diria Das (2020).

Assim, a condução do trabalho de campo não se pautou pela determinação investigativa de apuração dos fatos relatados ou pela lógica do diagnóstico, mas antes pela intenção de ouvir com atenção o que os meus interlocutores julgavam importante. Ao não insistir quando a demanda por dados e informações parecia inconveniente, eu me afastava, intencionalmente, do gênero inquisitivo e demonstrava confiabilidade. Como afirma Malkki, “*it may be precisely by giving up the scientific detective’s urge to know “everything” that we gain access to those very partial vistas that our informants may desire or think to share with us*” (1995, p. 51). Esta era, portanto, uma prerrogativa fundamental para a condução de uma pesquisa respeitosa e responsável, sobretudo se temos em conta as histórias e memórias por vezes dolorosas com as quais entrei em contato.

Nos últimos anos, temos acompanhado uma importante profusão de pesquisas produzidas no Brasil acerca do campo das mobilidades transnacionais haitianas e sua integração ao contexto migratório nacional. O interesse por esse campo é inegável e pode ser constatado a partir da publicação de coletâneas e dossiês interdisciplinares³⁸. Apesar de não almejar dar conta de toda a produção que tem se avolumado, nas diversas áreas, como reflexo da relevância do tema, gostaria de pontuar a importância de alguns desses trabalhos, na área da antropologia. A tese pioneira de Handerson Joseph (2015a) e os trabalhos de colegas como Rafaela Etechebere (2018), Rosa Vieira (2017) e Mélanie Montinard (2019), constituem uma base sólida a partir da qual pude alcançar outras perguntas. O acúmulo sobre as dinâmicas da mobilidade e as redes transnacionais haitianas, me permitiram olhar para outros aspectos da experiência que já aparecem pontualmente nas pesquisas. Eles também cobrem pontos fundamentais para uma leitura mais abrangente, sobre os quais, ao adotar outro foco, não me dediquei a esmiuçar nessa tese. São referências complementares e incontornáveis para os trabalhos sobre haitianos no Brasil³⁹.

Por fim, enfatizo a importância do período “sanduíche” no momento de início de análise dos dados de pesquisa para os caminhos tomados a partir de então. Entre setembro de 2018 e fevereiro de 2019, realizei um estágio doutoral com o apoio da CAPES através da bolsa PDSE no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa (ICS-UL), Portugal, com a supervisão da antropóloga Cristiana Bastos. A interlocução com os professores e pesquisadores do ICS e as discussões sobre o material de campo produzido até aquele momento influenciaram, inegavelmente, os contornos da tese que apresento aqui⁴⁰. Decidida a me debruçar sobre as experiências de sofrimento, a minha inserção nos temas da Saúde foi acompanhada pela atenção preciosa do professor Paulo Dalgalarondo da Faculdade de Ciências Médicas (FCM, Unicamp), que se tornou coorientador dessa pesquisa e tem contribuído imensamente com sua vasta experiência, sobretudo no que diz respeito à área da Saúde Mental e sua intersecção com as práticas culturais e religiosas.

³⁸ Como exemplo, ver: “Imigração haitiana no Brasil” (BAENINGER et al., 2016) e “Dossiê Dinâmicas Migratórias Haitianas no Brasil: Desafios e Contribuições” (BERSANI; JOSEPH, 2017).

³⁹ A recente tese do geógrafo Alex Dias de Jesus (2020) traz uma visão bastante abrangente do cenário nacional e das dimensões quantitativas e demográficas desse fenômeno migratório, apesar de focar no estado do Mato Grosso do Sul.

⁴⁰ Apresentei uma versão preliminar de um texto que mais tarde deu origem ao artigo “Doença ou feitiço? Um relato sobre o fenômeno do “mal-estar” e a experiência migratória na metrópole paulistana” (BERSANI, 2019) no Seminário de Investigação Antropológica do Departamento de Antropologia do ICS- UL em dezembro de 2018. Os comentários e sugestões dos professores Simone Frangella, Patrícia Ferraz de Matos e João Vasconcelos, assim como dos colegas Joana Egypto, Rafael Agostini e Daniel Silva-Duarte foram extremamente valiosos.

III. Organização da tese

A tese está organizada em três partes que correspondem a cada capítulo. O primeiro é dedicado a situar a pesquisa no contexto brasileiro e no espaço urbano da metrópole paulistana. Nele, reflito sobre as transformações desencadeadas no cenário das migrações com a chegada e a presença dos haitianos em nível nacional e local, na última década. Busco localizar esse evento na própria história migratória brasileira, fazendo as necessárias conexões com os deslocamentos contemporâneos e a ideia de “crise”. Ao desdobrar as múltiplas camadas subjacentes aos discursos propagados pela política oficial e pelas mídias diante da presença haitiana se evidenciam tensões e contradições que permeiam a questão migratória no mundo contemporâneo. Os processos burocráticos e legais são esmiuçados de maneira a problematizar os efeitos que tiveram em meio a um cenário de desigualdades, violências e racismo que transpassa a experiência dos migrantes negros – revelando as relações das mobilidades com as assimetrias dos corpos. Ao mesmo tempo em que se agravam as violências das diversas expressões racistas e xenófobas, cada vez mais se mobilizam redes e ações de cuidado e acolhimento. Sugiro que esse movimento tenso entre duas racionalidades aparentemente contraditórias (proteção e perseguição) produz uma inscrição particular desses sujeitos na sociedade que se materializa na localidade.

No segundo capítulo, apresento o domínio da saúde que se revelou espaço proeminente na interface com o tema da mobilidade e do deslocamento, articulando questões que atravessam outras áreas do universo social como educação, trabalho, moradia, assistência social, etc. Em torno da “saúde dos migrantes” reflito sobre como estratégias individuais e coletivas de reivindicação de direitos foram sendo tecidas por um conjunto heterogêneo de atores. A centralidade que esse campo assume enquanto espaço de disputas políticas, na definição das legitimidades, dialoga com a conjuntura global e se relaciona com o deslocamento de valores e afetos em torno da temática migratória, incorporando o sofrimento (físico, psíquico e social) enquanto valor na cena pública. Sugiro que esse campo é parte, portanto, de um marco político de legitimidade mais amplo que se move entre os polos da compaixão e da suspeição, na tentativa de equacionar as tensões e contradições dessa economia moral. Descrevo a conformação da rede de cuidados e a proliferação de serviços de saúde mental em São Paulo, apontando ainda para o mal-estar permanente que incorporam. Assim, situo esse fenômeno enquanto uma questão importante que se impôs ao longo do trabalho de campo, decorrente da percepção compartilhada por meus interlocutores. Indago sobre o contexto de emergência dessa

relação permeada pela desconfiança e o medo do não entendimento. Através dos desafios e limites colocados pelos “casos delicados”, introduzo as questões acerca da barreira da língua e do tema da linguagem, problematizando, ainda, o meu envolvimento pessoal nessa rede de relações enquanto antropóloga, intérprete e mediadora.

O terceiro capítulo traz uma reflexão mais detida sobre os casos particulares e as trajetórias específicas de adoecimento e morte a partir das nítidas dissonâncias e ruídos que ensejam na relação com a rede de cuidados. Apesar de não refletirem, de forma geral, as múltiplas e variadas experiências dos haitianos no Brasil, ou em São Paulo, ao se tratar de situações que desafiam as fronteiras entre corpo saudável e corpo doente, elas teriam sido marcadas de forma trágica pelo deslocamento – a partir da própria perspectiva dos haitianos. Tais experiências, da ordem da crise e do extraordinário, se relacionam também com àquelas mais banais (e, por isso, menos visíveis), devendo ser situadas no contexto social que lhes dá sentido, um sentido sempre relativo. Sugiro que, apesar de singulares, elas fornecem elementos relevantes para a compreensão da articulação entre a experiência migratória, o sofrimento e os múltiplos recursos mobilizados para se lidar com ele nas estratégias de cuidado. A expressão *pase mizè nan peyi blan* (sofrer em país estrangeiro), usada de forma genérica para descrever a experiência migratória associando-a à condição de sofrimento, de sacrifício e de miséria (amplamente utilizada entre os migrantes haitianos), fornece uma chave ímpar de leitura. Através da ideia de autonomia, exploro as conexões históricas e os sentidos morais implicados nas dinâmicas de buscar a vida (*chache lavi*). Para isso convoco uma reflexão sobre a tradição da *dyaspora* haitiana e a novidade (relativa) do Brasil enquanto destino. Abordo, então, as discontinuidades engendradas nas vivências nos países pequenos (*ti dyaspora*) diante de múltiplos constrangimentos. Sugiro que as experiências de adoecimento e de morte em deslocamento enlaçadas às ideias de perseguição e de feitiço revelam o universo da *mistik* (mística) e do vodu enquanto saber partilhado, pragmática da linguagem que media tensões e atravessa o cotidiano dos deslocamentos. Um saber que está, portanto, ativamente implicado nos fluxos e contrafluxos, nas possibilidades de permanência e de se mover.

Por fim, lanço mão de uma reflexão importante sobre as estratégias ordinárias de imprevisto (*degaje*) em um contexto de incertezas e desigualdades crescentes. Através de uma dinâmica entre visibilidade e invisibilidade, que envolve as práticas de cuidado e mobiliza a própria rede local, busca-se produzir respostas no espaço da migração para os percalços nele enfrentados, encontrar um equilíbrio tênue na luta pela vida diante da proximidade ordinária da

morte – movimento que supõe tanto rupturas e transformações, quanto continuidades cotidianas e históricas.

CAPÍTULO 1: A PRESENÇA HAITIANA

I. Da chegada

Em julho de 2014 conheci o Fabrice. Ele havia acabado de chegar ao Brasil e era um dos meus alunos de português mais interessados e atentos. Fazia perguntas interessantes e anotava tudo dedicadamente em um caderno, como se aquelas frases improvisadas pudessem salvá-lo de situações embaraçosas do dia a dia. Naquele momento, eu frequentava uma vez por semana a casa em que ele morava com mais oito haitianos em Campinas para ajudá-los no aprendizado da língua portuguesa. A casa não era pequena e tinha três quartos. Todos eram divididos entre os moradores e os colchões espalhados no chão da forma mais conveniente possível. Além dos habitantes da casa, outros amigos haitianos que moravam no entorno vinham nas noites de quarta-feira para a aula de português. No total, eram, mais ou menos, dez alunos, mas esse número variava a cada semana com a chegada de alguns e a partida de outros. Eu me impressionava com o fato de ter, a cada semana, novos alunos chegando, o que me obrigava a ter sempre material extra.

Eu chegava às 19 horas e nunca conseguia sair antes das 21 horas. Era recebida por alunos sorridentes que sabiam que podiam contar com a minha presença constante. Eles me contavam como estavam se virando para conseguir emprego e também fatos sobre suas famílias, que tinham ficado no Haiti. Conversávamos muito. Falávamos em crioulo haitiano, o que criava uma relação de confiança quase que imediata entre nós⁴¹. Também gostávamos de conversar sobre o tempo em que morei no Haiti – quatro meses, entre janeiro e abril de 2013 – fazendo o trabalho de campo para a pesquisa de mestrado. Foi justamente com a intenção de não perder a fluência no crioulo, além de retribuir um pouco aos haitianos a acolhida que recebi em seu país, que comecei a dar aulas de português, como voluntária, aos migrantes que chegavam ao Brasil naquele momento. As aulas foram, muitas vezes, improvisadas na sala da casa dos alunos à luz de lanternas, quando não tínhamos eletricidade por conta de problemas na fiação elétrica.

⁴¹ O crioulo haitiano é a única língua falada por todos no Haiti, que tem também o francês como língua oficial. No entanto, é raro encontrar estrangeiros falantes da língua e por isso eles se surpreendiam tanto com o meu conhecimento da língua.

Fabrice estava lá, sentado no sofá e com um sorriso tímido, quando cheguei pela primeira vez. Ele é sobrinho de Joseph, um dos moradores da casa, e tinha chegado naquela mesma semana. Não tinha a mesma facilidade de alguns, que já falavam espanhol fluentemente por terem morado na República Dominicana antes de vir para o Brasil. Com o passar do tempo, ficamos amigos. Conversávamos longamente ao final das aulas e, assim, pude acompanhar a sua saga para conseguir um trabalho e a obstinação inspiradora para se expressar sem demora em português. Convivemos semanalmente por alguns meses, até que ele deixou de ir às aulas, pois havia conseguido um trabalho noturno e passou a fazer dupla jornada. Durante o dia, em uma empresa de reciclagem, trabalhava arduamente separando e prensando papelões e, depois, seguia para trabalhar como garçom em uma lanchonete até tarde da noite. Só assim ele poderia dar conta dos gastos pessoais e ainda enviar alguma quantia à família no Haiti. Sua maior preocupação era com a formação dos dois irmãos mais novos que dependiam de sua ajuda.

Fabrice tinha apenas 27 anos. Essa era a sua primeira experiência fora de seu país. Quando completou o ensino médio, em Porto-Príncipe, começou a planejar sua viagem para trabalhar no estrangeiro, ou como se diz em crioulo, *aletranje*. Como é bastante comum, ele sonhava com o momento da partida e ambicionava chegar aos Estados Unidos, onde, segundo ele, a moeda é mais forte e as possibilidades de trabalho, melhores. Consequentemente, as chances de tornar-se *diaspora* seriam maiores naquele país. Sua família, no entanto, não tinha dinheiro suficiente para patrocinar essa empreitada. O pai, que trabalhava como segurança privado em uma empresa na capital, economizou por anos, planejando cuidadosamente o investimento no filho primogênito que poderia, mais tarde, encarregar-se da educação dos mais jovens. Dois meses antes, seu tio materno havia chegado ao Brasil e se instalado na cidade de Campinas. Fabrice viu essa situação como uma oportunidade única, já que o visto para o Brasil custava menos e ele poderia contar com a ajuda do tio quando chegasse.

Depois de tomada a decisão, Fabrice foi à embaixada brasileira em Porto Príncipe. Para candidatar-se ao visto, válido por cinco anos, era necessário pagar duzentos dólares, ser residente no Haiti, apresentar o passaporte em dia e um atestado de bons antecedentes. Tudo estava certo, mas a demanda pelo visto era tão grande que ele não conseguiu nem mesmo entrar na embaixada para fazer a solicitação. Ele me contou que seria impossível conseguir uma entrevista sem pagar pela ajuda de um intermediário. Ao se dar conta de que não conseguiria o visto, Fabrice ficou desanimado, mas logo soube da possibilidade de entrar no Brasil por terra, de forma indocumentada, pela fronteira norte do país. Uma amiga lhe havia dito que, se tivesse

dinheiro para pagar pela travessia, não teria problemas para vir. Então, ele foi conversar com um *raketè*⁴², que lhe cobrou 4 mil dólares para organizar a viagem.

No domingo seguinte, ele foi de ônibus até Santo Domingo, na República Dominicana, onde pegou um avião para a Colômbia. Na Colômbia embarcou em outro voo, dessa vez para o Equador. Chegando em Quito, capital daquele país, pegou um ônibus para o Peru, daí seguiu de ônibus em ônibus até a fronteira com o Brasil. A viagem de ônibus demorou cerca de quatro dias e foi interrompida algumas vezes por policiais peruanos, que pediram dinheiro para deixá-lo seguir. Quando Fabrice chegou ao Acre, ligou para o tio, que não sabia de sua vinda. Ele se espantou ao saber da distância que teria de percorrer até chegar a Campinas, cerca de oitenta horas de viagem. Assim que o protocolo de solicitação de refúgio foi entregue, dois dias depois, ainda no estado brasileiro da região norte, seguiu viagem até o Sudeste do país. Foi aí que nos conhecemos, na mesma semana de sua chegada.

Naquele momento, em média 20 haitianos por dia entravam no Brasil pela fronteira do Peru com o Acre. Antes de seguir para Rio Branco, onde havia um abrigo improvisado, a maior parte dos recém-chegados pernoitavam em Brasileia, cidade na fronteira que teve o abrigo fechado por falta de estrutura. Durante todo o ano de 2013 foram muitas as polêmicas que envolveram a condição precária em que se encontravam os haitianos nos abrigos improvisados nas cidades fronteiriças. Em abril de 2013, o governador do estado do Acre, Sebastião Viana (PT), decretou situação de emergência social no município de Brasileia, onde o abrigo, com capacidade para 200 pessoas, abrigava cerca de 1.300 haitianos que permaneciam na cidade à espera dos documentos necessários para seguir viagem. O governador cobrava da União a responsabilidade pelo provimento dos recursos necessários para a alimentação e habitação dos imigrantes que chegavam. A situação se agravou ainda mais com a cheia do rio Madeira e, no início de 2014, o abrigo precisou ser fechado e transferido para Rio Branco (COTINGUIBA; COTINGUIBA, 2016, p. 186).

Após esse episódio, o governo do Acre começou a oferecer transporte gratuito para os haitianos que quisessem se dirigir à cidade de São Paulo. Essa medida polêmica colocou a chegada dos haitianos mais uma vez no centro das atenções públicas e foi causa de desavenças políticas entre os governos dos dois estados, que alegavam não dispor dos meios adequados para receber os imigrantes. Entre março e dezembro de 2014, ao menos setenta ônibus partiram

⁴² Termo usado no Haiti para se referir a pessoas que cobram para realizar diversos tipos de serviços informais, ou mesmo irregulares, como o agenciamento de viagens, servindo de intermediário entre diversos atores e agências.

de Rio Branco rumo a São Paulo. Mais de 3 mil haitianos foram transportados. Entre eles estava Fabrice.

Além da tragédia

Mesmo antes do interesse por essa pesquisa se consolidar, enquanto eu dava aulas de português em Campinas, após retornar do período de trabalho de campo no Haiti, para o mestrado, entrei em contato com muitas histórias como a de Fabrice. Eram histórias relacionadas à presença recente dos haitianos no Brasil, vinda que teve início de forma tímida em 2010, nos meses que se seguiram ao terremoto que atingiu a ilha. Em fevereiro daquele ano, pequenos grupos começaram a chegar à Tabatinga, município localizado ao norte do estado do Amazonas, na tríplice fronteira do Brasil com o Peru e a Colômbia, sem a intenção de permanecer. Porém, aos poucos, o Brasil, antes considerado apenas um “corredor” de passagem, vai se transformando em espaço de extensão das possibilidades da experiência de mobilidade haitiana. No final de 2011 e início de 2012, a imigração se intensificou notoriamente, dando um salto ainda maior em 2013 e 2014, exatamente quando chega Fabrice e os outros alunos⁴³.

Nesse período, os haitianos adentravam o país principalmente pelas fronteiras do Acre e do Amazonas. Aos poucos, começaram a utilizar diferentes rotas, e o fenômeno foi se transformando de acordo com as possibilidades abertas com a criação de novos dispositivos legais, e em diálogo com as mudanças políticas e econômicas ocorridas nos anos que se seguiram.

⁴³ Em 2010, o número de imigrantes haitianos no Brasil era de cerca de 595, saltando para quase 30.000 no ano de 2014, de acordo com dados da Polícia Federal.



Mapa 2. Principais rotas de migração de haitianos para o Brasil

Entre 2015 e 2016, período que marca a minha ida para São Paulo, com a crise econômica e política que atingiu o Brasil, começamos a ver um movimento de saída. Muitos haitianos que estavam no Brasil se deslocavam em direção aos Estados Unidos e ao Chile, por exemplo. Em 2018, após o governo de Sebastián Piñera endurecer a legislação migratória chilena, o movimento se inverteu, e aqueles que já não podiam mais permanecer no Chile começaram a retornar ao Brasil. Muitos dos que partiram através da rota (*wout*) em direção ao norte, ficaram presos na fronteira dos Estados Unidos com o México e acabaram por ser

deportados⁴⁴. Entre idas e vindas, o fluxo dos haitianos em direção ao Brasil (e a partir dele) foi se diversificando ao longo dos últimos anos, mas não cessou, impulsionado sobretudo pelos membros da diáspora que já haviam se estabelecido e constituíam, assim, uma rede importante capaz de mobilizar essa circulação e ancorar os recém-chegados (JESUS, 2020, p. 135). Assim, o Brasil vai se consolidando como o país que abriga o maior contingente de haitianos na América do Sul (em seguida aparece o Chile, o Equador e o Peru) e um dos principais destinos “Sul-Sul” dessa diáspora (JOSEPH, 2017b).

Se, inicialmente, os haitianos que chegaram ao Brasil tinham perfil muito semelhante ao de Fabrice, em sua maioria, homens jovens, com idade entre 23 e 34 anos, a partir de 2013, há um aumento no número de migrantes mulheres, o que reflete também no processo que tem sido chamado de “feminização das migrações no Brasil” (TONHATI; PEREDA, 2021).

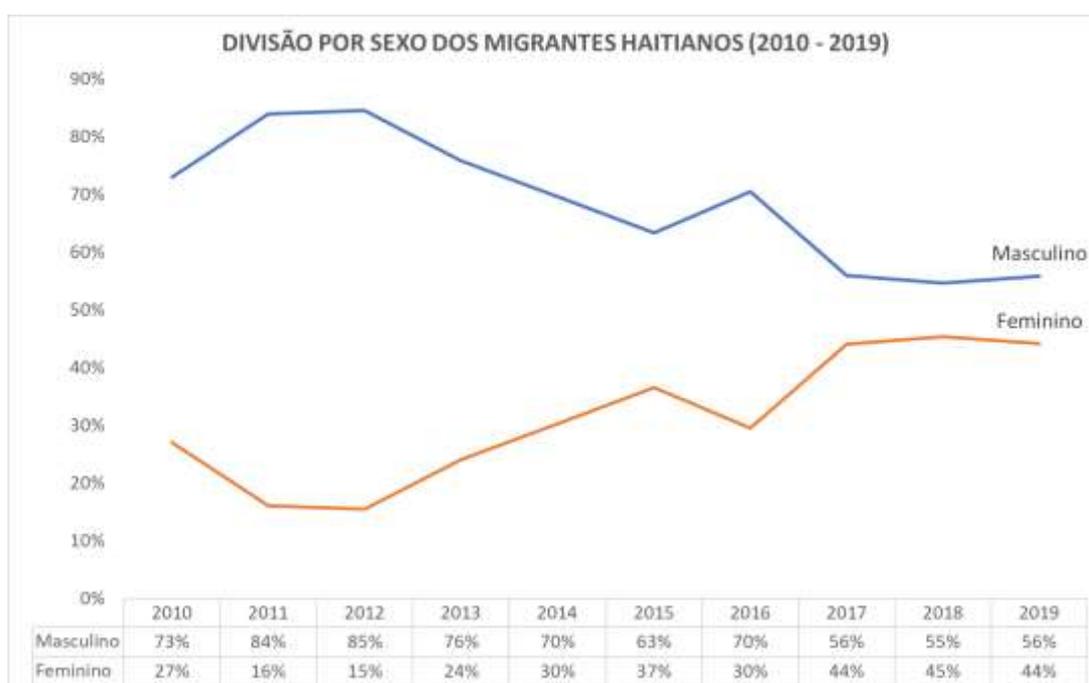


Gráfico 1. Divisão por sexo dos migrantes haitianos ingressantes no Brasil (2010 - 2019)

Fonte: NEPO (UNICAMP) – Observatório das Migrações em São Paulo, disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional/sinre-sismigra/>

⁴⁴ Para um estudo etnográfico aprofundado sobre as configurações e dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas, a partir das diferentes rotas (*wout*) que foram transitadas pelos haitianos, especificamente a partir do Brasil em 2016, ver a tese de Mélanie Montinard (2019).

A partir de 2013, os haitianos também passaram a ser a principal nacionalidade no mercado de trabalho formal no Brasil, superando os portugueses que ocupavam essa posição anteriormente (CAVALCANTI; OLIVEIRA; TONHATI, 2015). Atividades ligadas aos setores da indústria, da construção civil, dos transportes, da alimentação, da limpeza e da vigilância são predominantes entre eles e, muitas vezes, estão aquém de suas qualificações. Dados levantados em 2018 apontam que os haitianos no Brasil possuíam em média, mais de 10 anos de estudos, o que equivale ao nosso ensino médio – condição relativamente superior de formação comparado com o trabalhador brasileiro (SILVA, 2018, p. 462).

A partir de 2016, o rápido crescimento da migração venezuelana ingressando pela fronteira norte do país, converteu-se em outro grande fluxo migratório. Assim, essas duas nacionalidades consolidaram-se como os principais grupos de migrantes e refugiados no país em termos numéricos. Segundo o Relatório Anual 2021, divulgado pelo Portal da Imigração, do Ministério da Justiça e Segurança Pública (CAVALCANTI; OLIVEIRA; SILVA, 2021), entre 2011 e 2020, estima-se – a partir dos registros administrativos de solicitações de residência e de reconhecimento da condição de refugiado⁴⁵ – que estavam residindo no Brasil, aproximadamente, 1,3 milhão de imigrantes, liderados por venezuelanos (172.306) e haitianos (149.085). A década de 2010 é considerada decisiva para a configuração de um novo cenário da migração e do refúgio no Brasil. A presença haitiana tem, sem dúvida, um importante papel nas mudanças ocorridas nessa nova conjuntura, marcada pela crescente chegada de migrantes de diferentes origens do Sul Global no país⁴⁶.

Com a intenção de acompanhar as implicações dessa presença, que pode ser considerada um marco, mudei-me para São Paulo – principal polo de recepção de migrantes internacionais no Brasil e importante *locus* de interação e troca entre essas comunidades e a população local.

⁴⁵ Considerando, portanto, apenas os migrantes regularizados juridicamente. Esse número é, no entanto, pouco significativo se levarmos em conta que a população brasileira tem mais de 200 milhões de habitantes, representando um percentual de aproximadamente 0,6%.

⁴⁶ Após o período das grandes migrações, entre 1890 e 1940, quando o Brasil recebe milhões de migrantes principalmente vindos da Europa, o nosso país vinha se posicionando como uma nação de emigrantes, sobretudo ao longo das décadas de 1980 e 1990, com o deslocamento de brasileiros para países como os Estados Unidos, Japão, Portugal e Paraguai. Houve uma redução do fluxo de migrantes em direção ao Brasil após o período pós-guerra. Essa tendência começa a mudar a partir do aumento da presença de migrantes hispano-americanos (argentinos, uruguaios, bolivianos, paraguaios), sobretudo exilados das ditaduras do Cone Sul, assim como refugiados colombianos, entre 1970 e 1980. Na década de 2010, porém, passa a receber um grupo mais variado de migrantes. O Relatório Anual de 2021 aponta ainda uma diferença entre o período de 2010-2015 – marcado por importantes fluxos do Sul Global (por exemplo: sul-americanos, haitianos, senegaleses, congoleses, guineenses, bengalis, ganeses, paquistaneses, entre outros), e 2015-2020 – quando parece haver uma consolidação de latino-americanos e caribenhos no Brasil.

Com a minha partida de Campinas, em 2016, os encontros com meus ex-alunos foram ficando mais raros. No entanto, seguíamos em contato através do *WhatsApp* e de visitas esporádicas minhas à cidade quase vizinha à capital paulista. Muitos deles se mudaram de Barão Geraldo (distrito onde morávamos na época) depois de se estabelecerem, outros haviam deixado o Brasil, seguindo rumo aos Estados Unidos, mas uma boa parte ainda se encontrava no perímetro entre São Paulo e Campinas. Encontrei-me com Fabrice em 2016 quando fui até a lanchonete onde ele trabalhava. Naquela ocasião ele estava contente pois havia sido promovido a chapeiro e já não precisava trabalhar na empresa de reciclagem. Em 2018 ele compartilhara comigo outra grande alegria, havia se casado. Sua esposa estava grávida e em 2019 nos encontramos, por um acaso, na recepção do posto de saúde onde ela iniciaria o acompanhamento pré-natal.

Rememorar essas trajetórias e o momento da chegada desses sujeitos me interessa sobretudo no sentido de complexificar um quadro bastante distinto daquele que ia se configurando como forma de retratar a migração haitiana no Brasil. Ainda que, com bastante frequência, fossem vistos como uma massa de pessoas desesperadas fugindo do caos provocado pelo terremoto de 2010 no Haiti, aqueles sujeitos tinham trajetórias bastante diversas e as razões que os fizeram deixar o país de origem não se resumiam às consequências do desastre. Para alguns, como Fabrice, a vinda ao Brasil estava associada a uma primeira oportunidade, um desvio nos planos iniciais, que acaba se transformando concretamente no espaço da realização cotidiana. Para outros, representava um recomeço, depois de buscar a vida em outros espaços hostis. Para outros, ainda, esse era um tempo de espera, marcado pelo anseio de sair em direção aos locais onde essa oportunidade se encontraria de fato.

Apesar das situações concretas de violência e sofrimento envolvidas nas trajetórias, tomar os sujeitos através do sentido genérico atrelado à ideia de tragédia, implicaria uma não compreensão da complexidade da experiência desse deslocamento e dos arranjos e estratégias das pessoas que decidem ou se veem obrigadas a migrar. Há uma “invisibilidade estrutural” associada à condição de vítima, afirma Malkki (1995, p. 12). Uma abstração perigosa que aparta os sujeitos da especificidade da cultura, do lugar ou da história. Lançar um olhar mais atento e menos apressado às experiências particulares vivenciadas por essas pessoas revela múltiplos percursos e significados que combinam rupturas e permanências, mudanças e continuidades.

Com cerca de 230.000 mortos, mais de 300.000 feridos e 1,5 milhão de desabrigados, o terremoto que abalou as imediações de Porto-Príncipe no Haiti no dia 12 de janeiro de 2010, atingindo a magnitude de 7,3 graus de acordo com a escala Richter, figura-se entre as catástrofes mais devastadoras da modernidade. A ação destruidora do sismo causou um deslocamento populacional de grandes proporções. Para além do efeito imediato nos primeiros meses após o desastre, quando muitos sobreviventes deixaram a capital rumo à casa de parentes e amigos nas províncias do país⁴⁷, esse evento catastrófico inaugurou um novo “fluxo” dentro de um longo processo histórico de deslocamento e mobilidade (JOSEPH, 2015b, 2019). A partir de 2010, com o aumento do volume nos deslocamentos, novos circuitos e destinos foram surgindo. É aí que podemos situar a chegada dos haitianos no Brasil.

No entanto, é importante lembrar que não há, entre a emergência do terremoto e a vinda para o Brasil, uma relação causal, linear e direta. Muitos dos haitianos que chegaram em território brasileiro não deixavam as imediações de Porto-Príncipe ou haviam vivenciado diretamente o abalo sísmico. Alguns já se encontravam em outros países como a República Dominicana, o Suriname ou Equador. Também há evidências de que as pessoas que chegavam pela fronteira norte amazônica, ainda em 2010 e 2011, não pretendiam chegar ao Brasil como destino final, mas usavam esse percurso como passagem para alcançar a Guiana Francesa, território ultramarino francês, onde poderiam se aproximar do ideal de chegar a França (JOSEPH, 2015a). Esses são apenas alguns dos muitos indicadores que nos ajudam a contradizer a imagem amplamente difundida na mídia brasileira em torno da chegada dos haitianos como “fuga” e “invasão” (COGO; SILVA, 2016).

Mais do que representar um momento excepcional de crise, o terremoto adicionava uma nova camada de adversidades e agruras, tornando as condições de vida no país, marcadas por uma “rotina de rupturas”, ainda mais duras. De acordo com James (2010) e Beckett (2013), por exemplo, a crise e a insegurança teriam se tornado ambas ordinárias e sistemáticas naquele contexto, através de um processo sócio-histórico alargado de sucessivos traumas. Erica James explora, em seus trabalhos, o termo *ensekirite* (insegurança) para compreender a experiência de viver no nexos entre múltiplas incertezas e formas de violência (política, econômica, doméstica, de gênero). Tal experiência, de acordo com a autora, é mediada através do corpo e vivenciada

⁴⁷ Dois meses após o desastre, a OCHA – *United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs* – divulgou um mapa que ilustra esse deslocamento em direção aos outros departamentos do país. De acordo com as estimativas oficiais, mais de 600.000 sobreviventes buscaram auxílio em diferentes regiões nos dias que se seguiram aos grandes terremotos, ainda sob o efeito de tremores de menor intensidade (BERSANI, 2015, p. 3–4).

em vários níveis. Ela se espraia por todo o sistema social, ainda que alguns sejam desproporcionalmente afetados pela instabilidade engendrada pela *ensekirite* (JAMES, 2008).

Ainda que o terremoto tenha atualizado a ideia do Haiti enquanto excepcionalmente trágico⁴⁸, os desafios e percalços colocados por ele guardam estreita relação com processos sociais mais longos e da ordem do ordinário – como demonstrei na etnografia realizada na região da Grand’Anse, no Haiti, com deslocados internos no período pós-terremoto (BERSANI, 2015). O seu efeito nos deslocamentos, portanto, também deve ser abordado a partir dessa perspectiva e não individualmente.

Chache lavi

De forma geral, a vinda dos haitianos está associada a busca por melhores condições de vida (*chache lavi*, na expressão em crioulo haitiano) e se conecta com uma dinâmica de mobilidade estrutural em escala local, regional e (trans)nacional. Enquanto estive no Haiti, convivi com jovens que, como Fabrice – vivendo num universo de forte tradição de mobilidade –, desde a adolescência sonhavam em deixar o país. Buscar a vida, ou os meios para se viver, fora do país (*chache lavi deyò*) é perspectiva de futuro de boa parte da população. Na maior parte dos casos, a própria motivação de deixar o país é a possibilidade de assegurar melhores condições de vida para os familiares que ficam.

Da Revolução Haitiana (1791-1804) e antes dela, ao reinado de Henry Christophe (1811-1820), passando pelo período da ocupação americana (1915-1943), pela ditadura de François Duvalier (1957-1971) e pelo Golpe de Estado (1991) e a deportação do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide (2004), a mobilidade permeou a história do país e se ancora nos grandes infortúnios políticos e econômicos do presente⁴⁹. De acordo com a antropóloga Karen Richman

⁴⁸ Faço referência aqui a crítica à “ficção do excepcionalismo haitiano” traçada por Michel-Rolph Trouillot no artigo “*The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean, and the World*”. Segundo o autor, a ênfase no excepcional está intimamente ligada a um movimento de ocultação dos processos sociais mais amplos e globais que forjaram a história do Haiti: “*The more Haiti appears weird, the easier it is to forget that it represents the longest neocolonial experiment in the history of the West*” (1990, p. 5).

⁴⁹ Alguns autores mencionam quatro principais grandes fluxos que teriam caracterizado os processos de mobilidade haitianos desde o final do século 20. O primeiro teria se dado no período em que as forças armadas americanas ocuparam o Haiti, com a migração para o trabalho nas plantações de cana de açúcar em Cuba e na República Dominicana. O segundo, em direção aos Estados Unidos, se inicia na década de 1950 e se intensifica a partir da década de 1960 em razão da repressão política. O terceiro, inicia-se na metade da década de 1990 com o Golpe de Estado e a deportação de Aristide. Nesse período, fenômeno conhecido como “*boat people*” iniciado no final da década de 1970 se intensifica. Pessoas que deixam o país em embarcações precárias rumo aos Estados

(2005), as práticas migratórias contemporâneas dessa população estão ancoradas no contexto mais amplo de expansão do capitalismo que, aos poucos, incorporou os haitianos como mão de obra barata e marginalizada. Aproximadamente, entre 4 a 5 milhões de haitianos estão espalhados pelo mundo, sobretudo na França, Estados Unidos, Canadá e outros países do Caribe, de acordo com as estimativas do Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (MHAVE – *Ministère des Haïtiens Vivants à l'Étranger*)⁵⁰.

Após o terremoto, em 2010, ao mesmo tempo em que se deterioraram as condições e possibilidades de vida dentro do Haiti, conformavam-se políticas cada vez mais restritivas de securitização e criminalização das migrações no cenário internacional. Nessas circunstâncias, a necessidade de buscar alternativas através de novos circuitos trouxe-os ao Brasil.

Naquele período, os laços com o Brasil se visibilizavam na conjuntura internacional sobretudo pelo comando por forças brasileiras da Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti (MINUSTAH – *Mission des Nations Unies pour la Stabilisation du Haiti*) que foi de 2004 a 2017. Contudo, com a chegada dos haitianos, o Brasil passou a fazer parte do espaço sociogeográfico (trans)nacional haitiano, no qual múltiplas relações e laços entre haitianos fora do Haiti e o país de origem se (re)configuram incessantemente (GLICK-SCHILLER; FOURON, 2001). De acordo com Handerson Joseph, a lógica da mobilidade haitiana rompe com aquela dada por indivíduos que saem de um país de origem para ir a outro lugar de destino (2017c, p. 181). Os haitianos não se movem de forma unidirecional, mas circulam entre vários espaços que vão se tornando polos dessa mobilidade internacional – elaborada através do uso do termo *diaspora* como linguagem de identificação comum de tal experiência migratória. A dimensão pragmática desse conceito êmico revela formas complexas de regulação das relações implicadas nessas circulações.

O momento favorável de crescimento econômico e baixas taxas de desemprego vivenciado no Brasil nesse período, juntamente com a imagem positiva construída em torno do futebol (amplamente difundida no Haiti)⁵¹ e as brechas administrativas e legais que surgiram para a permanência dos migrantes – em contraste com o endurecimento das políticas de

Unidos são frequentemente interceptadas em alto mar e levadas para detenção em Guantánamo. O quarto fluxo seria exatamente aquele que se inicia a partir de 2010 com o terremoto. Para uma descrição detalhada desses fluxos, consultar a tese de Handerson Joseph (2015a).

⁵⁰ Para uma perspectiva comparada, a população do Haiti corresponde a cerca de 11 milhões de pessoas (The World Factbook, CIA, 2021).

⁵¹ Em seu trabalho, Joseph (2017b) também destaca a construção histórica de vínculos culturais entre Brasil e Haiti. O futebol, a música e a origem africana comum são alguns dos elementos culturais que vem sendo atualizados.

imigração nos países do Norte –, foram alguns dos fatores que contribuíram, em um primeiro momento, no sentido de englobar o Brasil nessa prática. Com o passar dos anos, a expectativa da existência de uma demanda de mão de obra para o trabalho nas obras da Copa do Mundo (2014) e dos Jogos Olímpicos (2016), se somou a postura pública de abertura e hospitalidade adotada internacionalmente pelo governo brasileiro concretizando a vinculação do Brasil a ideia de “terra de oportunidades”.

A novidade dessa presença – da perspectiva brasileira – despertou grande interesse da mídia, que passou a veicular notícias de caráter alarmante, passando a ideia de que estava em curso uma iminente “invasão” de haitianos no país – ainda que os números reais dessa migração não devessem preocupar, sobretudo se colocados em perspectiva com a grandeza do nosso território e da nossa população. Marcado por um profundo desconhecimento das dinâmicas e dos processos migratórios, e das reais razões dos deslocamentos, o estardalhaço criado pela mídia ressoou a forma como a imprensa internacional tratou a “crise dos refugiados” na Europa. De forma semelhante, a linguagem da crise e da emergência foi mobilizada e enquanto se falava de uma massa genérica de pessoas oriundas de países pobres e conflituosos dirigindo-se a países mais “desenvolvidos” (e, assim, pressionando os sistemas de proteção social e o mercado de trabalho nessas localidades), a experiência concreta vivenciada por esses sujeitos ia sendo continuamente obliterada.

II. Da acolhida

A partir de 2010, portanto, a presença de pessoas haitianas deixa de ser uma migração pontual e passa, ao longo de 2011 e 2012, a ocupar a agenda pública brasileira enquanto uma “questão” ou “problema” de governo e de gestão. À medida que a percepção da eventualidade ou provisoriedade do fenômeno vai sendo substituída pela constatação da presença frequente desses sujeitos, diferentes ações começam, pouco a pouco, a se articular – a maioria, através da mobilização das ideias de risco (securitário e sanitário), ajuda e vulnerabilidade. Assim, mobilidade haitiana passa a configurar um “fluxo”, não apenas pela intensificação desse movimento, mas também pela sua vinculação com a própria ideia de crise no contexto brasileiro. Nesse sentido, como demonstra Rosa Vieira (2014, 2017), a nomeação dessa nova dinâmica (da perspectiva brasileira) através de categorias de gestão como o “caso dos

haitianos”, é parte da construção desse fenômeno⁵². Ou seja, os impasses sociais e jurídicos evocados pela circulação dessas pessoas as transformaram em objeto de ações de ordenamento e enquadramento. Seguindo esse argumento, tomamos aqui a migração haitiana no Brasil enquanto fenômeno que se dá no entrelaçamento dessas dimensões – não apenas demográficas, mas também de classificação, representação e práticas.

Nem imigrante, nem refugiado

Um impasse importante, do ponto de vista burocrático, levantado pelo ingresso de haitianos no Brasil foi, justamente, como enquadrá-los juridicamente (MANSUR DIAS; VIEIRA, 2019, p. 156). Seriam essas pessoas refugiadas, considerando a nova figura dos ‘refugiados ambientais’ e a mobilização do discurso sobre o terremoto, ou imigrantes, levando em conta, sobretudo, o aspecto econômico?

A Convenção de 1951 sobre o Estatuto do Refugiado, principal instrumento legal internacional instituído após a criação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), em 1950, define o refugiado como qualquer pessoa que se encontre fora de seu país de origem e que não possa (ou não deseje) regressar por “fundados temores de perseguição devido à sua raça, religião, nacionalidade, associação a determinado grupo social ou opinião política”. O enquadramento dado ao termo refugiado, aqui, está associado à condição dos europeus deslocados durante a Segunda Guerra Mundial e vem no bojo das diversas negociações diplomáticas que foram realizadas ao longo das décadas de 1950 e 1960. Nesse período, surgiram agências e altos comissariados e estabeleceram-se protocolos e acordos que, apesar de datados e não conclusivos, ainda vigoram e pautam as leis nacionais. Na conjuntura atual, o principal desafio a essa definição tem se colocado em razão do aumento do que se convencionou chamar de “refugiados climáticos ou ambientais”. Segundo a Organização das Nações Unidas (ONU), até 2050 haverá cerca de 250 milhões de pessoas nessa situação. De qualquer forma, os deslocamentos causados por razões ambientais ainda não são reconhecidos

⁵² No seu trabalho, a antropóloga recupera a formulação de Michel Foucault (2008) a respeito da *governamentalidade* para trazer uma discussão importante sobre o processo de construção da categoria “haitianos” enquanto uma categoria de governo e gestão que, em meio a um conjunto de práticas discursivas, fez com que, em determinado momento, a mobilidade haitiana se tornasse um problema a ser solucionado.

no âmbito da convenção e, portanto, as pessoas que migram por essas razões não podem ser amparadas pelos órgãos oficiais enquanto tais.

Em termos formais, duas questões fundamentais definem a condição de um refugiado: a primeira está relacionada à necessidade do deslocamento, e o que importa aqui é determinar se ele é voluntário ou imposto por forças externas ao indivíduo; a segunda diz respeito à motivação de tal deslocamento, se econômica ou política. Essas balizas deveriam distinguir os fluxos migratórios, classificando os diferentes tipos de deslocamentos a partir de uma gramática compartilhada internacionalmente. Na prática, como já era de se esperar, a lógica formulada na linguagem do direito não dá conta da complexidade do mundo social e das especificidades de cada contexto. Os movimentos das populações são, portanto, moldados de acordo com interpretações normativas bastante parciais que variam segundo as circunstâncias e os atores sociais implicados no processo de classificação dos mesmos.

De acordo com a linguagem dominante, refugiado é aquele compelido por forças externas, superiores à sua vontade, enquanto o imigrante, reduzido à condição de trabalhador, seria movido por interesses puramente econômicos e de forma voluntária. Juridicamente, a aplicação dessa distinção é operativa, já que o direito internacional dos refugiados é bastante consolidado na legislação dos Estados, enquanto o direito de migrar ainda não é garantido. No entanto, o aprofundamento das desigualdades econômicas entre os países tem feito com que a diferença clássica entre refúgio e migração se torne cada vez mais tênue. Aqueles deslocados em razão de ondas de violência urbana, desemprego, fome ou pobreza extrema estariam levando a cabo um movimento da ordem da livre escolha?

No dia 9 de setembro de 2016, em seu primeiro discurso durante uma sessão plenária da Reunião de Alto Nível sobre Grandes Movimentos de Refugiados e Migrantes, na sede da ONU, em Nova York, Michel Temer disse que o Brasil teria recebido, nos anos anteriores, 95 mil refugiados provenientes de 79 países diferentes. Os dados aos quais o então presidente se referiu no seu “ato falho” incluíam os 85 mil haitianos chegados recentemente no país. A declaração gerou polêmica, já que, de acordo com o Conare (Comitê Nacional para os Refugiados), pouco mais de 8.800 refugiados haviam sido, até aquele momento, reconhecidos no Brasil, sendo os principais grupos oriundos da Síria, Angola, Colômbia, República Democrática do Congo e Palestina.

Os haitianos não tiveram o pedido de refúgio concedido pelas autoridades nacionais e não se encontram, portanto, protegidos pelas mesmas normas jurídicas que tratam dos outros

refugiados, aqueles devidamente reconhecidos como tais. Ao contabilizá-los, intencionalmente, Michel Temer foi acusado de ter “agido de má-fé”, embaralhando as categorias *imigrantes* e *refugiados*. O que parece irônico, ou até mesmo dissimulado, nesse caso, é que, ao fazer isso, o presidente burlou a convenção adotada pelo próprio Estado brasileiro, moldando os dados de acordo com a sua intenção de posicionar o país de forma favorável em um cenário internacional no qual essas questões têm mobilizado os debates mais acalorados. Independente das suas “verdadeiras” intenções, a confusão feita entre essas categorias é bastante comum.

O que nos interessa aqui é, antes, o escrutínio das dinâmicas sociais que se revelam pelo uso de determinadas categorias quando colocadas em relação às circunstâncias de sua enunciação. Assim, devemos nos indagar sobre as condições que tornaram a afirmação de Temer possível, para além da aparente contradição entre discurso e prática que ela revela. Mais do que uma estratégia retórica vazia de sentido, dizer que os haitianos foram recebidos enquanto refugiados é algo mesmo possível diante da profunda indeterminação que marca a condição dessas pessoas no contexto nacional. Sustentar a ideia de “vítima do terremoto”, mobilizando um léxico voltado para o sofrimento e o humanitarismo, era relevante também para aqueles que lutavam pela não deportação dos haitianos e demandavam auxílio para a assistência aos recém-chegados.

A análise do “caso haitiano” no Brasil se faz ainda mais interessante, pois mostra como essa mesma indeterminação entre *refúgio* e *imigração* considerada um obstáculo, na medida em que dificultava o enquadramento na legislação, acabou por abrir novas possibilidades para o ingresso e a permanência dos haitianos, ao pressionar as políticas migratórias vigentes.

O visto humanitário

Em 2010, quando começaram a chegar ao território brasileiro por via terrestre e de forma indocumentada, os haitianos tiveram acesso ao protocolo de solicitação de refúgio que valia como uma espécie de comprovante de entrada e tornava possível a retirada de documentos brasileiros como a carteira de trabalho, válida por um ano, e o cadastro de pessoa física na Receita Federal (CPF), enquanto o pedido de refúgio era analisado. Sem a intenção de permanecer no Brasil, aqueles primeiros haitianos não haviam pedido o visto na Embaixada brasileira no Haiti. Mas, com o protocolo em mãos, eles ficam temporariamente regularizados, ao menos durante o tempo de análise do pedido de refúgio. Até dezembro de 2010, cerca de

630 processos de solicitação de refúgio foram registrados (VIEIRA, 2017, p. 235). Após elaborados pela Polícia Federal, haviam sido encaminhados ao Comitê Nacional para os Refugiados (Conare) que, naquele mesmo ano, ao analisar os primeiros pedidos, entendia que os haitianos não se enquadravam na condição de refugiados. Ainda que “tivessem deixado o Haiti devido às consequências do terremoto”, tal situação não estaria de acordo com a lei 9.474, de 1997, que reconhece como refugiado apenas o indivíduo que estiver sendo perseguido no país de origem por motivos de raça, religião, conflito político ou violação de direitos humanos.

Naquele momento havia a expectativa de que esse novo fluxo fosse passageiro, porém, à medida que o tempo passava, a situação nas cidades fronteiriças, principalmente em Tabatinga (Amazonas) e em Brasileia (Acre), se agravava. Diante da dificuldade e da demora em se conseguir um visto na embaixada brasileira em Porto-Príncipe⁵³, muitos haitianos com planos de chegar ao nosso país (seja para permanecer ou apenas passar pelo território) adotaram a rota amazônica e a solicitação de refúgio como estratégia de entrada, já que do ponto de vista legal, enquanto signatário da convenção de Genebra de 1951, o Brasil não pode negar a solicitação a nenhum estrangeiro que chegue sem visto ao território nacional.

A chegada dos haitianos evidenciou a falta de uma política migratória eficaz por parte do governo federal e começou a incomodar. Começaram a surgir muitos questionamentos sobre a possibilidade de criação de um novo dispositivo legal para receber os haitianos como não-refugiados. Havia, ainda, uma razão diplomática para que o pedido de refúgio não fosse concedido pelas autoridades brasileiras. Conceder o status de refúgio aos solicitantes que chegavam ao Brasil exigiria o reconhecimento da existência de violações de direitos humanos no Haiti. Ora, isso seria o mesmo que assumir o fracasso da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (Minustah), comandada pelo Brasil de 2004 a 2017, cujo objetivo oficial era restabelecer a segurança do país após as sucessivas crises políticas que culminaram no exílio do então presidente Bertrand Aristide e em recorrentes ondas de violência.

Nesse sentido, apesar de ter negado o refúgio aos haitianos, o Conare reconheceu que eles teriam sofrido uma forma de deslocamento forçado e que, portanto, necessitavam de proteção humanitária. Os protocolos foram então encaminhados para a apreciação do Conselho Nacional de Imigração (CNIg) como um “caso especial”. Em março de 2011, pela primeira vez,

⁵³ Naquele momento, para receber um visto de residência no Brasil, os haitianos deveriam cumprir alguns requisitos aos quais não se enquadravam, tão pouco, como: ser cônjuge de um cidadão brasileiro ou residente no Brasil; ser membro, dependente imediato, da família de um cidadão brasileiro ou residente permanente no Brasil.

um grupo de 199 haitianos recebeu a autorização de permanência em território nacional (FERNANDES; FARIA, 2017). Mais tarde, na tentativa de encontrar uma solução para o caso, acabar com a rota amazônica de entrada de migrantes irregulares no país e criar um novo dispositivo legal para acolher os haitianos, o governo brasileiro promulgou em 12 de janeiro de 2012 a Resolução Normativa nº 97/2012, que “dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti” por razões humanitárias (ver ANEXO 1

).

A partir da proposta do CNIg, o dispositivo que passou a ser popularmente chamado de “visto humanitário”, até então inexistente na legislação brasileira, passou a vigorar justificado pela dramática situação social e política do Haiti, agravada após o terremoto em 2010. Essa medida estabelecia que os haitianos que quisessem vir ao Brasil teriam o visto expedido na embaixada de Porto-Príncipe e impunha uma restrição à concessão, determinando uma cota máxima de 100 vistos por mês (ou 1.200 vistos por ano). Se, por um lado, a resolução normativa fizesse parte do esforço de regularizar haitianos presentes no território brasileiro, criando novas possibilidades de entrada regular no país, por outro, representou uma política de controle do fluxo migratório haitiano.

Também aqui estávamos diante da lógica aparentemente contraditória que marca não apenas a condição dos migrantes e refugiados no mundo contemporâneo, mas também o tratamento dado a eles. A criação do “visto humanitário” foi um feito exaltado pelos porta-vozes do governo brasileiro, mas apresentava evidentes ambiguidades (SILVA, 2016a, p. 343). Ao mesmo tempo que protege e regulariza, tal mecanismo impõe sanções e controla. Sob as críticas contundentes de organizações de defesa dos direitos humanos, acadêmicos e ativistas sociais que alegaram ser essa uma medida discriminatória e que representava um retrocesso na política migratória nacional⁵⁴, o governo brasileiro alterou o artigo segundo da Resolução Normativa 97 através de outra Resolução, a de número 102, de 26 de abril de 2013 (ver ANEXO 2

), que ampliou a possibilidade de concessão do visto humanitário em outros consulados, como é o caso do Equador, e derrubou o limite de concessão dos vistos.

⁵⁴ Para um exemplo dessa crítica, ver Thomaz e Nascimento (2012).

Com a Resolução nº 97/2012 o governo simplificou a forma de acesso dos haitianos a um visto no Brasil. Conseqüentemente, os pedidos na Embaixada brasileira no Haiti aumentaram consideravelmente e o processo de análise passou a demorar mais. Assim, a entrada de haitianos desprovidos do visto humanitário pelas fronteiras do país continuou a ser rotina e a solicitação de refúgio a principal via de regularização dos mesmos pelo menos até 2014 (SILVA, 2016b, p. 222). Como aconteceu com Fabrice, muitos outros precisaram optar pela rota terrestre em decorrência da falta de uma política eficaz para a concessão de vistos no Haiti que estivesse alinhada à resolução do CNIg. Também foram muito comuns, nesse período, os relatos sobre atuação ilegal de intermediários dispostos a agilizar o andamento dos tramites burocráticos nas embaixadas aos que pudessem pagar mais pela emissão do visto.

De forma bastante geral, quando não conseguiam o visto previamente, após entrar no território brasileiro e solicitar o refúgio na Polícia Federal, os haitianos seguiam viagem rumo a outros estados. De posse do protocolo de solicitação de refúgio, eles podiam solicitar a emissão do CPF e da carteira de trabalho, os quais, no entanto, muitas vezes não eram reconhecidos por instituições como bancos, universidades ou imobiliárias. Os pedidos de refúgio vindos de haitianos eram logo encaminhados ao CNIg (e não ao Conare) para dar entrada aos procedimentos do visto humanitário. Enquanto aguardavam a permissão de residência no Brasil – trâmite bastante demorado e que podia levar até três anos para ser concluído com a concessão do antigo Registro Nacional de Estrangeiro (RNE)⁵⁵ – essas pessoas, que já se encontravam bastante vulneráveis, depois de terem passado pelos perigos e violações enfrentados no trajeto até aqui, eram muitas vezes obrigadas à clandestinidade. Diante dessa situação e das dificuldades de integração dos migrantes, no dia 12 de novembro de 2015, o governo brasileiro tomou mais uma decisão e concedeu residência permanente a 43.781 haitianos que haviam solicitado refúgio entre 2011 e 2015⁵⁶.

Em 2015, o governo empreendeu ações para ampliar a capacidade de emissão de visto em Porto-Príncipe através de um acordo firmado com a Organização Internacional para as Migrações (OIM). Gradativamente, os procedimentos para a obtenção do visto previamente vão se tornando mais acessíveis (ainda que na maior parte das vezes, através de intermediários) e

⁵⁵ Após a nova Lei das Migrações de 2017, o termo estrangeiro é abolido, e o registro passa a se chamar Registro Nacional Migratório (RNM).

⁵⁶ A concessão se deu através de um Despacho da Secretaria Nacional de Justiça, Departamento de Estrangeiros do Ministério da Justiça. Na prática, porém, essas concessões não puderam ser todas efetivadas no prazo previsto, devido, entre outras coisas, à lentidão do trâmite burocrático – que exige o encaminhamento de documentos oficiais como a certidão de nascimento e de casamento, todas devidamente traduzidas para o português por um tradutor juramentado – e ao alto custo para a emissão do RNE, que, incluindo todas as taxas, chegava a R\$ 450,00.

as entradas pelos aeroportos do Sul e Sudeste do Brasil passam a ser a principal forma de chegada dos haitianos. Em 2016, quando chego a São Paulo a maior parte dos haitianos recém-chegados não haviam passado pelo Norte do país, mas desembarcado diretamente em Guarulhos⁵⁷.

Em setembro de 2016, o CNIg prorrogou pelo quarto ano consecutivo a vigência da Resolução Normativa nº 97, que permaneceu em vigor até outubro de 2017. Segundo os dados oficiais divulgados pelo CNIg, entre janeiro de 2012 e maio de 2016, foram emitidos 48.361 vistos e 51.124 autorizações de residência a haitianos no Brasil. Após uma luta árdua travada pela sociedade civil organizada e, apesar dos vetos feitos pelo governo federal no ato de sanção, a “nova lei de migração” (Lei nº 13.445/2017) do Brasil entrou em vigor em novembro de 2017, extinguindo o ultrapassado Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815, de 1980) que tomava o migrante como potencial ameaça à soberania nacional⁵⁸.

O desafio representado pela presença haitiana, também no âmbito governamental, contribuiu para a ampliação do debate em torno da questão migratória ao demandar adequações na política migratória nacional e impulsionar a aprovação da nova lei. Nesse sentido, a realização da Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR) em 2014 foi um marco na luta pela superação do Estatuto do Estrangeiro (baseado na doutrina da “segurança nacional”) travada há décadas pela sociedade civil. O visto humanitário, instrumento criado para o gerenciamento da migração haitiana, passou a ser incorporado e ampliado na nova lei. Sua aplicação foi estendida ao apátrida ou nacional de qualquer país que se encontre em situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário (BRASIL, 2017 Lei 13.445).

⁵⁷ De acordo com os dados do SINCRE, em 2016, o número de ingressos de haitianos pelo Acre foi de apenas 171, enquanto São Paulo registrou 10.604.

⁵⁸ Apesar de ter sido comemorada pela sociedade civil que há décadas lutava pela superação do Estatuto do Estrangeiro (baseado na doutrina da “segurança nacional”) e pelos indiscutíveis avanços que representa, é importante destacar as tensões em torno da regulamentação da nova legislação que acontece em um momento desfavorável após o processo de ruptura política com o impeachment da presidenta Dilma Rousseff e o fortalecimento de discursos conservadores e xenófobos no governo brasileiro (FELDMAN-BIANCO, 2018). Esta tensão manteve-se presente nos últimos anos e se repetiu de forma mais visível em momentos como o da publicação da Portaria 666 pelo então ministro da Justiça, Sergio Moro, em julho de 2019. A portaria endurecia as regras para entrada de pessoas de outros países no Brasil, assim como previa a deportação e repatriação, contrariando a própria legislação vigente. Para uma análise da tramitação no Congresso Nacional dos projetos de lei que originaram, respectivamente, o Estatuto do Estrangeiro, de 1980, e a nova Lei de Migração e dos vetos feitos a esta última, além de observações sobre os desafios que se colocam para a participação social no processo de sua regulamentação, ver Sprandel (2018).

Atualmente, a regulamentação da migração haitiana para o Brasil ainda se dá por meio do visto humanitário. Entretanto, este passou a ser normatizado pela edição de mais uma Portaria Interministerial (nº 10, de 6 de abril de 2018, ver ANEXO 3

) que vem sendo sucessivamente substituída por outras, de forma a permitir a manutenção da política humanitária brasileira para os haitianos⁵⁹. Com o novo instrumento, apesar da manutenção da política, o governo voltou a impor restrições determinando que ele seja concedido exclusivamente pela Embaixada do Brasil em Porto-Príncipe apenas para residentes no Haiti. O prazo de validade da residência como acolhida humanitária também diminuiu, passou de cinco para dois anos. Ou seja, aqueles que estão fora do Haiti ou não podem recorrer ao visto por outras razões, lançam mão de estratégias que vão reatualizando as rotas terrestres e redirecionando os fluxos de forma bastante dinâmica⁶⁰.

Ao longo do tortuoso processo burocrático descrito aqui, as categorias, que não são neutras, foram sendo mobilizadas para enquadrar juridicamente (ou não) os recém-chegados nas políticas migratórias nacionais. Ao negar o status de refugiado, o governo brasileiro rejeitou a possibilidade de qualquer haitiano se enquadrar na definição mais clássica de *refúgio*, ou seja, excluiu esses sujeitos de um sistema de proteção mais robusto. Porém, a ambiguidade do caso, o qual, segundo o próprio Conare, deveria ser tratado a partir do marco jurídico da migração forçada, demandando uma proteção diferenciada, colocou um impasse que desafiou o Estado brasileiro ao reconhecimento de uma nova possibilidade migratória e à criação de novas políticas, que foram formalizadas pela nova lei. A opção feita com a criação do “visto humanitário” representou uma espécie de terceira via que sustenta a ambiguidade no tratamento desse fluxo migratório, ora através da ênfase no perigo e controle, ora do acolhimento e da defesa dos direitos humanos.

Indesejados

⁵⁹ A mais recente é a Portaria Interministerial nº 27, de 30 de dezembro de 2021 (ver ANEXO 4).

⁶⁰ Como exemplo podemos citar o retorno de haitianos que residiam no Chile e passaram a entrar de forma indocumentada no Brasil através da cidade de Corumbá, no Mato Grosso do Sul, no primeiro semestre de 2018 (JESUS, 2020, p. 155).

A gramática de classificação dos tipos de mobilidade se dá a partir da articulação com as lógicas de proteção e de controle; lógicas distintas que, apesar de aparentemente contraditórias, coexistem e competem entre si no bojo das políticas do Estado. Esse jogo, portanto, não é estável. A experiência de deslocamento dos sujeitos vai sendo ajustada ao longo do processo burocrático e ganha enquadramentos distintos em diferentes momentos. Com a criação do “visto humanitário”, inclusive do ponto de vista jurídico, a ambiguidade se torna um lugar possível para os haitianos no contexto das políticas brasileiras.

Uma vez que as categorias do mundo social não são coisa dada, se quisermos compreender de forma mais abrangente os sentidos das ideias de refugiado ou migrante, é preciso tomar o conjunto das tramas implicadas nessa relação. Ao deslocar o ângulo de análise, sem desconsiderar suas importantes inflexões, mas deixando as determinações do Estado e seus agentes de lado, constatamos que para a sociedade como um todo o contraste entre tais categorias perde sentido. Quase não se estabelece diferença entre os conceitos e categorias juridicamente definidos. Imigrantes, documentados ou não, solicitantes de refúgio, refugiados estatutários ou indeferidos, portadores de “visto humanitário”, todos são considerados estrangeiros e, a princípio, ilegítimos (do ponto de vista da cidadania).

Não obstante o fato de os haitianos não serem considerados oficialmente refugiados, talvez em consequência à terrível situação em que se encontravam nos abrigos nas cidades fronteiriças naqueles primeiros anos – situação bastante análoga à dos refugiados mantidos nos campos da Grécia, por exemplo – ou ainda pelo tratamento que lhes é comumente dispensado, a mídia brasileira acabou por difundir a imagem do haitiano como *refugiado*. Tal representação, no entanto, ainda que provoque comoção em muitos, não garante aos haitianos nenhuma proteção especial no âmbito das interações cotidianas. Observamos aqui o deslizamento semântico da ideia de refúgio, que já não aparece, como na lógica jurídica, associada a uma efetiva garantia do direito de se deslocar, mas sim a um fluxo anormal, irregular, clandestino e até mesmo ilegal.

A percepção de que essas pessoas, independentemente do tipo de permissão que possuam, representam uma ameaça, fica evidente na forma como são retratadas pela opinião pública e tratadas pelos próprios agentes estatais nas suas práticas ordinárias. Elas trariam riscos à nação, aumentando o desemprego, disseminando doenças e aumentando a criminalidade, por exemplo. Naqueles primeiros anos da chegada de haitianos pelas fronteiras do Norte, foram os medos relacionados à possível entrada de prisioneiros (que poderiam ter escapado da maior

prisão haitiana durante o terremoto que a destruiu) e a possibilidade de uma epidemia de cólera que mobilizaram os relatórios elaborados pelos agentes do governo, como descreve Vieira (2017, p. 237). A preocupação com os riscos de reintrodução da cólera no Brasil, para além do caráter preventivo (justificado pela epidemia que eclodiu no Haiti em 2010⁶¹), leva rapidamente à uma ênfase no controle sanitário, independentemente do fato de não terem sido encontrados casos da doença entre os haitianos na região (SANTOS, 2016, p. 486).

No caso de Tabatinga, a saúde foi sem dúvida o principal cristizador do medo que os migrantes haitianos inspiraram na população local. O padre da Igreja Católica local ressaltou que, à medida que os haitianos começaram a receber ajuda alimentar de fiéis, o pavor do contato físico se manifestava até nos atos de generosidade, e que por isso as doações diretas aos próprios haitianos eram raras (VÉRAN; NOAL; FAINST, 2014, p. 1018).

A associação entre os haitianos e a disseminação de doenças e epidemias esteve presente em outros contextos, como o da emergência do vírus HIV e da AIDS na década de 1980 nos Estados Unidos, onde os migrantes haitianos foram considerados grupo de risco – incluídos no que ficou conhecido como os 4 Hs: haitianos (*haitians*), homossexuais (*homossexuels*), hemofílicos (*hémophiles*) e heroínômanos (*héroinomanes*) – e o Haiti apontado como a origem da doença, sem que houvesse evidência científica satisfatória para tanto. O trabalho exemplar de Paul Farmer (2006) sobre tal “geografia das acusações” nos lembra sobre a centralidade da construção social em torno das doenças e dos estigmas. O que está em jogo são as representações coletivas e as hierarquias envolvendo as desigualdades entre as nações. Nesse caso, o discurso em torno do risco que o cólera poderia representar ia além da necessidade de prevenção da doença. Ele se articulava enquanto elemento de uma trama complexa de associação dos haitianos enquanto migrantes pobres, negros e, portanto, “indesejados” (sobretudo, quando não se encaixam facilmente ao estereótipo da vítima).

Ainda que da ordem do não dito, há uma gramática que opera o tempo todo distinguindo os recém-chegados em dois grupos: os desejáveis e os indesejáveis (DOMENECH, 2015). Dessa perspectiva, uma equação complexa entre as lógicas da proteção/humanitarismo e do controle/securitização também determina quais vidas são mais ou menos adequadas. No Brasil, apesar do governo contemporâneo das populações migrantes e refugiadas não ter ganho as mesmas matizes de crueldade como em outros países, e ter (de forma geral) adotado políticas

⁶¹ O surto que se iniciou em 2010 atingiu 470 mil pessoas e levou à morte 6.631 de acordo com o *Center of Disease Control and Prevention*.

de documentação, essa postura está em constante contradição com a dificuldade na efetivação dos direitos e com avanços na lógica securitária em vários níveis (FACUNDO, 2019, p. 22)⁶². Quando atentamos aos constrangimentos sociais cotidianos de diversas ordens por que passam, outros fatores, como raça, classe social e nacionalidade, se sobressaem, determinando a experiência de vulnerabilidade dessas pessoas.

Para além das questões jurídicas, há imensos obstáculos para a inserção e integração dessas pessoas enquanto sujeitos de direitos. Se levarmos em conta os sentidos da cidadania de forma mais ampla, será importante refletir sobre os jogos de identificação cotidianos implicados na inclusão (ou não) na vida pública e as particularidades que eles assumem no nosso contexto. Trabalhos como o da antropóloga Denise Jardim têm problematizado a eficácia das práticas de obtenção da cidadania centradas nos caminhos da regularização e documentação, revelando “outras arenas de enfrentamentos da obtenção da cidadania vivenciadas por imigrantes e refugiados ao operacionalizar sua vida no Brasil” (2015, p. 77). Discriminações no ambiente de trabalho ou no transporte público; maus tratos ao acessar serviços e equipamentos públicos; injustificadas dificuldades em processos burocráticos como abrir conta nos bancos, registrar os filhos no cartório ou validar diplomas; são apenas algumas das situações mais banais frequentemente relatadas pelos migrantes. Ainda que, de modo concomitante ao ingresso de haitianos no Brasil, a regularização da imigração a partir de uma política alinhada com os princípios constitucionais brasileiros e inspirada na proteção dos direitos humanos tenha facilitado o acesso a documentação ou ao mercado de trabalho, a experiência concreta de inserção desses sujeitos e os obstáculos ao acesso aos serviços públicos, por exemplo, indicam que há um longo caminho a ser percorrido.

Ao longo de 2014, mesmo ano da chegada de Fabrice ao Brasil, dezoito haitianos denunciaram ter sofrido espancamentos dentro das empresas em que trabalhavam, na cidade de Curitiba, no Paraná. No dia primeiro de agosto de 2015, um grupo de homens atirou com uma espingarda de chumbinho contra seis haitianos na rua do Glicério, em São Paulo, em frente à paróquia Nossa Senhora da Paz – local que é referência na acolhida a migrantes e refugiados na cidade. Naquele mesmo mês, o muro do cemitério de Nova Odessa, cidade próxima a Campinas, foi pichado com a frase “*Back to Haiti*” (“Voltem ao Haiti”). Na madrugada do sábado de 14 de maio de 2016, o universitário haitiano Getho Mondesi, estudante do terceiro

⁶² Destaco aqui as importantes discussões sobre o alinhamento do Brasil com as políticas globais de combate ao tráfico de pessoas, tráfico de drogas e ao terrorismo internacional, como salienta Adriana Piscitelli e Laura Lowenkron (2015, 2019) e Guilherme Mansur Dias e Rosa Vieira (2019), entre outros.

semestre do curso de Administração Pública e Políticas Públicas da UNILA (Universidade Federal da Integração Latino-Americana), foi violentamente atacado por um grupo de jovens no centro de Foz do Iguaçu, no Paraná. Usando expressões de cunho racista e xenófobo, eles o agrediram com garrafas de vidro. Getho estava a caminho da rodoviária, onde pegaria um ônibus com destino a Cascavel para passar a semana com seu filho de oito meses.

Todos esses foram casos que chamaram a minha atenção antes mesmo de iniciar a pesquisa e que indicavam para o fato de que episódios de xenofobia⁶³ e de violência injustificada contra os atuais grupos de migrantes no Brasil não eram casos isolados. A hostilidade a que estão expostos ao longo da chegada e acomodação no Brasil deve ser compreendida em relação ao histórico dos fluxos migratórios para o nosso país e sua vinculação com processos de racialização. A intenção de promover o branqueamento da população esteve na base da política imigratória brasileira desde o Império (1882-1889) e, sobretudo, após a Proclamação da República (1889). Além de garantir a posse de territórios considerados pouco habitados e suprir as necessidades de mão de obra nas plantações de café de São Paulo, a imigração era considerada um empreendimento “civilizatório”, uma forma de compor um “tipo nacional” através da ênfase nas características étnico-raciais associadas aos considerados sujeitos “civilizados”, à época. Por isso, a preferência dada aos imigrantes europeus e brancos, como alemães e italianos, e a polêmica em relação a imigração de japoneses a partir de 1908. Havia, portanto, uma deliberada intenção de clarear a “raça brasileira” com a chegada de europeus que substituiriam a mão de obra escrava, recém liberta, por uma mão de obra branca (SEYFERTH, 1996, 2002).

Após a proibição do tráfico negreiro, em 1850, quando o discurso sobre o trabalho livre vai assumindo maior relevância, os negros – desqualificados por uma suposta inferioridade racial e cultural – vão ser excluídos, já que considerados incompatíveis com a civilização e incapazes de produzir desenvolvimento econômico. Após a tardia abolição do sistema escravista no Brasil, em 1888, os ex-escravizados, embora livres, iam ocupar o lugar de maior desvantagem no novo regime de trabalho e na sociedade como um todo, sem qualquer iniciativa política no sentido de reparação. Nesse processo, a destituição desses sujeitos que foram

⁶³ Xenofobia é crime tipificado, no Brasil, através da Lei 9.459 de 1997. Apesar disso, quase não há registros de denúncias que tiveram prosseguimento na justiça ou de infratores que tenham sido punidos. De acordo com a Secretaria Especial de Direitos Humanos do governo federal, as denúncias de xenofobia cresceram 633% de 2014, quando foram registradas 45, para 2015, quando 330 denúncias foram acolhidas. Os dados mostram ainda que os haitianos constituíam a maioria das vítimas (26,8%), seguidos por pessoas de origem árabe ou de religião muçumana (15,45%) (FARAH, 2017, p. 14).

obrigados a deixar as terras onde trabalhavam, e a imigração de colonos europeus e, posteriormente, asiáticos para o trabalho remunerado, contribuiu para a produção de desigualdades sociais e econômicas que persistem ainda hoje.

Nos últimos anos, como vimos, a onda migratória formada por bolivianos e peruanos foi reforçada por senegaleses, congoleses, haitianos, entre outros, e configurou um tipo de migração que vem ao revés daqueles antigos pressupostos históricos que elegeram o branco-europeu como modelo do “imigrante desejável” no nosso país. Assim, a presença desses sujeitos em território brasileiro reatualiza os vínculos históricos do Brasil com o racismo e suas vivências das relações raciais questionam a naturalização das desigualdades sociais no país⁶⁴. É nesse sentido que o conceito *xeno-racismo*⁶⁵ tem circulado e ganhado importância para se pensar sobre as dinâmicas de violência e exclusão que envolvem os migrantes no Brasil, imersos em um tecido social conflitivo, em uma sociedade de classes e de cor com um passado escravocrata inequívoco.

Através de uma perspectiva interseccional, é ao fato de que os “novos migrantes” constituem-se majoritariamente de não-brancos provenientes de países periféricos que devemos nos atentar. Tal realidade discriminatória, apesar de contrastiva, convive com a própria valorização da mistura/sincretismo/mestiçagem presente na construção da identidade nacional (que suaviza ou dilui o racismo estruturante deste processo de construção nacional) e com a predominância de ideologias e retóricas multiculturalistas ancoradas nos direitos humanos e no humanitarismo na conjuntura das migrações contemporâneas. Para além da imagem do Brasil enquanto país fruto da mistura entre as “raças” e onde “somos todos migrantes”, é cada vez mais urgente visibilizar as estruturas de poder que nos atravessam. É exatamente isso que a presença haitiana, juntamente com a de outros migrantes, parece revelar: o não funcionamento,

⁶⁴ No caso haitiano é imprescindível lembrar como essa presença tem dado fôlego a um renovado interesse analítico acerca dos impactos da Revolução Haitiana (1791-1804) sobre o mundo político brasileiro na primeira metade do século XIX (MOREL, 2017; SCHWARCZ; STERLING, 2015). Através da repercussão dos fatos históricos haitianos no Brasil, tomados enquanto ameaça aos interesses escravistas, foram sendo construídas identidades e alteridades a partir da invocação do Haiti como um ‘Outro’ fundacional, frente ao qual a elite política brasileira forjou sua concepção de nacionalidade e cidadania (AZEVEDO, 1987). “*Quanto aos dirigentes brasileiros, passaram a temer o Haiti como ao diabo. O movimento de 1804 repercutiu no país todo, e seria pretexto para várias medidas restritivas, entre elas um modelo centralizador de poder após a independência. O Brasil se inventou, assim, como um anti-Haiti: por oposição, éramos todos brancos, cristãos e civilizados*” (SCHWARCZ; STERLING, 2015, p. 228–229).

⁶⁵ Sobre o conceito de *xeno-racismo*, proposto pelo romancista srilankês Ambalavaner Sivanandan, e suas possíveis aplicações aos estudos sobre migração, diáspora e xenofobia no Brasil, ver D. Faustino e L. Oliveria (2021).

as fraturas e retóricas que perfazem a seletividade e as zonas de descuido mais ordinárias de nossa sociedade.

Em outubro de 2021 recebi com terror a notícia de que Fabrice havia sido assassinado, depois de 7 anos no Brasil. Segundo os amigos haitianos de Barão Geraldo, seu corpo fora encontrado em um canal ao lado do carro que usava para trabalhar como motorista de aplicativo, próximo ao cemitério das Palmeiras, no bairro Matão de Sumaré, na cidade vizinha, Paulínia. Era domingo, Fabrice, como bom evangélico, havia ido à igreja com a família pela manhã. Em seguida, saiu para fazer “corridas”, uma alternativa para garantir o sustento, sobretudo, após o nascimento da filha que estava com dois anos, e em um período de crise econômica que vem se arrastando no país. Ele não voltou para o trabalho na lanchonete. O carro em que trabalhava foi avistado por ciclistas que faziam um percurso pela região. De acordo com as informações passadas pela polícia, seu corpo se encontrava a cerca de 500 metros do carro e tinha diversas marcas de agressões (pedradas e perfurações no corpo, supostamente provocadas por uma chave de fenda). A possível causa da morte foi registrada como latrocínio (roubo seguido de morte), mas as investigações ainda não haviam chegado a maiores conclusões sobre o crime no momento da escrita desse trabalho.

Retomar a trajetória de Fabrice e a convivência com os alunos em Barão Geraldo no momento de chegada e recepção me pareceu essencial no sentido de resgatar a dimensão do desejo de migrar e de se movimentar, através dos mais diversos projetos migratórios e aspirações associados àquela presença. Procurei, justamente, fazer uma crítica do uso da ideia de *tragédia* como única “lente” possível de enquadramento de suas trajetórias de deslocamento. Ainda que esse trânsito se relacione, de forma geral, com processos macroestruturais de reestruturação produtiva, ele está impregnado de sonhos, anseios e potências, frequentemente obliteradas quando associadas a precarização de suas vidas. Entretanto, quando me mudo para São Paulo – onde tenho a oportunidade de acompanhar o desdobrar mais miúdo de outras trajetórias, em um momento que já não é mais o da chegada, mas o do estabelecimento (ainda que relativo) – é a imensa desigualdade das possibilidades de concretizar os desejos, tanto de permanência quanto de movimento, que se faz categórico.

Se a criminalização/vitimização é o principal eixo demarcador dos discursos público-políticos sobre esses sujeitos, o enquadramento social e midiático ao qual ficam reféns nos dificulta reconhecer as formas mais diversas pelas quais a violência se apresenta no ordinário de suas vidas à margem do Estado (DAS; POOLE, 2004). A discussão feita por Judith Butler

(2015), no livro *Quadros de Guerra: Quando a vida é passível de luto?*, tem uma implicação forte aqui. De acordo com a autora, “os recortes através dos quais uma vida nos é apresentada orientam nossa capacidade de apreendê-la como uma vida e de nos comover com sua precariedade. Os enquadramentos são parte fundamental da dinâmica do reconhecimento de uma vida como viva” (FACUNDO, 2019, p. 21). A precariedade é a condição de nossa existência, mas a “condição precária” é uma condição politicamente induzida que expõe as populações de forma diferenciada às violações, à violência e à morte (BUTLER, 2015, p. 46).

A morte de Fabrice, a violência física brutal da qual foi vítima – mas, também, a violência menos visível que se infiltra nas relações sociais mais cotidianas – aproxima a experiência dos haitianos àquela das populações marginalizadas no Brasil (e fora dele), para as quais tantas vezes se apresentam ambas, as impossibilidades de ficar, quanto de se movimentar livremente.

III. Na metrópole

Eu sou um corpo
Um ser
Um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
Sou minha própria sorte
(...)
Cada rua dessa cidade cinza sou eu
Olhares brancos me fitam
Há perigo nas esquinas
E eu falo mais de três línguas

E a palavra amor, cadê?
Je suis ici, ainda que não queiram não
Je suis ici, ainda que eu não queira mais
Je suis ici, agora

(Um corpo no mundo. Luedji Luna⁶⁶)

⁶⁶ Música de autoria da compositora e cantora baiana Luedji Luna que dá nome também ao seu primeiro álbum lançado em 2017. A canção nasce do seu contato com a migração na cidade de São Paulo, após seu primeiro ano vivendo ali e remete às questões suscitadas pelo deslocamento, a presença e os enfrentamentos dos corpos negros na cidade. O vídeo clipe gravado no centro da cidade está disponível online na plataforma YouTube (PRADO, 2016).

As medidas de regularização adotadas pelo Governo Federal com a criação do visto humanitário e a ampliação da emissão de vistos a partir de Porto-Príncipe tiveram como consequência a diminuição do fluxo migratório através das fronteiras terrestres da região Norte e a consolidação da entrada por via aérea, diretamente a São Paulo, como trajeto preferencial. O aumento gradual desse ingresso, verificado entre 2010 e 2015, atinge seu ápice em 2016 e vai diminuindo nos anos seguintes, em razão da crise econômica que atinge o Brasil – como podemos ver a partir dos dados do Sincere (Sistema Nacional de Cadastro e Registro de Estrangeiros) e do Sismigra (Sistema de Registro Nacional Migratório), compilados pelo NEPO (UNICAMP)⁶⁷:

⁶⁷ “Essas informações constituem os registros administrativos da Polícia Federal brasileira. Sob os marcos do Estatuto do Estrangeiro, até 2017, esses registros compunham o Sistema Nacional de Cadastramento de Registro de Estrangeiros (Sincere). A partir de 2018, com a aprovação da Nova Lei de Migração, receberam a denominação de Sistema de Registro Nacional Migratório (Sismigra). Embora não sejam capazes de estimar a população total de imigrantes internacionais residentes no Brasil – na medida em que contempla apenas as pessoas registradas, nos anos selecionados – essas fontes de informação permite a construção de tendências atualizadas sobre a composição por idade e sexo, país de nascimento, inserção laboral, local de residência e amparo legal responsável por garantir a permanência dos e das imigrantes no Brasil. Além de não abrangerem os indocumentados, as informações do Sincere/Sismigra também não incorporam os solicitantes de refúgio, população que, embora documentada, não possui RNM/RNE” (NEPO, UNICAMP - Observatório das Migrações em São Paulo).

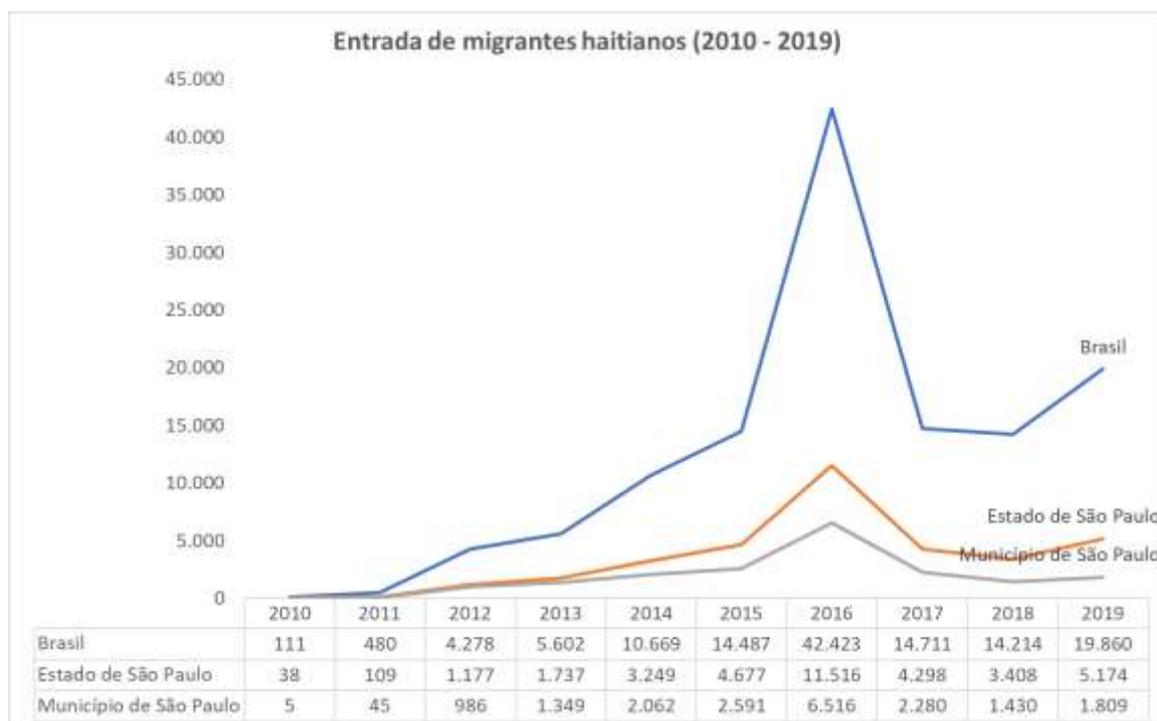


Gráfico 2. Entrada de migrantes haitianos no Brasil, no Estado de São Paulo e no Município de São Paulo (2010 - 2019)

Fonte: NEPO (UNICAMP) - Observatório das Migrações em São Paulo. Painel disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional/sinre-sismigra/>

O número de entradas de haitianos no Brasil entre os anos 2010 e 2019 chegou a quase 127 mil, segundo os dados da Polícia Federal. No mesmo período 19.073 entraram com pedido de cadastro para emissão de seu Registro Nacional Migratório (RNM) na cidade de São Paulo. O município de São Paulo, pelo Censo Demográfico (IBGE, 2010) mais recente, contava, em 2010, com uma população de 11.253.503 residentes e uma porcentagem de 1,34% de migrantes⁶⁸. Tal proporção pode ser considerada bastante pequena se comparada a outros períodos históricos. Em 1920, por exemplo, cerca de 36% dos moradores da cidade eram nascidos fora do Brasil e, em 1940, essa porcentagem era de 22,41%. A partir daí, esse número diminui até chegar a 3,85%, em 1980, e a 1,87%, em 2000. Como sabemos, a história de São Paulo é fortemente marcada pelos movimentos migratórios (especialmente de italianos, portugueses, espanhóis e japoneses) que ajudaram a moldar a urbanização e a industrialização na transição para o século XX. Nas décadas de 1960 e 1970, foi a migração massiva das

⁶⁸ De acordo com o Censo (IBGE, 2010), o grupo mais expressivo em 2010 era o de portugueses (23,3%), seguido pelos bolivianos (14,3%), japoneses (8,6%), chineses (6,4%) e coreanos (4,7%).

populações menos industrializadas e empobrecidas do Brasil que alimentaram o crescimento e caracterizaram as transformações da metrópole. São Paulo afirmou-se historicamente como polo nacional de recepção de fluxos migratórios e é amplamente conhecida pela “vocação” enquanto “cidade de migrantes”. A partir dos anos 1990, é, mais uma vez, em São Paulo que a migra o internacional dos trabalhadores globais se concentra (BAENINGER; PATARRA, 2006) e onde a presença haitiana vem engrossar esse caldo – seja como local de relativa permanência ou enquanto local central para o trânsito em dire o as demais cidades e estados do Sul e Sudeste do Brasil.

Segundo dados mais recentes da Polícia Federal, divulgados pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública em dezembro de 2021, existiriam no Brasil cerca de 1,3 milhão de imigrantes. Na cidade de São Paulo estariam cerca de 293 mil imigrantes, a maioria dessa popula o é composta de bolivianos, chineses e haitianos.

A cidade

Em 2016, quando as entradas por via aérea se tornam majoritárias, 11.516 haitianos registraram residência no estado de São Paulo e 6.516 na capital paulista (SINCRE)⁶⁹. Grande parte destes, já não precisava recorrer ao acolhimento na Casa do Migrante da Missão Paz ou nos abrigos abertos pela prefeitura na região central (como descrevi no Prólogo desta tese). A principal razão é que os que chegavam, agora, tinham familiares, amigos, conterrâneos ou conhecidos destes em São Paulo. A dinâmica das redes (*rezo*) – descrita no trabalho de Montinard (2019), por exemplo – fazia com que pudessem contar com outros recursos nessa fase inicial de instala o e os levava para além da região central da cidade. Com o passar do tempo, a op o pelas regiões periféricas vai se tornando mais comum (Guaianases, na zona leste, e Perus, na zona norte, são exemplos de bairros nos quais a presença haitiana tem transformado a paisagem)⁷⁰, justamente como forma de possibilitar aos primeiros migrantes receberem membros de suas famílias, alocando-as em imóveis mais baratos, ainda que

⁶⁹ Em julho de 2016, o Município contava com uma popula o total estimada em 12.038.175 habitantes e 385.120 imigrantes registrados no SINCRE, o que equivale a 3,2% do total da popula o do Município (COSMÓPOLIS, 2017, p. 59).

⁷⁰ Algumas reportagens divulgadas pela m dia no período atestam esse movimento em dire o às periferias. Ver, como exemplo, reportagem do Jornal Folha de São Paulo, “Informalidade e preços tornam Guaianases novo bairro imigrante” (MACHADO; PRADO, 2016).

precisassem, com grande frequência, seguir se deslocando ao centro para trabalhar, acessar serviços e fazer negócios.

Contudo, a baixada do Glicério e seu entorno continuam fortemente marcados pela presença dos haitianos (PACHI, 2020, p. 18). Lojas para o envio de remessas e agências de compra de passagens, salões de beleza, restaurantes e bares com comidas típicas e mulheres que, nos moldes da tradição haitiana, comercializam produtos nas calçadas são alguns dos traços possíveis de se reconhecer até mesmo pelos olhares menos atentos. Também no Glicério e na região do Cambuci, nas proximidades da Rua Lavapés, os migrantes continuam ocupando “zonas de habitação precárias” (VÉRAS, 2017, p. 48), imóveis antigos e mal preservados, muitas vezes cortiços, onde alugam pequenos cômodos de forma compartilhada e menos burocrática, facilitando arranjos flexíveis de moradia, apesar de evidentemente precários. Haitianos também tem se articulado com os movimentos de luta por moradia (como a Frente de Luta pela Moradia – FLM, o Movimento dos Sem-Teto do Centro – MSTC e o Movimento de Luta nos Bairros, Vila e Favelas – MLB), juntamente com outros grupos migrantes, em ocupações pela cidade, notadamente na região central⁷¹.

As populações migrantes, sem dúvida, não se limitam à região central da cidade de São Paulo, e cada vez menos coincidem com as fronteiras físicas de determinados bairros. No entanto, me parece interessante refletir como esse espaço testemunha o transnacionalismo que se vive na metrópole, adensado também pela incorporação dos haitianos na década de 2010, e que ali se mostra com maior expressividade. Ao percorrer suas ruas, podemos trilhar uma certa cartografia da memória relacionada a presença migrante nessa localidade, sobretudo nas imediações daqueles que se consolidaram como “bairros migrantes” e que se converteram, paulatinamente, em um vasto e complexo emaranhado de relações, sobreposições e fusões, como camadas espaço-temporais que vão caracterizando tal paisagem. Ao caminhar pelos bairros do Brás e do Bixiga, marcados pela migração italiana no passado, e nos quais vai se somando a presença de novas populações migrantes, essa sobreposição e entrecruzamento vai ficando evidente. Outros exemplos também são o bairro da Liberdade, berço da população japonesa, ou a região comercial da Rua 25 de Março, onde a presença de sírios e libaneses se notabilizava no século XX. Também os bairros do Bom Retiro, Brás e Pari, já conhecidos por abrigar oficinas de confecção com forte presença de bolivianos e coreanos, passam a aglutinar

⁷¹ Em 2021, um prédio abandonado na Liberdade, em frente à Praça Carlos Gomes, foi ocupado por brasileiros e migrantes vindos do Haiti, da Bolívia, da Venezuela, entre outros. A ocupação ganhou o nome de Jean-Jacques Dessalines, em alusão ao líder da Revolução Haitiana.

uma presença significativa de grupos de outras nacionalidades como chineses, peruanos e, mais recentemente, haitianos. Nos bairros da República, Glicério e Bom Retiro, o aumento da diversidade como traço principal também se relaciona a presença de colombianos, por exemplo.

Tais lugares, que compõem o espaço público do centro da capital, são marcos, não apenas empíricos, mas reflexivos e afetivos da cidade que seguem, como ela, em permanente transformação, acompanhando mudanças significativas de posicionamento na economia política global. Neles, coexistem camadas históricas sobrepostas e camadas contemporâneas que se justapõem dia após dia⁷². Os migrantes e suas práticas locais e transnacionais se inserem e, ao mesmo tempo, reestruturam a própria cidade em um mundo de reconfigurações e fusões, resultantes dos processos de globalização – que não estão, no entanto, alheios às desigualdades e sua reprodução, mas intrinsecamente relacionados a elas. A sociabilidade e a convivência dos mais diversos grupos nesses territórios (flexíveis) de pertencimento, se relacionam, sem dúvida, com processos de segregação mais amplos – são efeitos topográficos da imensa desigualdade das formas de acesso ao espaço urbano paulistano. As condições desfavoráveis de habitação e trabalho dos migrantes por essa região diz muito sobre as formas como eles vão se inserindo na precariedade cotidiana da metrópole.

Nesse sentido, São Paulo corresponde ao que Sassen (2006) define como “cidade global”. Ou seja, um espaço no qual processos transnacionais (como a migração) concentram-se e assumem formas localizadas, justapondo setores de ponta do capital mundial e uma crescente massa de marginalizados e minorias. É, na efervescência das interações nessas “zonas de contato”, como podem ser tomados os territórios da região central (mas, não só eles), que os haitianos tem se inserido, contemporaneamente, juntamente com outros grupos menos favorecidos, como personagens da economia informal vendendo produtos baratos (roupas, sapatos, utensílios domésticos, aparelhos eletrônicos entre outros), muitas vezes de segunda mão ou “pirateados” – refletindo a conjuntura marcada pela flexibilização de capital e trabalho através da reestruturação neoliberal das cidades.

Como palco de conflitos e contradições, a cidade global visibiliza desigualdades e tensões, criando brechas para que atores políticos, antes invisíveis, passem a reivindicar direitos à cidade, representando uma espécie de “zona de fronteira” na luta por direitos (SASSEN, 2006,

⁷² De forma muito próxima aquela descrita pela antropóloga Cristiana Bastos (2001), ao etnografar (enquanto experiência de um fato social total urbano) a descida da Rua de São Lázaro, em Lisboa, onde “converge toda a variedade das experiências urbanas de que precisamos dar conta se quisermos caracterizar a Lisboa de hoje – e contribuir para a teorização deste momento de interações globais que envolvem desterritorialização, fusão, transnacionalismo” (Idem, 2001, p. 308).

p. 314). Como afirmam Holston e Appadurai, “a imigração é um elo central entre questões clássicas de cidadania – imaginadas como uma forma de pertencimento de direito no Estado-nação territorial – e a cidade como este espaço vivido denso e heterogêneo” (1996, p. 195–6)⁷³. Segundo os autores, a imigração toca na questão mais espinhosa em torno da cidadania em sociedades como a nossa. O Brasil, definitivamente, não é um país de cidadania plena para uma parte da sua própria população. Como vimos em relação ao racismo, a presença dos migrantes ressalta nossos próprios percalços e escancara a insuficiência da condição de cidadão formal para que os indivíduos possam gozar dos direitos de cidadania e de participar efetivamente de sua organização. Isso deriva do fato de que, embora, em teoria, o pleno acesso aos direitos dependa da incorporação ao estado-nação, na prática, o que constitui a cidadania substantivamente independe do status formal dos sujeitos.

É nesse sentido, também, que Rossana Reis (2011) reconhece que o recente aumento da visibilidade do tema migração na sociedade brasileira como um todo está relacionado, entre outros fatores, à concentração de comunidades de migrantes na cidade de São Paulo. Com o aumento das migrações transcontinentais entre os países do Sul Global, e a presença cada vez mais manifesta desses migrantes na metrópole, a problemática da cidadania emerge enquanto algo incontornável. Podemos adicionar aqui o impacto da chegada dos haitianos em São Paulo (vindos do Acre, após entrarem no Brasil por via terrestre), entre 2013 e 2014, e a intensa participação das lideranças transmigrantes e de entidades que atuam junto a essa população na formulação de políticas públicas, inclusive a nível nacional, quando a substituição do Estatuto do Estrangeiro por uma nova lei de migração com foco nos migrantes como sujeitos de direitos se torna, enfim, uma possibilidade concreta (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 11). Tal evento, como analisamos antes, mexeu com o imaginário popular e, por meio de seu desenvolvimento político e midiático, impactou as políticas públicas em diferentes escalas.

Apesar da longa história associada aos fluxos migratórios na cidade de São Paulo e da significância dessa presença em outros períodos, são recentes as iniciativas do poder público

⁷³ Tradução minha do trecho em inglês: “immigration is a central link between classical issues of citizenship – imagined as a right-bearing form of membership in the territorial nation-state – and the city as this dense and heterogeneous lived space”. Segundo os autores, a imigração revela a questão mais espinhosa em torno da cidadania em sociedades como a nossa que experimentaram transições recentes para a democracia e o capitalismo de mercado. A presença dos migrantes escancara a insuficiência da condição de cidadão formal para que os indivíduos possam gozar dos direitos de cidadania e de participar efetivamente de sua organização. Isso deriva do fato de que, embora, em teoria, o pleno acesso aos direitos dependa da incorporação ao estado-nação, na prática, o que constitui a cidadania substantivamente independe do *status* formal dos sujeitos.

municipal nesse sentido. Após anos de lutas, é justamente em maio de 2013 que é criada a Coordenação de Políticas para Migrantes (CPMig)⁷⁴ no âmbito da Secretaria Municipal de Direitos Humanos e Cidadania de São Paulo. Em maio de 2014, no primeiro dia da 1ª Conferência Nacional de Migrações e Refúgio (COMIGRAR) realizada em São Paulo, foi anunciada a criação do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes (CRAI) na cidade. Esse equipamento – destinado a oferecer orientações socioassistenciais sobre regularização migratória, assessoria jurídica (em parceria com a Defensoria Pública da União) e encaminhamentos para serviços públicos especializados nas áreas de trabalho, assistência social, saúde, moradia e educação – foi uma iniciativa pioneira no Brasil, no sentido de facilitar o acesso aos demais serviços da rede pública nas cidades. Em 2016, como fruto de um amplo processo deliberativo liderado pela CPMig, foi aprovada pela Câmara Municipal e sancionada pelo então Prefeito Fernando Haddad (PT) a Lei Municipal 16.478, no dia 8 de julho. A lei instituiu diretrizes para as políticas públicas aos imigrantes em âmbito municipal, em um movimento de afirmar a importância da obrigação legal de qualquer gestão em garantir seus direitos no plano local. Ela embasa e sustenta a operação do CRAI e estabelece o Conselho Municipal de Imigrantes, traçando um novo desenho de políticas públicas locais que possam acompanhar a inserção dos migrantes na cidade.

O protagonismo de São Paulo no esforço de estabelecer um novo paradigma de política local para imigrantes tem sido reconhecido nos planos nacionais e internacionais (COSMÓPOLIS, 2017, p. 10)⁷⁵. Ainda que as políticas migratórias sejam forjadas tradicionalmente no seio dos Estados nacionais, que definem regras de acesso e permanência em seu território; no Brasil, podemos ver com clareza como o marco legislativo instituído pela Lei Municipal de migração de São Paulo (cidade posicionada na linha de frente das demandas que resultaram da chegada e permanência de grupos migrantes) impactou nas próprias possibilidades de transformação legislativa na esfera nacional.

Ao abordar o processo de incorporação dos migrantes portugueses em New Bedford, nos Estados Unidos, em uma perspectiva de longa duração, Bela Feldman-Bianco (2009), chama atenção para a relevância da análise das interações dinâmicas entre processos globais e locais no contexto das transformações da economia política global. De acordo com a

⁷⁴ Atualmente nomeada Coordenação de Política para Imigrantes e Promoção do Trabalho Decente (CPMigTD).

⁷⁵ Conferir, por exemplo, a notícia “ONU reconhece política pública da cidade de São Paulo aos refugiados como exemplo para o mundo” (COMUNICAÇÃO, 2021).

antropóloga, o renovado interesse no estudo das relações entre migrantes e cidades⁷⁶ – que estabelecem de formas distintas os principais parâmetros para a formação de identidades e estratégias políticas – e o foco nas experiências dos migrantes nas localidades específicas permite explorar “os aparentes paradoxos subjacentes aos projetos neoliberais em curso, que se apoiam na organização flexível do trabalho, em políticas imigratórias cada vez mais restritivas de segurança nacional e na decorrente criminalização dos imigrantes, bem como em ideologias neoliberais de diversidade cultural” (IDEM 2009, p. 23). É ali, na cidade e na sua vivência, que o intercruzamento de tudo isso se dá. O deslocamento analítico para a esfera da cidade nos permite olhar para as especificidades dos processos históricos e cenários nos quais se dão as relações entre o capitalismo neoliberal e as políticas migratórias de governança que, na atualidade, interligam humanitarismo e securitização, por exemplo.

Nesse capítulo, procurei perseguir algumas trilhas a partir da chegada dos haitianos em território brasileiro. Desdobrar as múltiplas camadas subjacentes aos discursos propagados pela política oficial e pelas mídias diante da constatação da presença haitiana. Se, em um primeiro momento, é a ideia de uma imigração ilegal, invasora e refugiada, que se alastra; em seguida, é a identidade do haitiano negro, pobre e sem qualificação profissional que vai sendo sedimentada (SAMORA, 2015). Ao mesmo tempo em que se agravam as violências das diversas expressões racistas e xenófobas, cada vez mais se mobilizam redes e ações de cuidado e acolhimento. Esse movimento tenso entre duas racionalidades aparentemente contraditórias (proteção e perseguição) produz uma inscrição particular desses sujeitos na sociedade que se materializa na localidade.

Quando iniciei o trabalho de campo em São Paulo em 2016, me interessava acompanhar aquela dinâmica de perto, enquanto os haitianos iam se instalando. Nesse sentido, o domínio da saúde se revelou espaço proeminente na interface com o tema da mobilidade e do deslocamento, já que colocava questões que atravessavam outras áreas do universo social como educação, trabalho, moradia, assistência social, etc. Em torno do tema da “saúde dos migrantes” os mais diversos atores sociais se articulavam tecendo estratégias individuais e coletivas de reivindicação de direitos, por exemplo. A centralidade que esse campo assume enquanto espaço de disputas políticas, na definição das legitimidades, dialoga com a conjuntura global e

⁷⁶ A coletânea *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants*, organizada por Nina Glick Schiller e Ayse Çaglar (2011) – da qual, Bela Feldman-Bianco participa com o artigo “*Remaking locality: Uneven globalization, city scale and immigrants’ unequal incorporation*” – pode ser considerada uma obra que marca esse interesse, reunindo estudiosos de migrações e especialistas em geografia urbana com o propósito de teorizar localidades nos estudos de migrações internacionais.

parece se relacionar com o deslocamento de valores e afetos em torno da temática migratória – seguindo a hipótese de transformação na economia moral do refúgio de Didier Fassin (2013) que incorpora o sofrimento (físico, psíquico e social) enquanto valor na cena pública. Esse campo se movimenta, produzindo ações, conhecimentos e práticas, por meio das quais se pode, por exemplo, atestar que uma violência foi praticada, demandar a sua reparação ou construir sobre ela um testemunho. Ele é parte, portanto, de um marco político de legitimidade mais amplo que se move entre os polos da compaixão e da suspeição, tentando equacionar as tensões e contradições dessa economia moral.

Assim, ao mesmo tempo em que ganha espaço, o domínio da saúde e as redes de cuidado que se conformam em torno dele parecem incorporar (trazendo para dentro de seus contornos) um mal-estar permanente. Nas páginas que seguem, procurarei situar esse fenômeno enquanto uma questão importante que se impôs ao longo do trabalho de campo, decorrente da percepção compartilhada por meus interlocutores e que funciona como superfície sobre a qual se apoia o manejo cotidiano com a população migrante da cidade. Para além do propósito de recontar histórias, diálogos e experiências que me foram compartilhadas, situando-as a partir de um contexto que as conectam, procuro indagar sobre o contexto de emergência dessa relação permeada pela desconfiança e o medo do não entendimento.

Escolhi lançar o olhar em direção ao universo de relações em torno do sofrimento e da demanda de cuidado estabelecidas entre diversos atores. O entrelaçamento das dimensões morais, sociais e políticas que atravessam essas relações me pareceu emblemático das tensões e contradições que permeiam a questão migratória no mundo contemporâneo. A saúde é tomada aqui, portanto, a partir de uma perspectiva antropológica, enquanto algo que não está dado, mas que acontece, ou não, nas relações. Ela é construída e está em disputa. Assim como o sofrimento, não existe no vazio, mas nas relações, no encontro. Além da relevância empírica, há ainda uma outra razão que determinou a escolha de me concentrar nesses (des)encontros: o meu envolvimento pessoal neles enquanto antropóloga, intérprete e mediadora, como discutirei mais adiante. Estive profundamente envolvida como parte (produto e produtora) daquela rede de relações. Tanto a pesquisa, como a escrita resultaram e são efeito dessas experiências. De fato, não pretendo (e não seria possível) apresentar uma análise neutra e desafetada⁷⁷. Antes, procuro situar, problematizar e refletir sobre o lugar da antropologia e dos antropólogos, suas

⁷⁷ Considero “ser afetado”, o ato de ocupar um lugar numa rede de comunicação, nos termos de Favret-Saada (1977), como uma dimensão central do trabalho de campo e também do conhecimento antropológico (VIEIRA, 2021).

possibilidades e limites, na interface com as práticas e intervenções em saúde, ou mais especificamente, sobre o compromisso ético-político (tantas vezes incômodo) de sustentar ambiguidades e suportar incertezas (DAS, 2015).

CAPÍTULO 2: O MAL-ESTAR

Neste capítulo, proponho uma reflexão enredada no mal-estar que, ao longo da pesquisa, impôs-se enquanto questão etnográfico e que aparecia de distintas formas, mobilizado pelos diferentes atores em campo, a partir de seus múltiplos referenciais. Seja pela percebida vulnerabilidade dos migrantes e o conseqüente aumento da demanda por cuidado, pela insatisfação dos profissionais diante de suas limitações, ou pelo meu próprio desconforto diante da compreensão parcial e inacabada, olhar para esses nós me permitia considerar distintas formas de vivenciar e interpretar o sofrimento – ele próprio categoria aqui desnaturalizada, construída intersubjetivamente nas relações.

Como procurei mostrar já no início desse trabalho, a minha entrada em campo se deu de forma anterior à própria concepção da pesquisa. Ao todo, foram cerca de cinco anos acompanhando de forma persistente migrantes haitianos em seus desafios mais ordinários do convívio no Brasil, na região Sudeste. Esse trabalho começou de forma voluntária ainda em Campinas (cidade no interior do estado, localizada acerca de 90 km de distância da capital de São Paulo), a partir do contato intenso com os grupos que chegavam, em 2014. Do incentivo ao aprendizado da língua portuguesa, passei a apoiar também na realização de atividades comuns permeadas por obstáculos diversos, todos eles ligados à comunicação. Com a mudança para São Paulo, em 2016, e o contato estabelecido com uma rede maior de atores, o trabalho incorporou as demandas advindas das relações de cuidado que se estabeleciam entre diversos profissionais (sobretudo aqueles ligados às áreas da saúde, assistência e proteção social) e os migrantes. A atuação despropositada, de início, foi reforçada pela intenção de pesquisa e esteve sempre associada a interação e comunicação entre esses agentes.

O conhecimento sobre história e cultura haitianas, e principalmente a fluência na língua crioula⁷⁸, conferia-me o status de *expert* em meio à existência de um profundo desconhecimento sobre esses sujeitos e sobre as dinâmicas migratórias nas quais estavam envolvidos. A minha presença e atuação como antropóloga colaboradora, intérprete e mediadora me inseriu determinadamente nas próprias relações de cuidado que se tornaram

⁷⁸ Devo ressaltar que o crioulo haitiano é a única língua falada por todos no Haiti, que tem também o francês como língua oficial. No contexto brasileiro, no entanto, é raro encontrar falantes de crioulo nos espaços e serviços públicos em geral, dado importante para se compreender as questões relacionadas ao acesso dos sujeitos migrantes, a sua integração e as dificuldades que encontram ao percorrer os caminhos institucionais e/ou burocráticos, por exemplo.

também objeto da minha reflexão. Entendo “cuidado”, aqui, de maneira ampliada: algo que não diz respeito unicamente ao profissional de saúde e suas atividades, apesar de podermos encontrar nessa área (da saúde) nexos essenciais para a compreensão dessa prática.

Como propõem vários outros autores, e as teorias do *care*, a problemática da interdependência e do cuidado são fundamentais para se pensar as relações sociais como um todo (BONET, 2015; HIRATA; GUIMARÃES, 2012; MOL, 2010; TRONTO, 1993). Para isso, é preciso ter em conta as dimensões moral e política, e os contextos em que o cuidado é engendrado no intuito de construir condições sociais favoráveis, não apenas à existência, mas à vida – diante da evidência de que todos, em alguma medida, somos vulneráveis e necessitamos de cuidado. Esse contorno alargado da categoria “cuidado” é importante para pensarmos de forma multidimensional todo o trabalho e os desafios do cuidado relativo à população migrante e as experiências que têm surgido desse movimento, que envolve diversos atores, ocupantes de posições de poder, de decisão e de execução distintas e, muitas vezes, conflitivas. Podemos encontrar, em campo, diferentes interpretações a respeito desse trabalho e assimetrias entre aqueles que ocupam provisoriamente as posições de cuidadores e beneficiários do cuidado. Há implicações afetivas, éticas, morais e políticas nessas relações que compõem um campo permeado por tensões e ambiguidades.

Em alguns momentos, a “ética do cuidado” que, nos termos de Joan Tronto (1993), envolve familiares, profissionais da ponta e o próprio Estado na responsabilidade de cuidar, é tensionada de forma mais evidente. Tenho como hipótese que a definição dos “casos delicados” se dá exatamente pelo reconhecimento da tensão, dos descompassos e ambiguidades imbricados nessas relações. Entre os anos de 2016 e 2017, a percepção empírica da relevância do tema da saúde para a discussão da questão migratória que passa a sustentar um desenho de pesquisa já mais delimitado, deu-se, lado a lado, à constatação de um sentimento compartilhado de desconforto, insuficiência e frustração entre os próprios agentes atuantes nesse campo.

Trabalhar na precariedade de recursos e condições institucionais pouco consolidadas compõe o cotidiano de grande parte dos técnicos e profissionais confrontados com a demanda de cuidados aos migrantes que vão chegando. Tal esforço se dá, muitas vezes, através de trabalho voluntário, pouco visível e geralmente subvalorizado. Junto às novas práticas e dispositivos de acolhimento e controle dos precários, de novos modelos de gestão do sofrimento do outro, o desamparo vai ganhando espaço na fala dos profissionais diante de seus limites. Nas entrevistas que realizei com alguns desses atores, não foram raras as menções às suas angústias.

Ao longo do tempo, as “reuniões de rede” iam atraindo cada vez mais profissionais que, para além de se beneficiarem daqueles encontros para solucionar questões referentes à prática laboral, uniam-se para compartilhar *seus próprios* sofrimentos.

As reflexões levadas a cabo durante aquele período, fizeram-me pensar sobre os engajamentos morais e afetivos presentes nas relações de cuidado que se tentava estabelecer, a despeito de inúmeras adversidades (entre elas, as “barreiras da língua e da cultura” são, sem dúvida alguma, as mais citadas), como forma de driblar um *déficit* inegável de políticas públicas relativas aos migrantes, não apenas em saúde. Deixei marcada uma página de meu caderno de campo em que fiz anotações sobre o desabafo de uma jovem assistente social atuante em uma das organizações da sociedade civil referência para esse atendimento, durante uma daquelas reuniões. Nas suas palavras, “os profissionais também estão adoecendo”. Ela indagava sobre a possibilidade de se realizar a prática que ficou conhecida, nesse meio, como “escuta qualificada”. A fila de espera por seu atendimento chegava a trezentas pessoas. Segundo ela, essa situação levava os migrantes a exagerarem seus problemas, como forma de serem atendidos mais rápido, mediante a gravidade de seu caso, e, assim, serem escutados. Ela continua, acrescentando sobre seu sentimento de impotência e encerra a fala afirmando que era preciso considerar a dor de dizer não, quando não se pode atender as expectativas daqueles que necessitam.

A narrativa de mal-estar que eu testemunhava ali revelava tensões e ambiguidades, um certo atordoamento, diante de um processo social que, como vimos, vai emaranhando novas lógicas de produção de desigualdade às ideologias multiculturais, retóricas de direitos humanos e humanitarismo. Há um duplo e simultâneo caráter de desconfiança e expectativa que parece orientar as interações que se dão na dimensão do cuidado, tal como ela se evidencia nessa pesquisa. Esse caráter amplifica os ruídos e gesta um ambiente de desentendimento que surge como o grande desafio a se vencer.

I. A saúde do migrante

Não é de hoje a construção do estereótipo do migrante a partir da lógica do risco. A figura do estrangeiro ameaçador, vetor de doenças e a ideia, menos contestada, de que os movimentos das populações favorecem a propagação de doenças atravessam a história das

ciências médicas e têm circulado através da difundida linguagem da biossegurança pelo menos desde o século XIX (MARKS; WORBOYS, 1997). Para além de suas origens históricas, trabalhos antropológicos que se debruçam sobre as epidemias e as doenças infecciosas têm demonstrado como a associação entre migrante e contaminação e, por conseguinte, entre estrangeiro e doença, vai se atualizando ao longo do tempo e se entrecruza às ideias de etnia e raça que, por sua vez, mostram-se moldadas e influenciadas pela construção dos paradigmas médicos e pelo desenvolvimento dos serviços de saúde (BASTOS, 2008, 2020a; FARMER, 2005)⁷⁹.

Como demonstram Markel e Stern (2002), ao fazer uma análise dos períodos históricos de migração para os Estados Unidos ao longo de todo o século XX, apesar do avanço da medicina, tanto no que diz respeito a sua capacidade de diagnóstico, quanto de tratamento, estrangeiros continuaram a ser constantemente associados aos germes e ao contágio⁸⁰. Nessa sociedade, a retórica e a política anti-imigração muitas vezes foram enquadradas por uma linguagem explicitamente médica. Não obstante, os autores afirmam que a percepção social da ameaça do imigrante infectado foi sempre muito maior do que o perigo real. Chama atenção o poder contemporâneo, não restrito à sociedade americana, de visões estereotipadas de migrantes como importadores de doenças e de minorias como fontes de infecção para a sociedade anfitriã ou majoritária.

Ainda que, muitas vezes, sem respaldo científico – como no caso do alardeado temor relativo ao cólera quando começam a chegar os haitianos no Brasil – os migrantes têm sido estigmatizados como a etiologia de uma ampla variedade de males físicos e sociais. Essa propensão a culpabilizar quem vem de fora, privilegiando como alvo populações racializadas, pôde ser observada também quando de forma bastante absurda haitianos começaram a ser hostilizados no Brasil durante a eclosão da epidemia de Ebola na África Ocidental, entre 2014 e 2015 (VENTURA; HOLZHACKER, 2016, p. 131). Nesse período, que coincide com um

⁷⁹ Em relação ao contexto brasileiro e, mais especificamente, do estado de São Paulo, a política de importação de trabalhadores estrangeiros a partir das duas últimas décadas do século XIX foi a principal responsável pelo desenvolvimento dos serviços sanitários e do posterior aparato de saúde pública de São Paulo (MARQUES; AFONSO; SILVEIRA, 2014, p. 80–83). Entre as instituições criadas nas primeiras décadas do século XX com funções de intervenção sanitária junto ao contingente de migrantes estão a Hospedaria do Imigrante, o Departamento de Trabalho do Estado e o Desinfectório Central do Serviço Sanitário de São Paulo. A cidade de São Paulo e a cidade portuária de Santos – pontos de chegada e inserção dos migrantes – foram *locus* de ações de saneamento e de controle sanitário em uma política voltada ao controle das epidemias.

⁸⁰ A associação de migrantes com doenças persistiu, permanecendo subjacentes, mesmo quando os cuidados de saúde melhoraram substancialmente com a introdução de vacinas (que praticamente eliminaram enfermidades antigas como a cólera, a febre amarela e a varíola), de antibióticos de amplo espectro (que reprimiram infecções bacterianas anteriormente devastadoras) e o desenvolvimento de inúmeros outros procedimentos que salvam vidas.

momento de grande visibilidade do ingresso de haitianos no nosso país, foram recorrentes os comentários e suposições de que a epidemia pudesse chegar ao Brasil por meio deles. Para além da vergonhosa ignorância de grande parte dos brasileiros sobre o fato de que o Haiti não se encontra na África, esse acontecimento revela como a doença vem preenchendo um “espaço de desqualificação preexistente” (FASSIN, 2001, p. 137) do estrangeiro, sobretudo daqueles advindos de países pobres e não brancos.

De forma geral, no que concerne à área da saúde, o migrante tem sido considerado sob dois aspectos principais: ora como portador de risco; ora como fatalmente demandante de assistência devido às triviais conjecturas sobre sua vulnerabilidade e alteridade. A “saúde dos migrantes” é um capítulo obrigatório dos manuais de saúde pública e de medicina tropical que se esquematizam a partir de três tópicos: o primeiro, correspondente às doenças que o imigrante importaria com ele; o segundo, àquelas patologias que ele estaria predisposto a adquirir mediante as novas condições ambientais e; o terceiro, às afecções relativas à sua adaptação e às dificuldades encontradas na integração à sociedade de acolhida. Neste último, podemos encontrar, por exemplo, as questões relacionadas à saúde mental e as perturbações singulares que têm justificado modelos de atenção particulares voltados aos migrantes nesta área.

Ao enquadrar o tema dessa forma simplificada, esse modelo clássico tem se revelado problemático, na medida em que toma o corpo do migrante enquanto vetor e/ou receptor passivo de doenças (FASSIN, 2000a, p. 5). O migrante aparece, assim, representado, mais uma vez, a partir da ideia de risco – seja para os outros, ou para si mesmo. Essa abordagem impede uma reflexão mais aprofundada em torno das questões complexas de saúde relativas à migração – que, como sabemos, não se restringem ao domínio da medicina, da psicologia, da epidemiologia ou da saúde pública. Essa problemática atravessa outros domínios, como a educação, o trabalho, a moradia, e coloca questões importantes ao mundo social como um todo, demandando uma reflexão menos estanque.

Ainda que as associações probabilísticas da distribuição das doenças entre diferentes condições objetivas e mensuráveis sejam importantes fontes de informação e hipóteses, elas devem ser, sempre, interpretadas em relação à variabilidade e à dinâmica de seus significados sociais – sob a pena de conformarem políticas e práticas de intervenção, no limite, prejudiciais. É justamente no sentido de propor abordagens alternativas à exclusividade biomédica e considerar determinantes que extrapolam as análises epidemiológicas de risco, que o conceito

de vulnerabilidade foi se consolidando mais recentemente também para tratar da migração enquanto determinante social de saúde (GRANADA et al., 2017)⁸¹.

No início dos anos 1990, o termo vulnerabilidade surge junto a propostas importantes de renovação das práticas de saúde, no bojo das inovações práticas que eclodem das respostas à epidemia de HIV/AIDS. Naquele momento, havia uma justa preocupação em conter os efeitos adversos das estratégias de prevenção que acabavam por produzir estigma e preconceito. Ao se contrapor ao conceito epidemiológico de risco (seja através da ideia de grupo de risco ou de comportamento de risco), esse conceito foi se firmando a partir de um desenvolvimento histórico que passa a considerar a chance de exposição das pessoas ao adoecimento como uma resultante de um conjunto de aspectos não apenas individuais, mas também coletivos, contextuais, que acarretam maior suscetibilidade, de modo inseparável à maior ou menor disponibilidade de recursos de que se dispõe para proteger-se.

No contexto paulistano atual, vulnerabilidade é o conceito operativo mais comum entre os serviços de saúde que vão se estruturando para o atendimento à população migrante – seja na esfera pública ou não. Ele tem sido usado preferencialmente como forma de situar a condição social desfavorável das pessoas migrantes, refugiadas e deslocadas na nossa sociedade. O que faz com que elas sejam afetadas de forma desproporcional, por um lado, e tenham mais dificuldades no acesso aos cuidados, por outro. Ao enfatizar a vulnerabilidade dos migrantes, frequentemente, tem-se em conta diversos fatores que determinam a vivência dessas pessoas, como as desigualdades sociais de renda, raça e gênero, as condições de trabalho e moradia, o acesso à informação e ao cuidado médico, a existência de políticas públicas e de redes de proteção, por exemplo.

Em torno da vulnerabilidade tem-se articulado equipamentos e serviços em busca de como melhor responder aos desafios no atendimento à essa população. Também se tem mobilizado, através desse conceito, pautas políticas importantes que aproximam as experiências de diversas populações à margem do Estado (DAS; POOLE, 2008). Contudo, apesar do impacto inegável que a difusão dessa ideia (ligada às atuações de movimentos sociais organizados) teve

⁸¹ Em 2005 a Organização Mundial da Saúde (OMS) fundou a Comissão sobre os Determinantes Sociais de Saúde (*Commission on Social Determinants of Health - CSDH*) que, como o próprio nome indica, tem como objetivo estudar os determinantes sociais da saúde e as iniquidades a eles associadas, considerando a redução das desigualdades em saúde como um imperativo ético e atribuindo à injustiça social a responsabilidade pela morte das pessoas em escala mundial. A abordagem conceitual relacionada aos determinantes sociais da saúde (DSS) tem amplo reconhecimento no campo da saúde coletiva, no Brasil e internacionalmente. Essa perspectiva tem tomado a própria migração como um determinante ou enquanto fenômeno potencializador de outros determinantes sociais da saúde. Para uma discussão sobre a relevância de se olhar para os DSS dos migrantes, produzida a partir do contexto brasileiro, ver Ventura e Yujra (2019, p. 38–40).

para a formulação de abordagens mais interessantes sobre a “saúde do migrante”, um olhar mais atento deve logo perceber que o uso da categoria vulnerabilidade, não impede que discursos discriminatórios e naturalizantes continuem a circular. Ao contrário, muitas vezes, é através do seu mesmo uso que eles se perpetuam. O que torna o quadro muito mais complexo.

A observação da operacionalização dessa categoria em campo – utilizada muitas vezes de forma banalizada – prova a necessidade de mantermos a atenção em relação às narrativas que continuam a patologizar a condição migrante ainda que revestidas por novas roupagens. Tem sido comum, por exemplo, imaginar que os sujeitos que tangenciam, de algum modo, posições de vulnerabilidade estão em um lugar em que a autonomia não poderia, em tese, ser presumida. Ou, ainda, que vulneráveis são àqueles radicalmente diferentes “de nós”. É necessário, portanto, lembrar que vulnerabilidade não corresponde de forma simples às ideias de passividade ou inação, nem é condição fixa ou estável, mas resultante da conjunção de diversos fatores. Ou seja, ela precisa ser complexificada para que haja plausibilidade em seu uso: em uma mesma situação pode-se estar vulnerável a algumas afecções e não a outras; o que vulnerabiliza sob um aspecto, pode proteger sob outro; há diferentes gradações de vulnerabilidade que mudam constantemente ao longo do tempo e das vidas (AYRES et al., 2003).

No fundo, o que pretendi pontuar antes de avançar para as articulações da “rede de cuidados” em São Paulo é que, de uma perspectiva antropológica, a “saúde dos migrantes” não existe em si mesma, mas na relação construída historicamente por múltiplos atores sociais. Ao invés de me interessar pelas doenças ou afecções de saúde em si, nesse trabalho, meu interesse são as problemáticas e questões em torno delas. Ou seja, o que é que está em jogo ao redor do corpo, da doença e do sofrimento, na sua relação com a migração?

Dos dispositivos legais e políticos

Entendendo a saúde como um direito humano fundamental, a Organização Mundial da Saúde (OMS) considera que o migrante e/ou refugiado têm direito à saúde, sem discriminação em relação aos nacionais do Estado de trânsito ou acolhida onde se encontre e advoga pela construção de políticas específicas para que suas necessidades possam ser atendidas localmente. Esse não é, entretanto, um consenso. Os diferentes Estados nacionais têm se posicionado de forma distinta em relação ao reconhecimento desse direito, à cobertura e ao acesso aos serviços

de saúde públicos. No Brasil, em termos legais, está garantido o acesso universal aos serviços de saúde a todos que necessitem, inclusive migrantes e refugiados, independentemente de seu status migratório.

A Constituição Federal de 1988⁸², assim como a legislação migratória e de saúde vigente no país (Lei nº 13.445/2017⁸³ e Lei nº 8.080/1990⁸⁴), alinhadas às orientações da OMS, contemplam a universalidade do atendimento de saúde (COSTA; GURGEL; MATOS, 2021, p. 105). Esses dispositivos legais não são, todavia, suficientes para a efetividade do acesso. Eles tampouco asseguram as condições para que o acesso ocorra dentro dos princípios de universalidade, equidade e integralidade – aqueles que sustentam o nosso Sistema Único de Saúde (SUS)⁸⁵. Vale lembrar que esse direito não é nem mesmo do conhecimento de uma boa parte dos próprios profissionais que trabalham nos equipamentos públicos. O desconhecimento é compartilhado por parcelas da população que se incomodam com o fato de ter que dividir as filas com estrangeiros – os quais acreditam não terem os mesmos direitos de cidadania. A desinformação chega, sem dúvida, aos migrantes que levam tempo para entender que podem utilizar os serviços e, mais ainda, para saber como fazê-lo.

O SUS é um sistema complexo. As responsabilidades e competências na consolidação da política são distribuídas dentro da organização territorial do sistema de saúde (e envolvem as escalas federal, estadual e municipal, além das “regiões de saúde” definidas dentro dos municípios). Não é difícil imaginar os desafios enfrentados por cidades como São Paulo para

⁸² De acordo com o Art. 5º da Constituição da República Federativa do Brasil “Todos são iguais perante a lei, sem distinção de qualquer natureza, garantindo-se aos brasileiros e aos estrangeiros no País a inviolabilidade do direito à vida, à liberdade, à segurança e à propriedade...”

⁸³ Ver Brasil (2017).

⁸⁴ Ver Brasil (1990).

⁸⁵ O sistema de saúde no Brasil mudou radicalmente a partir da Constituição de 1988, cujo artigo 196 estabelece que “a saúde é direito de todos e dever do estado”. Antes, quem não podia pagar por atendimento privado e não era segurado da Previdência só recebia cuidados de urgência e dependia de instituições de caridade. Em 1990, o Sistema Único de Saúde (SUS) – universal, público, participativo, descentralizado e integral – foi regulamentado. O Brasil tornou-se o primeiro país da América do Sul a criar um sistema que inclui a saúde no âmbito da proteção social, como já existia em países como Reino Unido, Espanha, Alemanha, França e Canadá. Desde então, o país conquistou importantes avanços, entre os quais se destaca a queda expressiva da mortalidade infantil e materna. Por outro lado, a falta de agilidade do sistema tem sido motivo constante de insatisfação. São comuns longas esperas para a realização de consultas, exames e cirurgias. A carência de médicos, deficiências na infraestrutura e a falta de coordenação entre as suas diversas esferas, têm redirecionado (não intencionalmente) as pessoas das Unidades Básicas de Saúde (UBS) para os hospitais, deixando, com frequência, os setores de emergências lotados. Esses são apenas alguns dos percalços comuns enfrentados para o acesso ao SUS. Ainda assim, o sistema público responde pela maior parte do atendimento no país – cerca de 77% da população não possui plano de saúde privado. À União cabe a maior contribuição em recursos financeiros, assim como à elaboração de políticas públicas que, embora nacionais, costumam ser implementadas pelos estados e municípios, por organizações não-governamentais e pela iniciativa privada. O SUS surgiu como uma política de Estado para a prestação de serviços em saúde nos diversos níveis de atenção: básica, média e alta complexidade. O projeto ainda resiste, em decorrência de uma persistente luta de setores da sociedade civil organizada em sua defesa, mas de forma precária.

efetivar o acesso universal e a qualidade dos atendimentos – mediante as especificidades individuais e coletivas das múltiplas realidades geográficas, populacionais e sociais dos territórios. Garantir a universalidade do sistema diante da necessidade de se considerar as iniquidades no acesso à saúde, questão sobre a qual muito já se discutiu, ganha relevo quando se coloca em pauta a “saúde dos migrantes” que aparece como particularmente desafiadora, nesse sentido. Endereçar necessidades específicas de migrantes e refugiados é respeitar o princípio da equidade (que prevê que devemos receber cuidados diferentes na medida de nossas diferenças, já que as desigualdades sociais estão diretamente relacionadas às iniquidades no acesso à saúde). Mas, como fazer isso sem criar mais desigualdades de tratamento?

COORDENADORIA REGIONAL DE SAÚDE E SUBPREFEITURA
MUNICÍPIO DE SÃO PAULO



Mapa 3. Coordenadorias Regionais de Saúde do Município de São Paulo



Inevitavelmente, na conjuntura atual, a questão sobre a adequação do modelo de intervenção em saúde, para aumentar a eficiência das ações no atendimento a populações consideradas minoritárias, retornou com força. Em São Paulo, presenciei discussões acaloradas entre àqueles que defendiam a criação de equipamentos exclusivos para o atendimento de comunidades migrantes – algumas vezes partindo dos próprios migrantes que gostariam de ver suas especificidades mais consideradas – e os que, contrários a essa ideia, ponderavam sobre o risco de segregação implícito nela – na maioria das vezes, defensores do SUS e ativistas da área da saúde.

Em outras localidades, essa sugestão chegou a se concretizar. Santos (2016), descreve, por exemplo, o que ocorreu em Manaus, em 2010, com a chegada dos haitianos. Segundo a autora, a Secretaria Municipal de Saúde de Manaus (SEMSA) transmitiu através de anúncios de rádio e televisão a orientação de que migrantes deveriam ser cadastrados apenas em um centro de referência criado exclusivamente para esse fim, de forma emergencial. Em Boa Vista, Roraima, esse mesmo direcionamento ganhou contornos mais dramáticos em relação à população venezuelana que permanece na cidade desde 2017. Entre o final de 2020 e início de 2021, a Operação Acolhida comandada pelo governo federal, criou na cidade o Núcleo de Saúde da Acolhida (NSA) que presta serviços de atenção à saúde primária e secundária aos venezuelanos. De acordo com os coordenadores da iniciativa, a intenção era desafogar hospitais e postos de saúde sobrecarregados. Em termos práticos, porém, essa ação criou graves problemas ao funcionamento adequado do sistema público de saúde na região. Ela não garantia, por exemplo, a longitudinalidade nos cuidados àqueles que apresentam condições crônicas e nem mesmo a integração com os outros serviços que fornecem cuidados terciários. Além disso, a criação do equipamento específico incentivou as demais unidades de saúde a encaminhar, de forma inadvertida, os migrantes exclusivamente a esse núcleo, negando o atendimento – algo que não é permitido legalmente.

Voltemos, agora, ao contexto da capital paulista e aos desafios colocados à área da saúde pela presença migrante na cidade, ao longo do tempo. A partir dos anos 2000, com a organização do SUS, os principais desafios nesse sentido – que aparecem na bibliografia – se relacionavam ao fluxo migratório de bolivianos para a cidade, composto majoritariamente por trabalhadores informais do setor têxtil (GOLDBERG; SILVEIRA, 2013; MARTES; FALEIROS, 2013; MELO, 2010; WALDMAN, 2011). A rotina de trabalho intenso, a baixa remuneração, o ambiente insalubre de trabalho nas oficinas de costura (que se tornam, muitas

vezes, moradas) e a recorrente condição de indocumentação conformavam os determinantes a serem considerados com cautela.

Algumas iniciativas foram surgindo de parcerias entre equipamentos públicos (da atenção primária, envolvendo as Unidades Básicas e o Programa de Saúde da Família) e organizações da sociedade civil, sobretudo na região central da cidade e nas imediações do Brás, Pari e Belém (pertencentes à Coordenadoria Regional de Saúde Mooca), onde há grande concentração dessa população, até os dias de hoje. Com o enfoque voltado principalmente às consequências da exploração para a “saúde do trabalhador” essas ações foram se consolidando através de diversos projetos – que vão incluindo outras nacionalidades, como os peruanos e os paraguaios – e construindo as bases de uma rede que vai, aos poucos, ampliando-se⁸⁶.

De acordo com o que pude constatar nas entrevistas que realizei com profissionais atuantes na rede de cuidados mais recentemente, havia experiências valiosas desenvolvidas junto às Unidades Básicas de Saúde (UBS) do centro – como a UBS Sé, a UBS República, a UBS Humaitá, a UBS Santa Cecília e a UBS Bom Retiro – que estiveram envolvidas, em diferentes momentos, em ações para a melhoria do acesso aos serviços de saúde pelos migrantes⁸⁷. Alguns exemplos mencionados diziam respeito a ações mais pontuais, como a

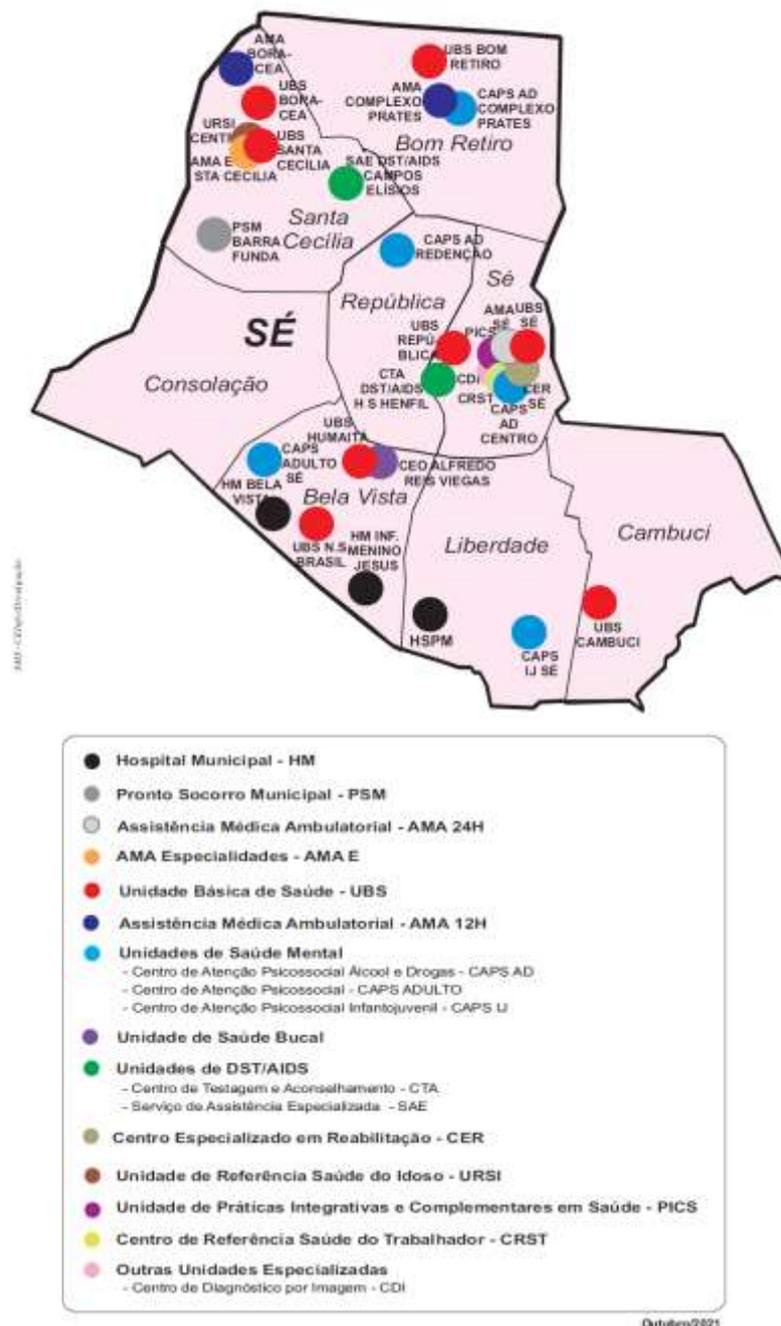
⁸⁶ Apesar das grandes mudanças políticas nesse sentido terem começado a ocorrer, no Brasil, principalmente, com a primeira Conferência Nacional sobre Migrações e Refúgio (Comigrar) em 2014, bem como com uma série de pequenas iniciativas dos poderes públicos, municipal e estadual, direta ou indiretamente voltadas para essa população ao longo dos anos 2000, havia movimentos anteriores. Para um estudo sobre a formação e o desenvolvimento de uma das coalizões de apoio e de defesa dos direitos dos migrantes internacionais na cidade de São Paulo, entre os anos 1970 e 1990, ver Freitas (2018).

Entre as organizações da sociedade civil e os coletivos que já atuavam com migrantes e refugiados e continuam a conformar o núcleo duro dessa junção se destacam, sem dúvida, àqueles ligados, de alguma forma, ao Centro Pastoral do Migrante que inicia suas atividades nos anos 1970 com o objetivo de atender principalmente os exilados das ditaduras militares latino-americanas, por iniciativa do então Arcebispo de São Paulo, D. Paulo Evaristo Arns. Sabemos que essas articulações são complexas e nem sempre refletem uma parceria isenta de conflitos e interesses distintos. Ao longo dos anos e com as diversas transformações no contexto essas instituições também foram se movendo e posicionando de maneiras particulares. Não está no escopo desse trabalho descrever essa história longa que mereceria um trabalho específico nesse sentido. Me parece, todavia, importante pontuar que algumas das instituições que continuam preponderantes no cenário atual (como a Missão Paz, a Cáritas Arquidiocesana de São Paulo, o SEFRAS, o CAMI, entre outras) estiveram interligadas no âmbito do movimento fomentado pela Pastoral da Igreja Católica na cidade.

⁸⁷ Todavia, parece-me importante lembrar que a dinâmica dessas ações não implica constância ou direcionamento claro por parte dos serviços. Por vezes, elas se concretizam em momentos específicos em que as gerências estão mais inclinadas a incentivá-las, ou dependem da vontade dos funcionários que estão na ponta, sendo realizadas por alguns e não por outros. O vínculo entre casas de acolhida de migrantes e as UBSs dos territórios são um bom exemplo. Alguns “casos de sucesso” chegaram a ser relatados nas reuniões da Rede de Cuidados quando coordenadores das casas estabeleciam contato direto, informando da chegada de novos conviventes e arranjando visitas por parte das equipes de saúde que providenciavam os cadastros dos usuários, garantiam a vacinação dos recém-chegados e informavam sobre a rotina de atendimentos dos serviços. Em outros casos, esse vínculo aparecia bastante tensionado e surgiam queixas em relação a “questão do não-lugar” dos acolhidos nas casas. Segundo os coordenadores, eles não estavam sendo atendidos pelas UBSs dos territórios que justificavam serem aqueles apenas um lugar de passagem e, assim, não se encaixavam no perfil de residentes, foco das equipes de saúde da família que deveriam atuar de forma longitudinal.

realização de mutirões de atendimento (como os organizados entre a UBS Sé e a Missão Paz, no auge da chegada dos haitianos, por exemplo), de rodas de conversa para sensibilização de profissionais e usuários e de eventos para a valorização da diversidade cultural no território. Outros, iam além e implicavam adequações na própria rotina dos serviços: busca ativa de responsáveis pelas oficinas de costura por parte dos agentes comunitários de saúde para sessões de sensibilização; agendamento de visitas nas oficinas por equipes multiprofissionais para rastreio de tuberculose; realização de cadastros na UBS nesses espaços de trabalho; uso de rádios comunitárias para a promoção de saúde etc.

ESTABELECIMENTOS E SERVIÇOS DE SAÚDE DA REDE MUNICIPAL POR SUBPREFEITURA E DISTRITO ADMINISTRATIVO
COORDENADORIA REGIONAL DE SAÚDE CENTRO



Mapa 4. Serviços - Coordenadoria Regional de Saúde Centro

Entre as iniciativas que tiveram resultados mais animadores, a contratação de trabalhadores migrantes na atenção básica se destaca. Alguns trabalhos, como o de Steffens e Martins (2016) e Aguiar e Mota (2014), assinalam o potencial da atuação de Agentes Comunitários de Saúde (ACS) migrantes, no âmbito da Estratégia Saúde da Família (ESF), a partir da experiência de um agente boliviano atuante na UBS Bom Retiro. Os dados avaliados

pelos autores apontam que a adesão e o vínculo entre o serviço e a população boliviana teriam aumentado consideravelmente, em razão dessa atuação bem-sucedida. A importância da figura do ACS migrante se dá tanto pelo impacto na “assistência dessas comunidades, quanto na sensibilização da população nacional e das equipes” (VENTURA; YUJRA, 2019, p. 71). Já nesse momento, há uma clara percepção, por parte das organizações da sociedade civil, sobre o despreparo dos agentes públicos e a necessidade de se combater a discriminação e a xenofobia de parte da sociedade brasileira que considera os migrantes um ônus.

Apesar de se basearem nos princípios do SUS, as ações relatadas se desdobravam sem o respaldo de um dispositivo político que desse mais clareza às diretrizes a serem seguidas. As experiências iniciadas ali no centro da cidade e as dificuldades de efetivação do acesso aos serviços públicos motivaram a criação de grupos de trabalho e redes intersetoriais de profissionais e voluntários que começaram a se conformar em torno do cuidado aos migrantes. Esses profissionais, alocados na rede assistencial da cidade, pública e privada, majoritariamente mulheres (há que se destacar), apoiam-se mutuamente no esforço diário, e bastante penoso, de tentar suprir as deficiências que encontram pelo caminho.

Se, historicamente, ao longo dos anos, diversas foram as iniciativas de atores e instituições que se articulavam no fomento a políticas públicas voltadas aos migrantes na capital, até 2013, quando há efetivamente um compromisso por parte do governo municipal na construção dessa política (instituindo a Coordenação de Políticas para Migrantes – CPMig⁸⁸; criando o Centro de Referência e Atendimento a Imigrantes – CRAI e quatro Centros de Acolhida especializados no atendimento a migrantes), aquelas iniciativas teriam ocorrido de forma demasiadamente “fragmentada e pontual” (GAETA et al., 2017, p. 39–40). Recentemente, com o deslocamento da pauta migratória para uma abordagem de direitos humanos, e o envolvimento dos próprios agentes governamentais municipais, um discurso mais assertivo na agenda política da saúde foi, não apenas possível, mas essencial. No bojo da aprovação da nova legislação municipal (Lei nº 16.478/2016) e da regulamentação da Política Municipal para a População Imigrante instituída por ela, através do decreto nº 57.533 de 2016, esse se tornou um campo de disputas importante na luta pelos direitos migratórios na cidade⁸⁹. É, nesse sentido, que ações recentes da Secretaria Municipal de Saúde da cidade de São Paulo (SMS – SP) merecem um olhar mais atento.

⁸⁸ Atualmente, nomeada Coordenação de Políticas para Migrantes e Trabalho Decente.

⁸⁹ No que se refere especificamente à saúde, o inciso 2 do artigo 7 da referida lei reforça a garantia do acesso universal à saúde, observada a diversidade e especificidade das diferentes populações.

Saúde de migrantes e refugiados na agenda política

Todas essas redes foram sendo tecidas para dar respostas à saúde dos imigrantes e refugiados nas suas vulnerabilidades, desconhecimentos e necessidades. Esse tear exigiu muito respeito às diferenças, aos erros, acertos, às pactuações dos valores e princípios, a ética, a solidariedade e estar atento a necessidade de mudanças. Ao longo da implementação de todas as ações para saúde dos imigrantes e refugiados alguns caminhos foram sendo redirecionados diante de desafios encontrados e de novos olhares. Iniciar a operacionalização dessa política significou resgatar uma dívida histórica social com muitos que aqui chegaram para construir o MSP [município de São Paulo] (GAETA et al., 2017, p. 51).

Esse trecho encerra um documento importante que descreve o processo de implantação da Política Municipal de Saúde para Imigrantes e Refugiados em São Paulo ao longo da gestão que foi de 2013 a 2016 e apresenta, segundo os autores, “os principais resultados alcançados” naquele período. O documento/relato, elaborado por pessoas envolvidas diretamente na operacionalização da política, através da conformação de uma coordenação técnica atuante na Secretaria Municipal de Saúde (SMS), sobretudo ao longo de 2016⁹⁰, baseia-se em uma experiência intensa e bastante interessante que tive a oportunidade de acompanhar com relativa proximidade no segundo semestre daquele ano. Em meio à linguagem técnica, ele oferece uma narrativa que deixa transparecer muito daquilo em que consiste o labor político, na miudeza do cotidiano: construir redes, dentro do aparato estatal e fora dele, e fortalecer os laços entre ambas as esferas (que nem sempre estão tão separadas assim).

Naquele momento, a conjuntura favorável – de abertura por parte dos gestores públicos e intenso debate sobre o tema migratório na sociedade civil, como um todo, despertado pela presença dos haitianos na cidade – abriu uma brecha para que atores que já se articulavam em torno da defesa dos direitos migrantes pudessem expandir essa rede para dentro da própria administração pública. E foi exatamente isso que aconteceu na área da saúde. Havia, portanto, o desafio de enlaçar, para a formulação de políticas públicas, as experiências acumuladas até

⁹⁰ No final de 2015 foi incluída na programação anual de 2016 da SMS a área temática Saúde do Imigrante e Refugiado. Naquele ano o Conselho Municipal de Saúde de São Paulo havia aprovado uma proposta de política de saúde para imigrantes e refugiados. Uma parceria entre a SMS e a Organização Pan-Americana da Saúde/Organização Mundial da Saúde no Brasil (OPAS/OMS Brasil) possibilitou a criação dessa coordenação técnica através de um termo de cooperação firmado em 2016 que teve como um dos objetivos melhorar o atendimento e os serviços voltados para essa população.

ali e os “novos olhares” naquele período que ficou marcado pela intensa participação das lideranças migrantes e das entidades (FELDMAN-BIANCO, 2018, p. 11).

A realização da sétima edição do Fórum Social Mundial de Migrações, em São Paulo, em julho de 2016, foi caracterizada, por um lado, pela sanção por parte da Prefeitura da cidade da Política Municipal para a População Migrante e, por outro, pela mobilização para aprovação da nova Lei de Migração em âmbito nacional – movimentos que, como demonstrei no capítulo anterior, interligaram-se. Durante quatro dias, cerca de 1.500 pessoas participaram das 170 atividades autogestionadas e das conferências organizadas. Eu estive envolvida na comissão de organização do evento de forma voluntária e tive a oportunidade de participar de algumas daquelas atividades.



Foto 1. Mobilização para aprovação da Lei de Migração durante FSMM

Fonte: Rodrigo Borges Delfim/MigraMundo

Nessa ocasião, a SMS, junto ao coletivo migrante Equipe de Base Warmis – Convergência de Culturas⁹¹ e a organização Presença da América Latina (PAL)⁹², organizaram

⁹¹ Coletivo composto por mulheres migrantes, sobretudo sul-americanas, que atuam “desenvolvendo e promovendo atividades baseadas nos temas de antidiscriminação e relação entre diversidades mediante a metodologia da não-violência ativa e a não discriminação” (de acordo com panfleto de divulgação elaborado pela própria organização). O protagonismo assumido por esse, entre outros, coletivos migrantes tem se fortalecido nesse momento, com destaque para a atuação das mulheres e as pautas que se intersectam com movimentos feministas e antirracistas.

⁹² Organização da sociedade civil criada em 2004 com a finalidade de articular e fortalecer comunidades migrantes latino-americanas residentes no Brasil. Realiza trabalho em rede com outras “organizações da sociedade civil,

uma roda de conversa intitulada “Os desafios da tradução para o acesso da saúde da mulher imigrante e refugiada”. O debate colocou em pauta os temas centrais sobre os quais se debruçava naquele momento o Grupo de Trabalho (GT) Saúde dos Imigrantes e Refugiados na SMS⁹³ sob coordenação técnica de Rosana Magalhães Gaeta que se tornou uma interlocutora importante dessa pesquisa. Ao final da atividade, eu fui convidada por ela para integrar o conjunto de representantes da sociedade civil que se reunia mensalmente junto ao GT, formando um fórum bastante ativo de participação e articulação política.

Olhando retrospectivamente, vejo a relevância daquele espaço que, organizado em torno da saúde, aglutinava todo um outro conjunto de problemáticas relativas à migração – para muito além da temática clássica do trabalho – e os mais diversos atores⁹⁴. As experiências alcançadas através dessa configuração particular (e as ações concretas realizadas, que trarei abaixo) pautaram agendas e ajudaram na formação de lideranças migrantes, por exemplo. Com a mudança na gestão, em 2017, o GT na SMS foi desfeito e as ações previstas no plano foram descontinuadas. Houve um recuo infeliz, mas a luta não deixou de ser travada nos outros espaços, alguns deles garantidos naquele período no âmbito da Secretaria de Direitos Humanos – como a CPMig e o Conselho Municipal de Imigrantes (CMI) – ou fortalecidos dentro das organizações da sociedade civil – como a Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados.

De todo modo, essa experiência – cuja estruturação e implantação respondeu a demandas políticas do movimento social formado por migrantes e entidades civis – levantou uma hipótese instigante sobre a permeabilidade do campo da saúde e a potência desse espaço no sentido de emplacar a agenda da migração, sobretudo na última década. O que vai ao encontro dos estudos que desvendam a esfera da saúde enquanto *locus* privilegiado de legitimação moral de demandas sociais na sociedade contemporânea, através da linguagem do

órgãos públicos nacionais, regionais e internacionais para a promoção da inclusão social dos imigrantes da região” (trecho retirado de panfleto elaborado pela própria instituição). De acordo com a organização, os eixos de atuação são: Promoção de Políticas Públicas Migratórias, Estudos de migrações, Programas de desenvolvimento humano, Promoção do Trabalho Digno, Migrações Gênero e Corpo.

⁹³ O GT era composto por representantes da Coordenação da Atenção Básica em Saúde, do CEInfo, do Programa Municipal DST/Aids, de todas as 6 Coordenadorias Regionais de Saúde, da Autarquia Hospitalar Municipal, da Coordenação de Vigilância em Saúde, da Escola Municipal de Saúde, das Escolas Regionais de Saúde, da Coordenadoria de Políticas para Migrantes (CPMig), da Secretaria de Políticas para as Mulheres, do Centro de Estudos Augusto Leopoldo Ayrosa Galvão (CEALAG/Santa Casa de São Paulo) e da OPAS/OMS Brasil.

⁹⁴ Algumas das organizações e coletivos que participaram das reuniões ao longo de 2016 são: SEFRAS (na gerência do CRAD); Equipe de Base Warmis; Instituto pela Reintegração do Refugiado – ADUS; Presença da América Latina (PAL); IABA – África; Missão Paz; Centro de Apoio e Pastoral do Migrante (CAMI); Cáritas Arquidiocesana de São Paulo; Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem-Teto de São Paulo (GRIST); União Social do Imigrantes Haitianos (USIH); Instituto e Desenvolvimento da Diáspora Africana no Brasil – IDDAB.

sofrimento – traduzida pela gramática da vulnerabilidade, por exemplo. Tal deslizamento traz também para esse campo a discussão sobre a efetividade das ações de saúde como forma de consolidar direitos de cidadania.

A saúde passa a figurar entre as principais demandas das lideranças migrantes e organizações da sociedade civil, que provocam o poder público à elaboração de políticas eficazes com foco na saúde dos migrantes. Para além da regularização migratória e da inserção no mercado de trabalho, a reivindicação pelo direito à saúde aponta para extensão da luta política para o direito à existência plena, no limite, à própria vida migrante (em um alinhamento com movimentos como #BlackLivesMatter que se inicia em 2013, por exemplo).

O reconhecimento social do sofrimento daqueles discriminados, vítimas de violência, intolerância e xenofobia, seria uma reivindicação necessária e estratégica para dar visibilidade ao que estava invisível, porém, a atenção na área da saúde que daí decorre pressupõe a ênfase em ambas vulnerabilidade e alteridade desses sujeitos. Assim, enquanto vítimas potenciais, detentores do direito de uma assistência específica. Como afirma Cynthia Sarti (2011) em seu célebre artigo sobre a vítima como figura contemporânea, tal reivindicação não elimina “o risco da cristalização de identidades particulares e do apagamento da tensão constitutiva da luta política por direitos em seu difícil equilíbrio entre o particular e o universal, terreno móvel, em constantes negociações na busca de administração social de conflitos” (ibid., p. 53).

(Des)informação

No Brasil, até o momento, não existem dados consolidados sobre a atenção à saúde de migrantes em escala nacional. De acordo com o relatório anual mais recente (2021) do OBMigra:

O Departamento de Informática do Sistema Único de Saúde - DATASUS disponibiliza aos usuários um conjunto variado de sistemas, bases de dados e indicadores, como por exemplo: a) aqueles que tratam diretamente do acesso à assistência à saúde, como a produção ambulatorial (SIA/SUS), a produção hospitalar (SIH/SUS), imunizações, atenção básica à saúde e vigilância nutricional e alimentar; b) os sistemas relacionados às estatísticas vitais como de nascidos vivos (SINASC) e óbitos (SIM); c) epidemiológicas e morbidades; d) rede assistencial; e e) indicadores de saúde e pactuação. Entretanto, lamentavelmente, esses bancos de dados não

permitem a identificação do país de nascimento/nacionalidade dos imigrantes (CAVALCANTI; OLIVEIRA; SILVA, 2021, p. 45).

A principal razão da ausência de dados sobre o atendimento aos migrantes no SUS é a falta de campos específicos para o registro do indicador “nacionalidade” nas fichas de cadastros, acompanhamento ou no próprio sistema de coleta e agrupamento dos dados. Ainda quando esse campo existe, em alguns instrumentais de cadastro ele geralmente não é de preenchimento obrigatório e os funcionários dos setores da administração dos equipamentos de saúde não recebem orientação adequada sobre a necessidade preenchê-lo. Estes, como afirmei antes, muitas vezes desconhecem o próprio direito dos migrantes ao acesso, independentemente do status migratório, e não são estimulados a realizar o cadastro. Em outras situações, como descrito por Ventura e Yujra em relação a atenção básica na cidade de São Paulo, a ficha pode conter o campo, mas eles não são agrupados e, assim, não se convertem em dados passíveis de serem analisados posteriormente (2019, p. 65).

A inadequação dos sistemas de informação relativo a essa questão se dá ainda pelo déficit de articulação entre os diferentes órgãos públicos. Não há, até o momento, uma padronização que abranja os diferentes níveis de atenção e as distintas escalas territoriais. Um exemplo interessante trazido pelos pesquisadores Flávia Teixeira e Antônio Oliveira é o das fichas de Notificação Compulsória da Tuberculose que, apesar de mandatórias, divergem de um Estado para o outro. Enquanto no estado de São Paulo, o campo para identificar a nacionalidade está inserido, a ficha disponibilizada pelo Ministério da Saúde não contempla esse campo (2017, p. 259). Nesse acurado artigo, ao se debruçarem sobre as representações subjacentes aos registros oficiais no que diz respeito a relação migração e adoecimento, os autores identificam na ausência do indicador nacionalidade a produção de silenciamento e exclusão.

Não há dúvidas de que a ausência de dados sobre o atendimento aos migrantes aparece como um dos principais obstáculos à elaboração de políticas públicas eficientes⁹⁵. Quando o GT Saúde do Migrante e Refugiado inicia suas atividades na SMS – SP, essa dificuldade logo

⁹⁵ A inserção do quesito nacionalidade nos repositórios de informação do SUS e a qualificação da coleta do dado pelos profissionais de saúde é uma demanda política importante que vem sendo levantada por diversos pesquisadores, atores e organizações da sociedade civil. “Algumas modificações não são apenas possíveis, mas imprescindíveis, como a introdução da variável nacionalidade em todos os formulários que compõem o Sistema de Informações em Saúde, incluindo o Cartão SUS” (TEIXEIRA; OLIVEIRA, 2017, p. 264). A emergência causada pela pandemia de Covid-19 no Brasil, motivou, ainda, campanhas pela inclusão dessa variável em todos os formulários e sistemas da Covid-19 (FormSUS e e-SUS-VE), o que não ocorreu, permanecendo a invisibilidade em relação a forma como a pandemia teria atingido essa população (BERSANI; PEREIRA, 2020; BERSANI; PEREIRA; CASTELLI, 2020; STROPASOLAS, 2020).

se impôs. No final de 2015 a Coordenação de Epidemiologia e Informação (CEInfo) da SMS – SP finalizou o primeiro Boletim Informativo de Análise sobre alguns aspectos da saúde dos Imigrantes e Refugiados (AGUIAR; NEVES; LIRA, 2015). Ainda assim, as informações agrupadas ali eram extremamente limitadas, já que a categoria “nacionalidade” não precisava ser preenchida quando se faz o cadastro dos usuários no município no Sistema Integrado de Gestão da Assistência à Saúde (SIGA Saúde). Era necessário, portanto, apoiar a produção de informação para auxiliar na tomada de decisão dos gestores, nos diversos níveis administrativos.

Com esse intuito, em novembro de 2015, o GT enviou questionários de avaliação sobre atenção à saúde dos migrantes em formato eletrônico aos estabelecimentos da rede municipal de saúde. Foram 286 os estabelecimentos que responderam à pesquisa. Destes, 184 informaram ter realizado atendimentos à essa população. Ou seja, cerca de 64% do total – o que comprova a utilização do serviço de saúde pelos migrantes. Entre os diferentes tipos de equipamento, as UBSs são as que mais acusaram esse tipo de atendimento, cerca de 77% das unidades respondentes informaram receber migrantes. Este dado, ainda que apresente limitações, corrobora a observação empírica. O espraiamento das UBSs pelo território faz com que em algumas regiões, sobretudo àquelas periféricas, elas sejam, não apenas a porta de entrada para o sistema de saúde, mas muitas vezes também os únicos equipamentos públicos acessíveis à população migrante. A nacionalidade dos usuários, como é de se esperar, varia de acordo com o serviço, mas as majoritárias foram a boliviana e a haitiana. Em seguida, aparecem nigerianos, angolanos, sírios, chineses, peruanos, paraguaios, argentinos e libaneses (GAETA et al., 2017, p. 47).

Esta pesquisa indagou, ainda, sobre as dificuldades encontradas pelos serviços no atendimento aos migrantes. As respostas indicaram a “barreira linguística” como o principal problema, 86% dos estabelecimentos informaram ter essa dificuldade. Em seguida, apontaram as “diferenças culturais” como complicador. Outros obstáculos como a falta de “adesão ao tratamento proposto”, o absenteísmo e a falta de documentos também apareceram como fatores que dificultam o estabelecimento de vínculo com a unidade. Dos estabelecimentos apenas 11 (6%) não referiram dificuldade no atendimento aos migrantes (GAETA et al., 2017, p. 47).

Olhando para as informações levantadas, o GT se empenhou na construção de um projeto de educação permanente e de ferramentas de comunicação para apoiar os profissionais. Como passo inicial, através da parceria com a OPAS/OMS Brasil, colocou-se em prática um projeto piloto que consistiu na realização de rodas de conversa sobre a temática da migração

com trabalhadores de sessenta equipamentos de saúde da cidade. Uma equipe de sete “mediadores culturais” migrantes (provenientes dos seguintes países: Haiti, Bolívia, Palestina, Guiné Bissau, China, Peru e República Democrática do Congo) realizaram, entre fevereiro e agosto de 2016, mais de duzentos encontros em sessenta e três serviços (55 UBSs, 6 hospitais, 2 prontos-socorros) pertencentes a todas as Coordenadorias Regionais de Saúde. Essas foram experiências interessantes e ajudaram a incluir a agenda da migração na rede de saúde da cidade.

Eu pude acompanhar, nas reuniões do fórum da sociedade civil em apoio ao GT, diferentes momentos de reflexão coletiva em que se remeteu às rodas de conversa, também na intenção de avaliar os seus impactos. Ao compartilhar a experiência, os mediadores deixavam claro que muitos profissionais resistiam em aceitar como um fato a existência de racismo e xenofobia contra os migrantes nos serviços. Enquanto essa era a constatação elementar que contribuía para a justificativa daqueles encontros de sensibilização, por parte dos atores que elaboraram a proposta (puxada pela sociedade civil), para os trabalhadores da ponta os seus percalços estavam relacionados a questões inerentes aos próprios sujeitos migrantes, como o idioma e a cultura. Todos pareciam concordar, no entanto, que o problema estava relacionado a um déficit de informação e comunicação. Após a realização de uma oficina que precedeu a criação do próprio GT, os participantes concluíram, assim, que “o maior desafio dessa política seria o enfrentamento da xenofobia, preconceito, intolerância e das barreiras causadas pelo medo, desinformação, desconhecimento, diferenças culturais e de idiomas (GAETA et al., 2017, p. 41).

Antes de entrarmos na questão da linguagem e comunicação – que está diretamente relacionada à abertura que houve à minha presença nesses espaços –, é importante mencionar outras iniciativas levadas a cabo pelo GT, na tentativa de abordar o desafio composto por essas frentes. Durante aquele período, foram elaborados materiais informativos (panfletos) em sete idiomas para serem distribuídos nos serviços de saúde (ver Figura 1). Vídeos sobre as diferenças culturais e dos sistemas de saúde foram gravados para serem utilizados na sensibilização e formação de trabalhadores do SUS. Foi lançada a campanha “O SUS é para tod@s #xenofobiano” através de vídeos para serem transmitidos nas mais de 500 unidades de saúde pelo Canal Profissional de SMS – SP. Migrantes foram cadastrados para atuarem como agentes de prevenção de DST Aids no Centro de Testagem e Aconselhamento Henfil. Também houve um esforço importante para a ampliação das vagas disponíveis para a contratação de profissionais da saúde migrantes para integrarem as equipes nos serviços. Essa última, provavelmente, a experiência mais bem avaliada enquanto “boa prática” a ser seguida.



Figura 1. Materiais informativos elaborados pela SMS-SP para atenção à saúde dos migrantes e refugiados

II. Intérprete de males⁹⁶

(...) A pesquisa empírica deveria tentar compreender o conflito de interpretações entre aqueles que falam pelas vítimas da violência e as próprias vítimas, e inclusive deveria atentar para as diferenças no interior desses dois grupos. E isso não é somente uma

⁹⁶ Título inspirado no livro de contos “*Intérprete de males*” de Jhumpa Lahiri (2014), vencedor do Prêmio Pulitzer. Uma obra sensível sobre as experiências de expectativa, diferença e (des)entendimento que permeiam os encontros do mundo contemporâneo.

questão de ouvir o que as pessoas têm a dizer, mas de entender o que elas querem dizer (FASSIN, 2016, p. 40).

Na medida em que fui fazendo mais conexões em campo, outros espaços foram inserindo-se na minha rotina de atuação e pesquisa. A partir do ano de 2017 passei a frequentar assiduamente as reuniões da chamada Rede de Cuidados em Saúde para Imigrantes e Refugiados que aconteciam mensalmente, às sextas feiras a tarde em uma sala na Missão Paz⁹⁷. Em uma dessas reuniões fui apresentada a um, dos poucos, Agentes Comunitários de Saúde migrante⁹⁸. Fernando era nascido em Angola, mas, antes de chegar ao Brasil, tinha vivido vários anos na República Democrática do Congo. Quando chegou em São Paulo passou oito meses morando em um dos Centros de Acolhida da prefeitura até se estabelecer com a família e arranjar emprego. Sorridente e muito animado, diante de uma roda multiprofissional de cerca de vinte pessoas, ele descrevia as suas tarefas cotidianas no atendimento de aproximadamente duzentas famílias nas imediações do bairro da Bela Vista. Ele enfatizou com orgulho o quanto se saia bem no contato com as famílias brasileiras, justificando a importância da sua atuação, para além da interação com os migrantes da região. Quando perguntado sobre os principais desafios para o acesso dos migrantes, de acordo com os próprios, Fernando repetiu a corriqueira conjunção entre desconhecimento sobre o sistema de saúde local, dificuldade com a língua e a burocracia documental. Parou por uns segundos, coçou a cabeça e acrescentou, resumindo: “Eles têm medo”.

Ao fim da reunião, procurei Fernando para saber mais. “E, então, você pode me explicar um pouco mais sobre o medo que disse existir entre os migrantes? É medo de que exatamente?”. Ele respondeu, partindo de seu próprio exemplo: “Olha, eu também sou da parte dos estrangeiros que temem não serem entendidos quando vão nos postos de saúde ou hospitais.

⁹⁷ Segundo relatos dos membros mais antigos, as reuniões teriam começado a acontecer em 2013 a partir de uma articulação entre a sociedade civil organizada em torno do tema da migração e profissionais que buscavam um espaço de reflexão conjunta sobre os desafios, as dificuldades e as boas práticas de cuidado em saúde e assistência para migrantes na cidade. A Igreja Nossa Senhora da Paz, sede da Missão Paz, cedeu o espaço que abrigou desde o início as reuniões no bairro da Liberdade. A relação com o Eixo de Saúde dessa instituição abriu as portas para pesquisadores vinculados a diversas universidades, como a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), a Universidade de São Paulo (USP) e a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), além de outros profissionais ligados a serviços de assistência migratória, sejam eles administrados por organizações da sociedade civil ou vinculados ao Estado. Ao longo dos anos, além de partilhar experiências de cuidado, discutir casos e fortalecer o contato entre os profissionais atuantes na área, essa Rede também passa a se colocar enquanto lugar de articulação, resistência e reflexão política.

⁹⁸ De acordo com levantamento do GT, em 2016, dezesseis serviços haviam contratado Agentes Comunitários de Saúde migrantes.

Muitas vezes, não vamos por isso mesmo, temos medo de não sermos bem tratados. Não é só a língua. Eu falo português, mas também tenho medo de não ser entendido”.

Enquanto o despreparo e a insuficiência dos profissionais brasileiros para lidar com as populações migrantes aparecia frequentemente nos debates entre eles, que buscavam, como podiam, driblar às barreiras do entendimento e evitar erros que pudessem levar à patologização – risco que não era de todo ignorado por eles –, os migrantes, como afirmava Fernando, também temiam não compreender ou não serem compreendidos adequadamente. Todos gostariam, é claro, de serem entendidos e entender exatamente o que “está sendo dito” e nós sabemos que o entendimento perfeito (se possível) não dependeria, apenas, do domínio de um idioma. Como nos lembra Cláudia Fonseca,

o antropólogo trabalha a base da premissa de que o processo comunicativo não é tão simples assim – que, em muitas situações, por causa de uma diferença em faixa etária, classe, grupo étnico, sexo ou outro fator, existe uma diferença significativa entre os dois universos simbólicos capaz de jogar areia no diálogo (1999, p. 59).

Se o sucesso do cuidado depende do diálogo estabelecido entre as partes, é nessa área da comunicação que o anseio por ferramentas e soluções fazia do ACS migrante uma figura tão potente – um tradutor (linguístico e cultural), um mediador, uma ponte entre universos socioculturais diversos. Esse também era o anseio que existia ao meu redor e que acabou levando-me, quase inevitavelmente, a compor os arranjos de cuidado, não apenas como intérprete entre o português, o francês e o crioulo haitiano, mas também ocupando esse lugar nada óbvio da mediação – que, não é de hoje, o antropólogo é chamado a exercer – interferindo nos (des)encontros, através de uma compreensão, sempre, parcial e inacabada.

A barreira da língua

No bojo da “era humanitária” e das ideologias multiculturais que vão mobilizando retóricas de valorização da diversidade, os temas da “tradução humanitária” e da “mediação cultural” emergem e vão ganhando corpo na agenda global das organizações humanitárias, ao

longo da última década, como forma de garantia dos direitos humanos⁹⁹. Dentro do arcabouço da “proteção” acionado por organizações como o ACNUR (agência da ONU para refugiados), legitimando suas práticas de intervenção junto à migrantes e refugiados, tem-se ressaltado a necessidade de garantir uma boa comunicação entre a população alvo e as próprias agências. Essa narrativa toma as barreiras linguísticas não apenas como um desafio operacional, mas argumenta que superá-las seria um componente fundamental para a garantia dos direitos. Só assim os próprios “beneficiários” poderiam se inserir nos processos de desenho e implementação das intervenções, por exemplo. O ideal a ser perseguido é uma comunicação clara, compreensível, respeitosa e culturalmente apropriada entre ambos os lados da relação.

Apesar de esse ser um tema que tem me interessado e sobre o qual pretendo contribuir em outros trabalhos, não entrarei aqui de forma mais aprofundada na reflexão sobre como essa busca se dá, na prática, nos diferentes contextos humanitários. Gostaria apenas de lembrar como as figuras do tradutor humanitário, do mediador cultural, assim como do ACS migrante e do antropólogo (por quê, não?), tem aparecido contemporaneamente de forma recorrente. São todos eles convocados a atuar nesse locus de conflitos, no encontro entre universos culturais atravessados por assimetrias de poder.

No Brasil, essa pauta se fortalece recentemente, com os novos movimentos migratórios para o nosso país – sobretudo a partir de 2010 – e desperta uma discussão importante, antes bastante esquecida, sobre os direitos linguísticos¹⁰⁰. Historicamente, em termos de políticas linguísticas, o viés assimilacionista marcou nossos processos de monolingualização através da imposição da língua portuguesa, da aniquilação gradual das línguas nativas indígenas e da depreciação das línguas africanas, cujas influências são consideradas, usualmente, desvios da língua padrão. A homogeneização linguística – enquanto processo imposto para a garantia de

⁹⁹ Me parece interessante indagar sobre o papel que a crise da ajuda humanitária no Haiti, após o terremoto de 2010, pode ter tido nesse sentido. Apesar de nunca ter me detido à uma pesquisa mais aprofundada sobre essa hipótese, a experiência nesse contexto de extrema desconfiança e dificuldade no âmbito da comunicação entre agentes humanitários e a população local (uma das razões apontadas para o fracasso das intervenções), parece ter influenciado, possibilitando uma ênfase nessa questão, antes, de forma geral, ignorada.

¹⁰⁰ A frente dessa mobilização podemos mencionar a atuação do Memorial da América Latina e de projetos universitários como o grupo de pesquisa MOBILANG do Departamento de línguas estrangeiras e tradução, da Universidade de Brasília que estiveram envolvidos na formulação de um Projeto de Lei apresentado ao senado e que pode, em breve, entrar em tramitação no congresso. O projeto propõe que se institua a obrigatoriedade de alocação de tradutores e intérpretes comunitários em todas as instituições públicas federais, estaduais e municipais para atender às demandas específicas de cada área, de forma a garantir o direito de os sujeitos estarem linguisticamente presentes nas situações em que o idioma é elemento fundamental. Essas instituições também têm se dedicado a estabelecer parcerias para promover, de forma pioneira, cursos de extensão para formar intérpretes comunitários, qualificar e certificar profissionais que possam atuar formalmente nessa área, após uma possível regulamentação. O primeiro curso de formação de tradutores e intérpretes comunitários foi ofertado pelo Memorial da América Latina em 2021.

uma suposta coesão social – fez com que a relevância dessa questão tivesse ficado bastante restrita a contextos específicos e quase despercebida no âmbito nacional.

Podemos dizer que há, portanto, um vácuo jurídico relacionado ao desafio da efetiva participação linguística do próprio conjunto da sociedade brasileira e uma ausência de políticas direcionadas à acessibilidade linguística em termos de ações federais. De acordo com Sabine Gorovitz,

apesar de no Brasil serem faladas cerca de 300 línguas, aqui há de fato total desconsideração pelo *caráter multilíngue do país*, advinda do fato que as comunidades falantes desses *idiomas minoritários – e minorizados* – também são estigmatizadas e marginalizadas no âmbito da sociedade brasileira. Muitos dos falantes dessas línguas não falam o português e necessitam mediação linguística de tradutores e intérpretes para ter acesso a direitos civis (2021, p. 70).

A autora argumenta sobre a necessidade de se reconhecer, no Brasil, que os direitos linguísticos fazem parte dos direitos humanos. Uma definição simples de direito linguístico seria poder se expressar na própria língua ou o “direito de cada indivíduo a aprender e desenvolver livremente sua própria língua materna, a receber educação pública através dela, usá-la em contextos oficiais socialmente relevantes e a aprender pelo menos uma das línguas oficiais do seu país de residência” (HAMEL, 1995, p. 12). No nosso país não há, até o momento, disponibilidade de tradutores e intérpretes mesmo nos cenários onde essa necessidade parece ser a mais óbvia, como nas audiências judiciais, nos atendimentos nas delegacias federais ou nos presídios que recebem exclusivamente condenados estrangeiros. A ausência de assistência linguística formal aos migrantes no acesso aos serviços educacionais, judiciários, administrativos e médicos, por exemplo – por meio de figuras como o *public service interpreting*, existentes em outros países – faz com que, na prática, esse acesso seja apoiado por membros da comunidade, nem sempre preparados ou os mais adequados, que se voluntariam para essa função.

Muitas vezes são as crianças as principais responsáveis pela integração social e linguística da família. É corriqueiro também que mulheres fiquem à mercê da interpretação dos maridos até para serem atendidas em situações que deveriam contar com a confidencialidade para assegurar seus direitos. Constrangimentos cotidianos acarretados dentro desse quadro, tem provocado discussões sobre o papel do intérprete comunitário (como é chamado geralmente o

mediador linguístico intercultural no nosso contexto), não apenas no que diz respeito a técnica para o desempenho dessa tarefa, mas também ao papel de agência implicado nela.

A abordagem mais clássica distingue essas esferas. A tradução se refere normalmente ao âmbito da língua escrita. A interpretação é usada para os contextos da fala, seja de forma consecutiva (em uma entrevista ou atendimento médico), simultânea (como nas conferências acadêmicas) ou à prima vista (quando documentos e trechos escritos devem ser interpretados oralmente). A mediação envolveria uma postura mais assertiva diante de questões sensíveis e conflitos, para além da interpretação sociolinguística. Na prática, porém, há inúmeras nuances entre as fronteiras que na teoria as separariam. Para ser um bom intérprete, de acordo com a prática profissional na área empresarial, por exemplo, é exigido que esse sujeito tenha um comportamento neutro e objetivo. Tudo o que as partes digam deve ser traduzido e interpretado de forma fiel sem que se acrescente informações faltantes ou se tente tornar mais bem acabado os discursos. Uma das principais características buscadas é a discrição. O bom intérprete é aquele cuja presença não deve ser notada, interferindo apenas naquelas ocasiões em que isso se faça extremamente necessário.

Parece ser senso comum, apesar de paradoxal, afirmar que o intérprete é um obstáculo a mais na comunicação – sentimento já expresso na máxima “todo tradutor é um traidor”. Servidores públicos e funcionários de entidades não governamentais dizem necessitar do intérprete, mas, muitas vezes, se incomodam com a sua presença considerada intrusiva e, no limite, suspeita. Entre muitos outros atributos necessários aos intérpretes, como a boa memória e a flexibilidade, a imparcialidade é aquele que mais desperta controvérsias, principalmente quando se trata dos contextos comunitários que nos interessa aqui. Alguns autores têm enfatizado o papel social do intérprete comunitário a partir do seu envolvimento em situações de vulnerabilidade social, algo que aproxima o seu trabalho daquele dos assistentes sociais, por exemplo. De forma mais abrangente, Angelelli (2004, p. 27) considera o evento comunicativo mediado um evento social e político. Como menciona Gorovitz (2021, p. 74), essa perspectiva implica uma reflexão sobre os atores, contextos e efeitos sociais dessa agência, o que contrasta, necessariamente, com a ideia de invisibilidade presente nas abordagens clássicas.

O sujeito que interpreta afeta a relação e a percepção dos participantes da interação, além de também ser afetado por ela, interferindo – ainda que não intencionalmente – nas dinâmicas de poder entre os agentes. A minha experiência própria desempenhando esse papel, ainda que de forma bastante intuitiva, não me deixou enganar pela pretensa neutralidade que

essa figura poderia incorporar. Ao selecionar palavras, parafrasear, hierarquizar informações, encurtar passagens, amenizar ou potencializar elementos do discurso, omitir repetições, usar marcadores, alterar o tom da fala, todas essas interferências, inescapáveis ao ofício, fazem-se enquanto se ocupa um lugar em uma rede de comunicação (FAVRET-SAADA, 1977). Ao invés de procurar manter a imparcialidade, sem expressar minha opinião, busquei radicalizar a minha presença, interrompendo sempre que necessário, fazendo perguntas aos interlocutores sobre o sentido do que diziam, solicitando pausas e apontando possíveis equívocos no entendimento. Essa postura, estou certa, teve efeitos – sobre os quais nunca tive controle – mas, me parecia a única possível.

Assumir e experienciar estar nesse lugar me causou, também, um incômodo permanente. Talvez pela consciência da responsabilidade ética e política – que sempre esteve envolvida nas minhas escolhas e estratégias discursivas, nas tentativas de negociar consensos provisórios em meio às expectativas, as vezes incompatíveis, e às inúmeras desconfianças em jogo – eu também compartilhei do sentimento de insuficiência e mal-estar que fazia parte daquelas interações.

O lugar da saúde mental

23 de outubro de 2019, manhã de quarta-feira. Como fiz ao longo de pelo menos dois anos, entre o final de 2017 e 2019, naquele dia eu havia participado de uma consulta médica psiquiátrica no Instituto de Psiquiatria do Hospital das Clínicas da Faculdade de Medicina da Universidade de São Paulo (IPq/HCFMUSP)¹⁰¹ acompanhando uma migrante haitiana, com a

¹⁰¹ Criado em 1997, a partir de uma demanda da Secretaria Estadual de Saúde e da parceria estabelecida com o Centro de Referência para Refugiados da Caritas, o ambulatório do IPQ é o único serviço especializado no atendimento psiquiátrico à população migrante em São Paulo. A criação desse espaço se justificou, no início, pelas demandas detectadas pela Caritas junto aos solicitantes de asilo que atendia. Apesar disso, o serviço teve muitas dificuldades relacionadas ao fato de os encaminhados não comparecerem às consultas e precisou estruturar um núcleo de saúde mental na própria Caritas na busca de encontrar melhores formatos para o programa (SANTANA; LOTUFO NETO, 2004). Atualmente, o Programa de Psiquiatria Social e Cultural (PROSOL) realiza o acompanhamento de migrantes e refugiados de forma sistemática com atendimento ambulatorial semanal, mediante encaminhamento prévio, na maioria das vezes feito por ONGs e centros de acolhida. O serviço faz parte de um hospital de nível terciário e entende que a complexidade da população atendida não está no nível dos transtornos apresentados, mas nas vulnerabilidades sociais (linguísticas e culturais) dos atendidos. Busca-se trabalhar em parceria com equipes de intérpretes que auxiliam os atendimentos. Além de migrantes e refugiados, o serviço tem se especializado também no atendimento a pessoas surdas, indígenas e LGBTQIA+. Para uma análise da construção social da figura do refugiado, a partir de pesquisa realizada nesse ambulatório, ver a dissertação de Renato Muller Pinto (2016).

qual, naquela altura, eu já havia estabelecido uma relação de bastante intimidade e amizade. Nos conhecemos exatamente em razão da sua relação com aquele serviço de saúde mental que se dera pouco tempo após a sua chegada no Brasil, após o nascimento de seu terceiro filho – único nascido por aqui. Ela havia sido encaminhada ao serviço pelos profissionais do centro de acolhida onde morava na época, após uma crise em que outras conviventes migrantes teriam testemunhado maus tratos ao bebê recém-nascido. Seguindo rigorosamente o acompanhamento psicológico e o tratamento psiquiátrico, ela lutara durante três anos, com o apoio dos médicos daquela instituição e de seus laudos, pela retomada da guarda da criança que fora levada para um abrigo após a crise referida, e teria permanecido todos aqueles anos privada da convivência com a mãe.

Nesse caso específico, foi o contato com o serviço que me levou ao conhecimento de Nadège. Havia um interesse crescente na possibilidade de incorporação de antropólogos naquele espaço para apoiar – mais do que apenas na interpretação linguística – na problematização do contexto interpretativo, na reflexão sobre os códigos comunicativos e categorias particulares que delimitavam as experiências e representações do sofrimento. Aberta essa brecha, ao encontrar um dos médicos do serviço, ao final de um evento sobre migrações na cidade, fui convidada por ele a integrar a equipe de forma voluntária. Nadège já era, portanto, paciente do serviço e o meu apoio se relacionava sobretudo as dificuldades dos profissionais que se esforçavam em ampliar o arcabouço de reflexões sobre a complexidade, não ignorada, dos casos que chegavam.

Passei a acompanhar, com o seu consentimento, as suas consultas e a participar das discussões em torno do seu caso com os psiquiatras e psicólogos envolvidos no seu cuidado, bem como a visitá-la em casa ou nos centros de acolhida por onde passava, onde também conversava com assistentes sociais e conhecia seus contatos pessoais. Ao longo daqueles dois anos, pude acompanhar uma dinâmica complexa de arranjos diferentes de cuidado, transformações nas suas condições de trabalho, moradia e apoio familiar. Mudanças e transformações da vida comum na qual os eventos críticos também entremeavam o passar dos dias, a banalidade dos atos rotineiros de quem insistia, decididamente, em seguir a diante.

O momento daquela consulta parecia, em contraste com outros vivenciados por nós, explicitar uma relativa tranquilidade. Ela havia recuperado a guarda do filho e se mudado para uma pequena casa em Guaianases, Zona Leste da cidade. Estavam, mãe e filho, caminhando no processo de adaptação em que ela passava a se ocupar integralmente dos cuidados com ele. A

chegada recente de sua prima, uma jovem chamada Melissa, a deixara animada com a possibilidade de ter ajuda para pagar as contas e poder, mais adiante, segui-la na revenda de produtos na região do Brás, conseguindo trabalhar e ganhar o seu sustento pela primeira vez, quem sabe, desde que chagara por aqui. Em outros períodos ela estivera sempre dependente da ajuda de sua família no Haiti (especialmente de seu pai, que viera a falecer enquanto ela estava fora), de companheiros (seu ex-marido e pai do seu filho ou namorados que encontrara no Brasil) ou das entidades de apoio aos migrantes. Ela contara sobre passeios que havia feito com a escola do filho, sobre o relacionamento com o novo namorado, Bruno (jovem haitiano recém-chegado do Chile), que a respeitava e a tratava bem. Tudo realmente parecia ir bem.

Apesar de estar há uma semana sem a medicação, a qual ela não havia retirado gratuitamente no hospital, por falta de tempo, Nadège disse estar mais contente. O seu principal incomodo era o fato de não conseguir dormir e, para isso, ela dizia: “a medicação não ajuda”. Certa de estar acometida de um problema espiritual desde o nascimento do filho, ela busca em outros campos alívio para os seus sofrimentos, o que nunca eliminou a necessidade dos tratamentos médicos. Além das crises que a levaram à psiquiatria, apesar de nunca terem sido bem definidas em termos psicopatológicos – ou seja, através de um diagnóstico efetivamente concluído -, ela estava habituada a seguir o tratamento para a infecção pelo vírus HIV por meio de medicamentos antirretrovirais e passava por uma avaliação ginecológica que avaliava uma recente suspeita de câncer no útero. Paralelamente à sua aposta no conhecimento médico, ela recorria a família no Haiti que articulava conhecimentos tradicionais e rezas para ajudá-la e passara, há pouco tempo, também a frequentar uma igreja evangélica no bairro onde morava. Tudo isso, segundo a própria, poderia ajudá-la, mas efetivamente nada tinha resultado em fazê-la voltar a dormir.

A jovem psiquiatra de forma sensível investigara sobre o sintoma, indagando sobre sua infância, sobre o momento em que aquilo teria começado e, ao final, receitara uma medicação mais adequada que, segundo ela, iria certamente fazer efeito daquela vez. Como de praxe, enquanto a paciente aguardava as orientações finais, me dirigi juntamente à médica a uma sala separada onde discutimos com os supervisores, médicos mais experientes, a “evolução do caso”. Naquela conversa, como em várias outras em que participei, a dificuldade dos profissionais diante de uma tarefa quase impossível – de conciliar a consciência do risco de patologização e a necessidade diagnóstica – era compartilhada comigo. Aqueles médicos não estavam alheios às configurações de poder implicadas na posição que ocupavam e mexiam-se, procurando por possíveis estratégias híbridas e provisórias, passíveis de resistir à compulsão

diagnóstica. Por isso, frequentemente, levam o tratamento sem crer verdadeiramente no seu encaixe às categorias do DSM (*Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, mais difundido manual que organiza as categorias diagnósticas psiquiátricas, publicado pela *American Psychiatric Association*)¹⁰². E, também, penso que, por isso, recorriam a minha presença para ajudá-los.

Depois de narrarmos à consulta aos supervisores e chegarmos aos indicativos sobre os próximos passos, um deles me olha e pergunta com um interesse genuíno: “Mas, então, você acha que a questão do sono é algo cultural?” Eu não sabia como responder, fiquei paralisada. Havia muitas questões subjacentes àquela pergunta cuja resposta imediata não parecia estar ao meu alcance. Então, desconversei. Disse que precisaríamos de mais tempo para falar sobre aquilo e, como Nadège aguardava, poderíamos continuar em outro momento. Naquele dia fui para casa e não pude seguir a rotina dos meus afazeres. Senti uma dor de cabeça fortíssima, incomum, ainda que eu já estivesse me acostumando com o cansaço decorrente daquelas situações de consulta, mediação, e todo afeto envolvido naquele engajamento. Imagino que ele tenha ficado gravado na minha memória de forma especial por ter despertado a minha consciência sobre os meus próprios limites. Afinal, eu não podia corresponder às expectativas que existiam em relação a minha atuação e começava a me perguntar sobre a própria validade dela. Se, por um lado, eu estivesse segura sobre a legitimidade de se reconhecer o sofrimento de Nadège, ele também se mostrava de forma bastante incompatível com as perspectivas mais óbvias sobre ele – ao menos, àquelas correspondentes aos diagnósticos hegemônicos no campo da saúde mental que, na busca por categorias simplificadoras, obscurecem necessariamente as ambiguidades que o constituem.

O sofrimento é uma experiência de reconhecimento intersubjetivo, algo que se partilha. Os males que se exprimem nos sintomas e aflições físicas ou morais, da perspectiva antropológica – seguindo os caminhos teóricos abertos por Marcel Mauss (1974a, 1974b, 1979) e pela Escola Sociológica Francesa –, passam por construções simbólicas. O corpo e os

¹⁰² Sobre o DSM, a concepção de pessoa implicada nos saberes psiquiátricos e a “virada biológica” que teria acontecido nos protocolos que orientam a prática psiquiátrica, sobretudo a partir da publicação da sua terceira edição (1980), abandonando uma hegemonia da psicanálise nas interpretações, ver Russo e Venâncio (2006).

sentimentos são ambos constituídos pelo significado que se configura na relação do indivíduo com o mundo social, o que é, necessariamente, um processo de ordem cultural. Não apenas sentir, mas expressar a dor e o sofrimento supõe códigos culturais que sustentem as formas de manifestação destes sentimentos. Em outras palavras, a forma de manifestação do sofrimento precisa fazer sentido para os outros. Elas são, portanto, uma linguagem que para se tornar socialmente inteligível deve ser vivenciada e expressa mediante formas instituídas, convencionadas.

Ainda que eu não estivesse completamente segura quanto aos efeitos dessa ação, na minha própria perspectiva, enquanto antropóloga, a tarefa que me cabia na situação descrita acima seria, mais do que traduzir, reinscrever os sentidos em jogo nos seus universos específicos e parciais (sociais, culturais, históricos e políticos) para que eles pudessem, eventualmente, ganhar sentidos novos e serem compartilhados, por sua vez através de uma compreensão mais sutil e nuançada, repleta de incertezas. Existem inúmeros complicadores relacionados a esse empreendimento que inclui os perigos de ouvir e falar em nome dos outros (e reproduzir posturas colonialistas), avaliar como e por quem os falantes querem que seus discursos sejam entendidos, sem ignorar as assimetrias de poder envolvidas nas relações. Em suma, eu deveria ser capaz de considerar o mais amplo contexto social, histórico, econômico e político que emoldura o sofrimento do migrante haitiano, nesse caso, suas dinâmicas cotidianas na sociedade brasileira, os fenômenos de discriminação e as economias morais envolvidas no (des)encontro terapêutico. Uma tarefa e tanto.

Dos médicos se espera outro tipo de conduta, também ariscada. Uma que se relaciona com a racionalidade diagnóstica contemporânea mais dura – da qual o DSM é um exemplo notório. Um outro exercício de nomeação que produz uma outra visibilidade – através de sintomas, doenças, síndromes, quadros patológicos que possam inscrever o sofrimento em um novo registro de discurso, numa ordem de prescrições, interdições, hospitalizações e cuidados. Ou seja, a nomeação normativa e fatalmente reductiva em relação ao domínio da experiência que ela, simultaneamente, delimita e generaliza. Nesse sentido, para eles, é importante balizar, encontrar as fronteiras e, assim, estabelecer o que vai ser tratado e de que forma.

Como fato social, há uma variação das modalidades preferenciais de sofrimento, ao longo do tempo e da história social, em que a medicina e seu desenvolvimento estão diretamente envolvidos. Há também transformações no valor social do diagnóstico médico. Em nossos tempos, como afirmei antes (respaldada por teorias antropológicas mais recentes), o seu lugar

enquanto meio amplamente disseminado de determinação e reconhecimento dos males e violências faz dele um instrumento cada vez mais recorrente para a articulação de demandas e direitos – possibilitando à responsabilização social pelo sofrimento das vítimas de violência, por exemplo.

No que se relaciona particularmente à problemática das migrações contemporâneas, é importante lembrar o papel que o reconhecimento dos sofrimentos tem exercido como forma de contrapor, ainda que parcialmente, a perda de credibilidade daqueles indocumentados ou dos que buscam asilo, como nos descreve Fassin (2013, 2014), em seus trabalhos no contexto francês. Nesses casos, muitas vezes, “o corpo sofredor é o que restou como último recurso simbólico audível em situações de extrema exclusão social ou legal” (FASSIN, 2016, p. 46). Antropólogos que se debruçam sobre a problemática do sofrimento associado à violência e à construção da figura da vítima, como forma de circunscrever e dar inteligibilidade ao sofrimento, têm demonstrado como o campo da saúde mental (e, em particular, a psiquiatria) ocupa um lugar central nessa articulação (ELIACHEFF; LARIVIÈRE, 2007; FASSIN, 2004; FASSIN; RECHTMAN, 2002, 2009). É a definição da categoria diagnóstica do *Transtorno de Estresse Pós-Traumático* (TEPT) – a partir do DSM-III publicado em 1980 – que teria conferido outro estatuto à noção de vítima, universalizando-a (SARTI, 2011, p. 55). A partir daí, o trauma (capaz de ser identificado a partir de sintomas de “estresse”) teria adentrado o espaço moral das sociedades contemporâneas como a última pista de um evento por meio da qual se pode atestar que uma violência foi produzida, demandar a sua reparação ou construir sobre ela um testemunho (FASSIN; RECHTMAN, 2009).

Em consonância com uma agenda global, em torno da saúde do migrante, também no Brasil, vimos proliferarem tecnologias terapêuticas para essa população no campo da saúde mental, na última década (BRANCO PEREIRA, 2019, p. 90–91). Em São Paulo, ainda que as ações nesse sentido, por parte da rede pública (nos diferentes níveis das Redes de Atenção à Saúde – RAS¹⁰³), sejam bastante incipientes, outros serviços têm surgido com a intenção de cobrir as limitações dessa cobertura, mediante o reconhecimento compartilhado da existência de uma demanda importante de suporte em saúde mental ligada às questões sociais (VENTURA; YUJRA, 2019, p. 78–79). Entre eles, podemos citar espaços de atendimento vinculados a centros de apoio do terceiro setor, como no Centro de Referência para Refugiados

¹⁰³ As RAS constituem os arranjos organizativos de ações e serviços de saúde, de diferentes densidades tecnológicas, que integradas por meio de sistemas de apoio técnico, logístico e de gestão, buscam garantir a integralidade do cuidado dentro do SUS.

da Caritas Arquidiocesana de São Paulo, no Eixo de Saúde da Missão Paz, no Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante (CDHIC) ou na BibliASPA. Também existem projetos vinculados a universidades e instituições de ensino, como: o Grupo Veredas – Imigração e Psicanálise (ligado ao Instituto de Psicologia da USP), o Projeto Ponte (parte do Instituto Sedes Sapientiae) ou o Acolhimento Psicossocial Intercultural para Migrantes, Refugiados, Retornados e Indígenas (vinculado ao Departamento de Medicina Preventiva da UNIFESP). Existem, ainda, os profissionais que trabalham oferecendo suporte psicológico nos centros de acolhida e espaços organizados por associações migrantes e ativistas que têm fortalecido esse tipo de atendimento (como na África do Coração, por exemplo).

Apesar desses diferentes dispositivos e grupos de profissionais se vincularem a linhas teóricas específicas dentro das diversas abordagens da psicologia e/ou da psicanálise¹⁰⁴, de forma geral, podemos afirmar que todos estão associados às práticas de cuidado e se articulam, em diferentes arranjos, na tentativa de mitigar vulnerabilidades de diversas ordens as quais estão submetidos os migrantes na cidade. Tais intervenções se conectam, assim, muitas vezes, às próprias garantias de acesso a benefícios sociais. Para dar conta da complexidade dos casos, alegam procurar se apoiar em “modelos biopsicossociais” – que levem em conta ambos os contextos de origem e chegada – e os principais desafios que encontram se relacionam, mais uma vez, às barreiras linguísticas e culturais que “torna a avaliação em saúde mental bastante prejudicada” (CARVALHO et al., 2018, p. 58).

Talvez por depender do trabalho social da linguagem que se cruza na determinação do sofrimento, haja uma tensão mais evidente quando se trata das interações dentro do campo da saúde mental e, por essa razão, ela tenha se mostrado eixo privilegiado tanto para a demanda da minha atuação, como para a reflexão que apresento aqui (mobilizada pelo meu próprio “mal-estar antropológico”). Ao olharmos para as diversas linguagens nas quais se expressam o sofrimento, o que está em jogo é, precisamente, uma tensão, de ordem moral e política, entre a dimensão subjetiva do sofrimento e as possibilidades sociais de sua expressão, enquanto algo passível de fixação, mas sempre relacional e contextual.

Não é difícil constatar o descompasso entre a perspectiva institucional, dos serviços de atenção em saúde mental, e as razões que levam os migrantes a buscar essa assistência. Quando essa procura não surge por uma iniciativa autônoma do próprio sujeito, mas se dá através de

¹⁰⁴ Para uma descrição mais detalhada de alguns desses espaços de apoio psicológico específicos a migrantes e refugiados ver Carvalho et al. (2018, p. 58).

encaminhamentos de outras entidades, esse desalinho resvala em questões mais sensíveis, revelando, por vezes, mecanismos violentos de controle e contenção – envolvendo tais dispositivos de cuidado. Como forma de evitar, ou apenas afastar superficialmente, esse risco – a depender do grau de consciência crítica dos atores envolvidos – busca-se alcançar configurações que não estejam alheias ao mundo sociocultural dos sujeitos aos quais se dirigem as ações.

Acontece, então, que diante de situações desconfortáveis, lança-se mão, frequentemente, da antropologia enquanto disciplina e dos próprios antropólogos – como no meu caso – pelas suas supostas habilidades de traduzir linguagens distintas e, com sorte, ajudar a ultrapassar a barreira da cultura, sem, contudo, ignorá-la. Se supõe que as singularidades, eventualmente exóticas, permitirão explicar, pelas crenças ou representações culturais, aquilo que escapa à compreensão e aos quadros oficiais, fazendo ruídos. Nenhum outro domínio da clínica parece estar mais sujeito a essa preocupação cultural que a psiquiatria.

Se é o próprio conhecimento antropológico que nos permite a percepção da importância daquilo que é residual nas práticas e nos discursos, dos fragmentos, dos restos, quais seriam, então, as possibilidades e os limites de ação de um antropólogo nesse campo? Como eu poderia melhor utilizar aquele meu desconforto para melhorar o meu posicionamento enquanto antropóloga implicada naquele cenário? Essas perguntas ressoaram mais claro naquele dia, apesar de nunca terem abandonado meus caminhos ao longo de todo esse percurso formativo. Ao desconversar, não respondendo ao supervisor do ambulatório com qualquer informação apressada e estereotipada, penso que eu tentava sustentar o meu lugar ao meio – resistindo aos dualismos clássicos e rejeitando, em igual medida, o determinismo psicobiológico e o sociocultural.

Diferença e cultura

A recomendação sobre a necessidade de se desenvolver políticas de saúde “culturalmente sensíveis ou competentes”, no sentido de melhorar a qualidade dos serviços e, especialmente, garantir o acesso da população migrante, se apoia nas retóricas de valorização da diversidade cultural (pelo menos desde o final da década de 1990) em um diálogo estreito

com o campo da saúde global (PUSSETTI et al., 2009). Nesse sentido, vai se tornando cada vez mais comum, também no Brasil, encontrarmos as categorias “competência cultural” e “sensibilidade cultural” mobilizadas para justificar a necessidade de maior formação dos profissionais e trabalhadores da saúde face às especificidades dos migrantes¹⁰⁵.

Esses conceitos que surgiram nas últimas décadas têm mobilizado as discussões sobre a importância da intersecção entre saúde e cultura para dar conta da complexidade das vivências individuais e vão reatualizando as discussões sobre os diferentes modelos de saúde e seus desafios. No contexto brasileiro, como procurei mostrar, essas reflexões giram em torno dos desafios da universalidade do SUS e do princípio de equidade (para que não sejam ignoradas especificidades e/ou desigualdades) (FERNANDEZ, 2014). Para lidar com a variabilidade cultural e suas implicações na saúde, como estimulam essas categorias, as ciências sociais e a antropologia são convocadas enquanto saberes complementares àqueles biomédicos. No diálogo entre as disciplinas muito já se falou sobre as problemáticas envolvidas na apropriação de concepções de cultura superficiais, ligadas aos padrões e ao culturalismo americano de Geertz, pela área da saúde (SARTI, 2010). Diante das questões levantadas pelas demandas dos migrantes na nossa conjuntura, e a consequente mobilização do saber antropológico, torna-se imprescindível atentarmos para as recorrentes construções da diferença em termos de cultura (de raça ou etnia) nas instituições médicas.

Não obstante ao fato de tais constructos teóricos serem evocados de forma a denunciar abordagens assimilacionistas que tendem a patologizar a diferença, eles acabam, muitas vezes, de forma instrumental, reificando a ideia de cultura enquanto um sistema fixo e homogêneo. Trabalhos importantes que se debruçaram sobre serviços de saúde, e de saúde mental, específicos para migrantes e refugiados (em contextos diferentes) têm demonstrado como ao serem incentivados a levar em conta as questões culturais como variáveis importantes na formulação dos diagnósticos ou na escolha da abordagem terapêutica, os profissionais tendem a incluí-la de modo superficial e essencialista (BRANCO PEREIRA, 2019; PUSSETTI, 2010). Sobre a experiência de pesquisa em serviços de saúde para migrantes em Portugal, Chiara Pussetti (2010) escreve:

¹⁰⁵ Para além da temática específica da saúde do migrante, essa categoria tem circulado nacionalmente de forma privilegiada também nos debates sobre medicina de família e comunidade que buscam refletir sobre as possibilidades de uma medicina “inclusiva”, humanizada, e como a diversidade cultural e as configurações culturais específicas dos serviços e de suas comunidades tem sido reconhecidas como impasses e/ou potencialidades ao planejamento terapêutico negociado entre profissionais de saúde da família (BONET, 2015; MULLER, 2019; TARGA, 2010; TARGA; OLIVEIRA, 2012).

Da análise de consultas de apoio psicológico transcultural evidenciam-se duas estratégias, regularmente utilizadas face à incompreensibilidade do paciente migrante (duplamente alienado, porque doente e estrangeiro): ou a negação implícita da diferença cultural com a redução de qualquer comportamento ou sintoma às categorias da nosologia Ocidental; ou, pelo contrário, a localização dos motivos para o mal-estar do imigrante exclusivamente na sua cultura de origem. No segundo caso, o procedimento habitual é a procura, ainda que superficial, de informação culturalmente específica sobre o seu grupo “étnico” ou “país” (ibid. 2010, p. 104).

Em contextos controversos como o das políticas dirigidas aos migrantes, ao considerar as culturas como irredutivelmente distintas e incompatíveis entre si se reproduzem formas de racismo e discriminação racial. A denúncia de tal abuso da noção de cultura ficou evidenciada no polêmico debate entre o antropólogo Didier Fassin (2000b) e o psicólogo Tobie Nathan (2000) sobre a prática da etnopsiquiatria¹⁰⁶ no contexto francês de atenção aos migrantes, com artigos exaltados publicados nas revistas *L’Homme* e *Genèses*, respectivamente. Para Fassin, tal prática confinaria “o outro” na “diversidade” autônoma e fechada em si mesma, agravando o risco de segregação dos migrantes e de suas necessidades, num processo de naturalização ou des-historicização das diferenças. Esse debate entre dois polos – o universalismo, de um lado, e culturalismo, de outro – em que o outro é encarado ora como idêntico, ora como totalmente diferente, se estende às críticas já traças à própria base da antropologia médica norte-americana (DUARTE, 1994b; SARTI, 2010), em um debate tão importante quanto interminável.

A afirmação da premência do social, do político e do cultural sobre o orgânico ou natural – contestando as pretensões de objetividade e universalidade que se sustentavam sobre o saber médico até a primeira metade do século XX –, fez com que, ao longo da história, as ciências sociais e a antropologia penetrassem espaços antes restritos aos profissionais da área da saúde. A partir da abordagem que ficou conhecida como construcionista, foi-se desnaturalizando, progressivamente, categorias nosológicas e desmistificando aqueles que se apresentavam antes como meros instrumentos descritivos (CARRARA, 1994, p. 37). Preocupado com as relações de poder, de um lado, e os sistemas culturais, de outro, esse campo de reflexões sofre uma nova

¹⁰⁶ Ao entrar em contato com os serviços de saúde mental para os migrantes em São Paulo, me familiarizei com diversos debates e embates entre vertentes como a psicologia intercultural (DANTAS, 2012), a etnopsiquiatria (NATHAN, 2000) e a psiquiatria (trans)cultural (KIRMAYER, 2007). Para uma descrição minuciosa dessas correntes, realizada a partir de pesquisa que compartilhou o mesmo contexto etnográfico, e a forma como elas mobilizam a ideia de cultura e a própria antropologia ver a dissertação de Alexandre Branco Pereira (2019), especialmente o capítulo 2.

inflexão com a crítica aos limites do relativismo (colocado em relevo pelo movimento cronstrucionista) advindas, sobretudo, dos impactos da AIDS, que obrigaram a elaboração de novas abordagens para que pudessem ser considerados ambos os fatores biológicos e sociais, e enfatizadas as interações entre eles (BASTOS, 2002; ROSEMBERG, 1988). Dessas importantes apreensões vão se validando os olhares perspicazes – presentes, há tempos, em trabalhos clássicos da antropologia como os de Mauss e Hubert [1901-1902] (1974) – daqueles que tomam os fenômenos de saúde/adoecimento (nem totalmente sociais, nem totalmente naturais) em sua complexidade, fora da ideia de natureza/cultura enquanto dimensões diferenciáveis e opostas da realidade.

Faz-se necessário desnaturalizar as relações sociais, problematizando o determinismo biológico e as condições de produção do próprio conhecimento científico – movimento que exige, ainda, uma postura reflexiva e crítica dos profissionais (antropólogos ou médicos) sobre as próprias práticas. Contudo, certamente, uma análise bem situada deve se questionar sobre a ressonância das práticas médicas e de cuidado em saúde – também daquelas voltadas para migrantes – em termos de eficácia e poder explicativo sobre os males que buscam tratar. Pois, “não se trata de concepções construídas *sobre* as coisas, mas *com* as coisas”, como nos lembra Sérgio Carrara, no já clássico artigo, “*Entre cientistas e bruxos*” (1994, p. 42). Ao final do texto, em que escreve sobre os dilemas e perspectivas da análise antropológica da doença, ele escreve:

Poderíamos dizer que, [...] uma compreensão sociológica da ciência não deriva apenas da análise do modo como as categorias de pensamento derivam da sociedade, sendo portanto arbitrárias, mas também da maneira como tais categorias se engajam nas coisas e as mobilizam através das técnicas (ibid. 1994, p. 44).

Diversos estudos sobre a hipótese de os migrantes estarem mais expostos aos riscos de desenvolvimento de transtornos mentais vem sendo realizados na área da saúde mental (PUSSETTI, 2010, p. 96). Preocupadas com as possíveis correlações entre a mobilidade e o desencadeamento de desordens emocionais, psicológicas e psiquiátricas – associadas às condições estressoras da migração que coloca o indivíduo diante de novas realidades e desafios –, as pesquisas não demonstram, no entanto, índices mais elevados de transtornos mentais comuns em migrantes quando comparados às populações locais (KIRKBRIDE; JONES, 2011). As exceções se dariam quanto ao caso das “migrações forçadas”, já que os refugiados costumam apresentar taxas mais elevadas de *Transtorno de Estresse Pós-Traumático* (KIRMAYER et al.,

2011; TURRINI et al., 2017), e às maiores taxas de quadros psicóticos em migrantes, detectadas por estudos circunscritos (CANTOR-GRAAE; SELTEN, 2005). No entanto, existem diversas ressalvas quanto às metodologias empregadas para se chegar a esses resultados, como no exemplo daqueles que foram feitos na Inglaterra com migrantes negros das ex-colônias inglesas e que apontaram uma maior incidência de diagnósticos de psicose feitos por médicos brancos (MORGAN et al., 2010). Outras questões também se levantam sobre o fato de nenhum deles conseguir delimitar, por exemplo, se tais distúrbios estariam ligados a mobilidade em si, a eventos prévios ou posteriores a migração (MORGAN; HUTCHINSON, 2010; VELING; HOEK; MACKENBACH, 2008).

Ao olhar para os múltiplos modos pelos quais a saúde mental dos migrantes tem sido tomada na contemporaneidade, as ciências sociais, em geral, têm reagido através de análises socio-científicas dos serviços de saúde, do campo *psi* e dos diagnósticos, apontando os efeitos sociais desses instrumentos enquanto dispositivos de saber e poder (FOUCAULT, 2003, 2005a) dotados de performatividade. Um exemplo bastante conhecido pode ser encontrado nas análises sobre a controversa identificação de uma nova categoria diagnóstica pelo psiquiatra catalão Joseba Achotegui (2012): a *Síndrome de Ulisses* – uma síndrome de estresse múltiplo e crônico ligado à migração. De forma contundente, criticou-se a leitura medicalizante do processo migratório e questionou-se sobre como a criação de um tipo diagnóstico se relaciona com a patologização do indivíduo migrante (PUSSETTI, 2010, p. 99, 2012). O diagnóstico corresponderia mais à influência da indústria neuro-farmacêutica sobre a teoria, a pesquisa e a clínica psiquiátricas do que ao aumento do sofrimento.

Não há dúvidas sobre a importância desses argumentos que expõem parte fundamental dos fatos, na interface interdisciplinar dos estudos sobre os sofrimentos. Todavia, eles acabam por prevenir que nos perguntemos com mais firmeza sobre as condições sociais e contemporâneas que os produzem e podem, ainda, obscurecer aspectos relevantes que engendram as experiências assim identificadas, independentemente da forma como são nomeadas.

Nesse trabalho, talvez por incompetência, não me interessei em realizar uma discussão sobre a pertinência dos diagnósticos e interpretações dos agentes de saúde ou dos haitianos, com os quais interagi, sobre as experiências individuais de sofrimento, mas em esmiuçar as circunstâncias históricas e coletivas que confluem na produção delas.

Antes de chegar ao hospital ou ao consultório, geralmente já existem formas de nomeação acionadas de maneira a conectar os sintomas e o sofrimento. No caso de Nadège, como ela mesmo o fazia, o “mal espiritual”. Já o reconhecimento de suas aflições e da legitimidade das suas reivindicações (que iam desde o acesso aos benefícios sociais ao direito de criar o próprio filho) se davam, simultaneamente, pelos médicos, através da sua identificação com a figura do vulnerável. Assim, diante de uma mulher, negra, migrante e pobre, buscava-se capturar evidências daquele sofrimento que correspondessem ao *script* psiquiátrico, como a dificuldade de dormir. Ainda que os sentidos daquela dificuldade fossem imensamente mais complexos e parte de uma cadeia longa de causalidades, interessava afastar rapidamente qualquer “hipótese cultural” que pudesse colocar em dúvida tanto a assistência ofertada, quanto o próprio reconhecimento da dor.

Nadège estava implicada no tratamento, comparecia as consultas e se queixava do pouco efeito dos medicamentos. Ela agenciava os médicos e suas condutas na busca por formas complementares – mais ou menos inteligíveis socialmente, a depender do contexto –, que fossem válidas (também do seu próprio ponto de vista) para expressar o sofrimento associado às múltiplas violências que tinha vivido, legitimando, a um só tempo, demandas e ações sociais de reparação e cuidado. Apesar disso, a perspectiva de Nadège (levada seriamente em conta) dificilmente se encaixaria na manifestação esperada, do ponto de vista médico, a partir da figura da vítima, desse lugar de imobilidade tão temido.

Se as ambiguidades e as categorias culturais, pareciam indicar a distinção entre perspectivas opostas, elas não estavam, no entanto, de todo apartadas, mas se comunicando. De forma mais ou menos ruidosa, através da minha atuação ou não, havia um agenciamento mútuo e simultâneo que não me parecia nem totalmente aleatório, nem totalmente arbitrário. Foi, justamente, a porosidade entre tais múltiplas lógicas, não excludentes, que permitiu a conformação das redes de cuidado. A combinação entre as estratégias, no sentido de complementar-se, formaram os arranjos complexos (possivelmente embaraçosos e, sem dúvida, cheios de constrangimentos na articulação problemática entre valores) dos quais participei.

III. Casos delicados

Começamos essa sessão por um fragmento destacado de meu caderno de campo sobre a multiplicação de casos delicados que chegavam até mim, por diferentes vias:

Maio de 2018. Tarde de sexta-feira. Chego para a reunião da Rede de Cuidados para Imigrantes e Refugiados, na Missão Paz, um pouco antes do horário. Me encontro no corredor com a coordenadora do Eixo Saúde da instituição. Ela abre um grande sorriso ao me ver e começa a contar sobre um novo caso: uma mãe haitiana cujo filho havia ficado internado na Unidade Intensiva do hospital onde deu à luz. A equipe do hospital estava preocupada, desconfiavam sobre as reais condições da mãe para cuidar da criança. Também não conseguiam saber se ela entendia tudo o que diziam sobre o estado de saúde da criança. A mulher estava abatida, triste, parecia deprimida e não respondia de forma clara à equipe. Também se irritava com as perguntas que faziam. Ela pediu ajuda e Mariana gostaria de acompanhá-la nas próximas visitas ao hospital. Me pergunta se eu poderia apoiá-los. Fica combinado que ela me ligará na próxima semana. Além desse, existiam outros “casos delicados” sobre os quais ela gostaria de conversar. A reunião estava começando. Ficamos de ver um horário exclusivo para essa conversa, que provavelmente será longa.

Na semana seguinte recebi um telefonema de Mariana antes do dia que havíamos combinado de nos encontrar. Ela pedia a minha ajuda para se comunicar com um homem haitiano que já há alguns dias andava aparecendo pelo pátio em frente a Igreja. Ele procurava um abrigo e tinha uma “demanda de saúde”: sentia algo na sua garganta e nariz que, segundo o próprio, estaria impedindo-o de falar corretamente. Mesmo a distância, através do *WhatsApp*, dispus-me a ajudá-la na comunicação. Ele parecia ansioso, falava rápido demais e com todo o barulho do ambiente em volta, entendi muito pouco do que dizia. A conversa era interrompida frequentemente pela assistente social que insistia em informar que, independentemente do que ele dissesse, não poderia ser abrigado na casa do migrante gerenciada pela instituição. Ele já havia passado por lá antes e não tinham mais vagas no momento, precisaria aceitar que buscassem uma vaga em um abrigo da prefeitura. Percebi que havia uma desconfiança em relação a sua necessidade, a qual teria sido reforçada pelo fato dele ter se recusado a mostrar seus documentos. Para justificar sua demanda, Marc me dizia estar dormindo na rua. A assistente social indagava sobre o fato de suas roupas estarem limpas. Nessa altura já estava claro que a ajuda que Mariana pedia a mim se relacionava à sua necessidade de comprovar a fragilidade de sua saúde para sua colega.

Sobre a alegação de sentir algo na garganta, ele já tinha sido atendido na UBS da Sé, a mais próxima dali, e estava medicado para os sintomas do que foi diagnosticado como uma gripe simples. Mariana, no entanto, notara que ele estava confuso e julgava que precisasse de uma atenção mais abrangente, um acolhimento, uma “escuta qualificada”. Marc me disse que o seu mal na garganta era coisa antiga, começara há meses, causado pela ação maldosa de outros haitianos que planejaram roubar seu dinheiro. Ele dizia estar doente. Eu concordei com Mariana sobre a necessidade de estabelecer um diálogo mais tranquilo com ele, em uma ocasião mais adequada e fui, no dia seguinte, encontrá-lo pessoalmente. Foi assim que pude me apresentar e estabelecer uma relação de maior confiança para uma troca justa, na qual tive acesso aos detalhes de uma trajetória marcada por imensas dificuldades.

Com 42 anos, ele estava vivendo a sua segunda experiência migratória. Entre 2005 e 2008 ele havia vivido em Guadalupe, trabalhando na construção civil. Nascido em Artibonite, no Haiti, deixara esposa, pai, irmãos e filhos para vir ao Brasil. Ainda não tinha conhecido o filho mais novo, um bebê de oito meses, pois viajara antes da esposa dar à luz. Marc me explicou que precisou sair outra vez do Haiti pois não havia conseguido juntar reservas suficientes para abrir um negócio e assegurar sua vida e de sua família quando esteve em Guadalupe. Com o falecimento de sua mãe e outras duas irmãs, naquele período, foi obrigado a custear os gastos com os sepultamentos e ficar mais uma vez sem recursos. De volta ao Haiti passou a trabalhar na lavoura, no plantio de cebola e arroz. As coisas pioraram muito devido a um período de seca severa que inviabilizou o sustento de sua família pela agricultura. Sem alternativas, emprestou dinheiro, contratou um atravessador/mediador (*raketè*) para agilizar o visto em Porto-Príncipe e partiu rumo ao nosso país.

Após desembarcar em São Paulo, fora direto de taxi para a Missão Paz, sobre a qual havia escutado ainda no Haiti através dos relatos dos outros haitianos. Nos primeiros dois meses ficara abrigado na casa do migrante, nessa instituição. Fez alguns bicos e conseguiu alugar um quarto com outros haitianos ali por perto, até se mudar para Minas Gerais para trabalhar em um frigorífico de carne bovina, a melhor oportunidade que teve. Seu salário, no entanto, não era suficiente para enviar dinheiro a sua família e pagar aquilo que devia. Ainda assim, como ele tinha trabalho, os haitianos com os quais dividia a moradia começaram a pressioná-lo, exigindo que ele contribuísse mais. Eles começaram, então, a ameaçá-lo de morte, dizendo que ele ficaria doente se não parasse de esconder seu dinheiro. Marc começou a se sentir fraco, não conseguia mais trabalhar. Ele decidiu se afastar e voltou para São Paulo. Foi após ter um pesadelo que ele

começara a sentir a garganta e o nariz tapados. Se sentia sufocado, não conseguia dormir em paz, nem falar corretamente.

Essa não era a primeira vez que a estreita relação entre a experiência migratória dos haitianos no Brasil e processos de adoecimento cruzava o meu caminho através das trajetórias com as quais eu entrava em contato. Ainda em 2014, antes mesmo de eu iniciar o doutorado, conheci Jean enquanto fazia entrevistas – colaborando com uma pesquisa conduzida pelo NEPO (Núcleo de Estudos Populacionais da Unicamp) com o objetivo de traçar o perfil dos migrantes haitianos que chegavam ao Brasil. Após responder às perguntas do questionário, Jean aproveitou a oportunidade de conversar comigo em crioulo para pedir ajuda. Ele procurava um hospital onde pudesse levar sua irmã, Martina, que estava em “crise” (*kriz*)¹⁰⁷. Segundo seu relato, ele não podia deixá-la sair ou ficar sozinha em casa. Ela não dormia, falava muito a noite e chegava a ser agressiva com os vizinhos e as pessoas que encontrava na rua. Ela estava doente desde que chegara aqui e ele não sabia o que fazer pois precisava mandá-la de volta ao Haiti para se tratar, mas o dinheiro não era suficiente para a passagem.

Mais tarde, entrei em contato com a história de Joseph – que se encontrava em um hospital do Tatuapé também após uma *kriz* (crise) – através da ligação da coordenadora do CRAI que, por sua vez, teria sido acionada pela assistente social hospitalar que não conseguia se comunicar com ele de forma satisfatória. Pouco depois, em 2017, fui acionada pelo Ministério Público para auxiliar na tradução de mensagens em crioulo – com autorização judicial – que serviriam como prova das violências sofridas por Marie, haitiana que havia tentado suicídio e se encontrava internada em recuperação. Em seguida, conheci Nadège que me contou sobre a *kriz* (crise) que teve após o nascimento de seu filho e seu consequente adoecimento, a partir de então. Em 2018, o caso do Ronald chegou através do contato de sua professora de português do programa Educação para Jovens e Adultos (EJA) que articulava com uma vizinha o pedido de apoio psicológico para ele cuja aprendizagem não ia bem. Ronald e sua família sabiam que ele estava doente – sofria de um mal de causa mística (*bagay mistik*) provocado pela ação de espírito maléfico (*movèz espri*) – e haviam pedido ajuda à vizinha que frequentava a mesma igreja evangélica na periferia da zona norte da cidade. Essa também era a causa da aflição de Maurice, que encontrei pela primeira vez no Centro Cultural São Paulo

¹⁰⁷ A palavra *kriz* (crise) é utilizada para descrever fenômenos diferentes, poderia ser um evento agudo de saúde ou, o que é mais comum, àqueles nos quais o espírito se torna manifesto no corpo das pessoas, quando elas recebem um espírito “na cabeça” de forma inesperada e violenta – entrando em um estado convulsivo ou tomadas por falas involuntárias. Em ambas as situações, podem decorrer desses eventos doenças ou males espirituais após o fim da crise.

acompanhado de Aline, psicóloga da residência terapêutica que estava morando em São Miguel Paulista, distrito da zona leste de capital. Ela me procurara com a intenção de compreender melhor a história e o histórico de internações pelas quais Maurice havia passado até chegar na casa. A reconstituição da sua trajetória era importante para que fosse possível iniciar processos de documentação e reconhecimento do direito a benefícios sociais que pudessem, mais tarde, abrir uma brecha para a sua desinstitucionalização.

Os casos foram se multiplicando na medida em que eu me movimentava pela rede. O meu estranhamento diante dessas ocorrências e da banalidade de suas manifestações foi que o me levou a definir esse objeto de análise. Entre 2016 e 2019, recebi vinte e um chamados. Desses casos, cheguei a acompanhar, mais de perto, doze. Sistematizei informações através do contato direto nas situações de interpretação/mediação e no convívio propiciado pela relação de amizade que estabelecemos por um período mais estendido. Esse material conformou um conjunto heterogêneo riquíssimo e bastante extenso de dados que exploro apenas parcialmente nesta tese.

As histórias dos meus interlocutores haitianos repõem os imbricamentos complexos entre expectativas e frustrações, sucessos e fracassos, associados ao deslocamento. Passei a interpretá-los à luz da expressão *pase mizè* e da sua intersecção com as dinâmicas de mobilidade haitianas. A partir dessa noção levantei uma série de hipóteses sobre as narrativas de adoecimento e práticas de cuidado, na procura por entender os sentidos dessas experiências. Narrá-las implica trazer à tona tipos densos de arranjos que desafiam o horizonte normativo e classificatório do campo da saúde, bem como das políticas públicas e serviços oferecidos para essa população. Mais do que isso, elas deixam explícito um dos maiores paradoxos do contexto das migrações contemporâneas: o aumento da oferta de cuidado de forma concomitante ao controle da mobilidade e a negação de direitos sociais e políticos aos migrantes.

Todo o período de campo realizado em São Paulo foi marcado por chamados, convocações que impeliam a minha atuação. Essa atuação, no entanto, extrapola a ordem cronológica da pesquisa. Ela se inicia antes, ainda em Campinas, e posso dizer que se estende até os dias atuais. O motivo principal de eu ser requisitada, em cada uma das situações, esteve

sempre relacionado ao fato de discursos e pontos de vista diversos, a partir de posições sociais distintas, precisarem ser escutados e manifestos. A expressão “caso delicado” – que poderia variar para “caso complicado”, “caso desafiador” ou “caso complexo”, por exemplo – é muito utilizada pelos membros da rede de cuidados para se referir às situações que desestabilizam o entendimento simplista e os obrigam à busca por melhores formas de agir e intervir. Solicitar o meu apoio poderia fazer parte das estratégias encontradas nessa tentativa. Não se tratava de identificar algo desafiante que já estava lá ou, apenas, de criar discursivamente um problema inexistente. Havia um processo de construção daquilo que passava a ser chamado de “caso delicado” que se relacionava diretamente à dificuldade de gestão que eles incitavam. A nomeação da situação fazia parte desse processo, junto com outras práticas, como a convocação de profissionais especializados e, em particular, antropólogos.

Estar diante de um “caso delicado” não se definia, necessariamente, pela gravidade da situação, mas, pela exacerbação das dissonâncias. Pela confusão que se impõe às dinâmicas de interação, como aquela descrita pela jornalista Anne Fadiman (1997) em um relato intrigante sobre a relação entre a família de uma criança refugiada Hmong diagnosticada com epilepsia e seus médicos americanos, em uma cidade no interior do estado da Califórnia, nos Estados Unidos. No livro *The spirit catches you and you fall down*, a autora que, como eu, atuou como intérprete, vai descrevendo de forma cuidadosa os detalhes dos desentendimentos e tornando evidentes os ruídos entre as expectativas e percepções de cada lado do embate. Ao localizar a causa daquela situação – que ganha contornos dramáticos com a piora do estado de saúde da criança – na “colisão entre duas culturas”, ela reforça a ideia de culturas paralelas, apartadas e irreconciliáveis. Essa não é, como creio ter deixado claro, a abordagem que procuro desenvolver nessa tese. Mas, estou certa de que o caso da criança Hmong está envolto pelo mesmo ambiente ruidoso, fruto do conflito entre normatividades dissonantes e, portanto, facilmente enquadrado através de uma interpretação culturalista, o que, acredito, empobreceria a reflexão¹⁰⁸.

A disjunção comunicativa, na qual os atores, partindo de referenciais distintos, não falam sobre as mesmas coisas e têm consciência desse fato, foi o que motivou a minha inserção no campo – independentemente do lado de que partisse a demanda. Tais espaços de contradição nos arranjos e nas configurações dos “casos” constituíram os elementos privilegiados do ponto

¹⁰⁸ É preciso deixar claro que a leitura atenta do importante trabalho de Fadiman irá conduzir a reflexões nada simplistas sobre aquelas interações. Pela recomendação dessa leitura durante o período em que eu iniciava a análise mais sistemática dos dados etnográficos, ao longo de minha estadia enquanto doutoranda visitante no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, e pela identificação dos interessantes paralelismos com o meu trabalho, agradeço à Professora Cristiana Bastos.

de vista dessa pesquisa. Mas, essas situações frágeis e oscilantes, nas quais estão mobilizadas formas e sentidos variados de sofrimento, apontavam para uma espécie de engano ou deslize em que expectativas e percepções distintas estavam em constante (des)encontro e não para uma suposta incomunicabilidade entre mundos.

Os mal-entendidos são de várias ordens, a depender das circunstâncias, e a questão não me parece ser desvendar quem, entre os profissionais da rede de cuidados e os migrantes, estaria errado. Não me parece ser possível, tampouco, aferir a veracidade e/ou falsidade dos fatos relatados, identificando os enganados e os enganadores. Ou ainda, separar, isolando – como meus interlocutores pretendiam que eu fizesse – as noções contrastantes encaixando-as em compartimentos incomensuráveis. Ao perceber que essas lógicas se contaminavam mutuamente, procurei situar-me no intervalo entre esses jogos linguísticos, radicalizando minha posição. O problema com estes (des)entendimentos sobre o sofrimento do migrante não é que eles estivessem, precisamente, errados. Mas, de todo modo, que entre a rede e os migrantes estavam todos certos sobre o mal-estar e a tensão perturbadora que se constitui entre a figura vulnerável e sofredora de um migrante genérico na contemporaneidade e a presença efetiva desses indivíduos enquanto atores políticos e sujeitos da história, como vim a concluir mais tarde.

Antes de avançarmos é importante fazer, ainda, uma ponderação e situar a rede de cuidados dentro de sua especificidade contextual. Tenho consciência de ter encontrado no contexto paulistano uma conjuntura mais favorável a esse tipo de implicação nas lógicas de cuidado do que poderia ter acontecido em outros casos. Em outros contextos, nos quais uma rede ativa e engajada é inexistente ou os serviços e equipamentos de saúde tenham se forjado a partir de outras experiências, essa interação se daria provavelmente em outros termos. Devo lembrar que os espaços por onde circulei, ainda que sejam bastante heterogêneos, assumem a posição de certa vanguarda nos processos coletivos de reflexão e ação acerca da questão migratória no Brasil.

Serviços como o Programa de Psiquiatria Social e Cultural do IPQ, no Hospital das Clínicas de São Paulo, contam com médicos que escolheram incorporar a experiência de atendimento no ambulatório ao seu percurso formativo, ainda que, de forma geral, no Brasil, não seja comum, nem muito prestigioso se dedicar ao estudo de como questões culturais influenciam os quadros psiquiátricos. Os psicólogos, assistentes sociais, terapeutas ocupacionais, entre outros profissionais, que circulam e conformam essa rede, estão, em sua maioria, posicionados pela defesa do SUS – uma luta política importante nos últimos anos de

desmonte e subfinanciamento do sistema – e informados pelos argumentos e debates colocados em torno da reforma psiquiátrica no Brasil, por exemplo. Além disso, pode ser que estejam relativamente mais habituados aos percalços comuns do atendimento a “pessoas em situação de extrema vulnerabilidade”, como moradores de rua e dependentes químicos, na metrópole. Ainda que isso não previna de forma contundente a ocorrência de violações, penso que tal contingência tenha influenciado e possibilitado um olhar mais nuançado nessa investigação.

CAPÍTULO 3: *PASE MIZÈ NAN PEYI BLAN*

Je m'attendais à une foule écrasée par la douleur, mais la vie quotidienne a déjà imposé son rythme. Même le malheur n'arrête pas le mouvement dans ces régions pauvres du monde. Aucune trêve. Il n'y a que la mort pour les arrêter.
(LAFERRIÈRE, 2010, p. 49)

Nas linhas que seguem, e neste capítulo como um todo, procuro refletir sobre as contribuições das trajetórias dos migrantes haitianos que acompanhei em São Paulo – a partir dos chamados e da minha atuação enquanto mediadora/intérprete – para as discussões no campo dos estudos das mobilidades, exílios e deslocamentos e suas relações com as experiências de sofrimento e adoecimento (CARVALHO, 2009; LECHNER, 2009a; PUSSETTI, 2010; PUSSETTI; BORDONARO, 2006; SANTINHO, 2009; SARRÓ, 2007; SAYAD, 2010). É imprescindível, desde já, situar as particularidades das experiências sobre as quais me debruço aqui, tanto em relação às nítidas dissonâncias que ensejaram na relação com a rede de cuidados, como pelo fato de encontrarem-se nos limites do sofrimento renunciado enquanto parte, e até mesmo condição, da experiência migratória no próprio contexto das mobilidades haitianas. Ou seja, eles não refletem, de forma geral, as múltiplas e variadas experiências que podemos encontrar entre os haitianos no Brasil, ou em São Paulo. São, antes, casos definidos como “delicados” pela própria rede de cuidados em referência aos desvios que evocam, seja pelos ruídos que provocam, como pelos desafios que colocam. Ao se tratar de situações que desafiam as fronteiras entre corpo saudável e corpo doente, eles teriam marcado e sido marcados de forma trágica pela experiência migratória – a partir da própria perspectiva dos haitianos. Os fenômenos da dor-sofrimento-doença são narrados não apenas como situações que transcorrem durante os processos de deslocamento, mas enquanto algo cujas causas estão profundamente atravessadas por esses processos.

A minha intenção não é generalizar, mas indagar sobre a relação de tais experiências, que aparecem enquanto da ordem da crise e do extraordinário, com aquelas mais banais (e, por isso, menos visíveis) situando-as no contexto social que lhes dá sentido, um sentido sempre relativo. Apesar de singulares, estou certa de que elas fornecem elementos relevantes para a compreensão da articulação entre a experiência migratória, o sofrimento e os múltiplos recursos mobilizados para se lidar com ele. A expressão *pase mizè nan peyi blan* (sofrer em país estrangeiro), usada de forma genérica para descrever a experiência migratória associando-a à

condição de sofrimento, de sacrifício e de miséria, amplamente utilizada entre os migrantes haitianos, fornece, aqui, uma chave ímpar de leitura. Contrastivamente, interessa-me compreender de que maneira as experiências com as quais tive contato extrapolavam os sentidos de adversidade e desventura incorporados como marcas do cotidiano diaspórico. Quais as fronteiras entre o sofrimento (dotado de sentido) vivenciado enquanto luta pela vida e aquele disruptivo, que transborda em adoecimento e coloca em xeque a própria vida?

Se é certo que levar a sério o desconforto e a insatisfação dos profissionais atuantes nos serviços que compõem a rede de cuidados, de maneira geral, – problematizando as práticas e posturas adotadas – não significa negar, ao mesmo tempo, o sofrimento vivenciado pela população migrante, essa articulação, como vim argumentando, não está livre de tensões. As ideias de sofrimento que parecem ecoar em ambas as experiências (daqueles que cuidam e dos que são cuidados) se comunicam através de diferenças – nos deslizamentos, nos intervalos. Paralelamente à proeminência que ganha o campo da saúde junto à questão migratória no espaço urbano metropolitano marcado por imensos contrastes sociais, a rede de cuidados aparece enquanto espaço catalizador de tensões, articulador de sistemas culturais que vão se imbricando através de dinâmicas de negociação entre diferentes saberes, estratégias e práticas.

A insuficiência simbólica para se pensar sobre “o que é da cultura deles” a partir da biomedicina e do modelo da pessoa cindida moderna (SARTI, 2010, p. 83) não é novidade e inquieta os profissionais envolvidos nas práticas de cuidado. A cultura aparece, ao lado da língua, enquanto barreira, tanto para o acesso, como para a adesão aos tratamentos propostos. As ações postas em prática pelos médicos, psicólogos e profissionais da saúde são constantemente desafiadas já que as tentativas de endereçar as aflições vividas pelos migrantes parecem, muitas vezes, não serem completamente bem-sucedidas. Os diagnósticos frequentemente não repercutem as experiências dos próprios sujeitos implicados nos tratamentos, que interagem com os acontecimentos a partir de outras gramáticas.

O desconforto gerado no (des)encontro com imaginários alternativos (de construção do mundo e da pessoa) informa também o meu lugar em campo e o interesse pelo fazer antropológico enquanto competência desejável nesse circuito. O trabalho social da linguagem aparece como elemento essencial no reconhecimento dessas experiências e o meu lugar enquanto intérprete/mediadora me situava de maneira ímpar para perceber, através das narrativas e discursos (incluindo o meu próprio), esse movimento. Ao longo do percurso da pesquisa me interessei pelo fato dos (des)encontros, ou (des)entendidos, não dizerem respeito

– na maior parte das vezes – ao fato dos atores envolvidos no cuidado estarem enganados quanto à identificação dos mal-estares dos migrantes. De certo modo, essa percepção não estava, de todo, alheia àquela dos próprios interlocutores haitianos. Ainda assim, estava claro, que a ideia de vítima – privilegiada enquanto forma de reconhecimento social do sofrimento no contexto humanitário e da saúde – confrontava um universo moral no qual a própria manutenção da vida (enquanto digna de ser vivida) dependia da sustentação de uma existência livre e autônoma.

A maior parte dos meus interlocutores parecia saber bem como negociar tais expectativas e constrangimentos e seguiam fazendo isso cotidianamente até os limites das suas possibilidades. Cientes de que o simples fato de serem haitianos e negros faz com que sejam visíveis para o mundo apenas enquanto vidas precárias (BUTLER, 2006), eles insistiam em confrontar essa assunção através de outros modos (possivelmente inversos) de conceber e reconhecer o próprio sofrimento. Assim, interessei-me em olhar para o esforço ordinário dos haitianos no Brasil, ao longo dos últimos anos, para (re)construírem sentidos, redes sociais e possibilidades de vida dentro e fora do Haiti, a partir do movimento e através de operações complexas, no embate recorrente entre valores, afetos e situações.

I. *Diaspora* e as narrativas de sofrimento

Pati pa vle di ou rive pou sa
Partir não quer dizer que você chegou
(Provérbio haitiano)

A relevância do lugar do sofrimento na experiência migratória dos haitianos por aqui pode ser explorada através do relato da conversa que tive com Marie no dia em que nos conhecemos e da sua própria narrativa em relação à dor que sentia. Depois de alguns dias de sua alta da internação hospitalar combinamos de nos encontrar em uma padaria localizada próximo ao cruzamento entre a Avenida Paulista e a Rua da Consolação. Precisávamos nos conhecer melhor. Eu sugeri encontrá-la por dois motivos essenciais. O primeiro era a necessidade de estabelecermos um vínculo de confiança para que ela se sentisse segura em compartilhar as mensagens e os áudios de caráter íntimo e delicado que eu tinha me disposto a traduzir a pedido do Ministério Público. O segundo, estava relacionado à minha necessidade de

compreender melhor o contexto em que foram produzidas tais “evidências” de violência, o que facilitaria meu trabalho.

Ela aceitou logo de cara o convite para o café e chegou perto das 10 horas da manhã na padaria. Comemos juntas e conversamos por horas a fio, o que nos levou a emendar um almoço ali mesmo. Entre as amenidades sobre minha estadia no Haiti, o aprendizado do crioulo, a sua família que permanecia em Canapé Vert no subúrbio de Porto-Príncipe e nossos pratos de comida prediletos, cheguei, finalmente, a indagá-la sobre como ela estava depois de quatro anos vivendo no Brasil. A sua resposta foi bastante direta: “As coisas não estão boas para mim” (*bagay yo pa bon pou mwen*). Ela se dizia demasiadamente cansada. “Dos quatro anos que estou aqui, quatro eu passei sofrendo” (*Nan kat ane mwen pase isit la, se kat ane m t ap pase mizè*). Ela, então, arregança as mangas da blusa comprida que usava e me mostra as marcas dos cortes que havia feito quando quis tirar a própria vida, explicando:

Eu peguei um pedaço de vidro e me cortei aqui ó. Isso é sofrimento, isso não é outra coisa. Eu estava normal antes. Eu saí bem própria (saudável) da minha casa, eu não era assim. Tem uma perseguição que está me dominando e eu não sei por quê. Eu não consigo dormir já faz muitos meses. O sofrimento está demais, ele não é doce não. Eu não sei por que estou passando tanta miséria. Eu não sei se eu tenho alguma coisa que eles querem. Você vem para o Brasil para uma vida melhor, mas o que você encontra não é isso. Eu não sou a única haitiana a passar miséria, mas eu preciso que Deus me ajude a parar com isso. Eu já sofri demais. Quando eu saí do Haiti eu não tinha nada. Eu não queria ficar dependendo de ninguém, mas eu não consigo trabalhar para me defender. É uma coisa muito forte. Você sabe que todo haitiano acredita na mística. Você sabe como é, eu não preciso traduzir. Você fala crioulo, você entende.

Mwen pran yon ti moso vit, epi mwen blese mwen la a. Sa rele soufrans, se pa lòt bagay. Anvan, mwen te anfòm. Mwen soti byen pròp lakay mwen, mwen pa t konsa. Gen yon pèsekisyon k ap domine m. Men, mwen pa konnen pou kisa. Mwen gen plizyè mwa depi m pa ka dòmi. Soufrans lan twòp pou mwen. Li pa dous. Mwen pa konnen pou kisa m ap pase mizè konsa. Mwen pa konnen si mwen gen yon bagay ke yo ta renmen pran. Ou vini Brezil pou w chache yon lavi miyò, men se pa sa w jwenn. Mwen pa inik ayisyen k ap pase mizè, men mwen vle Bondye ede m simonte sa. Mwen soufri twòp. Lè m te soti Ayiti, mwen pa t gen anyen. Mwen pa vle rete sou kont okenn moun, men mwen pa ka travay pou m defann mwen. Se yon bagay ki fò anpil. Ou konnen tout ayisyen kwè nan bagay mistik. Ou konnen kijan sa ye, mwen pa bezwen tradwi l, ou pale Kreyòl.

No momento do nosso encontro, Marie tinha 37 anos. Ela havia nascido no mesmo dia da morte de sua mãe que teve complicações no parto e não pôde ser socorrida em tempo. Ela me contou que cresceu com o pai, que se casou outra vez e teve outros sete filhos. Até os dezenove anos sua rotina era cuidar da casa e dos irmãos. Ela sonhava em estudar, mas o seu pai não podia pagar a escola. Ela, então, casou-se pela primeira vez com um homem que veio a descobrir, mais tarde, já tinha muitas outras mulheres e filhos. Depois de nascida sua primeira filha e grávida do segundo ela saiu de casa e começou a planejar sair do país para trabalhar e buscar a vida (*chache lavi*). Ela queria assegurar o futuro dos filhos e conseguiu se mudar para Santo Domingo na República Dominicana. Lá, conheceu um pastor brasileiro que a ajudou com os tramites do visto para o Brasil. Chegou em São Paulo, em 2014, mas não conseguiu trazer os filhos que ficaram no Haiti. Ela não conseguiu trabalho fixo, mas se virava vendendo produtos nas ruas e fazendo bicos como faxineira quando tinha oportunidade. Ela estava sozinha e precisando de ajuda para se sustentar quando conheceu Pierre, também haitiano, e passou a viver junto dele. Pierre trabalhava na construção civil e se esforçava dia e noite para colocar comida na mesa. Ela sonhava em juntar dinheiro para mandar vir os filhos que ficaram para trás, mas Pierre não concordava em ajudá-la. Ele também deixou outros filhos no Haiti e precisava enviar remessas mensalmente. Os dois começaram a se desentender. Quando ela disse que ia deixá-lo, ele começou a ameaçá-la: se ela fosse embora e se relacionasse com outro homem, ele escreveria aos seus filhos e família no Haiti contando que ela havia se tornado uma prostituta no Brasil. Após esse episódio, seus filhos nunca mais foram os mesmos com ela. Ela encontrou mensagens no *Facebook* em que ele pretendia difamá-la. E, então, começou a ficar doente.

Ao longo da nossa longa conversa, intrigou-me o fato da vinda para o Brasil e da frustração diante do que (não) encontra aqui assumir a centralidade do seu relato de dor. Apenas no final, ela esclarece sobre a situação com Pierre, a qual teria, de fato, ocasionado a atuação do Ministério Público e feito com que nos encontrássemos. Daquilo que havia chegado até mim, na ligação que apresentou a demanda da tradução das mensagens, as ameaças e a violência de Pierre seriam as grandes causas do seu desespero. De acordo com as assistentes sociais do hospital que, por sua vez, encaminharam seu caso ao Ministério Público, tal violência sofrida explicava sua atitude extrema, conferindo a Marie o lugar inquestionável de vítima. Não se tratava do desconhecimento sobre as implicações legais que as ameaças e a atitude violenta de Pierre poderiam ter no contexto brasileiro. Marie tinha acordado com suas conselheiras juntar

as provas para fazer uma denúncia e entrar com o pedido de medida protetiva, para que ele fosse obrigado a se afastar. De toda forma, ainda que ela acionasse o discurso oficial em que Pierre seria o algoz de sua condição – naquela relação em que sua dor enquanto vítima de violência contra a mulher estaria mais suscetível de reconhecimento e, portanto, de se inscrever no âmbito dos direitos –, a explicação do que “realmente” teria acontecido com ela para que tivesse chegado nesse lugar de desalento não se enquadra aos limites de espaço ou tempo estabelecidos pelos discursos oficiais sobre tais eventos violentos.

Naquela interpretação que compartilhava comigo sobre seu sofrimento havia diversos desbordos dos tempos/espacos restritos da racionalidade jurídica. O discurso oficial ou público sobre sua tragédia pessoal não era central nas explicações que ela construiu para justificar o seu ato, a violência psicológica e doméstica sofrida também seria consequência de algo maior e mais poderoso do que aquilo que estava ao alcance de Pierre: uma coisa mística (*bagay mistik*). Ela estava segura de que tudo isso teria, no fundo, sido provocado pela inveja e a ganância de alguém (um ponto virtual desconhecido, mas razoavelmente próximo) que desejava roubar algo precioso dela. Foi a sua vinda para o Brasil que teria despertado tal sentimento nefasto, ao mesmo tempo em que a teria colocado em uma situação de vulnerabilidade da qual não conseguia se libertar.

No dia a dia, a dor mais difícil de tolerar seria aquela que se inscreve na gramática das relações cotidianas e que tenta dar contorno à frustração do nítido fracasso em alcançar o status de *diaspora* – algo que, como abordaremos mais adiante, só se dá mediante a efetivação de um conjunto específico de disposições como alcançar a independência financeira e cumprir as obrigações econômicas e morais em relação aos filhos e familiares no Haiti. Talvez, por isso, em seu relato, a impossibilidade de trabalhar apareça enquanto fator primário de fragilidade para as suas relações. Aquilo que a impede de seguir a vida. A indignação causada pelas calúnias lançadas por Pierre marcou, como um ápice, a trajetória de sofrimento que começa com o movimento de saída e chegada e continua se estendendo muito além do devido. Um *pase mizè* que não se enquadrava nos limites esperados dentro do *script* da *diaspora* imaginada e que a diferenciava dos outros sujeitos com mais sorte nessa empreitada, sofrendores em menor grau. Esse sentimento de dor infinita se assemelha àquele descrito pela antropóloga Angela Facundo (2014) ao abordar o êxodo e as narrativas do sofrimento da população *desplazada* em Bogotá na Colômbia. Sobre o sentimento dos seus interlocutores, ela afirma: “Essa marcha infinita do êxodo em um tempo que não progride para o esquecimento ou para a cura permite sentir o exílio como um percurso espacial e temporal de sofrimento” (ibid. , p. 328).

Existia uma experiência corporal do sofrimento que Marie evidenciava ao me mostrar as cicatrizes nos braços. A materialidade das marcas, junto à veracidade das mensagens que poderia ser atestada por mim, conseguiria ser oficialmente reconhecida pelos especialistas enquanto prova do seu lugar de vítima. O reconhecimento que a minha escuta propiciava, no entanto, parecia ser de outra ordem. Naquela conversa, mais do que o caráter extraordinário do seu ato violento, o sofrimento era central enquanto lugar moral a partir do qual ela organizava a sua própria história, em uma gramática ordinária e dentro dos limites de seu próprio universo – no qual outras explicações, causalidades, memórias, esquecimentos e formas de cura e justiça podiam ser incorporadas (DAS, 2020). Ao apresentar um testemunho de sua dor, Marie estava também produzindo efeitos que dependiam do contexto, da audiência e da interlocução para ter eficácia. Tal narrativa, e sua forma comunicativa, contundente em reivindicar o reconhecimento daquele sofrimento, não faz com que ela se repita em outros contextos, nos quais esse sentimento pode ser ocultado e, até mesmo, negado.

É importante compreendermos que existe um cálculo complexo feito para se falar sobre o sofrer e a miséria. Um cálculo perigoso que convive com a exigência da manutenção diária da recusa do lugar estereotipado acerca das pessoas migrantes, vindas de países pobres. O que quero dizer com isso é que acredito ter ocupado um lugar (enquanto mulher branca, brasileira, falante de crioulo e conhecedora do país, tendo vivido nele) que tornasse possível uma fala mais nuançada acerca das dificuldades vivenciadas por Marie. Sem colocar em xeque a veracidade daquilo que sente, é possível que Marie não tenha reproduzido exatamente a mesma narrativa ao falar da sua história para as assistentes sociais e, também, dificilmente o faria diante de uma audiência diferente (sobretudo, se fosse composta por outros haitianos). Uma das principais lições que aprendi com meus interlocutores é sobre a importância de dominar as palavras e saber exatamente o que pode ser revelado e aquilo que deve ser guardado em segredo (FAVRET-SAADA, 1977), ainda mais durante essa jornada *nan peyi blan* (em um país estrangeiro).

Sobre a *Diaspora*

Depi lontan ti nèg panse pou lavi l chanje fòk li ale lòt bò dlo.

Há muito tempo, se pensa que para mudar de vida é necessário ir para o exterior

(Provérbio haitiano)

Durante aqueles primeiros anos, enquanto acompanhei de perto a chegada dos haitianos nas cidades de Campinas e São Paulo, chamava-me atenção a forma como toda a polêmica em torno das múltiplas possibilidades classificatórias e as implicações políticas das mesmas (como descrevi no primeiro capítulo dessa tese) parecia não impactar a percepção que eles tinham da própria condição. Claramente, a chance de regularização por meio da solicitação de refúgio lhes interessava naquele momento, e suas trajetórias se moldavam de acordo com as possibilidades burocráticas disponíveis. No entanto, a categoria utilizada por eles para falar de si contrastava radicalmente com a ideia mais clássica de refúgio¹⁰⁹. Quando falam sobre a própria experiência de mobilidade, o termo *diaspora* é a categoria privilegiada, aquela que pode defini-los: *Mwen se diaspora* (Eu sou diáspora). Ao contrário da ideia de fuga e ruptura que carrega o termo *refúgio*, a categoria êmica *diaspora*, amplamente utilizada entre os haitianos, traz como marca a ideia de pertencimento, de manutenção dos laços com o país de origem. Dessa forma, e a partir de outros marcos, expressam-se uma infinidade de elementos implicados no movimento migratório, tais como status, projetos, motivos, ideais etc.

No Haiti, tive a oportunidade de presenciar diversas situações que revelaram a importância desse conceito para a compreensão das dinâmicas sociais do país, o qual serve de âncora a uma comunidade móvel e transnacional de enorme proporção. No Haiti, a grande maioria das famílias têm, pelo menos, um de seus membros vivendo no exterior. Na pesquisa que desenvolvi durante a acomodação da população aflita que saiu da região de Porto-Príncipe para o departamento da Grand'Anse após o terremoto de 2010, debrucei-me sobre uma economia moral singular e ordinária, centrada na partilha e nas obrigações recíprocas de auxílio que se estendem para além do grupo doméstico e dos limites territoriais.

Grande parte dos recursos financeiros que permitiram as viagens de resgate dos desabrigados e feridos chegaram através de remessas enviadas pelos haitianos que, vivendo fora do país, também se comprometeram com a ajuda. O auxílio da comunidade haitiana que vive fora do país, denominada *diaspora*, foi essencial também naquele período em que os sobreviventes foram abrigados na Grand'Anse¹¹⁰. Eles enviavam somas maiores dependendo da necessidade de seus parentes e eram acionados sempre que fosse preciso custear rituais

¹⁰⁹ Sobre essa questão tive a oportunidade de escrever o artigo *Chache lavi deyò: uma reflexão sobre a categoria refúgio a partir da diáspora haitiana no Brasil* (BERSANI, 2017), publicado na revista *Cadernos de Campo*.

¹¹⁰ As remessas de capital vindas de fora do país através da diáspora representam uma parte importante dos recursos que mantêm o país durante os longos períodos de crise econômica. Em 2019, 37% do produto nacional bruto foi composto por remessas de haitianos que vivem em outros países ou estavam de passagem por eles. A maior parte do dinheiro é recebida mensalmente em quantidades que variam entre US\$ 50 e US\$ 200, significando uma parcela substancial da renda de uma família nesse contexto.

funerários, a compra de medicamentos, internações, viagens a Porto-Príncipe para resolver assuntos pendentes ou, ainda, para possibilitar o empreendimento de novos negócios comerciais.

Os estudos sobre as comunidades haitianas, caribenhas e latino-americanas realizados nos finais da década de 1980, nos Estados Unidos¹¹¹, já revelavam que os migrantes, ainda que tivessem saído de suas localidades de origem, não deixavam de fazer parte de uma comunidade que também se reproduzia apesar e através da distância. Essa constatação, que vai ser refinada nos trabalhos de Linda Basch e Nina Glick-Schiller, determina uma mudança em direção a abordagem transnacional nos estudos sobre migração e exílio (BASCH; BLANC-SZANTON; GLICK-SCHILLER, 1992; BASCH; GLICK-SCHILLER; BLANC-SZANTON, 1994; GLICK-SCHILLER; FOURON, 1990, 2001). Ao observar tais comunidades ficava claro que elas agiam em um campo social que se estendia através das fronteiras dos Estados-Nações e que estavam ativamente implicados nos processos de construção nacional, ainda que corporalmente ausentes.

A palavra *dyaspora* foi adentrando o vocabulário haitiano ao longo da segunda metade dos anos 1980, o que refletia mudanças importantes na “consciência sociopolítica” da população (RICHMAN, 2005, p. 28). Se até aquele momento ela era empregada pelos membros francófonos da elite haitiana morando no estrangeiro como parte de uma narrativa de exílio enlaçada pela dimensão do retorno, nos anos 1990 ela já fazia parte do vocabulário em crioulo e era utilizada de forma ordinária para designar aqueles que permaneciam fora, mas continuavam envolvidos nas questões do país, independentemente do retorno efetivo. Um marco importante dessa transformação pode ser localizado na criação da décima província (*Dizyèm Depatman*) – uma divisão administrativa com a representação de um ministério para tratar exclusivamente dos assuntos da diáspora – pelo então presidente Jean-Bertrand Aristide após a sua eleição em 1990. Já durante a candidatura ele teria cristalizado essa concepção a partir de discursos direcionados à *dyaspora* e em um dos seus primeiros atos como presidente declarado um Estado-Nação sem fronteiras, criando, assim, o décimo departamento em referência ao Haiti que existia fora dos limites nacionais (RICHMAN, 1992).

Como demonstram as trajetórias dos meus interlocutores e aquelas descritas em outros trabalhos produzidos no contexto brasileiro (ETECHEBERE, 2018; JESUS, 2020; JOSEPH,

¹¹¹ Como os que compõem o volume “*Caribbean life in New York City: Sociocultural Dimensions*” (SUTTON; CHANEY, 1987) que se tornou um marco da virada em direção à abordagem transnacional, a partir da constatação da insuficiência da abordagem assimilacionista para a compreensão acerca das dinâmicas que observavam.

2015a; MONTINARD, 2019), a própria motivação de deixar o país está, na maioria das vezes, associada à possibilidade de assegurar melhores condições de vida para os familiares que ficam no Haiti. Mais do que sobreviver, é o desejo de fazer viver os seus que ficam que mobiliza a construção do sonho de deixar o país (*ale lòt bò dlo*). Como afirma Richman (2005), a inevitabilidade da migração, no sentido de dar melhores condições à família¹¹², é internalizada desde cedo pelos jovens que continuam a fazer parte de tal dinâmica de reciprocidade, ainda que fora do território nacional. Ao operar fora da lógica dicotômica das categorias normativas e administrativas utilizadas pelo direito internacional (como, por exemplo, imigrantes econômicos e/ou refugiados), o uso da categoria *diaspora* pelos haitianos revela a mobilidade humana enquanto fenômeno multifacetado e cheio de nuances, a um só tempo livre e obrigatório.

Em seu trabalho etnográfico pioneiro entre os haitianos no Brasil – cujo foco da pesquisa foi o contingente vindo ao país pela fronteira com a Colômbia e o Peru entre 2010 e 2013, e aqueles que foram para o Suriname e a Guiana Francesa no mesmo período –, o antropólogo Handerson Joseph (JOSEPH, 2015a, 2015b, 2017a, 2017c) reflete longamente sobre o termo *diaspora* dentro do vocabulário social haitiano e seus sentidos pragmáticos. De acordo com ele, além do termo qualificar os haitianos que se encontram no estrangeiro e designar a comunidade haitiana transnacional, ele se generalizou,

transformando-se num conceito que serve no cotidiano como substantivo e adjetivo para designar e qualificar pessoas, objetos, dinheiro, casas e ações, como nas expressões “Diáspora, como você vai?” (*Diaspora, ki jan ou je?*), “Isso é roupa diáspora” (*Sa se rad diaspora*), “Tenho dinheiro diáspora” (*Mwen gen lajan diaspora*), “Essa é uma casa diáspora” (*Sa se yon kay diaspora*), “Você age como diáspora” (*Ou aji tankou diaspora*), “Você não é qualquer um, é uma pessoa diáspora” (*Ou pa nenpòt ki, ou se yon moun diaspora*), entre outras (JOSEPH, 2017c, p. 175).

Mais do que um deslocamento no tempo e espaço, a categoria êmica *diaspora* evoca a transformação subjetiva implicada no processo migratório que não é automática e nem mesmo se refere ao momento da viagem, enquanto marco inevitável. Tornar-se um *diaspora* é algo

¹¹² Família (*fanmi*) é um conceito que mobilizou estudos clássicos no contexto haitiano (BASTIEN, 1985 [1951]; HERSKOVITS, 1971 [1937]; LOWENTHAL, 1987) através de discussões sobre consanguinidade e afinidade. Para um artigo que resume essa discussão, focado em tratar sobre como se fazem, desfazem e transformam as relações entre pessoas que compartilham vínculos por elas reconhecidos como familiares, ver Dalmaso (2019).

muito distinto do emprego feito de uma classificação burocrática. Significa a possibilidade que se abre de ocupar um lugar social específico, que não está, no entanto, livre de constrangimentos e tensões. Há uma ambivalência que caracteriza a experiência da *dyaspora* e que pode ser capturada ao observarmos os usos pejorativos que se faz do termo. Na introdução à edição do livro *The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Dyaspora*, Edwidge Danticat (2001), premiada romancista e contista estadunidense de origem haitiana, conta seu desconforto ao ser chamada *dyaspora* por familiares e amigos ironicamente na intenção de deslegitimar suas opiniões: “O que você sabe? Você é diáspora” (*Kisa ou konnen? Ou se dyaspora*). A partir desse desconforto ela discute o sentimento de culpa daqueles que, como ela, teriam deixado o Haiti, mas almejam ser aceitos enquanto autênticos haitianos. Podemos encontrar o mesmo anseio expresso na famosa canção “*Jaspora*” (lançada no álbum *The Carnival* em 1997) do rapper haitiano que se mudou para os Estados Unidos aos nove anos de idade, Wyclef Jean¹¹³. Na letra da música ele faz uma defesa da sua haitianidade e satiriza a hierarquização entre os lugares que compõem a geografia da *dyaspora*, recordando a audiência de que ele não seria apenas um americano nascido no Brooklyn (“*Brooklyn-born American*”).

Como afirma Richman, essa tensão entre aqueles que ficam e os que partem é um tema recorrente não apenas nos debates sobre mobilidade, mas também nas produções estéticas e literárias em torno das migrações caribenhas (2005, p. 27). De modo a exemplificar a recorrência dessa problemática, a autora menciona o romance de Jacques Roumain, *Gouverneurs de la Rosée* (1946) que traz temas como a frequente associação da migração feminina com a prostituição, algo evidenciado também na trajetória de Marie que abre essa sessão e que parece ser um lugar comum entre os padrões de culpabilização em jogo. Há uma forte ambivalência em relação aos migrantes que mobiliza o uso e os sentidos que o termo *dyaspora* pode assumir. Tais sentidos coexistem e há possibilidade constante de trânsito entre eles. Embora migrar seja uma possibilidade fervorosamente almejada por grande parte dos jovens haitianos como uma das poucas formas de melhorar de vida, deixar o país não garante que se vá atingir esse objetivo. Um dos riscos implícitos é o de fracassar no intuito de tornar-se *dyaspora* ou de não conseguir sustentar essa condição – que é sempre relacional e contextual. Uma pessoa pode perfeitamente ser considerada *dyaspora* por uns e não por outros. Ou ainda, não se identificar da mesma forma com a qual a identificam.

¹¹³ O artista também aborda o tema da *dyaspora* em outras canções como “*Yele*” que pode ser conferida *on-line* em vídeo na plataforma *YouTube* (WYCLEFT, 2008), assim como a canção “*Jaspora*” (WYCLEFT, 2014).

Na acepção positiva do termo está implícita a exigência de alcançar, a um só tempo, através da mobilidade, as condições econômicas necessárias para viver bem (*byen viv*) e manter os vínculos com os que ficaram no Haiti, garantindo-lhes a vida através do cumprimento das obrigações morais, espirituais (com os *lwa* do vodu¹¹⁴), econômicas, etc. Ao mesmo tempo em que *chache lavi deyò* (buscar a vida fora) é aquilo que dá sentido à mobilidade, aqueles que atingem a condição econômica ensejada para manter a vida (sua e dos seus) pode sempre estar na mira de acusações e do próprio sentimento de culpa em relação aos que ficaram¹¹⁵. O seu deslocamento reforça e reordena redes sociais e familiares. Trazer a vista, corporificando e materializando através de imagens, remessas, bens e contatos que comprovem o sucesso da empreitada migratória de forma a legitimar a ausência prolongada é necessário, mas também perigoso. Em tal economia moral da *diaspora* há um equilíbrio difícil a ser perseguido pelos haitianos que saem como emissários de um projeto coletivo. Esse equilíbrio pode se tornar um desafio ainda maior, um objetivo quase que inatingível a depender das condições nas quais se dão o deslocamento.

O Brasil e a *Ti diaspora*

Grangou se mizè, vant plen se traka

Fome é miséria, barriga cheia é problema

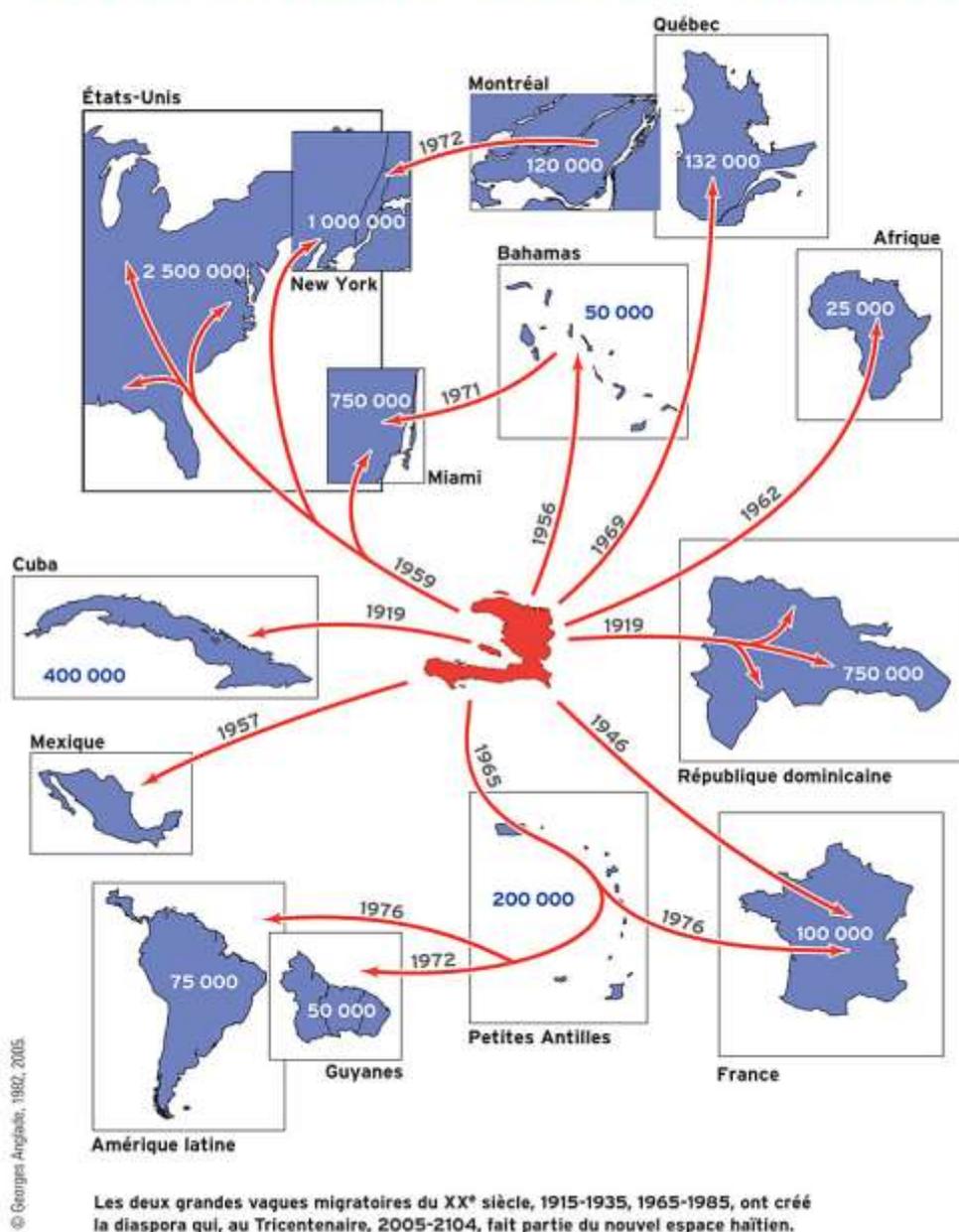
(Provérbio haitiano)

Na geografia da diáspora haitiana que foi se estabelecendo ao longo da história existem diferentes espaços de mobilidade internacional, como ilustra Georges Anglade (1982) no mapa abaixo:

¹¹⁴ Termo polissêmico que dá nome a um conjunto de práticas e crenças frequentemente associadas aos costumes dos povos da costa ocidental da África transportados para a América com os escravos entre os séculos XVI e XIX. “Também é comum que a palavra vodu seja associada à feitiçaria, à cultura popular do Haiti (seu folclore e suas artes) e à *marronage*, movimentos de fuga, resistência e luta pela liberdade dos escravos ao longo do processo que culminou com a independência do país em 1804” (DALMASO, 2018, p. 96). Enquanto o uso do termo, sobretudo por estrangeiros, foi se associando à referência ao vodu como uma religião, no contexto local o termo se refere ao ritmo das danças, da música e dos tambores performados durante as cerimônias e rituais espirituais. Sobre a antropologia e o seu investimento no estudo do vodu haitiano ver também Hurbon (2005) e Ramsey (2005, 2011).

¹¹⁵ Encontramos aqui recolocada também uma tensão entre a ética liberal da escolha individual e a noção de obrigação como uma questão de solidariedade comunitária atravessando as interpretações sobre os conflitos entre os que ficam e os que saem.

Les Haïtiens dans le monde



Mapa 5. Les haïtiens dans le monde (Anglade, 1982, p. 132)

O Brasil passa a fazer parte desse “espaço haitiano”, enquanto destino possível, apenas a partir de 2010, juntamente com outros países como o Equador, o Chile e a Argentina. Em contraste com países como os Estados Unidos, a França e o Canadá, considerados grandes países (*gwo peyi*), existem dentro dessa gama de localidades, países como Bahamas, Venezuela, Chile, Suriname, República Dominicana, Guiana Francesa e Brasil, que são considerados

pequenos países (*ti peyi*). O adjetivo pequeno aqui não está relacionado ao tamanho ou à dimensão territorial desses países, mas tem um sentido pejorativo – quer dizer algo de valor menor. No cálculo para se discriminar e hierarquizar os espaços da diáspora são consideradas duas coisas principais: as oportunidades laborais e o valor das moedas nacionais. Um migrante haitiano em um *gwo peyi* (grande país) pode ser chamado de *gwo dyaspora* (grande diáspora), assim como aqueles que migram para um *ti peyi* (pequeno país) de *ti dyaspora* (pequena diáspora). Isso vai depender, no entanto, de outros fatores como o tempo que se permanece sem voltar ao Haiti.

Outros termos como *dyaspora entènasyonal* (diáspora internacional) podem ser usados para designar aqueles que viajam como visitantes ou turistas para permanecer temporariamente fora, ou ainda *dyaspora lokal* (diáspora local) para aqueles que viajam e ficam pouco tempo no exterior, indo e vindo com frequência em razão de negócios ou comércio. Para além de se referir às modalidades de deslocamento, aos espaços geográficos concretos para onde se vai e às oportunidades econômicas que eles oferecem, essas categorias pragmáticas se relacionam a um imaginário construído sobre aquilo que seria um *peyi blan* (JOSEPH, 2019, p. 251–253). A tradução literal dessa expressão em português seria “país branco”. A palavra *blan* (branco) em crioulo também designa a ideia daquilo que é de fora, estrangeiro, e por tanto tem um sentido polissêmico (país estrangeiro/país branco). Apesar disso, nem todo país estrangeiro (*peyi etranje*) é considerado um *peyi blan*. Esse termo seria empregado quando se tem a intenção de marcar aquele espaço enquanto *locus* de desenvolvimento, onde se pode encontrar produtos industrializados e tidos como de melhor qualidade, onde circulam moedas mais fortes.

Quando adentra essa lógica, o Brasil constitui um espaço paradoxal por excelência. Se nos primeiros anos da chegada dos haitianos por aqui a economia brasileira figurava entre as mais proeminentes, podendo situar esse espaço enquanto um autêntico *peyi blan*, com a crise que se segue e a diminuição das ofertas de trabalho essa posição é cada vez mais contestada. Outro fator importante é o valor do salário-mínimo comparado ao dos países grandes (*gwo peyi*). A desvalorização do real no câmbio, sobretudo em relação ao dólar, vai minando o imaginário e as expectativas que se havia entre aqueles que chegaram até 2015, antes da crise política e econômica se agravar. Os países pequenos e que não sustentam a posição de *peyi blan* de forma consistente são imaginados enquanto lugares de passagem nos quais a estadia se justifica mais como um degrau a ser subido antes de alcançar países grandes, e não como lugar de permanência.

Entre os meus interlocutores era comum a expectativa de poder seguir viagem para o Canadá, a França ou os Estados Unidos depois de viverem aqui. Como demonstra o trabalho de Mélanie Montinard (2019), as rotas (*wout yo*) transitadas pelos haitianos especificamente a partir de 2016 saindo do Brasil em busca de uma vida melhor (*lavi miyò*) são trilhadas, independentemente dos inúmeros perigos e constrangimentos, como forma de manter-se em movimento, restituindo as possibilidades de concretizar, ainda que no futuro, aquilo que parecia já não ser mais possível por aqui. Essa busca ganhou contornos trágicos nos últimos anos com a travessia da floresta de Darién, na fronteira entre a Colômbia e o Panamá, onde dezenas de migrantes morreram ou desapareceram tentando cruzar uma distância de aproximadamente 50 km dentro da mata que é considerada uma das mais perigosas da América Latina na intenção de chegar aos Estados Unidos depois de passar pelo México¹¹⁶.

A gravidade dos riscos – que pode levar à perda da própria vida – subjacente à escolha de enfrentar tais travessias está diretamente relacionada a expectativa construída em torno das possibilidades existentes no *peyi blan*. O sentido dos sacrifícios implicados nos processos migratórios manifesto através da expressão *pase mizè* (sofrer), vinculada à própria ideia de *chache lavi deyò* (buscar a vida fora), só pode ser compreendido se levamos em conta justamente a sua articulação com esse espaço de grandes oportunidades imaginado como *peyi blan*. Os sacrifícios e sofrimentos ganham valor intrínseco e se justificam enquanto as possibilidades, ainda que projetadas no futuro, continuam latentes. Se todo processo migratório compreende um certo grau de dificuldades e frustrações, esse sofrimento pode ser tolerado e, às vezes, até mesmo vivido enquanto algo gratificante desde que imbuído de sentido. Nesse caso, a vitalidade dessa experiência parece se conectar à própria expectativa de tornar-se *diaspora* (fazer viver os seus e ser reconhecido por isso, a um só tempo).

A discussão sobre se aqueles haitianos que estão no Brasil são considerados *diaspora* é bastante comum entre meus interlocutores e dificilmente se chega a uma conclusão única. Quando perguntados por mim se eles próprios se consideram um *diaspora*, a maioria responde que não e remetem ao fato de que no Brasil não se recebe em moeda forte. De acordo com eles, os fatores a serem observados para se chegar a tal afirmação são quatro: 1) tempo de estadia; 2) lugar na geografia da *diaspora*; 3) condição financeira e 4) relação com a

¹¹⁶ As novas rotas, como a *wout Miami* descrita por Montinard (2019), revivem os dilemas já experienciados por aqueles que ficaram conhecidos como *boat-people* e que arriscaram a vida em direção ao litoral da Flórida, entre os anos de 1970 e 1980, sob o regime de Jean-Claude Duvalier, em pequenas e precárias embarcações. Esse fenômeno se repetiu ainda com força após o exílio do presidente Jean-Bertrand Aristide, em 1991. Muitos deles morreram ou desapareceram durante a travessia e outros milhares teriam sido interceptados em alto mar e levados para os campos de detenção em Guantánamo, onde permaneceram por mais de um ano (FARMER, 2005).

família/manutenção das obrigações no Haiti. Há que se ter em conta quanto tempo se está fora do Haiti, em qual localidade (*ti* ou *gwo peyi*), qual o grau do poder aquisitivo que se alcançou e se as relações com o Haiti e aqueles que ficaram foram mantidas e reforçadas pela partida. Ainda que não se tenha atingido o nível financeiro esperado e que se esteja em um país de moeda fraca, caso a estadia seja encarada enquanto provisória e as relações com os que ficam no Haiti consigam ser razoavelmente mantidas¹¹⁷, o migrante não se considera um *diaspora* no tempo do agora, mas poderá ser no futuro – esse devir continua no horizonte. O tempo provisório em que os sacrifícios (*pase mizè*) dispensados nos trabalhos realizados, muitas vezes exaustivos e considerados indignos, durante a estadia em países menos promissores como o Brasil é o que legitima tal sofrimento. À medida que esse tempo do sofrer se estende ele vai perdendo a razão de ser, como fica claro no desespero de Marie ao constatar que esteve sofrendo durante todos aqueles quatro anos, desde que chegara por aqui.

Estar trabalhando, ainda que não a remuneração não agrade, é aquilo que permite que se continue sustentando a esperança de que as coisas melhorem, que se possa beneficiar desse período de agruras para trilhar outros destinos, agora com vistos nas páginas dos passaportes, o que pode facilitar novas empreitadas. Quando não se pode trabalhar, por razão de saúde ou dificuldade de encontrar uma vaga, não se pode defender-se dos riscos (inclusive espiritualmente) que são muito maiores quando, ao sair do Haiti, se tensionam as relações sociais com aqueles que ficam. Na maior parte das trajetórias com que cruzei, a viagem até aqui fez parte de um projeto coletivo para o qual muitos parentes e amigos contribuíram, inclusive financeiramente. Não é raro que se tenha assumido dívidas morais e financeiras com pessoas que fazem parte das suas redes e que esperam ser ressarcidas e poder se beneficiar, de algum modo, do sucesso do *diaspora* em potencial. Cientes dos imensos constrangimentos e dos sacrifícios implicados nessa experiência, os migrantes também recorrem a sacerdotes vodu e aos espíritos (*lwas*) da família para obter proteção. Essa proteção se mantém apenas até quando se pode permanecer na dinâmica de dons que sustenta tal relação. É por isso que Joseph (2019) afirma:

A quem viaja, é negado imperativamente o fracasso financeiro da empreitada. O envio de dinheiro aos amigos e familiares desempenha subjetivamente algumas funções: manter financeiramente a família; mostrar que o processo de mobilidade está sendo

¹¹⁷ Deve-se considerar que as exigências em relação àqueles migrantes em países menores são proporcionalmente menores do que aquelas dirigidas aos migrantes haitianos na França, Canadá ou Estados Unidos.

um sucesso; renovar as proteções espirituais que possibilitam um revigoração emocional e psicológico (ibid., p. 240).

Assim, a partir da perspectiva dos próprios haitianos, as possibilidades abertas para a concretização do *chache lavi* no Brasil existem, mas são bastante restritas. Se considerarmos o imaginário associado àquelas oportunidades disponíveis no *peyi blan*, o nível de frustração com o que se vai encontrar por aqui se torna ainda maior. Qual o sentido de permanecer sofrendo (*pase mizè*) diante das condições desfavoráveis para os migrantes negros no Brasil, sem que se possa conectar esse sofrimento ao objetivo maior de fazer viver os seus? Olhando para as experiências dos haitianos no Brasil podemos refletir sobre as descontinuidades entre as múltiplas vivências de mobilidade desses sujeitos entre *gwo* e *ti dyaspora*. Nessa última, veríamos serem atacadas com mais intensidade e dissolvidas certas condições sociais e existenciais que permitiriam que os seus sofrimentos e sacrifícios fossem imbuídos de sentido e permitissem (ainda que ilusoriamente) que fizessem parte de uma prática dotada de significado e valor intrínseco dentro de uma economia moral compartilhada.

Dominiken

A dinâmica de classificação e hierarquização entre os países que contribui para que se defina o tempo desejado de permanência em tal local/situação se relaciona também com uma dinâmica de construção e reprodução de desigualdades entre as pessoas. Da mesma forma como tornar-se *dyaspora* é algo valorado nesse universo, tornar-se um *ti dyaspora* por um longo período pode ser estigmatizante. Eu me atentei a esse fato em uma das conversas que tive com Maurice, em julho de 2018, no intuito de entender melhor a sua trajetória e auxiliar Aline, psicóloga da residência terapêutica onde ele se encontrava, na compreensão do caso e no desenho das estratégias de cuidado.

De acordo com Aline, Maurice teria sido transferido para a residência em dezembro de 2016, após um período de internação na Casa de Saúde Nossa Senhora do Caminho e outro, mais curto, na Casa de Saúde São João de Deus naquele mesmo ano. O diagnóstico feito pelos médicos e que aparecia nos registros das instituições era o de psicose não orgânica não especificada (CID X F29.0). Na residência terapêutica os funcionários haviam registrado episódios do que chamaram de “quadro persecutório”. Ele teria pedido para que os outros

moradores e cuidadores não o deixassem sozinho com medo de que pudessem matá-lo. Também tinha medo quando ouvia o barulho dos aviões que passavam com alguma frequência por ali e, por isso, estava sempre alerta. Aline havia começado a trabalhar recentemente no equipamento e se intrigou com o caso de Maurice. Ela não tinha clareza sobre as razões que fizeram com ele permanecesse tanto tempo institucionalizado, já que ele seguia o tratamento sem resistência, estava orientado, lúcido e com discurso coerente. O que aparentemente faltava era uma rede de apoio social fora da residência. Desde a crise (*kriz*) que o levou às internações, ele não estabelecia contato algum com a família. Nesse episódio ele teria sido assaltado e perdido todos os documentos, além da mala com as roupas e o telefone celular com os contatos.

A esperança de Aline ao me contactar era poder reestabelecer os vínculos de Maurice com pessoas que pudessem apoiá-lo na busca por emprego e, eventualmente, oferecer um abrigo até que ele alcançasse mais autonomia. Além de recuperar detalhes sobre o seu percurso que tivessem passado despercebidos, ou não revelados, aos outros profissionais, ela pediu que eu oferecesse a ele a oportunidade de visitar a associação dos migrantes haitianos em São Paulo (USIH) e de ser apresentado aos amigos com os quais eu tinha contato permanente. Talvez isso pudesse reinseri-lo em uma rede de apoio que ancorasse as ideias, mais apropriadas em seu caso, de “cuidado para fora dos muros institucionais”. Eu atendi seu pedido e, na segunda vez que nos encontramos, convidei-o a acompanhar-me até a Liberdade para uma reunião na associação, onde ele poderia encontrar outros haitianos. Maurice ficou irritado e negou o convite sem titubear. Disse que queria distância dos haitianos – os quais não podia confiar (*pat ka fè konfyans*). Aline tentou argumentar falando sobre a importância daquela sociabilização em termos terapêuticos, mas não teve sucesso. Asseguramos, então, que a sua vontade seria respeitada e seguimos focadas no reestabelecimento do seu contato com a família no Haiti. Em pouco tempo, conseguimos encontrar o número de *WhatsApp* da esposa, com quem, dessa vez sim, ele queria falar.

Foi uma grande alegria compartilhar o momento em que ele pôde rever seu filho por uma videochamada depois de todo aquele tempo. Maurice tinha trinta e nove anos de idade e havia chegado ao Brasil em maio de 2014 para *chache lavi*. Deixara em Plaisance, onde nascera, no norte do Haiti, a esposa e o único filho aguardando que ele retornasse em breve ou mandasse buscá-los. Para fazer a viagem vendeu a casa onde moravam – a esposa havia se mudado com o filho para a casa de seus pais – e contou com um empréstimo feito pela irmã que morava na República Dominicana. Antes de vir ao Brasil, ele também tinha passado um longo período – entre 2003 e 2008 – naquele país, trabalhando na construção civil. Quando encontrou uma

oportunidade, retornou ao Haiti e passou a atuar como *raketè*¹¹⁸, auxiliando, através de seus contatos, com a documentação, haitianos que desejavam migrar para a República Dominicana. Foi assim que soube da nova rota (*wout*) para o Brasil e tomou a decisão de partir outra vez.

Maurice cruzou para a República Dominicana, pegou o avião até o Equador e de lá seguiu de ônibus. Foram quinze dias até chegar à Missão Paz, no centro de São Paulo. Em poucos dias, segundo seu relato, fora contratado por uma empresa, um frigorífico de aves em Periquito, Minas Gerais. Foi morar em uma fazenda com outros cinco haitianos e trabalhava na produção de ração para as aves. O trabalho era extenuante e não havia folgas, nem mesmo aos sábados e domingos. Depois de quase um ano nessas condições, Maurice pede aumento no seu salário, cerca de R\$900,00 por mês, mas o patrão não concede. Ele, então, pede demissão e volta a São Paulo, onde fica aproximadamente cinco meses sem trabalho fixo, morando com outros haitianos em um cortiço no centro da cidade. Ele teria feito alguns bicos nesse período, mas o que conseguia não era suficiente para enviar à sua esposa. Nesse momento ele diz ter ficado muito preocupado, com a cabeça quente (*tèt cho*) sem conseguir dormir, pensando na sua família e no Haiti. É aí que ele começa a sentir-se doente (*malad*) e passa a ter muito medo de perseguição (*pèsekisyon*).

Duas informações adicionais parecem ter contribuído para esse quadro. A primeira é ele ter sabido da morte dos pais (ambos, a mãe e o pai) no Haiti e não ter podido voltar para os enterros ou contribuir com as despesas – como se espera que façam os membros da família que estão fora do país. De fato, se dispende uma grande quantidade de recursos para a realização de funerais no Haiti e são daqueles que estão fora que se espera e se cobra a maior contribuição em dinheiro para arcar com essas despesas. Os funerais devem ser preparados de modo a garantir que a pessoa que faleceu faça a viagem conhecida como “volta à África-Guiné” (*Lafrik-Ginen*) – espaço mítico para onde vão aqueles que morrem. Independentemente da religião professada pela família, a preocupação com a passagem para o lado de lá, no Haiti (mas, não só), faz parte das obrigações morais dos parentes e amigos próximos. O grande medo do

¹¹⁸ Categoria êmica em crioulo haitiano regularmente associada aos termos “coiote” e “atravessador”. No entanto, sua complexidade revela a insuficiência da abordagem do tráfico de pessoas para se refletir sobre as práticas migratórias e as figuras que conformam a rede de auxílio que sustentam os fluxos contemporâneos. *Raketè* é uma categoria dotada de ambiguidades que representa uma alternativa aos procedimentos administrativos cada vez mais exigentes e compõe o universo pragmático do improvisado (*degaje*, se virar) no contexto haitiano. Pode ser mobilizada tanto para definir-se uma empresa informal que facilita a organização das viagens (providenciando documentos, auxiliando no percurso e na travessia entre fronteiras), como para identificar os indivíduos que atuam diretamente na facilitação desses processos. No contexto haitiano, tal figura é tomada como um mediador necessário, na grande maioria das vezes, e não carrega, necessariamente, uma conotação negativa associada à ideia de ilegalidade, apesar de estar frequentemente envolvida em procedimentos paralelos aos oficiais, extorsões e abusos.

camponês haitiano de que seus parentes não cumpram as obrigações necessárias para que ele descanse em paz, já aparece na clássica etnografia realizada por Rémy Bastien (1985) no sul do Haiti. Essa relação com o “país sem chapéu” (chamado, assim, porque nunca ninguém foi enterrado com seu chapéu)¹¹⁹ não é algo distante, mas onipresente. Faz parte das tarefas cotidianas manter a harmonia com os mortos cuja existência social, apesar de ser na maioria das vezes da ordem do invisível, é um fato da experiência, capaz de dirigir ações, pautar escolhas e afetar os corpos físicos, fluindo entre o que é imaterial e a própria matéria. A morte de uma pessoa próxima – principalmente dos pais – influi, assim, nos fluxos e contrafluxos, nas possibilidades de permanência e na necessidade de se mover. O não cumprimento dessas obrigações pelos migrantes, independentemente das razões, pode irromper na dinâmica social (afetando as relações entre os vivos e os mortos) e causar um desequilíbrio espiritual que os deixa perigosamente expostos à animosidade da vingança e da perseguição.

A segunda é a relação com os haitianos com os quais morou no Brasil que era bastante tensa e havia se agravado à medida que ele deixou de cumprir com os acordos na divisão das despesas da casa. Em uma de nossas conversas, ele contou-me que era chamado por eles pejorativamente de *Dominiken* (Dominicano), em referência à sua experiência migratória prévia. Segundo o que diziam, não se podia mesmo confiar naqueles que teriam vivido na República Dominicana. Em relação a esses, dever-se-ia manter sempre os olhos abertos, já que eles estariam dispostos a tudo – trapaças, mentiras, desonestidades – para conseguir dinheiro. Essa categoria adotada para designar pessoas como Maurice situava-os no degrau mais baixo da hierarquia entre os sujeitos haitianos migrantes, da mesma forma como estaria situada a República Dominicana na hierarquia dos países para os quais se migra. Enquanto o Brasil representava um espaço ambíguo, sobretudo naqueles anos, a República Dominicana definitivamente não era considerada um *peyi blan* e o histórico de maus tratos em relação aos haitianos no país, aliado ao racismo evidente, não deixava dúvidas de que esse estaria entre os piores países da geografia diaspórica¹²⁰.

¹¹⁹ A expressão “país sem chapéu” dá título ao primeiro livro do escritor haitiano Dany Laferrière (2011) traduzido para o português. Nesse romance autobiográfico o escritor conta sobre o seu regresso ao país natal depois de vinte anos de ausência, morando no Canadá. No livro, o narrador-protagonista aborda de maneira instigante essa relação com o “país dos mortos” que atravessa a relação com o próprio Haiti, seus familiares e ancestrais.

¹²⁰ Para uma reflexão sobre o “anti-haitianismo” e a história das relações haitiano-dominicanas, marcada por violências baseadas no racismo, ver, como exemplo, Derby (2012), Hintzen (2014) e Martínez (2003; 2017). Em artigo recente, Bulamah (2020b) aborda a nova situação de deportabilidade que haitianos e dominicanos enfrentaram, na República Dominicana, a partir de 2015 com o fim do *Plan de Regularización Nacional de Extranjeros*, estabelecido pela lei 169-14 de 17 de junho daquele ano. Com a conclusão do Plano seguiu-se um período de temor da vigilância e de perseguições com o anúncio da etapa de deportação de “imigrantes ilegais”.

Algumas experiências migratórias carregam implícitas uma carga maior de *pase mizè* (sofrimento). Ainda que Maurice nunca tivesse falado sobre o que teria passado nos anos vividos na República Dominicana, os seus companheiros haitianos no Brasil imaginavam que ele tivesse experienciado abusos de diversas sortes, a maior parte associados às relações de trabalho. Quanto mais próximos pudessem estar do imaginário do modelo escravocrata que marcara a história haitiana, mais indignos moralmente esses arranjos eram tomados. Aceitar submeter-se a eles era uma falta quase irreparável em termos de honra e dignidade – a partir da perspectiva do senso comum haitiano. Pior que isso seria, apenas, deixar que os outros soubessem dessa humilhação.

Se a autenticidade do “verdadeiro haitiano” é contestada entre aqueles que vivem nos Estados Unidos, Canadá ou França – por não estarem presentes, vivendo no Haiti e compartilhando o dia a dia de penúrias com os seus compatriotas –, no Brasil ou nos outros países da pequena diáspora (*ti dyaspora*) está em jogo não apenas a autenticidade como um *dyaspora* verdadeiro, mas também – a depender das condições em que se dê essa experiência – a própria dignidade enquanto ser humano. É a experiência de sofrimento (*pase mizè*) que opera enquanto balizadora dessa autenticidade. Sofrer junto, estar implicado nas questões da terra natal, contribuir para a manutenção da vida dos que ficam, retornar nos momentos de dor (como nas cerimônias fúnebres dos parentes mais próximos), tudo isso aproxima o *dyaspora* do “haitiano verdadeiro”. Sofrer demais, no entanto, de forma descontrolada e submissa, afasta o sujeito da identidade haitiana, ao mesmo tempo, em que sinaliza o fracasso enquanto *dyaspora*. Ao ser classificado como *Dominiken* (Dominicano) nessa circunstância específica, Maurice teve, portanto, a sua própria identidade moral – sua honra e respeito – enquanto haitiano (*moun ayisyen*) contestada.

Autonomia e dignidade

É precisamente essa dinâmica de construção de hierarquias e desigualdades entre os países/espacos de destino e as pessoas migrantes que vai informar as tensões que recaem sobre os haitianos que deixam o país para buscar a vida no exterior (*chache lavi deyò*), diferenciando quem consegue se estabelecer em um *peyi blan* ou não, além de discriminar se eles o fazem

Milhares de pessoas deixaram a República Dominicana temendo ser sequestradas e enviadas ao Haiti, o que as obrigou a redefinir suas rotas e expectativas de mobilidade.

sem deixar de ser legítimos haitianos ou permitir que a sua condição de dignidade possa ser colocada em dúvida¹²¹. Além de entrelaçar os processos mais dramáticos de adoecimento que acompanhei através das trajetórias de meus interlocutores em São Paulo, essa tensão também mobilizava as narrativas (e suas formas) sobre o sofrimento em deslocamento (*pase mizè nan peyi blan*) de modo a legitimá-lo nesse universo de sentidos – o que inevitavelmente destoava do enquadramento fornecido pela imagem da vítima, ainda que não fossem mutuamente excludentes. A linha que marca o limite entre esses sentidos nem sempre é clara e os arranjos possíveis são moldados na experiência dos atores que experimentam cotidianamente as múltiplas faces desse *pase mizè*.

Mais do que caracterizar a experiência haitiana por aqui – que, como vimos, não pode ser generalizada –, a recorrente alusão à experiência de sofrimento me parece apontar para processos associados ao jogo complexo entre dependência e autonomia que remetem à própria história haitiana, e às possibilidades de vida dentro e fora do Haiti¹²². Em outras palavras, acredito que a relevância da reflexão acerca do que significa *pase mizè*, e mais especificamente *pase mizè nan peyi blan*, está justamente na sua capacidade de revelar a ambiguidade em torno da noção de mobilidade.

Como diversos outros trabalhos vem ressaltando, a mobilidade é uma dinâmica constitutiva do mundo social haitiano (BULAMAH, 2015, 2018, 2020a; JOSEPH, 2017a; JOSEPH; NEIBURG, 2020, 2021; MONTINARD, 2019). Se mover e fazer circular (pessoas, comida, dinheiro, espíritos) faz parte do repertório das práticas e estratégias de improviso que descrevi através da expressão *degaje* (se virar) — na pesquisa de mestrado que realizei na Grand’Anse no período pós-terremoto de 2010 – como valor que fornece esquemas criativos e

¹²¹ Devo mencionar a importância do contato com o projeto “*The Colour of Labour: the Racialized Lives of Migrants*”, dirigido pela Profa. Dra. Cristiana Bastos, ao longo da minha estadia no Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, para as reflexões acerca dos modos pelos quais a posição na estrutura produtiva gera identificações racializadas (simultaneamente contingentes, hierarquizadas e naturalizadas). Os estudos empíricos sobre racializações associadas a fluxos de trabalho realizados pelos membros do projeto têm revelado que categorias sociais assim geradas “coexistem numa dinâmica que combina as necessidades de um sistema de produção assente em hierarquias e promotor de desigualdades com representações ideológicas que podem ir do racismo explícito à promoção de um multiculturalismo igualitário”. Exemplos de análises dos processos de racialização em economias de *plantation* ou análogas, baseadas em trabalho importado, podem ser encontrados nos trabalhos de Bastos (2019, 2020) e naqueles dos demais pesquisadores vinculados ao projeto.

¹²² Autonomia é um valor que perpassa a história de exploração vivenciada pelos haitianos e não se dá em oposição à ideia de interdependência presente nas práticas cotidianas de ajuda e cuidado que descrevo na dissertação de mestrado (BERSANI, 2015). É importante ressaltar como esse valor se constitui marcadamente na relação desigual dos haitianos com o Estado e com o “universo dos brancos”, daqueles que são estrangeiros. Sobre como dimensões estruturantes da vida social haitiana dentro e fora do Haiti geram tensões produtivas das experiências com as quais interagi durante a pesquisa, agradeço as sugestões e apontamentos feitos por Rodrigo Bulamah durante o exame de qualificação e pela interlocução sempre estimulante com o seu trabalho.

mobiliza redes de ajuda mútua bastante flexíveis (BERSANI, 2015). A expressão *chache lavi* (buscar a vida), chave importante para a análise que desenvolvo no presente trabalho pode ser considerada uma forma de “se virar” (*degaje*) quando os agentes têm parte ativa no jogo de se mover indo atrás dos melhores meios de vida onde quer que eles se encontrem. Ao fazer isso, eles lançam mão de um repertório disponível e articulam dispositivos criativos (para ganhar dinheiro e encontrar novos caminhos, por exemplo) que, no entanto, não operam no vazio.

Para além da perspectiva centrada no excepcional dos fluxos, é importante olhar para as continuidades do movimento de deslocamento – que envolve a constituição da *diaspora* – como mais uma das diversas estratégias e mecanismos que os haitianos lançam mão diante da imprevisibilidade da vida social, na tentativa de resolução dos impasses colocados por ela. Como afirmam Neiburg e Joseph, o “*chache lavi* é modulado por memórias e conhecimentos práticos adquiridos ao longo do tempo na longa história das crises haitianas” (2021, p. 321). Esse movimento permanente e cotidiano é historicamente enraizado e lida com as desigualdades sociais entre as pessoas dentro do próprio Haiti e fora das suas fronteiras geográficas.

Desde os tempos da *plantation*, através da prática do *marronage*¹²³ as pessoas escravizadas se moviam para escapar do terror do cativeiro. Quando cheguei no departamento da Grand’Anse, no Haiti, para a realização da minha pesquisa de mestrado descobri que aquele havia sido um dos pontos mais importantes dessa prática ainda durante a revolução que levaria o país à independência em 1804. Plymouth e Macaya, dois líderes célebres que organizaram as lutas no Oeste da ilha contra os colonizadores, se refugiavam nas altas montanhas da Grand’Anse, que hoje levam os seus respectivos nomes¹²⁴. Lá eles encontraram um lugar seguro, um refúgio, para escapar do perigo. Também seguiram para essa região milhares de sobreviventes do terremoto em 2010, com alguns dos quais convivi durante a minha estadia. Como pude testemunhar naquela ocasião, a imobilidade e a dependência associadas à condição do escravizado e a necessidade de se mover como forma de permanecer vivo e ir em busca de transformação vai sendo atualizada no dia a dia pela permanente sensação de crise e insegurança no país (BECKETT, 2013, 2019; JAMES, 2010).

¹²³ *Marronage* se refere a uma forma mais organizada de escapar da vida das *plantations* e do trabalho escravo possibilitando que grupos de escravizados fugissem com a assistência de outros fugitivos. *Mawon* é a palavra, em crioulo haitiano, usada para *maroon* que significa “escravo fugitivo”, originária do espanhol *Cimarron* que significa “vivendo no topo de montanhas”. Os escravizados africanos que fugiram para áreas montanhosas, remotas, no Haiti, foram chamados *mawon*. Os *mawons* formaram comunidades coesas que praticavam a agricultura de pequena escala e a caça (DEBBASH, 1961).

¹²⁴ O Pic Macaya com 2.347 metros de altitude é o segundo mais alto do Haiti.

A luta incansável contra a dependência, tanto em relação ao Estado (muitas vezes identificado pelos teóricos com as classes dirigentes), como às potências internacionais – que se beneficiam dessa condição – é tema já bastante debatido na literatura que se debruça sobre as relações sociais haitianas e remonta à querela pós-revolução, quando as diferenças entre projetos políticos e econômicos para o país eram os principais motivos das disputas. Os posicionamentos antagônicos entre quem defendia a manutenção do sistema de *plantation* e quem o recusava, teria, segundo Barthélemy (1989), sido a origem de uma dicotomia problemática – entre uma elite *créole* e um povo *bossale* – que está nas bases da formação social haitiana. A partir daí a narração da história haitiana vai se organizar em torno do suposto dualismo entre elite e povo, ou, como quer Trouillot (1990), entre Estado (identificado com a classe dominante) e nação (identificada com a classe produtiva, popular), através de uma complexa dinâmica de reivindicações e acusações mútuas.

Segundo Mintz, “by 1830 Haiti was no longer a plantation colony making sugar, rum, and molasses for French consumers. It had become a poor but relatively peaceful farming economy” (2010, p. 116). O *counter-plantation system* – termo cunhado pelo sociólogo Jean Casimir (2011) – se definiu pelo controle camponês da terra e da produção agrícola através de um regime de pequenas propriedades e de agricultura de subsistência. Tal sistema era visto, porém, como um grande empecilho para o desenvolvimento econômico do país pelas elites políticas. Por essa razão, os primeiros chefes de estado, Toussaint Louverture e Henry Christophe, tentaram recuperar a base produtiva das *plantations*, mas enfrentaram grande resistência. A posição contrária ao sistema de *plantation* estava fundada nas próprias bases da luta revolucionária, já que a noção de liberdade se associava ao trabalho na terra em benefício próprio e não de outrem. Como afirma Fick,

(...) Although the parceling of land (...) that ended by defining the rural land structure of nineteenth-century Haiti may have helped to hasten the collapse of the plantation system and accelerate the economic decline of the country, it enabled the post-independence Haitian masses to define their freedom. For the rural peasantry of Haiti it was the internal logic of the revolution from below that triumphed, even if it meant individual freedom in poverty (2000, p. 35).

Isso explica o porquê da resistência ao trabalho nas grandes plantações de cana-de-açúcar, ainda que sob a oferta de salários (ÉTIENNE, 2007, p. 322). Tal situação teria levado as elites a instalarem um sistema de taxas indiretas que transferisse para o campesinato as contas do Estado, uma vez que a exploração do trabalho agrícola não se fazia mais tão lucrativa. Em *Haiti: State against nation*, Trouillot (1989) afirma que a partir desse impasse original e em

consequência da organização econômica nacional que se estabelece, o país teria se cindido em dois: um campesinato como classe produtiva e uma elite urbana, dominante e parasita. Estado e nação teriam, portanto, seguido caminhos e interesses antagônicos desde as lutas de independência. Se seguirmos a linha da história, teremos ainda o agravamento dessa divisão, que supôs a oposição entre *mulatrês* e *noirs*, durante os tempos da ditadura de Duvalier, por exemplo.

Notadamente, a relação de exterioridade estabelecida, ao longo da história, tanto em relação ao Estado, como em relação às potências internacionais, teria obrigado essas populações a uma incessante busca por autonomia. É esse desejo que desvenda o que está por detrás de situações à primeira vista bastante contraditórias, como a rejeição ao empreendimento de um projeto amplo de desenvolvimento turístico no Haiti, a exemplo da vizinha República Dominicana. Segundo Dubois,

[Haiti] disturbs, of course, because of its poverty and its suffering. But it also disturbs because, throughout its history, Haiti's people have repeatedly turned away from social and political institutions designed to achieve profits and economic growth, choosing to maintain their autonomy instead. The Haitian population has been told for two centuries, as it is told today, that it must change, adapt, modernize. No doubt some change is needed; but what has largely been offered to Haiti's population in the guise of foreign advice is simply a precarious place at the bottom of the global order. Haitians have consistently refused such offers (DUBOIS, 2012, p. 11).

Ao defender a descentralização do país, o geógrafo haitiano Georges Anglade (1982) já explorava a importante relação entre a ideia de autonomia e a descontinuidade territorial. Esse anseio deve ser levado em conta para se compreender, como sugere Mintz (1961), também as conexões entre campo e cidade no Haiti que se dão através (e não apesar) das tensões existentes nas relações de interdependência estabelecidas. Não é minha intenção fazer uma retomada detalhada da extensa bibliografia existente acerca da formação histórica e social haitiana. Os trabalhos de autores como Trouillot (1989, 1995), Barthélemy (1989) e Étienne (2007) trazem diversas interpretações das clivagens sociais que, apoiadas em diferentes categorizações, teriam originado os problemas sociais e políticos enfrentados pelo país até os dias de hoje. Trabalhar com as diferenciações dicotômicas expostas por essas teorias – como elite/povo, Estado/nação, urbano/rural, governo/governados, *créole/bossale* – exigiria uma análise mais detida, inclusive, dos diferentes contextos de enunciação nos quais elas se deram, o que não farei aqui.

A retomada breve desse “dilema original” interessa-me, no entanto, pois ajuda-nos na compreensão de uma característica importante, frequentemente associada ao campesinato haitiano (*moun andeyò*) e a “autenticidade do povo haitiano”: o desejo de autonomia e a habilidade para resistir. Ou ainda, nas palavras de Dubois, “(...) *an historic commitment to self-sufficiency and self-reliance*” (2012, p. 12). A centralidade dessa lógica que toma a ideia de autonomia enquanto valor é essencial para a compreensão do universo social haitiano (dentro e fora do Haiti), no qual o direito de escolha chega a ser mais importante do que a própria escolha que se venha a fazer. Ainda que seja necessário contextualizar essa luta que, na contemporaneidade, ganha novas roupagens, é notável que ela continue a ser uma bandeira importante a informar as relações, simultaneamente conflituosas e complementares, estabelecidas com o Estado, as potências internacionais e os diversos espaços que compõe a geografia da diáspora haitiana.

A lógica da autonomia e da resistência pode ser uma chave explicativa interessante para se pensar os distintos planos analíticos (presentes nas memórias, práticas e saberes) que atravessam as dinâmicas de (i)mobilidade nas quais estão envolvidos os migrantes haitianos com os quais convivi em São Paulo. Nesse sentido, como faz Richman (2005), sugiro que vislumbremos na dinâmica da *diaspora* – a partir do *pase mizè nan peyi blan* (sofrer em país estrangeiro) e das trajetórias nas quais o sofrimento perde o sentido de ser – as tensões entre um mover-se simultaneamente livre e obrigatório. Impelidos pela necessidade, os haitianos se movem em busca da vida (para si e para os seus). Esse movimento imbuído de vitalidade se dá através (e não apesar) das relações de desigualdades e (inter)dependência que, na contemporaneidade, podemos localizar no bojo da relação entre o capitalismo neoliberal e a constituição de um regime global de controle das migrações.

O sucesso dessas empreitadas é bastante incerto e depende – para além das imponderáveis condições materiais disponíveis em termos de recursos financeiros – da capacidade dos sujeitos em mediar as tensões entre aqueles que ficaram e os que vão encontrar pelo caminho. A ambiguidade da mobilidade, enquanto valor associado a busca por autonomia, está justamente no potencial de fracasso que ela carrega, do qual o adoecimento e a morte seriam as expressões mais evidentes. Como bem expressa o título da canção *Chache Lavi Detwi Lavi* (buscar a vida destruir a vida), do músico haitiano Beken¹²⁵, articulando exatamente essas duas

¹²⁵ Beken é um cantor e compositor que produz músicas na tradição dos trovadores haitianos, tocando violão e buscando sempre o contato estreito com a plateia em canções de lamento, de humor e, ocasionalmente, políticas. Chegou a fazer algum sucesso nos anos 1980 e é conhecido, sobretudo, pela forma como canta o sofrimento e as provações da vida. O clipe da canção está disponível *on-line* no *YouTube* (BEKEN, 2009).

dimensões sem separá-las, tal ambiguidade se revela pelo próprio imperativo vivenciado pelos migrantes de sustentar o sentido do sofrimento em deslocamento através de um equilíbrio tênue entre o seu reconhecimento, por um lado, e a manutenção da dignidade/autonomia, de outro.

É nesse sentido que me interessei, nesse trabalho, pelas experiências de adoecimento e morte em deslocamento e pelas práticas e discursos que mediam a mobilidade. Entre meus interlocutores, o universo do vodu que dá forma às doenças (*maladi fetich*) e aos males espirituais (*movèz espri*) enviados por alguém enquanto instrumento de poder e que pode atacar e parar os sujeitos, interrompendo e cessando seu movimento (BULAMAH, 2020a; DERBY, 2015; FIOD, 2019; RAMSEY, 2011; RICHMAN, 2005), são especialmente relevantes.

II. Morte em deslocamento¹²⁶

O potencial de vida que há na morte é o cerne do dispositivo que, desde sempre, tanto fascinou a antropologia: o sacrifício. (PINA-CABRAL, 2017, p. 23)

Era uma tarde de quarta-feira, setembro de 2017. Recebi uma ligação da então Coordenadora do Centro de Referência e Atendimento para Imigrantes de São Paulo (CRAI)¹²⁷. A Marcela, que já havia se tornado uma amiga, naquela altura, estava aflita e pedia a minha ajuda para cuidar de um caso, nas suas próprias palavras, “bem delicado”.

Ela começou, então, a descrever a situação da seguinte maneira: Havia um senhor de origem haitiana que estava doente em um hospital no Tatuapé, na zona Leste da cidade de São Paulo, e o problema relatado pela assistente social do equipamento parecia estar relacionado a dificuldade de comunicação com ele. De acordo com ela, ele “normalmente” falava português, mas provavelmente, em razão da doença, do cansaço e da idade, estaria com dificuldades de se expressar. Essa queixa chegou até eles pois os médicos e os outros profissionais de saúde do hospital desconfiavam que ele estivesse manipulando-os para não deixar o local, uma vez que

¹²⁶ O texto que compõe essa sessão começou a ser elaborado em 2018, durante minha estadia junto ao Departamento de Antropologia do Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. Uma versão preliminar do caso que esmiuço aqui foi apresentada no Seminário de Investigação Antropológica em dezembro daquele ano e, posteriormente, publicado no Dossiê Religião, Saúde e Corporalidades da Revista *Mundáu* (BERSANI, 2019).

¹²⁷ Equipamento público municipal de referência na atenção especializada à população migrante em São Paulo, criado em novembro de 2014 – no auge da chegada dos haitianos na cidade – com o objetivo de promover o acesso a direitos e a inclusão social, cultural e econômica das pessoas migrantes no município.

já havia recebido alta e seguindo as determinações hospitalares não deveria mais estar ocupando aquela “vaga”. Segundo eles, o senhor “fingiria” não entender quando eles propunham que ele fosse embora e se negava a sair. Ele encontrava-se ali há pelo menos dois dias. A assistente social estava preocupada. Os médicos estavam irritados e teriam ameaçado chamar a polícia para tirá-lo à força de lá, se necessário fosse. Marcela me explicou que era compreensível que ele quisesse permanecer no hospital, pois talvez se sentisse mais seguro e cuidado ali.

A ajuda que eu poderia prestar seria, portanto, tentar convencê-lo a deixar o hospital e ir para um Centro de Acolhida da rede de assistência municipal, onde supostamente haveria uma vaga para acolhê-lo. Da sua perspectiva, eu teria mais condições de fazer isso já que poderia conversar com ele em sua língua materna, o crioulo haitiano, e perceber o que estava “realmente” acontecendo. A situação era grave e havia uma certa urgência diante da ameaça dos médicos. Eu aceitei ir até lá para ajudá-los. Combinamos, então, e, no dia seguinte pela manhã, fomos as duas até o hospital.

Logo na chegada, nos deparamos com uma cena bastante comum nos hospitais públicos brasileiros: os corredores abarrotados de pacientes e macas por todos os lados. O serviço estava visivelmente funcionando no limite da sua capacidade. Apesar do caos aparente, entramos facilmente com as credenciais do CRAI e não foi difícil reconhecer Joseph sentado em uma cadeira na ala de emergências. Um senhor negro, com o cabelo sem corte e a barba não aparada, um pouco grisalha (talvez por isso a descrição que fizeram sobre ele ser um senhor idoso, o que não correspondia com a sua idade. Ele tinha apenas 51 anos). Os seus únicos pertences estavam em uma sacola plástica no chão ao lado da cadeira em que se sentava. Em uma das mãos, segurava uma radiografia e o resultado de alguns exames. Tinha os pés inchados em um par de sapatos que ele não podia calçar, pois já não encaixavam. Ele tinha o ar cansado e já sem paciência.

Enquanto Marcela perguntava pela assistente social no balcão da enfermagem, eu me aproximei, sentei-me ao seu lado e perguntei o seu nome, falando em crioulo. Disse que eu era brasileira, mas podia falar a sua língua pois tinha morado no Haiti. Os seus olhos brilharam ao me encarar. Ele estava surpreso, reação que se tornou corriqueira a cada vez que eu, sendo branca, abordava os migrantes em crioulo em solo brasileiro. Ele me disse seu nome e também que tinha sede. Eu fui até a enfermeira que estava atrás do balcão e descobri que o hospital estava racionando a água para os pacientes pois, segundo ela, estava em falta. Como se abrisse uma exceção, ela me entregou um copo plástico com um pouco de água e eu levei até ele. Joseph tinha um pedaço de bolo embrulhado em um guardanapo nas mãos. Enquanto pegava as

migalhas que iam se soltando, disse-me que aquilo seria tudo que ele tinha recebido para comer nos últimos dois dias.

Naquele momento, eu tinha entendido, sem necessidade de maiores constatações, que estar ali não era uma vontade ou um desejo, muito menos que ele se sentisse protegido ou cuidado no hospital. Depois de perguntar como ele se sentia e escutar sobre um problema que tinha no coração, aquilo que o teria levado até lá, introduzi a pergunta: qual seria a razão de ele não querer deixar o hospital se já havia sido liberado pelos médicos? Ele riu, e disse que sua irmã estava ali, bem próximo, na outra sala. Disse que eu logo a veria, se aguardasse um pouco. Ele não poderia sair dali sem ela. Eu fiquei confusa e perguntei à Marcela sobre alguém da família que pudesse tê-lo acompanhado. A assistente social disse que não havia ninguém.

Continuamos a conversa. Joseph me garantiu que não tinha se recusado a sair. Ele parecia não ter percebido que não poderia ficar ali. A única razão do desentendimento com os enfermeiros, segundo ele, era o fato de não terem deixado que ele bebesse água. Sim, ele estava bastante irritado com eles. Enquanto eu assegurava que ele poderia confiar em nós e que tínhamos um lugar, “uma nova casa para levá-lo”, ele me falava sobre sua irmã e um sobrinho que deveriam aparecer a qualquer momento.

Joseph articulava as frases de uma forma um tanto quanto confusa e eu me esforçava para perceber o que ele dizia. Ele me olhava com afeição e não se incomodava em repetir aquilo que eu não conseguia decifrar, por vezes seguidas até que estivesse mais claro. Acolhia o que eu dizia e em nenhum momento resistiu a ideia de ir para um outro lugar. Ele estava claramente confuso e desorientado. Enquanto me contava sobre Bahamas, piscou os olhos para alguém que eu não podia ver e que ele garantia ser o sobrinho passando no corredor ao lado. Sobre a sua história, nada sabíamos. Ele não tinha os documentos consigo, nem telefone celular. Disse ter sido roubado. Não sabia nos informar o contato de um familiar, mas disse o nome da irmã a qual aguardava: Nouze. Eu anotei e prometi que procuraríamos por ela. Enquanto isso, Marcela, que tentava articular a vaga no Centro de Acolhida se aproxima para dar-nos a notícia de que precisaríamos aguardar até o dia seguinte para levá-lo até lá. Combinamos que voltaríamos. Ele segurou as minhas mãos e disse que esperaria.

Saímos do hospital abatidas, sabendo que ele passaria mais uma noite sentado em uma cadeira naquele corredor agitado e inóspito. Também nos preocupava o fato de ele não estar tomando a medicação receitada para a doença no coração, mais um item que estava em falta e o hospital não podia oferecer. Na sexta-feira, no início da tarde, assim que a Marcela teve a

confirmação da vaga e da ambulância que nos levaria para lá, seguimos apressadas para o Tatuapé. Joseph sorriu contente quando nos viu. Com alguma dificuldade, ele caminhou até a ambulância que já nos aguardava. Ele foi deitado e eu fui sentada bem ao seu lado. Ele dormiu por alguns minutos enquanto atravessávamos a cidade através do trânsito intenso até o distrito do Bom Retiro, região central da capital. Logo que chegamos ao Centro de Acolhida, Joseph abriu os olhos e eu disse: “Chegamos em casa”. Confuso, ele me perguntou: “Nós já estamos no Haiti?”¹²⁸.

Apesar da alta e do fato da enfermidade específica relacionada ao funcionamento do coração não ter figurado entre as principais preocupações do hospital, Joseph estava visivelmente debilitado e precisava de cuidados mais permanentes. Infelizmente, a ida para o Centro de Acolhida no Bom Retiro era uma medida paliativa. Ele não poderia ficar ali pelo tempo necessário e nem contar com o acompanhamento de profissionais de saúde nesse serviço. Marcela se comprometeu a lutar por uma vaga em um Centro de Acolhida para pessoas convalescentes onde teriam uma maior estrutura para a atenção continuada e para o acompanhamento psicológico. Essas vagas são raríssimas na cidade e, enquanto isso, ele ficaria ali, vivendo com outros desabrigados que a cada semana precisavam renovar o pedido da estadia. Depois de mobilizar a Secretaria de Assistência Social através da Coordenadoria de Políticas para Migrantes da Secretaria Municipal de Direitos Humanos, o CRAI conseguiu a vaga e, na segunda-feira, recebi a informação de que o Joseph poderia ser transferido no dia seguinte. Na terça-feira, portanto, fomos até lá a sua procura, mas para a nossa surpresa não o encontramos.

Um dos funcionários do Centro de Acolhida que estava na recepção naquele momento nos disse que ele havia saído na noite anterior depois de ter recebido uma repreensão devido a um mau comportamento e não teria voltado, desde então. Apesar de saberem da transferência agendada, os funcionários não se importaram quando ele saiu pois diziam que não era parte das suas funções controlar a entrada e saída dos usuários. Ele contou que os outros conviventes haviam reclamado de Joseph. Ele teria urinado em local inapropriado no banheiro. Um dos funcionários acrescentou ainda: “Ele precisa aprender e cumprir as regras se quiser ficar aqui”.

¹²⁸ Para além do seu estado de confusão, a sua resposta me levou a pensar sobre as produções em torno das casas no Haiti e na diáspora, habitadas por pessoas em movimento (JOSEPH, 2020; NEIBURG, 2021). Ainda que estivesse em São Paulo, não há engano em apontar que, enquanto pessoa em mobilidade, Joseph habitava muitas casas.

Saímos para procurar por ele, pelas redondezas. Imaginei que ele não pudesse ter chegado muito longe, nas condições em que se encontrava. Mas, não o encontramos.

Perdemos o Joseph de vista. Ele nunca mais voltou para a Centro de Acolhida. Mas foi encontrado na rua, naquela mesma região, alguns dias mais tarde e levado para um Pronto Socorro, dessa vez na Zona Norte, em Santana. Essa informação chegou até nós no dia 6 de outubro, mais ou menos quinze dias depois da última vez que nos vimos. Ele carregava um cartão no bolso que continha o logo do Centro de Acolhida estampado, o que permitiu que no Pronto Socorro ligassem para saber mais informações sobre ele.

Seu estado era gravíssimo, ele tinha sofrido fraturas nos dois braços e em uma das pernas, além de um trauma na região da cabeça. A principal suspeita era de um espancamento. Também nos falaram sobre um possível atropelamento. No Pronto Socorro aguardavam uma vaga em uma Unidade de Terapia Intensiva para transferi-lo para um hospital. Os dias se passaram e, sem ter tido garantido o atendimento de que necessitava, Joseph entrou em coma e estava entubado. Assim que soube, fui até lá acompanhada de um dos funcionários do CRAI, encaminhado pela Marcela. Mais uma vez, não o encontramos. Ele havia sido transferido no meio da noite para o hospital do Mandaqui, um dos maiores hospitais públicos da cidade, localizado na mesma região. Pudemos conversar com o assistente social que confirmou a suspeita de que o agravamento do seu quadro teria ocorrido pela falta de atendimento adequado. Segundo ele, os médicos queriam que Joseph deixasse o Pronto Socorro e se irritavam pois ele não tinha uma família para buscá-lo e não conseguia caminhar com as dores que sentia na perna. Alguns dias mais tarde, uma radiografia comprovou que a perna estava fraturada. O tempo que ele passou ali inassistido fez com que o seu quadro de saúde piorasse. Enfisema pulmonar é a doença que aparece como causa da sua morte, no documento que a atesta.

Tive a oportunidade de estar com Joseph pela última vez naquele mesmo dia na sala de emergências do Mandaqui. Apesar de ter sido transferido, ele nunca havia conseguido a vaga na UTI. Os enfermeiros que trabalhavam ali pareceram surpresos quando chegamos para vê-lo. Todos sabiam que ele não resistiria. Um deles se aproximou e perguntou se poderíamos ficar com os seus sapatos. De pé, ao lado da maca em que se encontrava, eu falei com ele. Sem saber o que dizer, falei sobre o Haiti em crioulo. Imediatamente, os batimentos cardíacos se alteraram. Fomos retirados da sala. Dois dias depois, no dia 14 de outubro, ele faleceu. A sua morte inaugurou um outro capítulo dessa história, uma aventura em busca da sua família em conjunto

com outros amigos haitianos e da tentativa de reconstruir partes da sua história¹²⁹. Joseph foi enterrado no dia 29 de outubro, seis dias depois de termos encontrado seus sobrinhos que ainda residiam no Brasil.



Foto 2. Enterro de Joseph no Cemitério de Perus (Colina dos Mártires)



Foto 3. Enterro de Joseph no Cemitério de Perus (Colina dos Mártires)

Esse foi um dos “casos delicados” que cruzaram o meu caminho ao longo da pesquisa e, apesar de não constituir um exemplo generalizável, evidencia tensões, violências e profundas desigualdades sociais que enlaçam as condições da experiência migratória haitiana em São Paulo. Sua trajetória diz muito sobre como a associação dessa experiência às ideias de escassez e sofrimento vão ganhando novas configurações em contextos como o brasileiro, na pequena diáspora (*ti dyaspora*). Testemunhar a sua morte me levou ao desafio de tratar do sofrimento em deslocamento – parte do cotidiano dos meus interlocutores – enquanto objeto central dessa pesquisa. Tal mal-estar, articulado genericamente pelos haitianos através da expressão *pase mizè nan peyi blan* (sofrer em país estrangeiro) se manifestava de forma disruptiva e inegavelmente dramática em casos como o de Joseph. O adoecimento e a morte situavam os limites do sacrifício implicado no movimento enquanto experiência vital como evoca a

¹²⁹ O pessoal do CRAI iniciou um trabalho conjunto de reunião de documentos e escrita de um relatório a ser encaminhado para a ouvidoria da secretaria de direitos humanos, exigindo que as evidências de maus tratos e abandono fossem apuradas com seriedade. Não tenho notícias dos possíveis resultados desse movimento, uma vez que, com a mudança da gestão da prefeitura da cidade, várias outras alterações internas se seguiram. Além disso, pouco tempo depois toda a equipe do CRAI foi alterada dificultando o acompanhamento dos desdobramentos desse caso.

expressão. Eu estava diante de casos liminares, mas que diziam muito sobre a atmosfera de violência que atravessa as relações sociais nas migrações contemporâneas¹³⁰.

Doença ou feitiço?

Hello! Bonjou madam. Mwen se madanm Joseph D. Mwen vle antre an kontak avè w osijè de lanmò a silvoulè poum kapab konnen sa kap fèt.

Olá! Bom dia, senhora. Eu sou a esposa do Joseph D. Eu gostaria de entrar em contato contigo a respeito da morte dele, por favor, para eu saber o que está acontecendo.

Essa mensagem me foi deixada por Sylvie, esposa de Joseph, quatro dias antes de realizarmos o seu enterro no dia 29 de outubro de 2017 em São Paulo. Acabávamos de localizar o seu contato depois de uma busca que durou quase duas semanas e envolveu uma rede de amigos haitianos fora e dentro do Brasil¹³¹. Através de mensagens disparadas pelo *Facebook*, *WhatsApp* (redes sociais muito utilizadas entre haitianos que se encontram na diáspora) e transmitidas pelas rádios haitianas online, conseguimos finalmente localizar a família de Joseph no Haiti. O primeiro contato foi com um conhecido, primo distante, que, morando no Canadá, ouviu a chamada na rádio e respondeu ao nosso apelo. Com a sua mediação, pudemos ligar para a família e comunicar sobre a sua morte. Como descrito antes, quando faleceu, Joseph estava sozinho, nas ruas da capital paulistana, sem meios para se comunicar com a família que não tinha notícias do seu paradeiro há meses¹³².

Na nossa primeira conversa por telefone, Sylvie me escutava em silêncio. No entanto, a respiração ofegante e descompassada testemunhava a sua aflição. Eu expliquei quem eu era e

¹³⁰ Talvez o conceito de “necropolítica” – como possível forma de atualização e expansão do pensamento foucaultiano – sobre o modo de operar da política no “trabalho de morte”, desenvolvido pelo filósofo e cientista político camaronês Achille Mbembe (2018), seja aquele que melhor expresse essa atmosfera contemporânea produzida por um exercício de poder que não é praticado, apenas, como chave organizadora da vida (na gestão dos corpos vivos), mas, principalmente, no exercício que controla o deixar viver frente ao fazer morrer. As políticas, ou a ausência delas, em relação às populações migrantes tem evidenciado como algumas vidas valem mais que outras e “*quem tem pouco valor*” pode ser facilmente desconsiderado ou descartado.

¹³¹ Devo ressaltar o empenho do amigo antropólogo e comunicador social Behrman Garçon (*in memoriam*), de quem partiu a iniciativa por essa busca e a articulação com as mídias envolvidas. A ele sou grata por isso, e por tantas outras parcerias.

¹³² O conceito de “desaparecidos transnacionais” elaborado por Gabriel Gatti (2017) – para explorar o processo de expansão dessa categoria diante das questões em torno das experiências de precariedade dos sujeitos migrantes contemporaneamente – fornece uma chave de leitura interessante para a análise desse caso. Ainda que eu não lance mão dessa reflexão nesse trabalho, acredito que um investimento nesse sentido pode gerar importantes reflexões.

como havia conhecido o seu marido. Lamentei pelo ocorrido e pela má notícia que trazia. Ela pediu detalhes sobre os planos para o funeral que infelizmente não poderia acompanhar.

Mwen te rele w pou m konnen kijan antèman an pral fèt. Ou pa t di nou kijan li pral fèt, ki jou epi ki lè... Nou pral di w yon verite, nou pa t vle antèman an fèt nan absans nou. Men, nou pa ka fè anyen. (...) Mesye a fin mouri, li kite m ak de timoun sou kont mwen. Bon, mwen pa gen mwayen pou m ale nan finerya li.

Eu te liguei para saber como será o enterro dele. Você não nos disse como ele será feito, em que dia, que hora... Nós vamos te dizer a verdade, nós não queríamos que o enterro dele fosse feito na nossa ausência. Mas, não podemos fazer nada (...) Ele está morto e me deixou com duas crianças para cuidar. Bom, eu não tenho recursos para ir ao funeral dele.

Esclareci que ainda não sabia ao certo quando seria, pois os procedimentos burocráticos dependiam da presença de familiares. Eram os sobrinhos de Joseph, aqueles que conseguimos localizar no Brasil, que estavam tratando de autorizá-lo, naquele momento. Prometi retornar a ligar assim que tivesse outras informações. Ela, então, suspirou e insistiu para que eu desse uma explicação sobre o que havia realmente acontecido. Tudo aquilo parecia muito confuso – e, de fato, era, para todos.

*Ban mwen yon repons, madam. Di m sa ki te pase paske mwen pa konnen anyen. Paske gen moun ki di m ke se nan yon operasyon li te mouri. Paske li te toujou di li gen pou l te fè yon operasyon nan kè. Paske lè li te rive nan Brezil, yo te di li te gen yon ti boul nan kè li. Apre sa, li te toujou di **li gen yon maladi fetich, bagay pèsekisyon. Sa a se maladi a li genyen.** Doktè toujou di ke li pa gen okenn maladi lopital. Gen moun ki di ke se te nan operasyon an li te mouri, gen lòt moun ki di ke se nan lari a yon machin te frape l. Men, mwen pa konnen ki sa kit te pase, **sa ki andedan l. Zanmi, ou bezwen eksplike nou sa ki te fè lanmò l.***

Me dê uma resposta, senhora. Me diga o que aconteceu porque eu não sei de nada. Tem gente que me diz que ele estava em uma cirurgia a hora que ele morreu. Porque ele disse que deveria fazer uma cirurgia no coração. Porque quando ele chegou no Brasil disseram que ele tinha uma “bola” pequena no coração. Depois disso, ele começou a dizer que **o que ele tinha era uma doença de feitiço, coisa de perseguição. Essa é a doença que ele tinha.** No hospital, eles disseram que ele não tinha doença de coração nenhuma não. Tem gente que diz que ele estava na cirurgia

do coração quando ele morreu, tem gente que diz que ele estava na rua e que um carro o atropelou. Mas, eu não sei **o que tem lá dentro** (no fundo, o que se passou). Amiga, você precisa nos explicar **o que causou a sua morte**.¹³³

Essa é uma pergunta para a qual eu não tinha uma resposta satisfatória. Sabia apenas que Joseph não havia sido submetido à tal cirurgia, apesar de ter sido prescrita medicação para o coração quando procurou o hospital pela primeira vez. A morte, segundo os médicos, teria sido causada pelo agravamento de seu quadro de saúde após ter sido vítima de um possível acidente ou agressão intencional. De acordo com os ferimentos encontrados (pernas e braços quebrados e um trauma na região da cabeça), duas eram as suspeitas: atropelamento e/ou espancamento. Ninguém podia afirmar, pois não havia testemunhas e, sem falar português, ainda que consciente quando socorrido, Joseph não teve chances de apontar as razões do seu estado. Para além desse episódio, sobre o qual nada se sabe, a sua morte estava relacionada à uma trágica combinação de violações, descaso, abandono e negligência.

De fato, Sylvie estava segura de que sua morte não fora “natural”. A cirurgia parecia improvável pois como ela mesma disse, quando ele retornava ao hospital não encontravam a tal “bola no coração”, o que era uma forte evidência para a hipótese da *maladi fetich* (doença de feitiço). Era esse o mal declarado pelo próprio Joseph anteriormente, “perseguição” (*pèsekisyon*). Quando ouviu de quem quer que seja – provavelmente de um dos parentes que estavam no Brasil – que ele teria morrido durante uma operação, ela desconfiara e, por isso, pedia a minha confirmação. Agoniada, Sylvie procurava respostas que dessem sentido aos acontecimentos passados e, também, àqueles que se desenrolavam no presente. Eu repeti o que havia escutado dos médicos e sem ter mais a elucidar, a nossa conversa naquele dia terminou.

Morrer sem que se possa ter identificado uma “doença natural” significa que a morte teria sido causada por feitiço “lançado” por alguém, pela ação de homens, e não pela vontade de Deus (*volonte Bondye*). Entre os haitianos que acompanhei nas consultas médicas em São Paulo, sempre foi considerado muito importante a realização de exames (de sangue, de imagem,

¹³³ Grifos meus.

etc.) e o diagnóstico assertivo dos médicos para que fosse possível descartar as suspeitas do adoecimento ter sido causado mediante métodos ocultos, de magia (*maji*), na intenção de levar a morte. Um diagnóstico inconcluso, ou mais demorado (como é comum na área da psiquiatria), a descoberta de afecções raras, ou as mudanças nos resultados dos exames também podem levar a suspeitas de traição e perseguição, que parecem estar sempre à espreita.

A morte causada por magia é considerada ilegítima e traz o evento para o plano das relações sociais mais ordinárias, como mostra a antropóloga Ana Fiod (2015) ao abordar a morte de crianças saudáveis que teriam falecido sem doença, enfeitiçadas ou atacadas por *lougawou*¹³⁴, em Siwvle no departamento de Nippes, onde desenvolveu sua etnografia no sul do Haiti. A suspeita de que a magia seja a causa do adoecimento ou da morte leva à uma dinâmica de acusações entre parentes, vizinhos e familiares próximos, já que a relação de intimidade muitas vezes seria necessária para se conseguir informações precisas sobre a pessoa e sua rotina de modo a atingi-la de maneira eficaz. Nesses casos, a traição – motivada na maioria das vezes por ambição e inveja (*jalouzi*) – é um agravante que ronda às hipóteses aventadas.

Desmascarar um traidor e se afastar dele é algo que se deve fazer o mais breve possível quando a suspeita se confirma. É necessário defender-se de novos ataques que podem se dirigir também aos bens, aos filhos e a outros membros da família do atacado. Existem diversas práticas voltadas à proteção daqueles que se sabem perseguidos. Elas podem implicar um contra-ataque (quando se consegue identificar o agressor) e outras práticas mais corriqueiras para despistar os supostos invejosos. Grande parte delas se relaciona às dinâmicas de visibilização e invisibilização – é necessário saber o que se pode revelar e aquilo sobre o qual se deve guardar segredo, além de saber exatamente em quem confiar e nunca falar de forma descuidada. Mostrar-se vulnerável pode ser algo extremamente perigoso. Algo que sempre chamou minha atenção era a reação positiva dos meus interlocutores haitianos ao fato de que algumas medicações (como muitas das usadas pela psiquiatria) provocassem o aumento de peso como efeito colateral. Em contraste com o que se poderia esperar enquanto ao indesejável, pelos médicos, esse era um efeito que apoiava a adesão aos tratamentos. Engordar – e, principalmente, não emagrecer – era importante para não demonstrar aos outros que se pudesse estar enfraquecido e corroborava a ideia de que o tratamento ia bem. Diversas vezes, para comprovar

¹³⁴ Entidade criada ou fabricada que surge ou é revelada através de feitiços. “São acusadas de se tornarem *lougawou* pessoas, em geral mulheres, que largam a sua pele humana, mudam de tamanho e de forma, se transformam em animais e voam, deslocando sua alma durante a noite para comer (*manje*) outras pessoas, especialmente crianças (*timoun*)” (FIOD, 2019, p. 194).

aos profissionais de saúde e a mim que antes de se deslocarem eram pessoas saudáveis, eles mostravam com orgulho fotos antigas e ressaltavam o fato de serem mais gordinhos no passado.

Diante da morte do marido, a preocupação de Sylvie, em manter a si e a seus filhos protegidos contra possíveis outros ataques, intensificou-se. As desconfianças e suspeitas em relação a família de Joseph no Brasil, aos sobrinhos e, principalmente, às esposas deles eram latentes, ainda que não diretamente reveladas a mim. A sua tristeza por não poder estar presente e participar do funeral do marido se acentuava diante das desconfianças de que ele pudesse não apenas ter sido morto através de um ato de magia, mas também ser transformado em zumbi – o que concretizaria as ambições maléficas daqueles que estivessem por trás da sua morte, buscando se beneficiar dela. Por telefone, além de pedir que eu enviasse os documentos que comprovavam as causas oficiais da sua morte, ela me pediu que eu fotografasse e filmasse o seu enterro, para que ela pudesse ver com os próprios olhos que ele estava realmente morto e sendo enterrado devidamente. Segundo ela, ainda que fossem os sobrinhos de Joseph que estivessem responsáveis pela burocracia para a liberação do corpo e a realização do enterro, eu era “a única que estava ao seu lado” (*Ou se sèl ki kanpe pou mwen*).

Eu me lembro de ter sido alertada sobre esse receio em torno da questão dos zumbis antes mesmo de viajar ao Haiti, em 2013. O zumbi é uma figura que faz parte do universo místico (*mistik*) haitiano e que se tornou conhecida internacionalmente, sobretudo, através da apropriação feita pela indústria cultural dos Estados Unidos que, no entanto, difundiu uma imagem bastante distinta daquela original (BULAMAH, 2020b; HURBON, 1987; MCALISTER, 2012a; RAMSEY, 2011). Os zumbis são descritos e identificados pelos haitianos a partir de algumas características principais: são seres sem consciência, sem iniciativa, sem autonomia e sem liberdade. Dessa forma, estão na fronteira, no limiar, são mortos que parecem vivos, ou vivos que parecem mortos. Na Grand’Anse um amigo me descreveu um zumbi apontando para carregadores de mercadores que chegavam pelos navios no porto de Jérémie, capital do departamento. Aqueles trabalhadores que mais pareciam escravos, tinham a cabeça baixa e apenas obedeciam a ordens. Seus corpos se moviam sem intenção determinada, simplesmente repetiam os mesmos gestos, sem cessar e sem se exaurir. Curiosamente, ele também falou sobre o fato de os zumbis poderem ser reconhecidos pela voz fanha. Segundo ele, eles não articulavam a fala corretamente. Assim como os *lougawou*, os zumbis também são serem criados ou fabricados por meio da magia. Mas, nesse caso, eles são as vítimas criadas para satisfazer o desejo de riqueza e a ganância de pessoas más. As custas do seu trabalho, por meios ilegítimos, outros enriquecem. Para garantir a eficácia dessa trama

terrível, ao ser capturado pela magia e morto (aparentemente) para ser, em seguida, transformado em zumbi, eles normalmente seriam vendidos ou enviados para trabalhar longe de sua origem.

O medo de ser transformado em zumbi, ou de que os seus possam ser, é motivo que reforça a necessidade de cuidados específicos a serem tomados, desde o momento em que a morte é constatada ao momento em que o corpo do falecido é enterrado. Quando se trata de migrantes, o medo de morrer em deslocamento, longe dos familiares mais próximos, envolve também esse temor¹³⁵. As conversas que tive com Sylvie e com os sobrinhos de Joseph, deixaram claro que a sua morte provocava, inequivocamente, uma intensa reflexão sobre as relações sociais em que ele estava envolvido no sentido de encontrar uma explicação possível àquela sua aflição. Aquela situação mobilizava noções de família, culpa, traição, responsabilidade e justiça. Notem que o Joseph era a vítima, em potencial, assim como o era para a rede de cuidados que interagiu com ele nos seus últimos meses de vida, mas as premissas implicadas nessas perspectivas eram distintas. Sylvie me pediu para ajudá-la a encontrar um meio de vir ao Brasil para o enterro, através do contato com as organizações pró-migrantes em São Paulo. Ela me disse pensar em ficar por aqui caso conseguíssemos o visto e o financiamento da passagem, o que acabou não dando certo. O tempo era muito curto.

Joseph nasceu na província haitiana de Artebonite. Ele era casado e pai de dois filhos. Em 2017, ano de seu falecimento, o mais novo estava com 5 anos e o mais velho com 8 anos de idade. Antes de deixar o Haiti, ele morava com sua esposa e filhos em Porto Príncipe, capital do país. No ano de 2012, pouco tempo após casar-se com Sylvie, ele partiu rumo ao Brasil pela primeira vez. Na época, eles já tinham o primeiro filho e ele migrava com a intenção de garantir melhores condições de vida para a família, ou melhor, *chache lavi deyò* (buscar a vida fora). Antes do Brasil, Joseph já havia trabalhado, por alguns anos, na construção civil, no arquipélago caribenho das Bahamas, indo e vindo para casa sempre que podia. Atraído pelas oportunidades que o Brasil passou a representar no contexto do pós-terremoto, enquanto novo espaço estratégico – seja como rota migratória de passagem ou como destino mais ou menos estável – ele fez parte daquele primeiro fluxo de haitianos que chegaram por aqui e abriram esse caminho para os outros que seguiram essa rota (*wout*) mais tarde.

¹³⁵ O tema da morte em movimento, através de uma abordagem transnacional, é tomado como fio condutor de uma coletânea instigante organizada pelas antropólogas Clara Saraiva, Simone Frangella e Irene Rodrigues (2017). Nela os autores exploram, a partir de diversos contextos, questões sobre os corpos, os espíritos e suas relações com o mundo dos mortos, além dos lugares de pertença, da invisibilidade da morte dos migrantes e dos ritos e práticas funerárias que envolvem as pessoas em trânsito.

Depois de um longo trajeto, passando pela República Dominicana, o Equador, o Peru, o norte do Brasil (por Tabatinga, na tríplice fronteira com a Colômbia e o Peru), Joseph chegou à Caxias do Sul, onde foi rapidamente empregado e absorvido pelo trabalho na indústria de suinicultura (produção de carne de porco), junto com outros de seus compatriotas. Naquele momento, a rota predominante era a entrada pela fronteira terrestre ao norte, onde se fazia a solicitação de refúgio necessária para se permanecer no país. Em posse do protocolo que atestava a solicitação, os migrantes entravam com o pedido dos documentos de identificação nacional (CPF e carteira de trabalho) para finalmente seguir viagem rumo às regiões sul e sudeste, demandantes de mão de obra, sobretudo para as funções mais estafantes e mal pagas.

Depois de alguns meses ele adoeceu. De acordo com Sylvie, que concordou em me contar mais sobre sua vida, ele havia sido diagnosticado com um problema no coração que o impedia de trabalhar. O diagnóstico médico, porém, nunca se confirmara e ele afirmava que a causa do seu adoecimento seria uma *maladi fetich* (doença de feitiço), uma perseguição. Em busca de cura, ele voltou ao Haiti e passou alguns meses na terra natal de sua mãe, em uma pequena comunidade rural chamada Verrete. Joseph buscou tratamento com um *doktè fèy* (curandeiro ou, na tradução literal, doutor de ervas/médico de folhas).

Foi nesse período que Sylvie engravidou do segundo filho dos dois. Em 2013, acreditando estar curado, Joseph volta ao Brasil. Dessa vez, vai para Itaquera, na zona leste de São Paulo, onde consegue trabalho em uma fábrica de persianas e participa da construção do Itaquerão, estádio do Corinthians erguido nas vésperas da Copa do Mundo de futebol masculino de 2014. Apesar do esforço em manter a vida em movimento, ele perde o emprego outra vez. Sem ter como se sustentar, passa a morar com a irmã Nouze em Guaianases, no extremo leste da cidade. Em 2016, porém, a crise econômica chega de forma mais drástica ao Brasil e os empregos ficam cada vez mais escassos. Diante das dificuldades, Nouze decide voltar para o Haiti. Joseph fica e, em busca de ajuda, procura um dos seus dois sobrinhos que também haviam permanecido no Brasil. Ele passa algum tempo na casa de um deles, mas se vê obrigado a sair de lá quando o relacionamento com a esposa do sobrinho se complica. Nada me foi dito sobre as razões do desentendimento, mas as brigas e discussões teriam se tornado constantes, inviabilizando a sua permanência na casa.

Essa foi a trajetória que pude traçar a partir dos fragmentos das conversas que presenciei e da inegável tensão em torno das acusações de abandono que a família no Haiti lançava contra os sobrinhos que permaneceram no Brasil. A verdade é que quase nada eu consegui saber sobre

o que veio a acontecer com Joseph entre a saída da casa do sobrinho até o nosso primeiro encontro no hospital do Tatuapé, em setembro de 2017. Nem mesmo Sylvie sabia detalhes do seu percurso. Ele já estava há algum tempo sem dar notícias ou enviar ajuda – em forma de remessas – para os estudos dos filhos no Haiti. Nenhum outro familiar sabia precisar o seu paradeiro. Havia apenas uma coisa sobre a qual todos concordavam: ele estava doente, doença de perseguição, “*maladi fetich*”. Um mal que veio a acometê-lo durante a experiência migratória no Brasil, possivelmente em razão dela.

Madali fetich

Na tentativa de encontrar explicação para a morte do marido, Sylvie mobilizava a potência de agências invisíveis, sobrenaturais, capazes de afetar profundamente a vida humana. Tais elementos já figuravam na própria narrativa de Joseph sobre sua aflição. Ao perguntar-me sobre o que teria realmente causado a morte dele, não creio que Sylvie esperasse que eu fosse capaz de julgar serem falsas ou reais as suas suspeitas. Ela sabia bem que eu não estaria em posição de opinar sobre esse fato. O que ela queria era acessar dados sobre o fato mais imediato – “cirurgia no coração, atropelamento, agressão?” –, ainda que não tivesse dúvidas acerca da perseguição enfrentada por Joseph, da *maladi fetich* enquanto causa subjacente aos males e sofrimentos que atingiram a sua vida, interrompendo os projetos de deslocamento (que a envolviam) e provocando a sua morte num nível mais aparente.

Maladi fetich é uma categoria bastante usada e com a qual me deparei com frequência nas conversas com os amigos haitianos, tanto no Haiti como fora do país. Quando se referem a ela, ao invés de estarem negando a medicina hegemônica enquanto saber, estão apontando para a existência de certas enfermidades provocadas pela inveja (*jalouzi*) de outras pessoas ou pela insatisfação dos espíritos e que poderiam ser, a depender da sua força, imunes aos medicamentos alopáticos. A ocorrência desse infortúnio pode resultar de múltiplos fatores que vão das próprias ações dos sujeitos às de terceiros. Podem derivar também de omissões ou de atos que não são de responsabilidade direta do indivíduo, já que eles podem ter sido cometidos por parentes e ancestrais já falecidos, por exemplo. Entre os meus interlocutores, ouvi diversas vezes a expressão “*maladi rasyal*” (doença racial) para designar esse tipo específico de mal, evidenciando que a sua origem estava nas raízes (*rasin yo*) da família, aludindo à ideia de raça no sentido de ancestralidade (*eritaj*).

Diante das múltiplas possibilidades, ainda que identificado o porquê, é importante esclarecer o “como”, considerando também as circunstâncias específicas e as razões físicas e imediatas daquele acontecimento. Nada é aleatório ou casual. A identificação da condição de adoecimento está ligada à percepção de uma ruptura na normalidade (muitas vezes revelada através de sonhos) que se inicia por meio de sinais corporais, os quais têm consequências diretas no convívio familiar e social, como um todo. A vítima pode perder a capacidade de falar e de se alimentar, por exemplo. O que leva à fraqueza e à impossibilidade de seguir trabalhando. Outros efeitos e marcas corporais podem aparecer, como os inchaços ou as manchas na pele desconhecidas anteriormente. Cada sinal é importante, já que eles podem indicar também o tipo de feitiço e, conseqüentemente, quem está por detrás dele (como mandante ou realizador). Tal quebra no estado de saúde da pessoa supõe uma descontinuidade na harmonia com os demais níveis da sua vida social, incluindo a relação com os mortos.

Conhecer o porquê da aflição pessoal de um indivíduo exige, portanto, um conhecimento aprofundado do sujeito, da sua biografia, das relações familiares, dos conflitos passados e da situação em que ele se encontrava quando tudo se inicia. O diagnóstico desse tipo espiritual de enfermidade pode compreender situações bastante diversas. No caso de ser causada por um antepassado, pode estar ligada à sua insatisfação diante da falta do cumprimento de obrigações pelos seus familiares vivos diante de sua morte, por exemplo. No caso de ser causada por feitiço “lançado”, pode estar relacionada à inveja (*jalouzi*) incitada pelo bem-estar econômico alcançado pelo sujeito ou ainda por maldade (*mechanste*) de terceiros que queiram se vingar diante da desconfiança de um mal causado supostamente pelo próprio sujeito. Além disso, o feitiço pode ter sido realizado pelo próprio mal feitor (*malfektè*) ou através do serviço contratado de pessoas especializadas. As suspeitas e acusações de feitiço dentro da família agem de modo a romper ou refazer os laços entre os envolvidos, abrangendo ambas as famílias das vítimas e dos supostos feiticeiros (FIOD, 2019, p. 193).

É fato sabido entre os meus interlocutores que a condição migratória em si – pelo próprio fato do deslocamento para um outro país e das expectativas em torno de uma suposta prosperidade econômica alcançada pelo sujeito *dyaspora* – dá margem para muita inveja e desconfiança. Soma-se a isso as não raras dívidas – financeiras e espirituais – contraídas para garantir a realização da viagem. O desemprego e as graves dificuldades financeiras por que passam, na nova morada, torna, muitas vezes, impossível o cumprimento dessas obrigações. A retribuição esperada pelos familiares que ficaram e que participaram ativamente do planejamento da empreitada, contribuindo financeiramente para que ela ocorresse, pode não se

concretizar, o que faz com que eles se sintam humilhados, rejeitados ou maltratados, desejando dar o troco àquele que os teria deixado para enriquecer sozinhos. O desejo de destruição também pode vir dos espíritos (*lwas*) ressentidos, caso tenham sido esquecidos após serem acionados para garantir a proteção dos viajantes, por exemplo.

Há ainda a vulnerabilidade acrescida pela distância física entre o cotidiano imediato e os locais de referência onde se materializam tais relações com o universo de origem através de rituais, por exemplo. A dificuldade em voltar ou fazer visitas frequentes ao Haiti pode significar a impossibilidade de resolução de impasses que envolvem tais prestações e que ficam assim na dependência do auxílio de outros, nos quais nem sempre se pode confiar. A inveja e a ambição desenfreadas – sempre relacionadas a situações de desigualdade e assimetria excessivas – são, sem dúvida, os principais elementos desencadeadores dos processos de influência maligna associados ao temor de perseguição e ao desenvolvimento de uma *maladi fetich*. Os imensos constrangimentos e as violências que marcam o contexto em que se inserem os haitianos no Brasil têm desencadeado situações que repõem desequilíbrios e desigualdades sociais profundas, mobilizando tal linguagem e pragmática como forma de mediá-las. Esses são, portanto, elementos importantes da vivência migratória desses sujeitos e que não me parece poderem ser desconsiderados.

Ainda que o estatuto atribuído à *maji* (magia) e ao universo da *mistik* (místico) seja o de um saber partilhado e sigiloso, sobre o qual não se deve falar abertamente, sua onipresença é inegável. Enquanto pragmática da linguagem (FAVRET-SAADA, 1977), ela atravessa os deslocamentos, os fluxos e contrafluxos, as possibilidades de permanência e de se mover. Faz parte, portanto, do cotidiano e da história, como articulador de relações sociais em um contexto de incertezas e desigualdades crescentes. É um saber prático que orienta o navegar na incerteza cotidiana, através dos malabarismos entre visibilidade e invisibilidade, informando formas de vivenciar a proximidade ordinária da morte no fluxo da vida comum. Estratégias possíveis voltadas para um contexto “onde a vida cotidiana envolve encontrar um equilíbrio entre exibir o suficiente sem revelar demais, acessar status social e, ao mesmo tempo, desviar a inveja, entre se divertir e preservar a respeitabilidade, enquanto se embeleza a realidade, muitas vezes através da ocultação” (ARCHAMBAULT, 2013, p. 88)¹³⁶.

¹³⁶ Tradução minha do trecho original em inglês: “(...) where everyday life involves seeking a balance between displaying enough without revealing too much, between accessing social status and deflecting envy, and between having a good time and preserving respectability, while embellishing reality, often through concealment.”

Ao me debruçar sobre essas narrativas me interessei, sobretudo, pelas respostas produzidas no espaço da migração para os percalços nele enfrentados. Nesse sentido, medos e temores associados à exclusão e à despossessão vão sendo recolocados por esses sujeitos em diáspora. As explicações e possíveis reações vão sendo forjadas a partir da própria historicidade haitiana e da experiência no novo contexto, movimento que supõe tanto rupturas e transformações, quanto continuidades. Como coloca, de forma luminosa, Angela Facundo:

Os pertencimentos identitários nas nossas vidas são múltiplos e não poucas vezes conflitantes e contraditórios. As categorias que nos atravessam não se aglomeram em somatória, mas se ativam a depender das experiências concretas de migração, trânsito ou luta pela permanência nos territórios, e das capacidades das pessoas para responderem criativamente e resistirem aos diversos regimes de controle, opressão e espólio (2019, p. 22).

Rumores, ruídos e incertezas

Histórias, como a de Joseph, que enlaçam infortúnios, tais como a morte (*lamò*) e a doença (*maladi*), ao universo místico (*mistik*) da magia (*maji*) e do feitiço (*fetich*), como podemos ver, não são incomuns entre meus interlocutores e aludem a muitas ocasiões que presenciei ao longo da minha trajetória de pesquisa com os haitianos, tanto no Brasil como no Haiti.

No início de 2013, enquanto eu realizava pesquisa de campo na Grand'Anse, investigando as práticas de ajuda mobilizadas após o terremoto de 2010, o Haiti havia passado por uma epidemia de cólera sem precedentes que se alastrou por todo o país¹³⁷. Nesse período, entrei em contato, inúmeras vezes, com narrativas acerca do que eles chamavam “*poud kolera*”: um pó fabricado de forma mágica a partir dos restos mortais de uma vítima da doença e capaz de espalhá-la, infectando aqueles que o tocassem ou ingerissem. Os rumores em torno do uso do pó inflamaram a população e provocaram linchamentos na região de Jérémie onde morei. As práticas ordinárias, associadas ao vodu e a um conjunto de crenças e comportamentos bastante exotizados, foram apontadas, na época, como responsáveis pela propagação da epidemia.

¹³⁷ A epidemia que eclodiu no país em novembro de 2010, tinha atingido 639.610 casos e 7.962 mortes em janeiro de 2013, de acordo com relatório do Ministério de Saúde Pública e da População (MSPP) do Haiti. Sobre esse evento e suas consequências no contexto do pós-terremoto de 2010, ver Farmer (2011c).

Aquelas narrativas, associadas à ignorância e à irracionalidade na visão dos profissionais de saúde e da ajuda humanitária, eram manipuladas pela população local que não colocava em causa a existência da doença, mas procurava dar sentido à ocorrência inédita da epidemia, mobilizando acusações que envolviam a culpabilização de práticas religiosas associadas ao vodu condenadas pelas igrejas evangélicas (MCALISTER, 2012b; RAMSEY, 2005), em ascensão no país, e as desconfianças em relação às ações das próprias organizações internacionais de ajuda humanitária, muito questionadas sobretudo no pós-terremoto (GRUNEWALD, 2012; MCALISTER, 2012c; SCHULLER, 2012; SCHULLER; MORALES, 2012). É importante ressaltar que, em tempos de crise, operações envolvendo rumores e acusações são recorrentes, não apenas no contexto haitiano, obviamente¹³⁸. As histórias que circulavam ali engendraram tensões bastante concretas, existentes na configuração complexa dos atores que atuavam naquele contexto e motivou profundas reflexões durante a pesquisa que conduzi.

Nesta tese me debrucei sobre trajetórias pessoais e histórias de sujeitos que repõem imbricamentos complexos entre expectativas e frustrações, sucessos e fracassos associados ao deslocamento. O desafio de narrá-las implicou, como vimos, trazer à tona tipos densos de arranjos que desafiam o horizonte normativo e classificatório do campo da saúde, do direito, bem como das políticas públicas e serviços oferecidos para essa população – produzindo ruídos entre os atores que interagem nesse campo. Apesar de se referirem a outros tipos de percalços, as situações etnográficas que tenho vivenciado junto aos haitianos e à rede de cuidados em São Paulo se relacionam com o problema colocado pelos rumores sobre a epidemia de cólera no Haiti, especialmente no que diz respeito às disputas em torno do estatuto de verdade que interpelam. Independentemente do interesse pela dimensão sociocultural dos processos de

¹³⁸ Há tempos, antropólogos e historiadores vêm documentando e analisando um tipo de notícia que circula muitas vezes de forma confusa, através de múltiplas vozes e espalham-se de boca em boca, sem a necessidade do respaldo jornalístico oficial. São os chamados “rumores” – estratégias retóricas ou ficções discursivas que, no entanto, não são formas vazias de sentido. Histórias propagadas por rumores são bastante reveladoras de relações sociais mais invisíveis –sobretudo as relações desiguais e de exploração – e, assim, precisam ser analisadas com cautela, ainda que as acusações que configuram os rumores sejam imprecisas e não é raro que se confundam com uma falsa aversão à medicina ocidental, por exemplo. Em seu livro *Speaking with Vampires: Rumor and History in Colonial Africa*, a historiadora Luise White (2000) documenta e analisa rumores e teorias acusatórias do tempo colonial na África Ocidental e na África Central, atenta ao fato de eles configurarem fontes viáveis para *insights* históricos acerca das relações conflituosas entre colonos e colonizados. No tempo colonial foram muito comuns os rumores que surgiam em torno das campanhas de vacinação e controle sanitário, mas eram logo enquadrados e desmentidos pelos oficiais enquanto “superstições locais”, sinônimo de falta de conhecimento ou educação. A partir daí, a caricatura de uma “cultura” local fechada, contrária às inovações científicas e ao mundo ocidental, podia ser mobilizada no imaginário acerca dessas populações que se encontravam, por conseguinte, extremamente necessitadas de ajuda. Nesses cenários de tensões, medos e desconfianças, como durante emergências epidêmicas, a antropologia e os antropólogos têm sido impelidos como possíveis mediadores entre as “culturas” locais e institucionais, assim como entre migrantes e profissionais de saúde, no contexto do presente trabalho.

adoecimento e saúde, a narrativa científica enquanto dispositivo discursivo da biomedicina (racional e legítima) é, nessa arena, preponderante e importante articuladora das dinâmicas de poder – as famigeradas biopolíticas (FOUCAULT, 2005b, 2008). Imbuídos da ilusória tarefa de capturar e produzir a “verdade” sobre o corpo, as doenças ou a morte, postulando a primazia da dimensão biológica, os profissionais que atuam na área da saúde têm se habituado ao exercício de afastar os aspectos “culturais e religiosos” que, na melhor das hipóteses, podem ser considerados enquanto ficções discursivas, vazias de sentido real. Ao fazer isso, se afastam também da ideia de doença enquanto experiência (LANGDON, 2001), tão cara à antropologia.

“Doença ou feitiço?”, tal pergunta retórica que usei como título de uma das sessões desse capítulo localiza-nos no trivial lugar de impasse e desajuste que encontro em campo, entre meus interlocutores e eu. A potencialidade do trabalho etnográfico para a reflexão acerca das experiências de deslocamento e suas articulações com os processos de adoecimento está, justamente, na sua feitura em meio a uma compreensão mais sutil e nuançada, levada a extrapolar as dicotomias entre ciência e religião, medicina e cultura ou corpo e espírito, por exemplo. Assim como faz o antropólogo Ramon Sarró (2007) em um inspirador relato sobre a diáspora africana e as narrativas em torno do roubo de órgãos e do medo dos hospitais em Lisboa. A complexa dinâmica de conjecturas e acusações em torno da doença e da morte em deslocamento – que escapa ao olhar mais desatento – expõe as fragilidades das relações ali colocadas. O universo da magia, muitas vezes tido enquanto dimensão oculta, obscura e duvidosa dessa experiência, é, ao contrário, uma lente indispensável para a compreensão de tal contexto e de suas ambivalências.

Mais do que averiguar a veracidade das narrativas, ou arbitrar acerca da racionalidade que as sustentava (ou não), reforçando discursos que polarizam superficialmente os atores, os saberes e as práticas, o meu intento foi sempre o de sustentar a incerteza, lançando novas questões ou me permitindo não ter respostas e traduções exatas. Encontrei um caminho possível também enquanto mediadora ao apostar na “vulnerabilidade do *metié* etnográfico como um de seus aspectos mais potentes” (VIEIRA, 2021, p. 1).

Provavelmente, eu não tenha me saído uma boa intérprete – em relação ao que se esperava da minha atuação por aqueles que me chamavam. Enquanto antropóloga, interessei-me pela articulação das diversas lógicas sociais interagindo – complementando-se e se confrontando –, dando sentido aos acontecimentos e fundamentando as razões que organizam cada situação vivida. Nesse sentido, era importante me lançar a uma compreensão das narrativas dos haitianos sobre o universo da magia (*maji*) e dos seus significados, que extrapolasse a

dimensão metafórica. Levar a sério o que eles diziam implicou, portanto, considerar a *mistik* (mística) enquanto linguagem pragmática vitalmente relevante nas experiências migratórias e que interage também com as possibilidades de engajamento face ao sofrimento – através de estratégias e improvisos que agenciam múltiplas agências.

O relato que abre esse tópico – sobre o encontro com Joseph – impactou a tessitura do próprio objeto de análise da pesquisa que foi sendo construída ao longo desses últimos anos. De forma particularmente trágica, conhecer a sua trajetória não permitiu que eu tomasse qualquer outro rumo que não o de radicalizar o afeto desse mal-estar.

NOTAS FINAIS: NAVEGANDO INCERTEZAS, O ORDINÁRIO DO SOFRIMENTO

Les gens se sont impliqués dans la vie quotidienne, est-ce pourquoi on aperçoit rarement leur esprit héroïque? À bien les observer, on finit par remarquer leur manière subtile de résister. (LAFERRIÈRE, 2010, p. 61)

Ao longo desta tese explorei as composições engendradas no universo das relações de cuidado que se dão em torno do sofrimento migrante. Tais composições envolvem, entre uma grande variedade de outras relações, também aquela entre a rede de cuidados e os haitianos na cidade de São Paulo, na qual participei ativamente. Cada composição é resultado de agenciamentos e interpelações mútuas, e tem efeitos que operam sobre todos os múltiplos agentes nelas implicados. As ressignificações do sofrimento enquanto categoria e valor nesse universo social entrelaçam, a um só tempo, dimensões morais, sociais, culturais e políticas. Essas operações não são lineares. A dinâmica de cada relação de cuidado depende dos caminhos percorridos até lá e pode tomar rumos distintos a partir dos atores específicos que se (des)encontram. Em cada momento desse percurso certos elementos, relações e categorias tornam-se visíveis e outras se obliteram e é, precisamente, esse movimento que alimenta as composições que seguem em constante redefinição.

O entrelaçamento entre distintas noções de sofrimento na sua intersecção com o movimento (evidenciado a partir do contexto paulistano, no Brasil, e da presença dos haitianos) contribui para reflexões prementes no cenário político contemporâneo, sobretudo a partir das transformações da linguagem de reivindicação de direitos na cena pública, e da relevância que o tema dos deslocamentos e das desposseções tem ganhado. O cuidado colocado em ação pela rede (que acompanhei e integrei, ao longo desses anos) interpela uma linguagem associada à urgência da crise provocada pelas situações de precariedade e extrema vulnerabilidade experienciadas, tendendo, assim, a eclipsar (no sentido de ofuscar e obscurecer) momentaneamente o caráter múltiplo e compósito das pessoas migrantes – a partir de uma unidade artificial e transitória que os agentes criam para si: o migrante vítima, o migrante vulnerável. No entanto, nessa operação, existem múltiplas determinações que não são redutíveis a uma única lógica.

Como quis demonstrar etnograficamente, as relações em torno do cuidado e do sofrimento se deram, sempre, na intersecção de diferentes linguagens. Ao olhar para esse universo relacional não podemos deixar de considerar a dimensão temporal que o atravessa. Se deslocarmos a atenção para as dinâmicas cotidianas – em meio ao extraordinário dos eventos mais críticos – encontraremos tanto entre os agentes da rede, como entre os migrantes, lugares de resistência pouco convencionais. Uma agência tão miúda quanto persistente que, às vezes, parece-nos se assemelhar à inação, mas que através de atos banais como mostrar, expressar, calar, silenciar, esperar – entre tantos outros – tem procurado sustentar as condições de estar no mundo, na luta cotidiana diante das incertezas e imprevisibilidades.

Procurei perseguir situações que pudessem nos ajudar a refletir sobre as formas em que a dor ganha expressão, através da linguagem, e como a linguagem está em jogo no reconhecimento (ou não) do sofrimento. Isso levou aos próprios modos de relacionamento que emergem do sofrimento e através dele, algo muito distinto da maneira eclipsada presente na caricatura das vítimas e dos benfeitores. Também a antropologia e os papéis que ela pode assumir foram parte central dessas reflexões, através de um questionamento importante sobre o senso de responsabilidade, moral e política, diante do sofrimento.

Entre um envolvimento imediato e as perspectivas de longo prazo, os papéis públicos da antropologia e dos antropólogos são múltiplos e estão imersos em temporalidades distintas. Na minha trajetória e na dessa pesquisa, esses papéis e temporalidades não foram mutuamente excludentes. Eu estive atenta aos movimentos mais ordinários e me comprometi com a reflexão de longo prazo através de uma etnografia atenta aos ruídos. Também estive implicada em circunstâncias específicas, reforcei movimentos de denúncia de abusos e omissões e ajudei a facilitar, nos limites das minhas capacidades, as respostas de cuidado institucionais. Ao atentar para as formas como a vida é tecida de forma instável e precária – o que contraria os discursos oficiais, dualistas –, perguntei-me sobre qual poderia ser (se é que efetivamente há) a potência das incertezas para o cuidado. Esta tese não é uma resposta sobre essa indagação, mas expressa o meu desejo de me manter atenta, movendo-me pelo compromisso com pessoas de carne e osso, engajada nas circunstâncias de tempos e espaços determinados e por um posicionamento ético e analítico imprescindivelmente situado.

Sobre os desvios

Evidentemente, o recorte que propus nesta tese possui limites, diante das inúmeras possibilidades de abordagem. Como propõe Strathern (2004), deve-se assumir toda prática de análise antropológica enquanto parcial, no sentido de que qualquer que seja a perspectiva escolhida pelo antropólogo alguns fatores vão sempre continuar descobertos. Ao longo dos últimos anos, entretanto, acredito ter produzido um material que me permitiu lançar algumas hipóteses e problemas pertinentes ao campo de estudos do qual esse trabalho resulta.

A trajetória dessa pesquisa também não foi linear. Me parece impossível fechar este trabalho, ainda que provisoriamente, sem dizer algo sobre os eventos que atravessaram a sua feitura. O mais óbvio deles foi a emergência da pandemia de Covid-19 que chega ao Brasil nos últimos dias do mês de fevereiro de 2020, momento em que eu avançava no trabalho de escrita e reformulação da tese, após o exame de qualificação. O agravamento da crise sanitária e dos efeitos provocados pelas medidas de contenção ao vírus Sars-CoV-2, nos atingiu a todos – em alguma medida. No caso deste trabalho, a pandemia significou uma interrupção inesperada.

Em junho daquele ano tomei a decisão de me juntar a uma equipe dos Médicos Sem Fronteiras quando fui chamada para atuar na linha de frente na resposta à emergência no estado de Roraima, no norte do Brasil, próximo à fronteira com a Venezuela e a Guiana Inglesa. Cheguei em Boa Vista, capital do estado, em meio à primeira onda da pandemia na região para trabalhar em um projeto voltado ao atendimento de migrantes e refugiados venezuelanos (indígenas e não indígenas) na região. O objetivo principal dessa ação era garantir o acesso à saúde a essas populações e apoiar o sistema de saúde local em um momento de pressão – provocado pelo aumento da presença dos venezuelanos e agravado pela pandemia. Até meados de 2021 estive coordenando uma equipe de Agentes Comunitários de Saúde migrantes (ou promotores de saúde, no rótulo dado pela entidade a essa posição). Os desafios foram muitos, entre eles o impacto dramático produzido pelo novo coronavírus nas mobilidades em geral, e para os venezuelanos com os quais encontrei, em específico, pelo fechamento das fronteiras – ambas, a brasileira e a venezuelana. Esse fechamento impedia a regularização dos migrantes que continuavam as suas rotas, mas em um cenário de riscos bastante agravados e expostos a diversas sortes de violações – para além do risco de infecção pelo vírus em um período em que não havia vacinas disponíveis. A situação de indocumentação também impactou fortemente o acesso aos serviços de saúde e o nosso trabalho – tanto com os migrantes como com os

profissionais de saúde – deu-se na tentativa de amenizar esse impacto através de ferramentas comunitárias de prevenção, acesso à informação e formação. Essa experiência, vivenciada de forma intensa nesse período, fez parte do meu próprio percurso formativo e, apesar de não compor o objeto dessa pesquisa, teve efeito inegável nas reflexões que trago aqui.

A pandemia e seus efeitos para as mobilidades interpelaram ambas as noções de cuidado e sofrimento sobre as quais me debrucei. Em relação ao contexto haitiano (dentro e fora do Haiti) – para além dos efeitos da doença que, como sabemos, atinge de forma desproporcional os mais vulneráveis – podemos citar inúmeros exemplos das consequências mais notáveis das restrições à mobilidade. Os retornos voluntários ou involuntários (como no caso das deportações dos Estados Unidos), a redução das remessas financeiras das quais dependem muitos, a interrupção de projetos migratórios e de reunião familiar, as restrições nas viagens e deslocamentos para comércio entre campo e cidade e para fora do território nacional, entre outras. Todas elas tiveram implicações econômicas e sociais que agenciaram particularmente a ideia de *chache lavi* (buscar a vida), como demonstraram os artigos recentes de Neiburg e Joseph (2020, 2021) e Bulamah (2020a).

Seguimos nossas vidas em meio às ressonâncias de uma crise que se estende no Brasil também enquanto crise política e democrática, diante de um governo irresponsável e cujas ações, ao longo dos últimos anos, apenas contribuíram para a produção de cenários de exceção e de total incerteza¹³⁹. É nesse ambiente de (des)esperança que retomei o trabalho na tese, após o retorno à São Paulo, o que efetivamente foi um grande desafio. Qual poderia ser a relevância desse labor enquanto são tantas as demais necessidades e urgências a nossa volta? Imagino ter encontrado sentido para essa insistência nas interlocuções da experiência etnográfica que sustentou esse trabalho. Elas incluem tanto a relação construída com meus colegas e professores, como com os agentes da rede de cuidados e com os haitianos que compuseram esse caminho. Entre elas, a amizade e a parceria com Berhman Garçon, deve ser mencionada, em especial, pela inerente importância que teve para minha trajetória e formação – cujos limites escapam o tempo da pesquisa. Imponderavelmente, esse último período foi também marcado pela sua partida.

¹³⁹ No Brasil, no momento que encerro a escrita da tese, em abril de 2022, já são mais de 663.657 vidas perdidas e 30.456.873 pessoas infectadas pelo Sars-CoV-2 desde o início da pandemia.

Berhman faleceu no dia 6 de setembro de 2021, deixando a esposa e os três lindos filhos que tiveram no Brasil. Conhecemo-nos assim que ingressei no mestrado em Antropologia Social na Unicamp, em 2012. Ele havia chegado em Campinas em agosto de 2010, vindo do Haiti após a experiência do terremoto. Conheceu o professor Omar Ribeiro Thomaz anos antes e desempenhava o papel de intérprete ao longo de suas pesquisas no Haiti. Já no Brasil, ele se tornou aluno no Programa de Pós-Graduação e, portanto, frequentávamos as mesmas aulas e seminários. Foi Berhman quem me ensinou a falar crioulo, como orgulhosamente gostava de exaltar diante dos amigos. Quando fui ao Haiti para realizar a pesquisa de mestrado, foi sua família que me acolheu amavelmente e possibilitou a minha inserção naquele universo, até então, desconhecido. Desenvolvemos uma relação de amizade preciosa que me acompanhou e encheu a vida com a alegria desse encontro. Foi a pedido seu que comecei a dar aulas para os haitianos que chegavam depois de meu retorno ao Brasil. Após me mudar para São Paulo, aguardava ansiosa as idas esporádicas a Campinas para compartilhar com ele minhas reflexões, ouvir suas impressões e fazer perguntas sobre cada questão que se impunha ao trabalho.

Beneficiei-me do seu bom humor diante das situações mais difíceis e reparei com interesse as formas que ele criava para se desenrascar diante dos percalços que apareciam. Algumas vezes, fiz, voluntariamente, parte das suas estratégias mais mirabolantes. O seu talento, inegável, como comunicador e mediador sempre me impressionou. A sua própria experiência no Brasil foi marcada por períodos longos de adoecimento e tratamentos hospitalares, os quais acompanhei de muito perto, antes desta pesquisa ser desenhada. Ele foi, sem dúvida alguma, o interlocutor mais essencial, não da pesquisa, mas de toda a trajetória que percorri com a intenção de me tornar antropóloga. Foi na nossa convivência que aprendi as lições mais importantes, das quais nunca me esquecerei.

Onè? Respè!



Foto 4. Berhman e eu. Campinas, dezembro de 2019.

GLOSSÁRIO

Kreyòl	Português
<i>Aletranje</i>	No estrangeiro.
<i>Blan</i>	Branco e/ou estrangeiro.
<i>Bondye</i>	Deus.
<i>Chache lavi</i>	Buscar a vida ou os meios para se viver.
<i>Chaloup</i>	Pequenas canoas motorizadas.
<i>Degaje</i>	Se virar.
<i>Detwi Lavi</i>	Destruir a vida.
<i>Deyò</i>	Fora. Onde estão os migrantes, em contraposição ao lar.
<i>Doktè fèy</i>	Doutor de folhas/ervas; usado para se referir aos curandeiros tradicionais.
<i>Dyaspora</i>	Diáspora. Termo polissêmico, utilizado para designar haitianos que vivem no exterior. Também pode ser empregado como adjetivo para designar objetos, dinheiro, casas ou ações.
<i>Ensekirite</i>	Insegurança.
<i>Eritaj</i>	Herança. Um grupo de descendência cognata de um ancestral fundador. A terra também é inalienável e herdada pelos membros dessa unidade que pode ser sinônimo de família. Os membros da eritaj não apenas compartilham direitos à terra da família, mas também herdam todos os espíritos antropomórficos únicos (lwa), servidos pelo fundador. Esses lwa específicos podem afligir qualquer membro do eritaj.
<i>Espri</i>	Espírito.
<i>Fanmi</i>	Família.
<i>Fristasyon</i>	Frustração.
<i>Grangou</i>	Fome.
<i>Gwo peyi / ti peyi</i>	Grande país / pequeno país. Termos que se opõem. Entre os “grandes” estão a França, os Estados Unidos e o Canadá, países com moedas fortes. O Brasil é um espaço considerado como pequeno país.
<i>Jalouzi</i>	Inveja.
<i>Kay pè</i>	Casa do padre. Como ficou conhecida a Missão Paz, entre os haitianos em São Paulo.

Kreyòl	Português
<i>Konpa</i>	Compas. Estilo de música haitiana.
<i>Kriz</i>	Crise. Palavra utilizada para descrever evento agudo de saúde ou a manifestação inesperada e violenta de espíritos no corpo das pessoas.
<i>Lajan</i>	Dinheiro.
<i>Lakay</i>	Casa.
<i>Lamò</i>	Morte.
<i>Lòt bò</i>	No estrangeiro; fora das fronteiras nacionais.
<i>Lougawou</i>	Entidade fabricada que surge ou é revelada através de feitiços. São acusadas de se tornarem lougawou pessoas, em geral mulheres, que se transformam em animais, podem voar e se deslocam durante a noite para comer outras pessoas, especialmente crianças.
<i>Lwa</i>	Homólogos espirituais dos membros humanos do grupo de descendência.
<i>Maji</i>	Magia/feitiçaria.
<i>Maladi</i>	Aflição, doença. Podem ser atribuídas a: 1) Deus (bondye); 2) espíritos (lwa) e 3) pessoas (mounn). Maladi fetich (doença de feitiço) se refere justamente àquelas causadas pela inveja e maldade humanas.
<i>Malfektè</i>	Agente malfeitor.
<i>Manje</i>	Comer.
<i>Marronage</i>	Forma organizada de escapar da vida das plantations e do trabalho escravo possibilitando que grupos de escravizados fugissem com a assistência de outros fugitivos.
<i>Mechanste</i>	Maldade.
<i>Mistik</i>	Mística. Termo utilizado para se referir ao universo dos espíritos, do invisível. Associado frequentemente à magia e feitiçaria.
<i>Onè? Respè!</i>	Honra? Respeito! Interjeição muito comum no Haiti para se pedir licença ao entrar na casa de alguém. Ao responder Respè, o morador autoriza a entrada daquele que vem de fora desde que ele aja com respeito.
<i>Pase Mizè</i>	Sofrer. Na tradução literal, passar miséria.
<i>Pati</i>	Partir. Deixar o país para residir de maneira permanente ou temporária em outro lugar.
<i>Pèsekisyon</i>	Perseguição.

Kreyòl	Português
<i>Poud-kolera</i>	Pó de cólera. Expressão utilizada para se referir à uma substância mística que causaria o adoecimento pelo cólera.
<i>Raketè</i>	Intermediário, atravessador. Termo usado para designar uma pessoa ou uma empresa que facilita a obtenção de documento e vistos para uma viagem, por exemplo.
<i>Rezo</i>	Redes. Implica uma multiplicidade de relações entre pessoas, objetos e lugares na conformação de uma rede comunitária articulada e em constante transformação.
<i>Ti Ayiti</i>	Pequeno Haiti. Expressão usada para se referir a locais de forte expressão haitiana fora do país.
<i>Timoun</i>	Criança.
<i>Vwayaje</i>	Viajar. Deixar o Haiti por um tempo curto, geralmente por razões ligadas ao turismo ou a questões profissionais e de negócio.
<i>Wout</i>	Rota, caminho, estrada.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACHOTEGUI, J. Emigrar hoy en situaciones extremas: el síndrome de Ulisses. **Aloma**, [S. l.], v. 30, n. 2, p. 79–86, 2012.

AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life**. Stanford: Stanford University Press, 1998.

AGIER, M. Between War and City: Towards an Urban Anthropology of Refugee Camps. **Ethnography**, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 317–341, 2002. DOI: 10.1177/146613802401092779. Disponível em: <http://eth.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/146613802401092779>. Acesso em: 20 nov. 2013.

AGIER, Michel. **Gérer les indésirables: Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire**. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

AGUIAR, B.; NEVES, H.; LIRA, M. **Alguns aspectos da saúde de imigrantes e refugiados recentes no município de São Paulo**. ano X, n. ed. São Paulo: Boletim CEInfo Análise, 2015. Disponível em: https://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/secretarias/upload/saude/arquivos/publicacoes/Boletim_CEInfo_Analise_13.pdf. Acesso em: 14 jan. 2020.

AGUIAR, M.; MOTA, A. O Programa Saúde da Família no bairro Bom Retiro, SP, Brasil: a comunicação entre bolivianos e trabalhadores de saúde. **Interface**, [S. l.], v. 18, n. 50, p. 493–506, 2014.

ANGELELLI, Claudia. **Revisiting the interpreter's role: a study of conference, court, and medical interpreter in Canada, Mexico, and the United States**. Philadelphia: John Benjamins, 2004.

ANGLADE, Georges. **Espace et liberté en Haïti**. Montréal: ERCE, 1982.

ARANTES, Antonio. **Paisagens Paulistanas: transformações do espaço público**. Campinas: Editora Unicamp, 2000.

ARCHAMBAULT, Julie. Cruising through uncertainty: Cell phones and the politics of display and disguise in Inhambane, Mozambique. **American Ethnologist**, [S. l.], v. 40, n. 1, p. 88–101, 2013.

- ARENDDT, Hannah. Nós, os refugiados. **Textos Clássicos de Filosofia**, [S. l.], p. 7–20, 2013.
- ASAD, Talal. **Formations of the secular: christianity, Islam, modernity**. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- AUGÉ, Marc. **Não lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade**. Campinas: Papyrus, 2012.
- AYRES, José Ricardo de Carvalho Mesquita; FRANÇA JÚNIOR, Ivan; CALAZANS, Gabriela Junqueira; SALETTI FILHO, Heraldo César. **O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2003.
- AZEVEDO, Celia Maria M. **Onda negra, medo branco: o negro no imaginário das elites - século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- AZEVEDO, Desirée de Lemos. **Ausências incorporadas: etnografia entre familiares de mortos e desaparecidos políticos no Brasil**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2018.
- BAENINGER, R.; PATARRA, N. Mobilidade espacial da população no Mercosul: metrópoles e fronteiras. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 21, n. 60, p. 83–102, 2006.
- BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta; FERNANDES, Duval; SILVA, Sidney; ASSIS, Gláucia de Oliveira; CASTRO, Maria da Consolação; COTINGUIBA, Marília Pimentel (ORG.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.
- BARTHÉLEMY, Gérard. **Le pays en dehors: essai sur l'univers rural haitien**. Montréal: CIDIHCA, 1989.
- BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina; GLICK-SCHILLER, Nina. Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered**, [S. l.], p. 1–24, 1992.
- BASCH, Linda; GLICK-SCHILLER, Nina; BLANC-SZANTON, Cristina. **Nations Unbound: Transnational Projects and the Deterritorialized Nation-State**. New York: Gordon Breach, 1994.
- BASTIEN, Remy. **Le paysan haitien et sa famille**. Paris: Kathala, 1985.
- BASTOS, Cristiana. Omulu em Lisboa: Etnografias para uma teoria da Globalização. **Etnográfica**, [S. l.], v. V, n. 2, p. 303–324, 2001.
- BASTOS, Cristiana. **Ciência, poder, acção: as respostas à sida**. Lisboa: Imprensa de Ciências

Socias - ICS, 2002.

BASTOS, Cristiana. Migrants, settlers and colonists: The biopolitics of displaced bodies. **International Migration**, [S. l.], v. 46, n. 5, p. 27–54, 2008. DOI: 10.1111/j.1468-2435.2008.00487.x.

BASTOS, Cristiana. Açúcar, ananases e ilhéus portugueses no Hawaii: dinâmicas de migração, etnicidade e racialização no terreno e no arquivo. **Etnográfica**, [S. l.], v. 23, n. 3, p. 777–798, 2019.

BASTOS, Cristiana. Febre a bordo: migrantes, epidemias, quarentenas. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], v. 26, n. 57, p. 27–55, 2020. a.

BASTOS, Cristiana. Plantation Memories, Labor Identities, and the Celebration of Heritage: the case of Hawaii Plantation Village. **Museum Worlds. Advances in Research**, [S. l.], n. 8, p. 25–45, 2020. b.

BECK, Ulrich. **Risk Society: towards a new modernity**. London: Sage Ed, 1992.

BECKETT, Greg. Rethinking the Haitian Crisis. In: POLYNÉ, Millery (org.). **The idea of Haiti: Rethinking Crisis and Development**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013. p. 27–49.

BECKETT, Greg. **There is no more Haiti: Between life and death in Port-au-Prince**. Berkeley: University of California Press, 2019.

BEKEN - CHACHE LAVI DETWI LAVI. Direção: Beken. Haiti: YouTube, 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=7WFUI8wjQZk>. Acesso em: 14 jul. 2022.

BERSANI, Ana Elisa. **O (extra)ordinário da ajuda: histórias não contadas sobre desastre e generosidade na Grand’Anse, Haiti**. 2015. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), [S. l.], 2015.

BERSANI, Ana Elisa. Chache lavi deyò: uma reflexão sobre a categoria refúgio a partir da diáspora haitiana no Brasil. **Cadernos de Campo**, [S. l.], v. 25, n. 25, p. 383–399, 2017.

BERSANI, Ana Elisa. Doença ou feitiço? Um relato sobre o fenômeno do “mal-estar” e a experiência migratória na metrópole paulistana. **Revista Mundaú**, [S. l.], n. 7, p. 18–43, 2019.

BERSANI, Ana Elisa; JOSEPH, Handerson (ORG.). **Dossiê Dinâmicas Migratórias Haitians no Brasil: Desafios e Contribuições**. Campinas: Temáticas, 2017.

BERSANI, Ana Elisa; PEREIRA, Alexandre. A topografia irregular da subnotificação de covid-19. **Nexo**, [S. l.], 2020. Disponível em: <https://www.nexojornal.com.br/ensaio/debate/2020/A-topografia-irregular-da-subnotificação-de-covid-19>. Acesso em: 10 fev. 2021.

BERSANI, Ana Elisa; PEREIRA, Alexandre; CASTELLI, Andressa. A saúde de migrantes e refugiados no contexto da pandemia do coronavírus. **Veja Saúde**, [S. l.], 2020. Disponível em: <https://saude.abril.com.br/coluna/com-a-palavra/a-saude-de-migrantes-e-refugiados-no-contexto-da-pandemia-do-coronavirus/>. Acesso em: 12 out. 2021.

BOLTANSKI, Luc. **La souffrance à distance: morale humanitaire, medias et politique**. Paris: Gallimard, 2007.

BONET, Octavio. Sentindo o saber: educação da atenção e medicina da família. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], v. 21, n. 44, p. 253–277, 2015.

BRANCO PEREIRA, Alexandre. **Viajantes do Tempo: Imigrantes-Refugiadas, saúde mental, cultura e racismo na cidade de São Paulo**. 2019. Universidade Federal de São Carlos, [S. l.], 2019.

BRASIL. Lei nº 8.080 de 19 de setembro de 1990 Brasil, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Lei/L8080.htm . Acesso em: 14 jul. 2022.

BRASIL. Lei nº 13.445 de 24 de maio de 2017. Lei de Migração. Brasil, 2017. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2015-2018/2017/Lei/L13445.htm. Acesso em: 14 jul. 2022.

BROWN, Karen McCarthy. **Mama Lola: A vodou Priestess in Brooklyn**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1991.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano*. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 45, p. 79–110, 2015. DOI: 10.1590/18094449201500450079.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. **RUÍNAS CIRCULARES : Vida e história no norte do Haiti**. 2018. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), [S. l.], 2018.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. Times and Metaphors of Pandemics. **Social Anthropology**, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 232–233, 2020. a.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. Espectros da expulsão e as possibilidades de vida entre o Haiti e a República Dominicana. **Sociologias**, [S. l.], v. 22, n. 55, p. 104–136, 2020. b. DOI: 10.1590/15174522-105819.

BUTLER, Judith. **Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence**. London: Verso, 2006.

BUTLER, Judith. O limbo de Guantánamo. **Novos Estudos**, [S. l.], v. mar., n. 77, p. 223–231, 2007.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

BUTLER, Judith; GAMBETTI, Zeynep; SABSAY, Leticia. **Vulnerability in Resistance**. Durham and London: Duke University Press, 2016.

CANTOR-GRAAE, E.; SELTEN, J. P. Schizophrenia and migration: a meta-analysis and review. **American Journal of Psychiatry**, [S. l.], v. 162, n. 1, p. 12–24, 2005.

CARRARA, S. Entre cientistas e bruxos. Ensaio sobre dilemas e perspectivas de análise antropológica da doença. **Saúde e doença: um olhar antropológico**, [S. l.], p. 33–47, 1994.

CARVALHO, Clara. Pluralidade terapêutica entre os migrantes guineenses. In: PUSSETTI, Chiara; PEREIRA, Luís Silva (org.). **Os saberes da cura: antropologia da doença e práticas terapêuticas**. Lisboa: ISPA, 2009. p. 231–259.

CARVALHO, Luciana A.; CRUZ, Janaína Alves; SAMPAIO, Leonardo A.; BRANCO PEREIRA, Alexandre. Serviços de saúde mental para imigrantes e refugiados na cidade de São Paulo: contribuições para um debate. **Travessia: Revista do Migrante**, [S. l.], v. 31, n. 84, p. 55–68, 2018.

CASIMIR, Jean. **La culture opprimée**. Porto Príncipe: Imprimerie Média-Texte, 2011.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Tadeu; SILVA, Bianca. **Relatório Anual 2021 - 2011-2020: Uma década de desafios para a imigração e refúgio no Brasil**. Brasília: OBMigra - Observatório das Migrações Internacionais, 2021. Disponível em: https://abpa-br.org/noticias/%0Ahttp://abpa-br.org/wp-content/uploads/2021/04/ABPA_Relatorio_Anual_2021_web.pdf. Acesso em: 14 jul. 2022.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Tadeu; TONHATI, Tânia. A Inserção dos Imigrantes

no Mercado de Trabalho Brasileiro. *In: Cadernos OBMigra*. Brasília: OBMigra - Observatório das Migrações Internacionais, 2015.

CIA. **The World Factbook**. 2021. Disponível em: <https://www.cia.gov/the-world-factbook/>. Acesso em: 14 jul. 2022.

COGO, Denise; SILVA, Terezinha. Entre a fuga e a invasão: alteridade e cidadania da imigração haitiana na mídia brasileira. **Revista Famecos: mídia, cultura e tecnologia**, [S. l.], v. 23, n. 1, 2016.

COMUNICAÇÃO, Secretaria Especial De. ONU reconhece política pública da cidade de São Paulo aos refugiados como exemplo para o mundo. **Cidade de São Paulo**, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.capital.sp.gov.br/noticia/onu-reconhece-politica-publica-da-cidade-de-sao-paulo-aos-refugiados-como-exemplo-para-o-mundo>. Acesso em: 14 jul. 2022.

COSMÓPOLIS, São Paulo. **Imigrantes em São Paulo: Diagnóstico do Atendimento à população imigrante no município e perfil dos imigrantes usuários de serviços públicos**. São Paulo: IRI - USP, 2017.

COSTA, Nayara Belle; GURGEL, Helen; MATOS, Karina. Migração e saúde: Inter-relações, legislação e acesso. **Tempus, actas de saúde coletiva**, [S. l.], v. 14, n. 3, p. 99–114, 2021.

COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel; COTINGUIBA, Geraldo Castro. Fronteiras e aspectos do rito de mudança de categoria jurídico-política dos sujeitos haitianos em mobilidade transnacional no Brasil. *In: BAENINGER, Rosana; PERES, Roberta; FERNANDES, Duval; SILVA, Sidney; ASSIS, Gláucia de Oliveira; CASTRO, Maria da Consolação; COTINGUIBA, Marília Pimentel (org.). Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

DALMASO, Flávia Freire. Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti. **Mana**, [S. l.], v. 24, n. 3, p. 96–123, 2018.

DALMASO, Flávia Freire. Família. *In: NEIBURG, Federico (org.). Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2019. p. 53–79.

DANTAS, S. Orientação e Psicoterapia Intercultural. *In: DANTAS, S. (org.). Diálogos Interculturais: reflexões interdisciplinares e intervenções psicossociais*. São Paulo: IEA/USP, 2012.

DANTICAT, Edwidge (ORG.). **The Butterfly's Way: Voices from the Haitian Diaspora**. New York: Soho Press, 2001.

DAS, Veena. **Critical Events: An anthropological Perspective on contemporary India**. Oxford: Oxford University Press, 1995.

DAS, Veena. **Affliction: Health, disease, poverty**. New York: Fordham University Press, 2015.

DAS, Veena. **Vida e palavras: A violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora UNIFESP, 2020.

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; LOCK, Margareth; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (ORG.). **Remaking a World: Violence, Social Suffering, and Recovery**. Berkeley: University of California Press, 2001.

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur; RAMPHELE, Mamphela; REYNOLDS, Pamela (ORG.). **Violence and Subjectivity**. Berkeley: University of California Press, 2000.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. State and its margins: comparative ethnographies. *In*: DAS, Veena; POOLE, Deborah (org.). **The Anthropology in the margins of the State**. Santa Fe, Novo México: School of American Research Press, 2004. p. 3–34.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. El estado y sus márgenes: Etnografías comparadas. **Cuadernos de Antropología Social**, [S. l.], n. 27, p. 19–52, 2008.

DE FRANCESCO, Ana Alves. **Terror e resistência no Xingu**. 2020. Universidade Estadual de Campinas, [S. l.], 2020.

DEBBASH, Yvan. Le marronage: Essai su la désertion de l’esclave antillais. **L’Année Sociologique**, [S. l.], p. 1–112, 1961.

DERBY, Lauren. Haitians in the Dominican Republic: race, politics and neoliberalism. *In*: REITER, Bernd; SIMMONS, Kimberly (org.). **Afrodescendants, identity and the struggle for development in the Americas**. East Lansing: Michigan State University Press, 2012. p. 51–66.

DERBY, Lauren. Imperial idols: French and United States revenants in Haitian vodou. **History of Religions**, [S. l.], v. 54, n. 4, p. 394–422, 2015.

DOMENECH, Eduardo. O controle da imigração “indesejável”: Expulsão e expulsabilidade na América do Sul. **Ciência e Cultura**, [S. l.], v. 67, n. 2, p. 25–29, 2015.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. **Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas**. [s.l.] :

Jorge Zahar Editor Ltda, 1988.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A outra saúde: Mental, Psicossocial, Físico Moral? *In*: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. a. p. 83–90.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. A outra saúde: mental, psicossocial, físico moral? *In*: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília (org.). **Saúde e doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994. b. p. 83–90.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (ORG.). **Doença, Sofrimento, Perturbação: perspectivas etnográficas**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1998.

DUBOIS, Laurent. **Haiti: The Aftershocks of History**. New York: Metropolitan Book, 2012.

Editorial: O drama dos haitianos. **Jornal Folha de São Paulo**, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/opiniaio/2014/04/1447418-editorial-o-drama-dos-haitianos.shtml>. Acesso em: 16 nov. 2021.

ELIACHEFF, C.; LARIVIÈRE, D. S. **Les temps des victimes**. Paris: Albin Michel, 2007.

ETECHEBERE, Rafaela Gava. **Cotidiano na Diaspora: Uma etnografia sobre haitianas na cidade de Santa Barbara d'Oeste, interior de São Paulo**. 2018. Universidade Estadual de Campinas, [S. l.], 2018.

ÉTIENNE, Sauveur Pierre. **L'énigme haitienne: échec de l'État modern en Haiti**. Montréal: Les presses de l'université de Montréal, 2007.

FACUNDO, Angela. Êxodo e narrativas do sofrimento: população deslocada em Bogotá. *In*: NETO, Helion Póvoa; SANTOS, Miriam de Oliveira; PETRUS, Regina; GOMES, Charles (org.). **Caminhos da migração: memória, integração e conflitos**. Rio de Janeiro: Léo Christiano Editorial, 2014. p. 325–337.

FACUNDO, Ângela. Ficar, migrar e disputar o futuro. **Cadernos de Campo (São Paulo - 1991)**, [S. l.], v. 28, n. 2, p. 21–25, 2019. DOI: 10.11606/issn.2316-9133.v28i2p21-25.

FADIMAN, Anne. **The spirit catches you and you fall down. A Hmong child, her American doctors, and the collision of two cultures**. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1997. DOI: 10.1136/practneurol-2013-000728.

FARAH, Paulo Daniel. Combates à xenofobia, ao racismo e à intolerância. **Dossiê**

Interculturalidades. Revista da USP, [S. l.], n. 114, p. 11–30, 2017.

FARIAS, Juliana. **Governo das mortes: uma etnografia da gestão de populações de favelas no Rio de Janeiro**. 2014. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), [S. l.], 2014.

FARMER, Paul. Pestilence and restraint: Guantánamo, AIDS, and the logic of quarantine. *In: Pathologies of power: Health, human rights, and the new war on the poor*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2005. p. 51–90.

FARMER, Paul. **AIDS and Accusation: Haiti and the geography of blame**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2006.

FARMER, Paul. **Haiti after the earthquake**. New York: Public Affairs, 2011. a.

FARMER, Paul. An Anthropology of Structural Violence. **Chicago Journals**, [S. l.], v. 45, n. 3, p. 305–325, 2011. b.

FARMER, Paul. Reconstruction in the time of cholera. *In: FARMER, Paul (org.). Haiti after the earthquake*. New York: Public Affairs, 2011. c. p. 188–216.

FASSIN, D. Compassion and repression: The moral economy of immigration policies in France. **Cultural Anthropology**, [S. l.], v. 20, n. 3, p. 362–387, 2005.

FASSIN, Didier. Repenser les enjeux de santé autour de l’immigration. **Hommes et Migrations**, [S. l.], v. 1225, n. 1, p. 5–12, 2000. a. DOI: 10.3406/homig.2000.3506.

FASSIN, Didier. Les politiques de l’ethnopsychiatrie. La psyché africaine, des colonies africaines aux banlieues parisiennes. **L’Homme**, [S. l.], n. 153, p. 231–250, 2000. b.

FASSIN, Didier. Une double peine - La condition sociale des immigrés malades du sida. **L’Homme**, [S. l.], v. 4, n. 160, p. 137–62, 2001.

FASSIN, Didier. La cause des victimes. **Les temps modernes**, [S. l.], v. 59, n. 627, p. 73–91, 2004.

FASSIN, Didier. Humanitarianism as a Politics of Life. **Public Culture**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 499–520, 2007.

FASSIN, Didier. **Humanitarian Reason: A Moral History of the Present**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2012.

FASSIN, Didier. The precarious truth of asylum. **Public Culture**, [S. l.], v. 25, n. 1, p. 39–63,

2013. DOI: 10.1215/08992363-1890459.

FASSIN, Didier. Compaixão e Repressão: A Economia Moral das Políticas de Imigração na França. **Ponto Urbe**, [S. l.], n. 15, 2014. DOI: 10.4000/pontourbe.2467.

FASSIN, Didier. **Didier Fassin: entrevistado por Debora Diniz**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

FASSIN, Didier. Crisis. In: DAS, Veena; FASSIN, Didier (org.). **Words and worlds: a lexicon for dark times**. Durham and London: Duke University Press, 2021. p. 261–276.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, R. (ORG.). **Traumatisme, victimologie et Psychiatrie humanitaire: nouvelles figures et nouvelles pratiques en santé mentale**. Paris: Cresp/Cesames, 2002.

FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. **The Empire of Trauma: An Inquiry into the Condition of Victimhood**. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2009.

FAUSTINO, Deivison; OLIVEIRA, Leila Maria. XENO-RACISMO OU XENOFOBIA RACIALIZADA? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. **REMHU, Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.**, [S. l.], v. 29, n. 63, p. 193–210, 2021.

FAVRET-SAADA, Jeanne. **Les mots, la mort, les sorts: la sorcellerie dans le bocage**. Paris: Gallimard, 1977.

FAZZIONI, Natália Helou. **Nascer e morrer no complexo do Alemão: políticas de saúde e arranjos de cuidado**. 2018. Universidade Federal do Rio de Janeiro, [S. l.], 2018.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Reinventando a localidade: globalização heterogênea, escala da cidade e a incorporação desigual de migrantes transnacionais. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], v. 15, n. 31, p. 19–50, 2009. DOI: 10.1590/s0104-71832009000100002.

FELDMAN-BIANCO, Bela. Apresentação: deslocamentos, desigualdades e violência do estado. **Ciência e Cultura**, [S. l.], v. 67, n. 2, p. 20–24, 2015. DOI: 10.21800/2317-66602015000200009.

FELDMAN-BIANCO, Bela. O Brasil frente ao regime global de controle das migrações: Direitos humanos, securitização e violências. **Travessia: Revista do Migrante**, [S. l.], p. 11–36, 2018.

FELDMAN-BIANCO, Bela; DOMENECH, Eduardo; SANJURJO, Liliana. Desplazamientos,

desposesión y violencias. **Historia y sociedad**, [S. l.], v. 0, n. 39, p. 7–23, 2020. DOI: 10.15446/hys.

FERNANDES, Duval; FARIA, Andressa. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. **Revista Brasileira de Estudos de População**, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 145–161, 2017.

FERNANDEZ, J. C. A. Determinantes culturais da saúde: uma abordagem para a promoção de equidade. **Saúde e Sociedade**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 167–179, 2014.

FICK, Carolyn. Emancipation in Haiti: From plantation labor to peasant proprietorship. *In: After Slavery: Emancipation and its discontents*. London: Frank Class, 2000. p. 11–40.

FIOD, Ana. “Lougawou”: feitiço, famílias e crianças em Siwvle, Haiti. 2015. Universidade Federal do Rio de Janeiro, [S. l.], 2015.

FIOD, Ana. Feitiço. *In: NEIBURG, Federico (org.). Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2019. p. 193–228.

FONSECA, Claudia. Quando cada caso NÃO é um caso: pesquisa etnográfica e educação. **Revista Brasileira de Educação**, [S. l.], n. 10, p. 58–78, 1999.

FONSECA, Claudia. Tecnologias de governo, família e humanitarismo em um mundo globalizado. **BIB , São Paulo**, [S. l.], v. n° 72, n. 2º semestre de 2011, p. 7–39, 2011.

FONSECA, Claudia. Sofrimento Situado: memória, dor e ironia. *In: RIFIOTOS, Theophilos; SEGATA, Jean (org.). Políticas Etnográficas no Campo da Moral*. Porto Alegre: UFRGS Editora / ABA Publicações, 2019. p. 145–166.

FONSECA, Claudia; MARICATO, Glaucia. Criando comunidade: emoção, reconhecimento e depoimentos de sofrimento. **Interseções**, [S. l.], v. 15, n. 2, p. 252–274, 2013.

FOUCAULT, Michel. **Arqueologia do Saber**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 2005. a.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade: Curso no Collège de France (1975-1976)**. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. b.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território e população. Curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANGELLA, Simone. **Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo**. São Paulo: Anablume/ FAPESP, 2009.

FREITAS, Patrícia Tavares De. Coalizões de defesa dos migrantes internacionais e política partidária, durante a transição democrática, em São Paulo. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, [S. l.], v. 26, n. 54, p. 231–246, 2018. DOI: 10.1590/1980-85852503880005412.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Standard B ed. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

GAETA, Rosana Magalhães; JUNIOR, Clóvis Silveira; OLIVEIRA, Gisele; LEITE, André; OROZCO, Yury; FERREIRA, Fernanda; SANTOS, Maria Cristina. A implantação da política municipal de saúde para imigrantes e refugiados na cidade de São Paulo/SP. *In*: OPAS (org.). **Inovação e direito à saúde na cidade de São Paulo (2013-2016)**. Brasília. p. 39–52.

GALLO, Ricardo. Abrigo improvisado para haitianos em SP está no limite, afirma padre. **Jonal Folha de São Paulo**, São Paulo, 2014. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2014/04/1447445-abrigo-improvisado-para-haitianos-em-sp-esta-no-limite-afirma-padre.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2019.

GATTI, Gabriel. El lenguaje de las víctimas: silencios (ruidosos) y parodias (serias) para hablar (sin hacerlo) de la desaparición forzada de personas. **Universitas humanística**, [S. l.], n. 72, p. 89–109, 2011.

GATTI, Gabriel (ORG.). **Desapariciones. Usos locales, circulaciones globales. Temas para el diálogo y el debate**. Bogotá: Siglo del Hombre Editores - Universidad de los Andes, 2017.

GLICK-SCHILLER, Nina; ÇAGLAR, Ayse (ORG.). **Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants**. Ithaca, London: Cornell University Press, 2011.

GLICK-SCHILLER, Nina; FOURON, Georges. “Everywhere We Go We Are in Danger”: Ti Manno and the Emergence of a Haitian Transnational Identity. **American Ethnologist**, [S. l.], v. 17, n. 2, p. 329–347, 1990.

GLICK-SCHILLER, Nina; FOURON, Georges. **Georges woke up laughing: Long-distance nationalism and the search for home**. Durham: Duke University Press, 2001.

GOLDBERG, A.; SILVEIRA, Cássio. Desigualdad social, condiciones de acceso a la salud pública y procesos de atención en inmigrantes bolivianos de Buenos Aires y São Paulo: una indagación comparativa. **Saude Soc**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 283–297, 2013.

GOROVITZ, Sabine. A mediação linguística como garantia de direitos no Brasil. *In*: CBEAL (org.). **Tradução humanitário e mediação cultural para migrantes e refugiados**. São Paulo: Fundação Memorial da América Latina, 2021. p. 69–76.

GRANADA, Daniel; CARRENO, Ioná; RAMOS, Natália; RAMOS, Maria da Conceição Pereira. Discutir saúde e imigração no contexto atual de intensa mobilidade humana. **Interface: Comunicação, Saúde, Educação**, [S. l.], v. 21, n. 61, p. 285–296, 2017. DOI: 10.1590/1807-57622016.0626.

GRUNEWALD, François. L'aide humanitaire: quell bilan deux ans après le séisme? *In*: RAINHORN, Jean-Daniel (org.). **Haiti, réinventer l'avenir**. Porto Príncipe: Édition de l'Université d'État d'Haiti, 2012. p. 171–184.

GUANDELIN, Leonardo; SANCHES, Mariana. Seis haitianos são baleados em ataques em São Paulo. **Jornal O Globo**, São Paulo, 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/seis-haitianos-sao-baleados-em-ataques-em-sao-paulo-17125575>. Acesso em: 14 jul. 2022.

HAMEL, R. Derechos lingüísticos como derechos humanos: debates y perspectivas. **Alteridades**, [S. l.], v. 5, n. 10, p. 11–23, 1995.

HAN, Clara. Suffering and pictures of anthropological inquiry: A response to comments on Life in debt. **HAU: Journal of Ethnographic Theory**, [S. l.], v. 3, n. 1, p. 231–240, 2013.

HARVEY, David. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. São Paulo: Loyola, 1996.

HERSKOVITS, Melville. **Life in a Haitian valley**. New York: Octagon Books, 1971.

HINTZEN, Amelia. Extranjeros en tránsito: la evolución histórica de las políticas migratorias en la República Dominicana. *In*: HERNÁNDEZ, Ángela (org.). **República Dominicana y Haití: el derecho de vivir**. Santo Domingo: Fundación Juan Boch, 2014. p. 213–231.

HIRATA, Helena; GUIMARÃES, Nadya Araujo. **Cuidado e Cuidadoras: As várias faces do trabalho do care**. São Paulo: Editora Atlas S.A., 2012.

HOLMES, Seth M. Discussing “Suffering Slot Anthropology” with Migrant Farm Workers. **Anthropology News**, [S. l.], v. 57, n. 11, p. e254–e258, 2016. DOI: 10.1111/an.242.

HOLSON, James; APPADURAI, Arjun. Cities and Citizenship. **Public Culture**, [S. l.], v. 8,

n. 2, p. 187–204, 1996.

HOWARD, Markel; STERN, Alexandra Minna. The foreignness of germs: the persistent association of immigrants and disease in american society. **The Milbank Quarterly**, [S. l.], v. 80, n. 4, p. 757–788, 2002.

HUERTA, Amarela Varela. Caravanas de migrantes y refugiados centroamericanos . Un feminismo para abrazar las fugas de quienes buscan preservar la vida. [S. l.], v. 29, n. 2, p. 245–255, 2020.

HURBON, Laennec. **Le barbare imaginaire**. Porto Príncipe: Éditions Henri Deschamps, 1987.

HURBON, Laënnec. Le statut du vodou et l’histoire de l’anthropologie. **Gradhiva**, [S. l.], n. 1, p. 153–163, 2005.

JAMES, Erica Caple. Haunting Ghosts: Madness, Gender and Ensekirite in Haiti in the Democratic Era. *In*: GOOD, Mary-Jo DelVecchio; HYDE, Sandra Teresa; PINTO, Sarah; GOOD, Byron J. (org.). **Postcolonial Disorders**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2008. p. 133–156.

JAMES, Erica Caple. **Democratic insecurities: violence, trauma, and intervention in Haiti**. California ed. Berkeley: University of California Press, 2010.

JAMES, Erica Caple. Haiti, insecurity, and the politics of asylum. **Medical Anthropology Quarterly**, [S. l.], v. 25, n. 3, p. 357–376, 2011.

JARDIM, Denise F. Os caminhos do cadastro e outros obstáculos da visibilização do imigrante no Brasil. *In*: FONSECA, Claudia; MACHADO, Helena (org.). **Ciênic, identificação e tecnologias de governo**. Porto Alegre: Editora da FRGS/CEGOV, 2015. p. 76–95.

JESUS, Alex Dias. **Redes da migração haitiana no Mato Grosso do Sul**. 2020. Universidade Federal da Grande Dourados, [S. l.], 2020.

JOSEPH, Handerson. **Diáspora, as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa**. 2015a. Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), [S. l.], 2015.

JOSEPH, Handerson. Diaspora: sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], v. 43, n. 21, p. 51–78, 2015. b.

JOSEPH, Handerson. Diaspora, Circulation et Mobilité les jeunes haitiens au Brésil. *In*:

MARCELIN, Louis Herns; CELA, Toni; HENRI, Dorvil (org.). **Les jeunes Haïtiens dans les Amériques Haitian Youth in the Americas**. Montréal: Presses de l'Université du Québec (PUC), 2017. a.

JOSEPH, Handerson. A historicidade da (e)migração internacionall haitiana. O Brasil como novo espaço migratório. **Periplos - Revista de Pesquisa sobre Migrações**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 7–26, 2017. b.

JOSEPH, Handerson. Diáspora, refugiado, migrante: perspectiva etnográfica em mobilidade e transfronteiriça. **Sociedade e Cultura**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 173–192, 2017. c.

JOSEPH, Handerson. Diáspora. In: NEIBURG, Federico (org.). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2019. p. 229–258.

JOSEPH, Handerson. Maisons diasporas et maisons locales: mobilité haitiennes et réseaux transnationaux. **Etnográfica**, [S. l.], v. 24, n. 3, p. 749–774, 2020.

JOSEPH, Handerson; NEIBURG, Federico. A (i) mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas. **Horizontes Antropológicos**, [S. l.], v. 26, n. 58, p. 463–479, 2020. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832020000300463&lang=pt%0Ahttp://www.scielo.br/pdf/ha/v26n58/1806-9983-ha-26-58-463.pdf. Acesso em: 13 nov. 2021.

JOSEPH, Handerson; NEIBURG, Federico. Searching for life in times of pandemic. In: FASSIN, Didier; FOURCADE, Marion (org.). **Pandemic Exposures: Economy and Society in the Time of Coronavirus**. Chicago: HAU Books, 2021. p. 387–410.

KIRKBRIDE, J. B.; JONES, P. B. Epidemiological aspects of migration and mental illness. In: BHUGRA, D.; GUPTA, S. (org.). **Migration and Mental Health**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

KIRMAYER, L. J. Cultural psychiatry in historical perspective. In: BHUGRA, D.; BHUI, K. (org.). **Textbook of Cultural Psychiatry**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 3–19.

KIRMAYER, L. J.; NARASIAH, L.; MUNOZ, M.; RASHID, M.; RYDER, A. G.; GUZDER, J.; HASSAN, G.; ROUSSEAU, C.; POTTIE, K. Common mental health problems in immigrants and refugees: general approach in primary care. **Canadian Medical Association Journal**, [S. l.], n. 183, p. 1–9, 2011.

KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (ORG.). **Social Suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997.

KLEINMAN, Arthur; KLEINMAN, Joan. The appeal of experience; The dismay of images: Cultural appropriations of suffering in our times. *In*: KLEINMAN, Arthur; DAS, Veena; LOCK, Margareth (org.). **Social suffering**. Berkeley: University of California Press, 1997. p. 1–23.

KNAUFT, Bruce. Good anthropology in dark times: Critical appraisal and ethnographic application. **Economic Journal**, [S. l.], v. 129, n. 618, p. 3–17, 2019. DOI: 10.1111/taja.12300.

LAFERRIÈRE, Dany. **Tout bouge autour de moi**. Montréal: Éditions Mémoire d'encrier, 2010.

LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011.

LAHIRI, Jhumpa. **Intérprete de males**. São Paulo: Biblioteca Azul: Editora Globo, 2014.

LANGDON, Jean. A doença como experiência: o papel da narrativa na construção sociocultural da doença. **Etnográfica**, [S. l.], v. 5, n. 2, p. 241–260, 2001.

LECHNER, Elsa. O sofrimento dos migrantes e o trabalho de biografização. Uma alternativa à medicalização da experiência migratória. *In*: LECHNER, Elsa (org.). **Migração, Saúde e Diversidade Cultural**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - ICS, 2009. a. p. 175–198.

LECHNER, Elsa (ORG.). **Migração, Saúde e Diversidade Cultural**. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - ICS, 2009. b.

LOWENTHAL, Ira. “**Marriage is 20 children are 21**”: the cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti. 1987. Johns Hopkins University, [S. l.], 1987.

MACHADO, Leandro; PRADO, Avener. Informalidade e preços tornam Guaianases novo bairro imigrante. **Jornal Folha de São Paulo**, São Paulo, 2016. Disponível em: <http://temas.folha.uol.com.br/novo-bairro-imigrante/chegada/informalidade-e-precos-tornam-guaianases-novo-bairro-imigrante.shtml>. Acesso em: 14 jul. 2022.

MALKKI, L. H. News From Nowhere: Mass Displacement and Globalized `Problems of Organization'. **Ethnography**, [S. l.], v. 3, n. 3, p. 351–360, 2002. DOI: 10.1177/146613802401092797. Disponível em: <http://eth.sagepub.com/cgi/doi/10.1177/146613802401092797>. Acesso em: 20 nov. 2013.

MALKKI, Liisa. **Purity and Exile: Violence, Memory, and National cosmology Among Hutu Refugees in Tanzania**. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

MANSUR DIAS, Guilherme; VIEIRA, Rosa. Os limites da apropriação de um léxico migratório internacional no Brasil. **Dilemas, Rev. Estud. Conflito Controle Soc.**, [S. l.], n. 3, p. 151–172, 2019.

MARKS, Lara; WORBOYS, Michael (ORG.). **Migrants, Minorities and Health: Historical and contemporary studies**. London and New York: Routledge, 1997.

MARQUES, Maria C.; AFONSO, Fernanda; SILVEIRA, Cássio. A atenção à saúde do imigrante no contexto histórico da saúde pública em São Paulo. *In*: MOTA, André; MARINHO, Maria G. (org.). **Saúde e história de migrantes e imigrantes: direitos, instituições e circularidades**. São Paulo: FMUSP, 2014. p. 73–89.

MARTES, A.; FALEIROS, S. Acesso dos imigrantes bolivianos aos serviços públicos de saúde na cidade de São Paulo. **Saúde Soc**, [S. l.], v. 22, n. 2, p. 351–364, 2013.

MARTÍNEZ, Samuel. Not a cockfight: rethinking Haitian-Dominican relations. **Latin American Perspectives**, [S. l.], v. 30, n. 3, p. 80–101, 2003.

MARTÍNEZ, Samuel; WOODING, Bridget. El antihaitianismo en la República Dominicana: ¿un giro biopolítico? **Migración y Desarrollo**, [S. l.], v. 28, n. 15, p. 87–116, 2017.

MARTINS, José de Souza. A sociabilidade do ausente (drama e libertação nas migrações). **Travessia - Revista do Migrante**, [S. l.], n. 82, p. 11–28, 2018.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. a. p. 185–208.

MAUSS, Marcel. As técnicas corporais. *In*: **Sociologia e antropologia**. 2. ed. São Paulo: Edusp, 1974. b. p. 209–233.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. *In*: OLIVEIRA, R. C. (org.). **Mauss**. São Paulo: Ática, 1979. p. 147–153.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre o dom. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. *In*: **Sociologia e antropologia**. [s.l.] : Cosac Naify, 2003. p. 183–314.

MAUSS, Marcel; HUBERT, H. Esboço de uma teoria geral da magia. *In*: **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Edusp, 1974.

- MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1, 2018.
- MCALISTER, Elizabeth. Slaves, cannibals, and infected hyper-whites: the race and religion of zombies. **Anthropological Quarterly**, [S. l.], v. 85, n. 2, p. 457–486, 2012. a.
- MCALISTER, Elizabeth. From slave revolt to a blood pact with satan: The evangelical rewriting of haitian history. In: POLYNÉ, Millery (org.). **The idea of Haiti: Rethinking Crisis and Development**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012. b. p. 203–242.
- MCALISTER, Elizabeth. Soundscapes of Disaster and Humanitarianism: Survival singing, relief Telethons, and the Haiti earthquake. **Small Axe**, [S. l.], v. 16, n. 39, p. 22–38, 2012. c.
- MELO, R. Multiculturalidade e morbidade referida por imigrantes bolivianos na Estratégia Saúde da Família. **O Mundo da Saúde**, [S. l.], v. 34, n. 1, p. 25–35, 2010.
- MINTZ, Sidney W. Pratik: Haitian personal economic relationships. In: GARFIELD, V. E. (org.). **Proceedings of the american ethnological society**. Seattle: University of Washington Press, 1961.
- MINTZ, Sidney W. **Three Ancient Colonies: Caribbean themes and variations**. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- MOL, Anemmarie. Care: putting practice in theory. In: MOL, Annemarie; MOSER, Ingunn; POLS, Jeanette (org.). **Care in practice: on tinkering in clinics, homes and farms**. Amsterdam: Transcript, 2010. p. 7–25.
- MONTINARD, Mélanie. **Pran Wout La: dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas**. 2019. Universidade Federal do Rio de Janeiro, [S. l.], 2019.
- MORAIS, Bruno Martins. **Do corpo ao pó: crônicas da territorialidade Kaiowá e Guarani nas adjacências da morte**. 2016. Universidade de São Paulo, [S. l.], 2016.
- MOREL, Marco. **A Revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito**. Jundiaí: Paco Editorial, 2017.
- MORGAN, C.; CHARALAMBIDES, M.; HUTCHINSON, G.; MURRAY, R. M. Migration, Ethnicity, and Psychosis: Toward a sociodevelopmental Model. **schizophrenia Bulletin**, [S. l.], v. 36, n. 4, p. 655–664, 2010.
- MORGAN, C.; HUTCHINSON, G. The social determinants of psychosis in migrant and ethnic minority populations: a public health tragedy. **Psychol Med Journal**, [S. l.], v. 40, p. 705–709,

2010.

MULLER, Manuela Rodrigues. **Competência Cultural no Matriciamento em Saúde Mental**. 2019. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, [S. l.], 2019.

NATHAN, Tobie. Psychothérapie et politique. Les enjeux théoriques, institutionnels et politiques de l'ethnopsychiatrie. **Genèses**, [S. l.], v. 38, n. 1, p. 136–159, 2000. DOI: 10.3406/genes.2000.1615.

NEIBURG, Federico. Multiscale home. Shifting landscapes and living-in-movement in Haiti. **Cultural Anthropology**, [S. l.], v. 36, n. 4, p. 548–555, 2021.

NEJAMKIS, Lucila; CONTI, Luisa; AKSAKAL, Mustafa. **(Re)pensando el vínculo entre migración y crisis**. [s.l: s.n.].

PACHI, Priscilla. A imigração haitiana e as mudanças no espaço urbano da cidade de São Paulo. **Ideias**, [S. l.], v. 11, p. 1–29, 2020. DOI: 10.20396/ideias.v11i0.8658449.

PARREIRAS, Carolina; LACERDA, Paula. Violência - Veena Das. *In: Enciclopédia de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, Departamento de Antropologia, 2021.

PERDIGON, Sylvain. L'ethnographie à l'heure des martyrs: histoire, violence, souffrance dans la pratique anthropologique contemporaine. **Annales: Histoire, Sciences Sociales**, [S. l.], v. 4, n. 2, p. 971–96, 2010.

PEREIRA, Luís Silva; PUSSETTI, Chiara (ORG.). **Os saberes da cura: antropologia da doença e práticas terapêuticas**. Lisboa: ISPA, 2009.

PINA-CABRAL, João. Prefácio. *In: SARAIVA, Clara; FRANGELLA, Simone; RODRIGUES, Irene (org.). Movimentos, Espíritos e Rituais: gestões da morte em cenários transnacionais*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - ICS, 2017. p. 23–29.

PINTO, Renato Muller. **Refúgio e saúde mental numa perspectiva antropológica**. 2016. Universidade Federal de São Paulo, [S. l.], 2016.

PISCITELLI, Adriana. Revisiting notions of sex trafficking and victims. **Vibrant**, [S. l.], v. 9, 2012.

PISCITELLI, Adriana; LOWENKRON, Laura. Categorias em movimento: a gestão de vítimas do tráfico de pessoas na Espanha e no Brasil. **Ciência e Cultura**, [S. l.], v. 67, n. 2, p. 35–39, 2015. DOI: 10.21800/2317-66602015000200012.

PISCITELLI, Adriana; LOWENKRON, Laura. Trabalhadoras/es migrantes e o tráfico internacional de pessoas em dois lados do oceano. *In: FACUNDO, Ângela (org.). **Pessoas em movimento. Práticas de gestão, categorias de direito e agências.*** Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/ 7Letras, 2019. p. 135–171.

LUEDJI LUNA - UM CORPO NO MUNDO. Direção: Joyce Prado. Brasil: YouTube, 2016. Disponível em: <https://youtu.be/V-G7LC6QzTA>. Acesso em: 14 jul. 2022.

PUSSETTI, Chiara. Identidades em crise: imigrantes, emoções e saúde mental em Portugal. *Saúde Soc, [S. l.]*, v. 19, n. 1, p. 94–113, 2010.

PUSSETTI, Chiara. O silêncio dos inocentes. Os paradoxos do assistencialismo e os mártires do mediterrâneo. *Interface, [S. l.]*, v. 21, n. 61, p. 263–272, 2012.

PUSSETTI, Chiara; BORDONARO, Lorenzo. Da utopia da migração à nostalgia dos migrantes: percursos migratórios entre Bubaque (Guiné Bissau) e Lisboa. *In: PEDROSO DE LIMA, Antónia; SARRÓ, Ramon (org.). **Terrenos metropolitanos: ensaios sobre produção etnográfica.*** Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - ICS, 2006. p. 125–153.

PUSSETTI, Chiara; BRAZZABENI, Micol. Sofrimento social: idiomas da exclusão e políticas do assistencialismo. *Etnográfica, [S. l.]*, v. 15, n. 3, p. 467–478, 2011.

PUSSETTI, Chiara; FERREIRA, Júlio F.; LECHNER, Elsa; SANTINHO, Cristina. **Migrantes e saúde mental: A construção da competência cultural.** Lisboa: Alto-Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2009.

RAMSEY, Kate. Prohibition, persecution and performance: anthropology and the penalization of vodou in the mid-twentieth century. *Gradhiva, [S. l.]*, n. 1, p. 165–179, 2005.

RAMSEY, Kate. **The spirits and the law: vodou and power in Haiti.** Chicago: University of Chicago Press, 2011.

REIS, Rossana. A política do Brasil para as migrações internacionais. *Contexto Internacional, [S. l.]*, v. 33, n. 1, p. 47–69, 2011.

RICHMAN, Karen. Lavalas at home/A Lavalas for Home: Inflections of Transnacionalism in the Discourse of Haitian President Aristide. *In: GLICK-SCHILLER, Nina; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina (org.). **Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered.*** New York: New York Academy of Sciences, 1992. p. 189–200.

- RICHMAN, Karen. **Migration and Vodou**. Gainesville: University Press of Florida, 2005.
- ROBBINS, Joel. Beyond the suffering subject: Toward an anthropology of the good. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S. l.], v. 19, n. 3, p. 447–462, 2013. DOI: 10.1111/1467-9655.12044.
- ROSEMBERG, C. E. Disease and social order in America: perceptions and expectations. *In*: **AIDS: The burdens of history**. Berkeley: University of California Press, 1988.
- ROUMAIN, Jacques. **Gouverneurs de la Rosée**. Paris: Editions Messidor, 1946.
- RUI, Taniele Cristina. **Corpos abjetos: etnografia em cenário de uso e comércio de crack**. 2012. Universidade Estadual de Campinas, [S. l.], 2012.
- RUSSO, Jane; VENÂNCIO, A. Classificando as pessoas e suas perturbações: a revolução terminológica do DSM III. **Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental**, [S. l.], v. 9, n. 3, p. 460–483, 2006.
- SAMORA, Daniele Teresa. **Um recorte do discurso midiático sobre o processo de imigração haitiana na amazônia: Uma análise das regularidades discursivas**. 2015. Universidade Federal de Rondônia, [S. l.], 2015.
- SANJURJO, Liliana. “Nossos mortos têm voz”: deslocamentos sociais, afetos e ação política em perspectiva comparativa. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BELTRÃO, Jane; LOBO, Andrea; CASTILHO, Sergio; LACERDA, Paula; OSORIO, Patricia (org.). **A antropologia e a esfera pública no Brasil**. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2018. p. 629–650.
- SANTANA, C.; LOTUFO NETO, F. Psicodinâmica e cultura: a implantação de um programa de saúde mental para refugiados em São Paulo. *In*: DEBIAGGI, S.; PAIVA, G. (org.). **Psicologia, E/Imigração e Cultura**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2004.
- SANTINHO, Cristina. Labirintos do Trauma: A verbalização do sofrimento nos refugiados em Portugal. *In*: PUSSETTI, Chiara; PEREIRA, Luís Silva (org.). **Os saberes da cura: antropologia da doença e práticas terapêuticas**. Lisboa: ISPA, 2009. p. 113–151.
- SANTOS, Fabiane Vinento. A inclusão dos migrantes internacionais nas políticas do sistema de saúde brasileiro: o caso dos haitianos no Amazonas. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, [S. l.], v. 23, n. 2, p. 477–494, 2016.
- SARAIVA, Clara; FRANGELLA, Simone; RODRIGUES, Irene (ORG.). **Movimentos**,

Espíritos e Rituais: Gestões da morte em cenários transnacionais. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais - ICS, 2017.

SARRÓ, Ramon. Órganos vitales y metáforas mortales: un relato sobre hospitales portugueses y diáspora africana. **Revista de Antropología Social**, [S. l.], v. 16, p. 325–347, 2007.

SARRÓ, Ramon. La aventura como categoría cultural: apuntes simmelianos sobre la emigración subsahariana. **Revista de Ciências Humanas**, [S. l.], v. 43, n. 2, p. 501–521, 2009. DOI: 10.5007/2178-4582.2009v43n2p501.

SARTI, Cynthia. Corpo e Doença no trânsito de saberes. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 25, n. 74, p. 77–90, 2010.

SARTI, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. **Caderno CRH**, [S. l.], v. 24, n. 61, p. 51–61, 2011.

SASSEN, Saskia. **Territory, authority, rights: from medieval to global assemblages**. 2. ed. Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2006.

SASSEN, Saskia. **Expulsões: Brutalidade e complexidade na economia global**. Rio de Janeiro, São Paulo: Paz e Terra, 2016.

SAYAD, Abdelmalek. Qu'est-ce qu'un immigré? **Peuple méditerranéens**, [S. l.], v. 7, p. 3–23, 1979.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração: ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Edusp, 1998.

SAYAD, Abdelmalek. **La doble ausencia. De las ilusiones del emigrado a los padecimientos del inmigrado**. Barcelona: Antrophos, 2010.

SAYAD, Abdelmalek; BOURDIEU, Pierre. A dominação colonial e o saber cultural. **Revista de Sociologia Política**, [S. l.], n. 26, p. 41–60, 2006.

SCHULLER, Mark. **Killing with kindness**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2012.

SCHULLER, Mark; MORALES, Pablo (ORG.). **Tectonic Shifts: Haiti since the earthquake**. Sterling: Kumarian Press, 2012.

SCHWARCZ, Lilia; STERLING, Heloísa. **Brasil: uma biografia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

SEYFERTH, Giralda. Construindo a Nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política

de imigração e colonização. *In*: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (org.). **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1996. p. 41–59.

SEYFERTH, Giralda. Colonização, imigração e a questão racial no Brasil. **Revista USP**, [S. l.], n. 53, p. 117–149, 2002.

SILVA, Paloma. O visto humanitário como política migratória: o caso da imigração haitiana com destino ao Brasil. *In*: BAENINGER, R.; PERES, R.; FERNANDES, D.; SILVA, S. (org.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. a.

SILVA, Sidney. A imigração haitiana e os paradoxos do visto humanitário. *In*: BAENINGER, R.; PERES, R.; FERNANDES, D.; SILVA, S. (org.). **Imigração haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. b.

SILVA, Sidney. Haitianos no Brasil - meandros e desafios de um processo de inserção sociocultural. *In*: BAENINGER, R.; BOGUS, L. (org.). **A nova face da emigração internacional no Brasil**. São Paulo: EDUC, 2018. p. 459–476.

SIMMEL, George. La aventura. **Cultura femenina y otros ensayos**, [S. l.], p. 123–138, 1936.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SPRANDEL, Marcia Anita. Lei de Migração: avanços em um contexto de atraso. *In*: LIMA, Antonio Carlos de Souza; BELTRÃO, Jane Felipe; LOBO, Andrea; CASTILHO, Sergio; LACERDA, Paula; OSORIO, Patricia (org.). **A antropologia e a esfera pública no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora E-papers/ABA publicações, 2018. p. 571–594.

STEFFENS, Isadora; MARTINS, Jameson. “Falta um Jorge”: A saúde na política municipal para migrantes de São Paulo (SP). **Lua Nova**, [S. l.], n. 98, p. 275–299, 2016.

STRATHERN, Marilyn. The concept of society is theoretically obsolete. *In*: INGOLD, Tim (org.). **Key debates in Anthropology**. Londres: Routledge, 1996. p. 55–98.

STRATHERN, Marilyn. **Partial Connections**. Walnut Creek: Altamira Press, 2004.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

STRATHERN, Marilyn. **O efeito etnográfico e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

STROPASOLAS, Pedro. “Invisíveis em vida e em morte”: país não sabe quantos imigrantes morreram por covid. **Brasil de Fato**, São Paulo, 2020. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2020/10/17/invisiveis-em-vida-e-em-morte-pais-nao-sabe->

quantos-imigrantes-morreram-por-covid. Acesso em: 15 out. 2021.

SUTTON, Constance; CHANEY, Elsa (ORG.). **Caribbean life in New York City: Sociocultural Dimensions**. New York: Center for Migration Studies, 1987.

TARGA, Leonardo Vieira. **Mobilizando coletivos e construindo competências culturais no cuidado à saúde: estudo antropológico da política brasileira de Atenção Primária à Saúde**. 2010. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, [S. l.], 2010.

TARGA, Leonardo Vieira; OLIVEIRA, F. Cultura, saúde e o médico de família. In: GUSSO, G.; LOPES, J. M. C. (org.). **Tratado de medicina de família e comunidade - princípios, formação e prática**. Porto Alegre: Artmed, 2012.

TEIXEIRA, Flavia B.; OLIVEIRA, Antônio Tadeu. (Des)informações em Saúde: registros sobre adoecimento/cuidado/morte de migrantes no Brasil. In: LUSSI, Carmem (org.). **Migrações Internacionais: Abordagens de Direitos Humanos**. Brasília: CSEM, 2017. p. 251–266.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Lobolo e trabalho migratório: reprodução familiar e aventura no sul de Moçambique. In: TRAJANO FILHO, Wilson (org.). **Travessias Antropológicas: Estudos em contextos africanos**. Brasília: ABA Publicações, 2012. p. 221–237.

THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião. Por que não o Haiti? **Carta Capital**, [S. l.], 2012. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/educacao/por-que-nao-o-haiti>. Acesso em: 23 nov. 2018.

THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião. Entre o passado e o futuro: nação reinvenção e atualidade. In: ALMEIDA, Heloisa Buarque; SZWAKO, José (org.). **Local, global**. São Paulo: Berlendis & Vertecchia, 2013. p. 128–171.

TONHATI, Tânia; PEREDA, Lorena. A feminização das migrações no Brasil: a inserção laboral de mulheres imigrantes (2011-2020). In: CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Tadeu; SILVA, Bianca (org.). **Relatório Anual 2021 - 2011-2020: Uma década de desafios para a imigração e o refúgio no Brasil**. Brasília: OBMigra - Observatório das Migrações Internacionais, 2021.

TRONTO, Joan. **Moral boundaries: a political argument for an ethic of care**. London: Routledge, 1993.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Haiti: State against nation. The origins and legacies of**

Duvalierism. New York: Monthly Review, 1989.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean, and the World. **Cimarrón: New Perspectives on the Caribbean**, [S. l.], v. 2, n. 3, 1990.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past. Power and the production of history.** Boston: Beacon Press, 1995.

TURRINI, G.; PURGATO, M.; BALLETTTE, F.; NOSÈ, M.; OSTUZZI, G.; BARBUI, C. Common mental disorders in asylum seekers and refugees: umbrella review of prevalence and intervention studies. **Jornal Internacional de Sistemas de Saúde Mental**, [S. l.], v. 11, n. 51, 2017.

VARELA HUERTA, Amarela; MCLEAN, Lisa. Caravana de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. **Revista CIDOB d'Afers Internacionals**, [S. l.], n. 122, p. 163–186, 2019. DOI: 10.24241/rcai.2019.122.2.163.

VELING, W.; HOEK, H. W.; MACKENBACH, J. P. Perceived discrimination and the risk of schizophrenia in ethnic minorities: a case-control study. **Social psychiatry and psychiatric epidemiology**, [S. l.], v. 43, p. 953–959, 2008.

VENTURA, Deisy; HOLZHACKER, Vivian. Saúde global e direitos humanos: o primeiro caso suspeito de ebola no Brasil. **Lua Nova**, [S. l.], n. 98, p. 107–140, 2016.

VENTURA, Deisy; YUJRA, Veronica Quispe. **Saúde de migrantes e refugiados.** Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 2019.

VÉRAN, Jean-François; NOAL, Débora da Silva; FAINST, Tyler. Nem Refugiados, nem Migrantes: A chegada dos Haitianos à Cidade de Tabatinga (Amazonas). **Dados - Revista de Ciências Sociais**, [S. l.], v. 57, n. 4, p. 1007–1041, 2014.

VÉRAS, Maura Pardini. Estrangeiros na metrópole: territórios e fronteiras da alteridade em São Paulo. **Revista USP**, [S. l.], n. 114, p. 45–54, 2017.

VIANNA, Adriana. Tempos, dores e corpos: considerações sobre a ‘espera’ entre familiares de vítimas de violência policial no Rio de Janeiro. *In*: BIRMAN, P.; LEITE, M.; MACHADO, C. (org.). **Dispositivos urbanos e tramas dos viventes: ordens e resistências.** [s.l.: s.n.].

VIANNA, Adriana; FACUNDO, Ángela. Tempos e deslocamentos na busca por justiça entre “moradores de favelas” e “refugiados”. **Ciência e Cultura**, [S. l.], v. 67, n. 2, p. 46–50, 2015.

DOI: 10.21800/2317-66602015000200014.

VIANNA, Adriana; FARIAS, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. **Cadernos Pagu**, [S. l.], n. 37, p. 79–116, 2011.

VIEIRA, Rosa. **Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil**. 2014. Universidade Federal do Rio de Janeiro, [S. l.], 2014.

VIEIRA, Rosa. O governo da mobilidade haitiana no Brasil. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 23, n. 1, p. 229–254, 2017. DOI: 10.1590/1678-49442017v23n1p229.

VIEIRA, Suzane de Alencar. Força E Vulnerabilidade: Lições De Etnografia E De Feitiçaria De Jeanne Favret-Saada. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, [S. l.], v. 27, n. 3, p. 1–26, 2021. DOI: 10.1590/1678-49442021V27N3A203.

WALDMAN, Tatiana. Movimentos Migratórios sob a perspectiva do Direito à Saúde: Imigrantes bolivianos em São Paulo. **Revista de Direito Sanitário**, [S. l.], v. 12, n. 1, p. 90–114, 2011.

WHITE, Luise. **Speaking with vampires: rumor and history in Central Africa**. Berkeley: University of California Press, 2000.

WYCLEF JEAN, YELE. Direção: Jean Wyclef. Haiti: Haiti Connexion Network, 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MvFobM2ipJY>. Acesso em: 14 jul. 2022.

WYCLEF JEAN, JASPORA. Direção: Jean Wyclef. Haiti: Refugee Allstars, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=mQmh894XrjI>. Acesso em: 14 jul. 2022.

ANEXOS

ANEXO 1

RESOLUÇÃO NORMATIVA Nº 97, DE 12 DE JANEIRO DE 2012

CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO

Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti.

O CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO, instituído pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 e organizado pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 840, de 22 de junho de 1993, resolve:

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

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

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

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

Art. 3º Antes do término do prazo previsto no caput do art. 1º desta Resolução Normativa, o nacional do Haiti deverá comprovar sua situação laboral para fins da convalidação

da permanência no Brasil e expedição de nova Cédula de Identidade de Estrangeiro, conforme legislação em vigor.

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

Art. 5º Esta Resolução Normativa entra em vigor na data de sua publicação

PAULO SÉRGIO DE ALMEIDA

Presidente do Conselho Nacional de Imigração

ANEXO 2

RESOLUÇÃO NORMATIVA Nº 102, DE 26 DE ABRIL DE 2013.

CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO

Altera o art. 2º da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012.

O CONSELHO NACIONAL DE IMIGRAÇÃO, instituído pela Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980 e organizado pela Lei nº 10.683, de 28 de maio de 2003, no uso das atribuições que lhe confere o Decreto nº 840, de 22 de junho de 1993, resolve:

Artigo 1º. O caput do art. 2º da Resolução Normativa nº. 97, de 12 de janeiro de 2012, passa a vigorar com a seguinte redação:

“Artigo 2º. O visto disciplinado por esta Resolução Normativa tem caráter especial e será concedido pelo Ministério das Relações Exteriores.”

Artigo 2º. Fica revogado o parágrafo único do art. 2º da Resolução Normativa nº.97, de 2012.

Artigo 3º. Esta Resolução Normativa entra em vigor na data de sua publicação.

PAULO SÉRGIO DE ALMEIDA

Presidente do Conselho Nacional de Imigração

ANEXO 3

PORTARIA INTERMINISTERIAL Nº 10, DE 6 DE ABRIL DE 2018

Dispõe sobre a concessão do visto temporário e da autorização de residência para fins de acolhida humanitária para cidadãos haitianos e apátridas residentes na República do Haiti.

OS MINISTROS DE ESTADO DA JUSTIÇA, EXTRAORDINÁRIO DA SEGURANÇA PÚBLICA, DAS RELAÇÕES EXTERIORES e DO TRABALHO, no uso das atribuições que lhes confere o art. 87, parágrafo único, inciso II, da Constituição Federal, e tendo em vista o disposto nos arts. 14, § 3º, e 30, I, "c", da Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, e 36, §1º, e 145, §1º, do Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017, resolvem:

Art. 1º A presente Portaria estabelece procedimentos a serem adotados em relação à tramitação dos pedidos de visto temporário e autorização de residência para fins de acolhida humanitária para cidadãos haitianos e apátridas residentes na República do Haiti.

Parágrafo único. A hipótese de acolhida humanitária prevista nesta Portaria não prejudica o reconhecimento de outras que possam ser futuramente adotadas pelo Estado brasileiro em portarias próprias.

Art. 2º O visto temporário para acolhida humanitária poderá ser concedido ao cidadão haitiano e ao apátrida que sejam residentes no território da República do Haiti.

§ 1º O visto temporário para acolhida humanitária será concedido às pessoas mencionadas no caput com prazo de validade de noventa dias.

§ 2º O visto temporário para acolhida humanitária será concedido exclusivamente pela Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

§ 3º A concessão do visto temporário para acolhida humanitária ocorrerá sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas na Lei nº 13.445, de 2017, e no Decreto nº 9.199, de 2017.

Art. 3º Para solicitar visto, o imigrante deverá apresentar à Autoridade Consular:

I - documento de viagem válido;

II - certificado internacional de imunização, quando assim exigido pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária - Anvisa;

III - formulário de solicitação de visto preenchido;

IV - comprovante de meio de transporte de entrada no território brasileiro; e

V - atestado de antecedentes criminais expedido pela República do Haiti, ou, a critério da autoridade consular, documento equivalente emitido por autoridade competente daquele país.

Art. 4º O imigrante beneficiado por esta Portaria deverá registrar-se em uma das unidades da Polícia Federal em até noventa dias após seu ingresso em território nacional.

Parágrafo único. A residência temporária para acolhida humanitária resultante do registro de que trata o caput terá prazo de dois anos.

Art. 5º O nacional da República do Haiti e o apátrida que residia no Haiti, que tenham ingressado no Brasil até a data da publicação desta Portaria, poderão apresentar requerimento de autorização de residência para acolhida humanitária perante uma das unidades da Polícia Federal.

Parágrafo único. O prazo de residência previsto no caput será de dois anos.

Art. 6º O pedido de autorização de residência deverá ser formalizado com os seguintes documentos:

I - documento de viagem ou documento oficial de identidade;

II - duas fotos 3x4;

III - certidão de nascimento ou casamento ou certidão consular, desde que não conste a filiação no documento mencionado no inciso I;

IV - certidão de antecedentes criminais dos Estados em que tenha residido no Brasil nos últimos cinco anos;

V - declaração, sob as penas da lei, de ausência de antecedentes criminais em qualquer país, nos últimos cinco anos; e

VI - comprovante de ingresso até a data da publicação desta Portaria.

§ 1º Apresentados os documentos mencionados no caput, proceder-se-á ao registro e à emissão da cédula de identidade.

§ 2º Na hipótese de necessidade de retificação ou complementação dos documentos apresentados, a Polícia Federal notificará o imigrante para assim o fazer no prazo de trinta dias.

§ 3º Decorrido o prazo sem que o imigrante se manifeste ou caso a documentação esteja incompleta, o processo de avaliação de seu pedido será extinto, sem prejuízo da utilização, em novo processo, dos documentos que foram apresentados e ainda permaneçam válidos.

§ 4º Indeferido o pedido, aplica-se o disposto no art. 134 do Decreto nº 9.199, de 2017.

Art. 7º O imigrante poderá requerer em uma das unidades da Polícia Federal, no período de noventa dias anteriores à expiração do prazo de dois anos previsto nos arts. 4º e 5º, autorização de residência com prazo de validade indeterminado, desde que:

I - não tenha se ausentado do Brasil por período superior a noventa dias a cada ano migratório;

II - tenha entrado e saído do território nacional exclusivamente pelo controle migratório brasileiro;

III - não apresente registros criminais no Brasil; e

IV - comprove meios de subsistência.

Art. 8º. É garantida ao imigrante haitiano, bem como ao apátrida que residia na República do Haiti, beneficiário de autorização de residência para fins de acolhida humanitária, a possibilidade de livre exercício de atividade laboral no Brasil, nos termos da legislação vigente.

Art. 9º Aplica-se ao imigrante beneficiado por esta Portaria a isenção de taxas e emolumentos para obtenção de visto e regularização migratória.

Parágrafo único. Sem prejuízo do disposto no caput, poderão ser cobrados valores pela prestação de serviços pré-consulares por intermédio de terceiros contratados pelo governo brasileiro para realizar tal função.

Art. 10. Os pedidos de visto e autorização de residência previstos nesta Portaria poderão ser solicitados pelo interessado, seu representante legal ou defensor.

Art. 11. Considera-se cessado o fundamento que embasou a acolhida humanitária prevista nesta Portaria caso o imigrante saia do Brasil com ânimo definitivo, comprovado por meio de informações que demonstrem ter ele realizado tentativa de residir em outro país.

Art. 12. Aplica-se o art. 29 da Lei 9.784, de 29 de janeiro de 1999, na instrução do pedido.

Art. 13. Esta Portaria entra em vigor na data de sua publicação.

TORQUATO JARDIM

Ministro de Estado da Justiça

RAUL JUNGSMANN

Ministro de Estado Extraordinário da Segurança Pública

ALOYSIO NUNES FERREIRA

Ministro de Estado das Relações Exteriores

HELTON YOMURA

Ministro de Estado do Trabalho Interino

ANEXO 4

PORTARIA INTERMINISTERIAL MJSP/MRE Nº 27, DE 30 DE DEZEMBRO DE 2021

Dispõe sobre a concessão do visto temporário e a autorização de residência, para fins de acolhida humanitária, a nacionais haitianos e apátridas afetados por calamidade de grande proporção ou situação de desastre ambiental na República do Haiti.

O MINISTRO DE ESTADO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA SUBSTITUTO E O MINISTRO DE ESTADO, INTERINO, DAS RELAÇÕES EXTERIORES, no uso das atribuições que lhes conferem o inciso II do parágrafo único do art. 87 da Constituição Federal; os arts. 37 e 45 da Lei nº 13.844, de 18 de junho de 2019; e tendo em vista o disposto no § 3º do art. 14, e na alínea "c" do inciso I do art. 30 da Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017; e no § 1º do art. 36 e § 1º do art. 145 do Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017, resolvem:

Art. 1º A presente Portaria Interministerial dispõe sobre a concessão do visto temporário e da autorização de residência, para fins de acolhida humanitária, para nacionais haitianos e apátridas afetados por calamidade de grande proporção ou situação de desastre ambiental na República do Haiti.

§ 1º Para o fim do disposto no caput, observar-se-á o disposto no § 3º do art. 14, e na alínea "c" do inciso I do art. 30 da Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, e no § 1º do art. 36 e § 1º do art. 145 do Decreto nº 9.199, de 20 de novembro de 2017.

§ 2º O disposto nesta Portaria vigorará até 30 de abril de 2022, e não afasta a possibilidade de que outras medidas possam ser adotadas pelo Estado brasileiro para proteção dos nacionais haitianos e apátridas residentes no Haiti.

Art. 2º O visto temporário para acolhida humanitária poderá ser concedido a nacionais haitianos e apátridas afetados por calamidade de grande proporção ou situação de desastre ambiental.

§ 1º O visto temporário previsto nesta Portaria terá prazo de validade de 180 (cento e oitenta) dias e será concedido exclusivamente pela Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

§ 2º A concessão do visto a que se refere o caput ocorrerá sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas na Lei nº 13.445, de 2017, e no Decreto nº 9.199, de 2017.

§ 3º O imigrante apátrida, em até noventa dias após seu ingresso em território nacional, deverá iniciar processo de reconhecimento da condição de apátrida junto ao Ministério da Justiça e Segurança Pública, conforme estabelecido no art. 95 e seguintes do Decreto nº 9.199, de 2017, por meio do sistema SisApatridia, disponível na plataforma GOV.BR.

Art. 3º Para solicitar o visto temporário previsto nesta Portaria, o requerente deverá apresentar à Autoridade Consular:

I - documento de viagem válido;

II - formulário de solicitação de visto preenchido;

III - comprovante de meio de transporte de entrada no território brasileiro; e

IV - atestado de antecedentes criminais expedido pela República do Haiti ou, na impossibilidade de sua obtenção, declaração, sob as penas da lei, de ausência de antecedentes criminais em qualquer país.

Art. 4º O nacional haitiano detentor do visto a que se refere o art. 2º deverá registrar-se em uma das unidades da Polícia Federal em até noventa dias após seu ingresso em território nacional.

Parágrafo único. A residência temporária resultante do registro de que trata o caput terá prazo de dois anos.

Art. 5º O nacional haitiano que já se encontre em território brasileiro, independentemente da condição migratória em que houver ingressado no Brasil, poderá requerer autorização de residência para acolhida humanitária perante uma das unidades da Polícia Federal.

§ 1º O prazo de residência previsto no caput será de dois anos.

§ 2º O requerimento previsto no caput poderá ser formalizado pelo interessado, por seu representante legal ou por seu procurador constituído.

§ 3º Na hipótese de requerente criança, adolescente ou qualquer indivíduo relativamente incapaz, o requerimento de autorização de residência poderá ser feito por qualquer dos pais, assim como por representante ou assistente legal, conforme o caso, isoladamente, ou em conjunto.

§ 4º Ainda que o requerimento tenha sido apresentado nos termos dos §§ 2º ou 3º deste artigo, o registro será realizado mediante a identificação civil por dados biográficos e biométricos, com a presença do interessado.

Art. 6º O requerimento de autorização de residência deverá ser formalizado com os seguintes documentos:

I - passaporte ou documento oficial de identidade, expedidos pela República do Haiti, ainda que a data de validade esteja expirada;

II - certidão de nascimento ou de casamento, ou certidão consular, desde que não conste a filiação nos documentos mencionados no inciso I; e

III - declaração, sob as penas da lei, de ausência de antecedentes criminais no Brasil e no exterior, nos últimos cinco anos anteriores à data de requerimento de autorização de residência.

§ 1º Em caso de indisponibilidade do sistema de coleta de dados biométricos da Polícia Federal, poderá ser exigida a apresentação de uma foto no formato 3x4.

§ 2º As certidões de nascimento e de casamento mencionadas no inciso II do caput poderão ser aceitas, independentemente de legalização e tradução, desde que acompanhadas por declaração do requerente, sob as penas da lei, a respeito da autenticidade do documento.

§ 3º Caso seja verificado que o imigrante esteja impossibilitado de apresentar o documento previsto no inciso II do caput, conforme o § 2º do art. 68 do Decreto nº 9.199, de 2017, tal documentação poderá ser dispensada, hipótese em que os dados de filiação serão autodeclarados pelo requerente, sob as penas da lei.

§ 4º Quando se tratar de imigrante menor de dezoito anos que esteja desacompanhado ou separado de seu responsável legal, o requerimento deverá observar os termos do art. 12 da Resolução Conjunta nº 1, de 9 de agosto de 2017, do Conselho Nacional dos Direitos da Criança e do Adolescente - Conanda, do Comitê Nacional para os Refugiados - Conare, do Conselho Nacional de Imigração - CNIg, e da Defensoria Pública da União - DPU.

Art. 7º Apresentados e avaliados os documentos mencionados no art. 6º, será realizado o registro e processada a emissão da Carteira de Registro Nacional Migratório - CRNM.

§ 1º Na hipótese de necessidade de retificação ou de complementação dos documentos apresentados, a Polícia Federal notificará o imigrante para fazê-lo no prazo de trinta dias.

§ 2º Decorrido o prazo, sem que o imigrante se manifeste, ou caso a documentação esteja incompleta, o processo de avaliação de seu requerimento será extinto, sem prejuízo da utilização, em novo processo, dos documentos que foram inicialmente apresentados, e que ainda permaneçam válidos.

§ 3º Indeferido o requerimento, aplica-se o disposto no art. 134 do Decreto nº 9.199, de 2017.

Art. 8º O imigrante poderá requerer em uma das unidades da Polícia Federal, no período de noventa dias anteriores à expiração do prazo de dois anos previstos nos arts. 4º e 5º desta Portaria, autorização de residência com prazo de validade indeterminado, desde que:

I - não tenha se ausentado do Brasil por período superior a noventa dias a cada ano migratório;

II - tenha entrado e saído do território nacional exclusivamente pelo controle migratório brasileiro;

III - não apresente registros criminais no Brasil e no exterior; e

IV - comprove meios de subsistência.

§ 1º O requisito previsto no inciso III do caput será demonstrado por autodeclaração e certidões de antecedentes criminais ou documento equivalente, emitido pela autoridade judicial competente da localidade onde tenha residido durante a residência temporária.

§ 2º Para atendimento ao requisito previsto no inciso IV do caput serão aceitos quaisquer dos seguintes documentos, sem prejuízo de outros que possam cumprir idêntica função probatória:

I - contrato de trabalho em vigor ou Carteira de Trabalho e Previdência Social - CTPS com anotação do vínculo vigente;

II - contrato de prestação de serviços;

III - demonstrativo de vencimentos, em meio impresso;

IV - comprovante de recebimento de aposentadoria;

V - contrato social de empresa ou de sociedade simples em funcionamento, no qual o imigrante figure como sócio ou responsável individual;

VI - documento válido de registro ativo em Conselho Profissional no Brasil;

VII - carteira de registro profissional ou equivalente;

VIII - comprovante de registro como microempreendedor individual;

IX - declaração comprobatória de percepção de rendimentos;

X - declaração de ajuste anual para fins de imposto de renda;

XI - inscrição como autônomo nos cadastros dos órgãos competentes;

XII - comprovante de investimentos financeiros ou de posse de bens ou direitos suficientes à manutenção própria e da família;

XIII - declaração, sob as penas da lei, de que possui meios de vida lícitos e suficientes que permitam a subsistência do interessado e de sua família no país; ou

XIV - declaração, sob as penas da lei, de dependência econômica nos casos dos dependentes legais, hipótese em que também deverá ser juntado comprovante de subsistência do responsável.

§ 3º São considerados dependentes econômicos, para fins do disposto no inciso XIV do § 2º:

I - descendentes menores de 18 anos, ou de qualquer idade, quando comprovada a incapacidade de prover o próprio sustento;

II - ascendentes, quando comprovada a incapacidade de prover o próprio sustento;

III - irmão, menor de 18 anos ou de qualquer idade, quando comprovada a incapacidade de prover o próprio sustento;

IV - cônjuge ou companheiro ou companheira, em união estável;

V - enteado ou menor de dezoito anos sob guarda; e

VI - que estejam sob tutela.

§ 4º Os dependentes a que se referem os incisos I, III e V do § 3º, se comprovadamente estudantes, serão assim considerados até o ano calendário em que completarem vinte e quatro anos.

§ 5º Aplica-se o disposto neste artigo ao imigrante que, até a data de entrada em vigor desta Portaria, tenha sido beneficiado pela autorização de residência temporária para fins de acolhida humanitária para nacionais haitianos.

Art. 9º A obtenção da autorização de residência prevista nesta Portaria implica:

I - desistência de solicitação de reconhecimento da condição de refugiado; ou

II - renúncia à condição de refugiado, nos termos do inciso I do art. 39 da Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997.

Art. 10. Ao imigrante beneficiado por esta Portaria fica garantido o livre exercício de atividade laboral no Brasil, nos termos da legislação vigente.

Art. 11. Aplica-se ao imigrante beneficiado por esta Portaria a isenção de taxas, emolumentos e multas para obtenção de visto, registro e autorização de residência, nos termos do § 4º do art. 312 do Decreto nº 9.199, de 2017.

§ 1º Sem prejuízo do disposto no caput, poderão ser cobrados valores pela prestação de serviços pré-consulares por terceiros contratados pelo governo brasileiro para realizar tal atividade.

§ 2º A isenção tratada no caput estende-se aos chamados pelos beneficiados por esta Portaria para fins de reunião familiar.

Art. 12. Considera-se cessado o fundamento que embasou a acolhida humanitária prevista nesta Portaria na hipótese de o imigrante sair do Brasil com ânimo definitivo, ou o faça fora do controle migratório, desde que comprovado por meio de informações que demonstrem ter ele realizado tentativa de residir em outro país.

Art. 13. Constatada, a qualquer tempo, a omissão de informação relevante ou declaração falsa no procedimento desta Portaria, será instaurado processo de cancelamento da autorização de residência, conforme previsto no art. 136 do Decreto nº 9.199, de 2017, sem prejuízo de outras medidas legais de responsabilização civil e penal cabíveis.

Parágrafo único. Durante a instrução do processo, poderão ser realizadas diligências para verificação de:

- I - dados necessários à decisão do processo;
- II - validade de documento perante o respectivo órgão emissor;
- III - divergência nas informações ou documentos apresentados; e
- IV - indícios de falsidade documental ou ideológica.

Art. 14. Aplica-se o art. 29 da Lei nº 9.784, de 29 de janeiro de 1999, na instrução dos pedidos de que trata esta Portaria.

Art. 15. Revoga-se a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 13, de 16 de dezembro de 2020.

Art. 16. Esta Portaria Interministerial entra em vigor na data de sua publicação.

MÁRCIO NUNES DE OLIVEIRA

Ministro de Estado da Justiça e Segurança Pública Substituto

PAULINO FRANCO DE CARVALHO NETO

Ministro de Estado das Relações Exteriores Interino