



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA  
SOCIAL**

**PESSOAS E MUNDOS EM MOVIMENTO:  
Migrantes haitianos e senegaleses na região da  
Grande Florianópolis (SC)**

**DOUTORADO**

**Janaina Santos de Macedo**

**Florianópolis  
2019**



Janaina Santos de Macedo

**PESSOAS E MUNDOS EM MOVIMENTO:  
Migrantes haitianos e senegaleses na região da  
Grande Florianópolis (SC)**

Tese submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do Grau de Doutora em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Scott Head

Florianópolis  
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Macedo, Janaina Santos de  
Pessoas e mundos em movimento : migrantes  
haitianos e senegaleses na região da Grande  
Florianópolis / Janaina Santos de Macedo ;  
orientador, Scott Head, 2019.  
431 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas,  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,  
Florianópolis, 2019.

Inclui referências.

1. Antropologia Social. 2. Migrações. 3.  
Haitianos. 4. Senegaleses. 5. Narrativas. I. Head,  
Scott. II. Universidade Federal de Santa Catarina.  
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.  
III. Título.

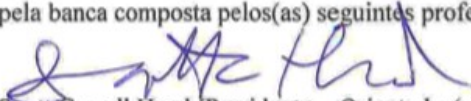
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**Pessoas e mundos em movimento: migrantes haitianos e senegaleses  
na região da Grande Florianópolis (SC)**

Janaina Santos de Macedo

Orientador(a): Prof. Dr. Scott Correll Head

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Antropologia Social, aprovada pela banca composta pelos(as) seguintes professores(as):



Prof. Dr. Scott Correll Head (Presidente – Orientador(a) – PPGAS/UFSC)



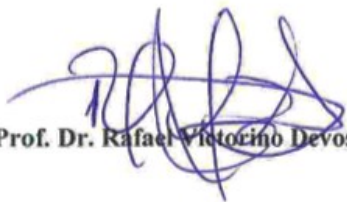
Prof. Dr. Handerson Joseph (Examinador externo - UNIFAP)



Prof. Dr. Daniel Granada da Silva Ferreira (Examinador externo - CCR/UFSC)



Prof. Dra. Viviane Vedana (Examinadora interna - PPGAS/UFSC)



Prof. Dr. Rafael Victorino Devos (Coordenador do PPGAS/UFSC)

Florianópolis, 26 de fevereiro de 2019.





Imagem compartilhada no grupo de *whatsapp* MMHSC, referente a um terremoto ocorrido no Haiti em 06 de outubro de 2018.





## Sou Imigrante<sup>1</sup>

Sou Imigrante dalém  
Lá do outro lado do oceano  
Forçado a abandonar o país  
Sim o país de origem  
Que há séculos venho lutando  
Querendo viver  
Batendo as portas nunca descerradas  
Sempre encerradas  
Não tenho terra  
Lá de onde eu venho  
Do qual vós chamais  
ou dizeis ser minha terra...  
Eu era igual uma flecha  
Querendo ir pra frente  
Eu era cada vez mais puxada pra trás  
Com mais força!  
E de tanto me puxarem  
Fui lançada veementemente  
Para atingir o alvo  
E vim aqui parar!  
Sou Imigrante  
Não tenho terra  
Tudo é terra  
Não importa se aqui ou lá!  
Quem dera que não houvessem fronteiras!  
Quem dera que não houvessem leis  
Leis essas que nos prendem, Separam,  
Hostilizam, injuriam e abalam!  
Oh, se não houvessem fronteiras  
Divisões geográficas  
E que todos os homens fossem só homens!  
Sem distinção de cores, raças, nacionalidades!  
Que culpa tenho eu em ser Preto ou branco?  
Cristão ou muçulmano? Hindu ou Budista?  
Judeu ou Samaritano?  
Se talvez as raças negra ou branca, não existissem!  
Na verdade, não existem  
O que apenas existe é...  
Raça humana!  
Sou Imigrante, emigrante, migrante  
Resistente, com força pra viver, almejando viver  
Sou resistível como um Leão da África

---

<sup>1</sup> Poema recitado no *Sarau voz feminina e refúgio*, realizado em 13 de setembro de 2018 no Sesc Belenzinho e publicado pela autora, que é migrante congoleza. Disponível em (<<https://www.facebook.com/prudencekalambayoficial/videos/342771429860715/>>).

Tenho garras de um falcão do mato  
Sou persistente como a onda móvel  
Porém, me respeitem!  
Só quero viver a vida...  
Porque a terra é nossa, de todos nós  
Feito por Deus e entregue à todos os homens  
Não importa se aqui ou lá!  
(Prudence Kalambay)

## AGRADECIMENTOS

*Mèci. Jërëjëf!*

Agradeço ao Pró-Reitor de Graduação, Prof. Julian Borba e ao Pró-Reitor Adjunto, Rogério Luiz de Souza, que autorizaram meu afastamento da função de Coordenadora de Apoio Pedagógico e Avaliação, junto à Pró-Reitoria de Graduação da Universidade Federal de Santa Catarina, ainda na gestão da Reitora Prof. Roselane Neckel. Igualmente agradeço às minhas colegas de setor, Soraia Selva da Luz, Bárbara Wollinger Niehues e Luiza Ioppi Gomes que apoiaram meu projeto, reconhecendo que uma melhor formação proporcionaria melhores políticas públicas relacionadas ao Ensino Superior e à permanência dos estudantes na universidade, bem como à Fernanda Delatorre que chegou depois ao setor.

Agradeço à Ângela Olinda Dalri, pela generosidade com que abriu as portas de sua Casa para mim e para muitas outras pessoas. Agradeço também às professoras Rosane Silveira e Donesca Xhafai, coordenadoras do Projeto PLAM (Português como Língua Estrangeira para Imigrantes e Refugiados) cujas aulas, gratuitas, são importantíssimas para diversos migrantes. A elas que me aceitaram como professora assistente voluntária, à Laura Viana, que permanece no projeto, à Narjara que seguiu um caminho de acolhida às mães migrantes e aos migrantes que compareciam às aulas, muitas vezes com filhos, muitas vezes com frio, muitas vezes com esperança.

Agradeço aos professores e professoras que tive no Doutorado, bem como no Mestrado. Foram todos e todas fundamentais para a formação de uma consciência crítica e para despertar em mim a ânsia por conhecer cada vez mais. Nomeio especialmente Ilka Boaventura Leite, Márnio Teixeira Pinto, Miriam Hartung, Rafael Devos, Gabriel Coutinho Barbosa, Rafael Bastos, Alicia Norma Gonzalez De Castells, Theophilos Rifiotis, Miriam Grossi, Carmen Rial e Oscar Calavia Saez. Além destes, pude estabelecer uma relação mais próxima, em virtude das pesquisas, com a professora Letícia Cesarino, a quem agradeço pelas importantes contribuições em minha banca de qualificação. À querida professora Viviane Vedana que sempre foi, além de extremamente ética e competente, acolhedora e atenta às sutilezas do micro e do macro. Tendo feito parte de minhas duas bancas de qualificação, acompanhou mais de perto o feitiço desta tese e sempre foi generosa em compartilhar textos e sugestões. Ela sempre me inspirou muito! Às professoras Vânia Cardoso e Evelyn Martina Schuler Zea que nas reuniões do Gesto

puderam apontar importantes contribuições ao meu trabalho, além de suas brilhantes observações intelectuais. À professora Giselle Guillon que me puxava de volta para pensar a dança, com seus giros e afetos e ao Paulo Raposo, professor visitante que trouxe novas energias para pensar as cidades e seus usos. E, finalmente, mas não menos importante, ao meu orientador, professor Scott Head, que soube conduzir sua orientação de forma leve e segura, apontando com delicadeza e olhar atento (des)caminhos que permitiram melhorar muito o texto e o conteúdo aqui apresentado. Todas as pessoas citadas, foram sempre exemplos de correção, ética, comprometimento e honestidade, bem como Paulo Pinheiro Machado, meu orientador no Mestrado. Igualmente agradeço aos meus colegas de doutorado, em especial à Dijna e ao Igor.

Da mesma forma agradeço à Professora Gláucia Assis, que além de aceitar participar da banca me acolheu no Observatório das Migrações de Santa Catarina e sempre atuou junto às causas relacionadas aos direitos dos migrantes e refugiados, bem como aos colegas do Observatório, em especial à Michelle Cechinel. A vocês, e a quem não citei, muito obrigada! Agradeço também aos colegas e amigos de luta em prol dos direitos da população migrante, no Grupo de Trabalho de apoio aos Imigrantes (GT I), vinculado à comissão de Direitos Humanos da ALESC, especialmente ao Marcel, aos colegas do GAIRF e do CRAI. Obrigada também às pessoas que se comoveram e ajudaram, a seu modo, a cada uma das pessoas que precisava de ajuda, ofertando seu tempo e sua generosidade, entre elas Carol Grilo e Cristina. Obrigada também à professora Karine de Souza Silva, pela generosidade e por seu trabalho acadêmico e ativista inspirador. Agradeço ainda aos professores Handerson Joseph e Daniel Granada que junto com Viviane Vedana aceitaram compor a banca da presente tese, bem como por suas inspirações acadêmicas.

Especialmente agradeço às pessoas sem as quais esta tese não seria possível. Pessoas que vieram para Florianópolis a partir de 2010, vindas do Haiti e do Senegal, assim como de outros países, trazendo seus sonhos, sua determinação, suas lutas, suas esperanças, seus afetos. Nomeio aqui algumas delas que ao longo do tempo tornaram-se parte de minha vida: Rougui, Boubou, Cheikh D., Mohammadou, Franchie, Juvenson, Leonardo, Bryan, Lilianne, Marie Ange, Cherry, Khadi, Kara, Cheikh P., Mamadiara, Lanlan, Maria Júlia, Mbaye, Mame Gore, Rosenette, Woudy, Sophonie, Cliff, Evena, Jean e Amandinha.

Também agradeço, com especial afeto, à minha avó e ao seu amor, ao meu avô, *in memoriam*, à minha tia e primos, ao meu irmão,

Francisco, à minha cunhada Adriana e à doce Ana Clara, ao meu pai e à Helena, à minha mãe, *in memoriam*, à minha sogra e meu sogro, à Bruna e Carol. E sem palavras para expressar todo amor e gratidão, agradeço ao meu filho, Dudu e ao meu marido, Paulo, pois sem o apoio deles não teria sido possível pensar e escrever esta tese. Obrigada por todo amor que vocês me deram nas mais variadas formas...



## RESUMO

Esta tese foi construída a partir da articulação das narrativas, experiências e performances de migrantes haitianos e senegaleses que se deslocaram para a região da Grande Florianópolis a partir de 2010, temporária ou definitivamente. Acompanhei, a partir do trabalho etnográfico os modos como construíram suas trajetórias de mobilidade e como dialogaram com as diversas fronteiras físicas e simbólicas, estabelecendo conectividades e dissensos entre si, local e transnacionalmente. A partir da metáfora do terremoto como desencadeador de transformações que desestabilizaram tempos e espaços, procurei seguir os abalos provocados e suas maneiras de articularem-se e resistirem poética e politicamente, individualmente e em grupos, através de associações, dos mundos do trabalho e outras dimensões da vida cotidiana, acionando saberes e práticas diaspóricas, transformando-os e criando novos caminhos possíveis.

**Palavras-Chave:** Migrações. Haitianos. Senegaleses. Narrativas.





## RÉSUMÉ

Cette thèse a été construite à partir de l'articulation des récits, des expériences et des performances de migrants haïtiens et sénégalais qui se sont rendus dans la région du Grand Florianópolis à partir de 2010, de manière temporaire ou définitive. Les travaux ethnographiques la façon dont ils ont construit leurs trajectoires de mobilité et ont dialogué avec les diverses frontières physiques et symboliques, en établissant des liens et des dissensions entre eux, localement et transnationalement. De la métaphore du tremblement de terre en tant que déclencheur de transformations qui déstabilisaient les temps et les espaces, j'ai essayé de suivre les chocs provoqués et leurs façons d'articuler et de résister de manière poétique et politique, individuellement et en groupe, à travers les associations, le monde du travail et d'autres dimensions. de la vie quotidienne, déclenchant les connaissances et les pratiques de la diaspora, les transformant et créant de nouvelles voies possibles.

**Mots-clés:** Migration. Haïtiens. Sénégalais. Récits.



## ABSTRACT

This thesis was constructed from the articulation of the narratives, experiences and performances of Haitian and Senegalese migrants who have traveled to the region of Greater Florianópolis since 2010, temporarily or definitively. I followed, from the ethnographic work, the ways in which they constructed their mobility trajectories and how they dialogued with the various physical and symbolic borders, establishing connectivities and dissensions between them, locally and transnationally. From the metaphor of the earthquake as a trigger of transformations which destabilized time and space, I tried to follow the shocks provoked and their ways of articulating and resisting poetically and politically, individually and in groups, through associations, the worlds of work and other dimensions of daily life, triggering diasporic knowledges and practices, transforming them and creating new possible paths.

**Keywords:** Migration. Haitians. Senegalese. Narratives.



## LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ACNUR: Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados  
ALESC: Assembleia Legislativa do Estado de Santa Catarina  
BID: Banco Interamericano de Desenvolvimento  
BRICS: Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul  
CDL: Câmara de Dirigentes Logistas  
CNIg: Conselho Nacional de Imigração  
CONARE: Comitê Nacional para os Refugiados  
CPF: Cadastro de Pessoa Física  
CRAS: Centro de Referência de Assistência Social  
CRAI: Centro de Referência em Atendimento ao Imigrante  
GAIRF: Grupo de Apoio a Imigrantes e Refugiados de Florianópolis e Região  
GT I: Grupo de Trabalho de Apoio aos Imigrantes  
HAIBRA: Sociedade Beneficente Brasil-Haiti em Florianópolis  
IBGE: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística  
IBSA: Fórum de Diálogo Índia-Brasil-África do Sul  
IOM: International  
MHAVE: Ministère des Haïtiens Vivant à L'Étranger  
MINUSTAH: Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti  
MJNI: Ministério de Justiça e Negócios Interiores  
MTE: Ministério do Trabalho e Emprego  
ONG: Organização Não-Governamental  
ONU: Organização das Nações Unidas  
PIB: Produto Interno Bruto  
PARDN: Plan d'action pour le relèvement et le développement national d'Haïti  
PF: Polícia Federal  
PNUD: Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento  
PROCON: Órgão da Secretaria de Estado da Justiça e Cidadania  
TIC: Tecnologias da Informação e Comunicação  
UDESC: Universidade do Estado de Santa Catarina  
UFSC: Universidade Federal de Santa Catarina



## SUMÁRIO

Introdução .....	23
1 <i>Tranbleman tè ak nan paysaj sosyal</i> .....	55
1.1 Abalo 1. O sismo e os primeiros abalos.....	56
1.2 Abalo 2: <i>Diaspora pa ladanl</i> .....	72
1.3 Abalo 3: Ecos e efeitos .....	78
1.4 Abalo 4. Desestabilizações de tempos e espaços.....	88
1.5 Abalo 5: As migrações haitianas e senegalesas na história .....	114
1.6 Abalo 6: Um terremoto todos os dias .....	121
2 <i>Na correria</i> : trajetórias, (co)movimentos e deslocamentos.....	131
2.1 Trajetórias transnacionais .....	133
2.2 Movimentos locais.....	157
2.3 Movimentos políticos .....	164
2.4 (Co)moveres .....	174
2.5 Barça ou barsak .....	185
3 As diásporas haitiana e senegalesa na Grande Florianópolis .....	205
3.1 Aproximações tecidas na diáspora.....	205
3.2 Rupturas e dissensos .....	220
3.3 Cosmopolitismos, opacidades e segredos.....	223
3.4 Dos mundos do trabalho .....	230
3.5 As redes de sociabilidade transnacionais.....	257
3.6 Religiosidades entre os migrantes senegaleses .....	274
3.7 Religiosidades entre os migrantes haitianos .....	293
3.8 As festas.....	309
4 Coreopolíticas migrantes.....	313
4.1 (I)mobilidades.....	315
4.2 Desestabilizações nas cidades da Grande Florianópolis .....	318
4.3 Resistências poéticas e políticas .....	333
4.4 Associações dos “navegantes”.....	342
5 Diasporização .....	355
5.1 Transformações na diáspora .....	363
5.2 Movimentando mundos .....	371
5.3 A Cena Humanitária .....	376
6 Considerações Finais.....	385
7 Referências bibliográficas .....	389





## Introdução

Naquela noite, todos os haitianos de Port-au-Prince dormiram na rua, ninguém quis dormir dentro de casa, pois mesmo depois que acabaram os grandes abalos, a terra permaneceu muito tempo tremendo, por mais de um mês. E poucas eram as casas que tinham resistido. Quase todas estavam no chão. Eu tive a sorte de sobreviver e naquela primeira noite, estava tudo escuro e então eu pensei, quero um lugar para me proteger. E mesmo na terceira noite quando consegui voltar para minha casa, que ainda permanecia de pé mas cheia de rachaduras, e pude reencontrar minha família, eu dormi na rua ouvindo os choros, os cantos das pessoas e o bater de palmas para espantar o *Lougawou*<sup>2</sup>. O chão ainda tremia vários dias depois do terremoto. Parecia que não ia parar de tremer nunca. Ninguém queria dormir dentro das casas.

Ouvi outros relatos parecidos com este de Edwige feitos por diversas outras pessoas que estavam na capital haitiana e em cidades próximas no dia 12 de janeiro de 2010 e que migraram para o Brasil desde então. Experimentaram dormir ao relento, sob o céu, como se seus corpos pudessem acalmar ou ouvir a terra caso esta quisesse gritar novamente, num ritual coletivo e improvisado sobre o solo dos antepassados cujas vozes ecoavam através das rachaduras no chão. Talvez fosse só o medo do concreto que calou mais de trezentas mil vozes, porque, segundo Edwige, não foi apenas o terremoto que matou, mas principalmente o concreto, o cimento, o ferro usado nas construções da maior e mais populosa cidade do Haiti, apontando para índices não meramente relacionados ao desastre natural que o terremoto trouxe à tona. Neste sentido, convém observar que segundo relatório feito em

---

<sup>2</sup> Espécie de lobisomem que assusta os haitianos durante a noite, atacando e devorando, segundo Jacques que conheceremos em breve, todos aqueles que estão na rua entre meia-noite e três horas da manhã. De acordo com Gerard, outro interlocutor haitiano, o ‘lougawu’ pode assumir qualquer forma, pode ser um boi, um gato, um cachorro e algumas pessoas também poderiam viajar através dele durante a noite, para visitar algum parente que está em outra cidade ou país, mas sem poder passar por cima da casa das pessoas que são poderosas, porque “cada vantagem tem um inconveniente e o grande poder do *lougawu* é bastante temido”.

2003 pelas Nações Unidas<sup>3</sup> no Haiti, 85,7% da população urbana vive em favelas, concentradas principalmente nas cidades de Port-au-Prince, Cap Haitien, Gonaïves e Les Cayes, com expectativa de vida de 57 anos (enquanto que na América Latina é de 69 anos).

Certo dia enquanto estava num hospital de Florianópolis, acompanhando a filha de Jacques que estava internada, ele me falou do terremoto e disse que foi um dia muito triste. Um dia para ser esquecido. Em diversas outras ocasiões eu já havia lhe perguntado sobre o dia do terremoto, pois sabia que ele estava em Port-au-Prince naquela data e Jacques sempre desconversava ou dizia que era preciso muito tempo para esta conversa, que naquela hora não era possível, que preferia escrever a respeito, etc. Então, no hospital, de forma espontânea, após ficarmos horas em silêncio ou conversando amenidades com os pais das outras crianças que também estavam internadas no mesmo quarto, ele começou a falar, dizendo que no dia do terremoto perdeu sua (primeira) esposa. Jacques estava na faculdade onde cursava Contabilidade e após o término de uma aula saiu do prédio com um casal de amigos para conversar. Em seguida um professor foi chamá-los, advertindo sua indisciplina.

Quando o professor chegou na porta, aconteceu o terremoto e logo o prédio todo desabou matando todos que estavam dentro. Apenas nós quatro sobrevivemos. Fez-se um silêncio absurdo e depois um barulho ensurdecedor. Foram 45 segundos que mudaram tudo e sem nenhum aviso. Havia muita poeira e ninguém sabia para onde ir, onde seria seguro. Mas eu sabia que precisava ir procurar minha esposa, pois aquele era o dia em que ela iria à capital para comprar produtos em uma feira e revender em nossa cidade, Gonaïves. Ao chegar ao local da feira, encontrei minha esposa sob os escombros do mercado mas ainda com vida. Ela estava muito machucada e perdia muito sangue.

---

<sup>3</sup>*Slums of the world: the face of urban poverty in the new millennium?* (2003). Disponível em <https://unhabitat.org/books/slums-of-the-world-the-face-of-urban-poverty-in-the-new-millennium/>

Ficaram várias horas esperando alguma ambulância ou socorro que nunca vinha. Quando finalmente um *tap-tap*<sup>4</sup> foi disponibilizado pelo governo para levar as pessoas que quisessem ir para outras cidades, ele embarcou com ela, num trajeto de cerca de duas horas, mas no momento exato em que o ônibus chegou em frente à sua casa, ela parou de respirar. Na época da escrita desta tese Jacques afirmava que não queria mais voltar para o Haiti pois conseguiu refazer sua vida no Brasil. *Entrou*<sup>5</sup> sua namorada haitiana que conheceu em 2015, com quem casou-se novamente, ganhou uma nova filha e queria *entrar* sua mãe, sua irmã, sua filha que ficou lá, a mãe de sua esposa e a irmã dela para morarem com eles no Brasil. Jacques me disse que considera o Haiti o “último país no mundo e não tem mais nenhuma vontade de voltar para lá”. Apesar disso, criticava o fato de “as televisões só mostrarem o que é feio no Haiti, algo que acaba empobrecendo ainda mais o país, pois o terremoto acabou de vez com os empregos em Gonaïves, mas antes dele, dois ciclones (2004 e 2008) também haviam causado muita destruição e matado cerca de dez mil pessoas”.

O terremoto do Haiti<sup>6</sup> representa uma força geológica<sup>7</sup>, mas num certo sentido possui também uma força poética e política na medida em que conectou as vidas de diversos indivíduos em narrativas e experiências de deslocamentos contribuindo para a criação de um senso de comunidade (diaspórica), acionando também o passado e seus significados, ao mesmo tempo que reverberou em outros países e em outros continentes. Este reverberar se deu de diversas maneiras, como veremos adiante, mas Zidan que é senegalês e chegou ao Brasil em maio de 2013, dois anos antes de vir para Florianópolis, me disse

Eu só sabia do Brasil pelo futebol e pelas novelas brasileiras que passam em francês e são famosas no Senegal, mas quando o Brasil liberou tudo para

---

<sup>4</sup> Os *tap taps* são caminhonetes, vans ou ônibus que fazem o transporte público no Haiti, pintados com muitas cores e motivos diversos.

<sup>5</sup> *Entrar* uma pessoa é um modo nativo de falar que se refere a ajudar no processo migratório de uma pessoa desde o Haiti ou desde o Senegal para o Brasil. O conceito é empregado tanto para o planejamento da viagem (‘quero fazer minha mãe *entrar*’), quanto ao auxílio com documentação ou pagamento das passagens, bem como ajuda e acolhimento depois da chegada.

<sup>6</sup> Assim como os ciclones.

<sup>7</sup> O Haiti tem importantes partes de seu território de 27.750 km<sup>2</sup> sobre uma falha geológica (sistema de falhas Enriquillo-Plantain Garden) e além do terremoto do dia 12 de janeiro, que apresentou cerca de 43 abalos no mesmo dia, outros 59 tremores foram sentidos até dia 23 de fevereiro, com magnitude acima de 4,5, sendo 16 acima de 5, segundo a USGS (2010).

os haitianos depois do terremoto, todo mundo pegou esta informação. Então procuramos conhecer as rotas utilizadas pelos haitianos e seguimos o mesmo caminho. Porque ninguém sabia fazer a diferença entre haitiano e senegalês<sup>8</sup>.

Isso porque, segundo Jacques, “os *senegal* são parecidinhos com os haitianos e então eles entraram junto com a gente”, apontando para a cor da pele e trazendo a questão racial para o nível corporal mas também sócio-político relacionado ao contexto migratório. Afinal “a experiência do abismo está no abismo e fora dele” (Glissant, 2011, p. 19), ela reverbera e ecoa. Édouard Glissant, autor martinicano que nos acompanhará ao longo da tese, no livro *A Poética da Relação*<sup>9</sup> fala do abismo que retirou os africanos de suas terras para levá-los forçadamente às Américas, do abismo que representaram os navios negreiros de onde tantos seres humanos foram jogados para ‘aliviar’ a carga e fugir das multas quando a escravidão já estava proibida mas nem por isso era evitada, e nos fala do abismo que foi perder suas paisagens, seus sabores, seus cheiros, suas cores, suas famílias, suas músicas, suas danças, suas tradições<sup>10</sup>. Glissant fala do abismo que era o desconhecido e de como esta experiência do abismo se tornou algo partilhado, tornando-se projeção e perspectiva do desconhecido<sup>11</sup>, pois “as nossas barcas estão abertas, nelas navegamos todos” (Glissant, 2011, p. 20).

Assim como Jacques, alguns outros de meus interlocutores e interlocutoras haitianos inicialmente resistiram a narrar os fatos acontecidos logo após o terremoto, apesar deste ser marcante em todas as suas trajetórias. Este foi o caso de Kogi, primo de Jacques que usava longos cabelos *rastafári* e cortava bem curtinhos os cabelos de outros haitianos nas tardes de domingos na Casa Azul, onde, conforme

---

<sup>8</sup> As rotas e as trajetórias utilizadas pelos migrantes haitianos e senegaleses serão tema do capítulo 2.

<sup>9</sup> Para este autor a “relação é um produto, que, por seu turno, produz” (Glissant, 2011, p. 155), um produto do contato que, entretanto, não é senão movimento (“a relação é movimento”, p. 163), incerteza, percepção. Desta forma a relação não existe fora da dialogicidade.

<sup>10</sup> Segundo Orlando Patterson, “para que os senhores nas Américas pudessem obter onze a doze milhões de escravos, pelo menos 24 milhões de pessoas foram originalmente escravizadas na África” (Patterson, 2008, p. 239).

<sup>11</sup> No livro *Le Discours antillais*, Glissant define o africano escravizado levado para a América como *migrant nu*, aquele que “não podia trazer suas ferramentas, as imagens dos seus deuses, seus instrumentos usuais, nem contar as novidades aos vizinhos, nem desejar trazer seus familiares, nem reconstituir no lugar da deportação sua antiga família” (Glissant, 1997, p. 112).

veremos adiante, residiam juntos em torno de vinte haitianos e haitianas em Florianópolis, local que frequentei por mais de três anos e onde iniciei o trabalho de campo. Quando lhe perguntava sobre o terremoto ele me dizia: “tenho muita coisa para te falar e por isso, prefiro escrever. Vou escrever tudo para você. Vou contar como foi, o que aconteceu. Porque eu estava em Port-au-Prince e vi tudo, e foi muito difícil. Eu não esqueci de nada. Um dia vou escrever tudo para você”. Ele nunca escreveu e após alguns anos mudou-se para outro estado.

Os silêncios, as pausas, os terremotos não narrados também ajudaram a compor e abalar as paisagens desta tese. Construídos no lento trabalho de domesticação da memória e da violência<sup>12</sup>, os ruídos tanto quanto as pausas, os tremores tanto quanto as estabilizações, as brechas tanto quanto as continuidades, as mobilidades tanto quanto as imobilidades ajudaram a criar o cenário e o contexto etnográfico que percorri, acompanhada de haitianos e senegaleses.

Assim, inicio esta tese tratando deste abismo que abriu sulcos na terra, sugando vidas e, ao final, revelou, criou e abriu novos caminhos e abismos. Um abismo que, a despeito de toda a dor, possibilitou novas relações e se impõe como um diálogo que ultrapassa fronteiras. Abismo que fez ecoarem outros abismos anteriores<sup>13</sup> e distantes ao fenômeno geológico que o desencadeou. Abismos sociais, linguísticos, econômicos, religiosos, de gênero, raciais, políticos, poéticos e éticos. Abismos que trouxeram a tona dimensões de polifonia e fractalização do pragmático e do simbólico.

Tomamos, portanto, uma de suas manifestações físicas como fenômeno sismológico do qual seja possível extrair imagens e pensar relações, como uma metáfora de transformação que seja boa para pensar.<sup>14</sup> Isso porque, como Geertz observa é “no fortalecimento do poder de nossas imaginações para entender o que está na nossa frente, que se encontram os usos da diversidade, e do estudo da diversidade” (Geertz, 1999, p. 33). De acordo com Stuart Hall,

---

<sup>12</sup> No sentido de que nos fala Veena Das (1999).

<sup>13</sup> A história de exploração, colonialismo e imperialismo vivida pelo Haiti e que tornou a diáspora haitiana uma realidade de mais de quase um século foi muito bem descrita por Eduardo Galeano em seu artigo *La Maldicion Blanca*, escrito em 2004, quando do bicentenário de sua independência. Disponível em <http://www.grupotortuga.com/Porque-Haiti-es-tan-pobre-dos>.

<sup>14</sup> Lembremos com Mallarmé, que escreveu ainda no século XIX, que “todo pensamento emite um Lance de Dados” (Mallarmé, 2017, p. 109).

Existem muitos tipos de metáforas pelas quais pensamos a mudança cultural. Essas metáforas também mudam. (...) Essas metáforas de transformação devem fazer pelo menos duas coisas. Elas nos permitem imaginar o que aconteceria se os valores culturais predominantes fossem questionados e transformados, se as velhas hierarquias sociais fossem derrubadas, se os velhos padrões e normas desaparecessem ou fossem consumidos em um ‘festival de revolução’, e novos significados e valores, novas configurações socioculturais, começassem a surgir. Contudo, tais metáforas devem possuir também um valor analítico. Devem fornecer meios de pensarmos as relações entre os domínios social e simbólico nesse processo de transformação (Hall, 2003, p. 219-220).

Esta capacidade de transformar e provocar abalos que a metáfora contém, da mesma forma que o terremoto em si mesmo, aproxima-se do modo como Victor Turner a compreende: “a metáfora é, na realidade, metamórfica, transformadora” (Turner, 2008, p. 23). E ainda, apresenta duas funções (Ricoeur, 2000): uma retórica e outra poética, de modo que trabalha a nível do discurso e a nível do sensível, mimetizando a verdade e fazendo acordarem e virem à tona potencialidades de existência adormecidas ou invisibilizadas, deslocando e amplificando sentidos.

Este mesmo autor, no livro *A metáfora viva* afirma que “a metáfora é o processo retórico pelo qual o discurso libera o poder que algumas ficções têm de reescrever a realidade” (Ricoeur, 2000, p. 14) e que “a metáfora não é viva apenas por vivificar uma linguagem constituída. Ela o é por inscrever o impulso da imaginação em um ‘pensar a mais’ no nível do conceito. Essa luta para ‘pensar a mais’, sob a condução do ‘princípio vivificante’ é a ‘alma’ da interpretação” (idem, p. 465). Desta forma a metáfora implica em movimentos e, apesar de não estarmos escrevendo ficção, esperamos obter, a partir da metáfora do terremoto, novas possibilidades de descrever a realidade junto com e através de cada um dos meus interlocutores e interlocutoras.

Mas mesmo tomando o terremoto como metáfora, ponto de partida e evento desencadeador, não pretendo explicar a migração haitiana para o Brasil a partir de 2010 unicamente pelo terremoto, como advertiu Roziane da Silva Jordão (2017, p. 59) em sua dissertação sobre

*a mulher haitiana em Porto Velho, Rondônia*. Isso porque esta catástrofe ambiental não pode explicar sozinha o fenômeno da migração haitiana<sup>15</sup> nem tampouco senegalesa<sup>16</sup> nem em seus aspectos históricos, nem sociais, nem espaciais, mas sim pode ser pensada como metáfora das múltiplas relações, como um transbordamento que provoca abalos e desestabilizações em contextos aparentemente estáveis. Jacques Derrida demonstrou que um determinado “contexto nunca é absolutamente determinável, ou melhor, (em) que a sua determinação nunca é assegurada ou saturada” (Derrida, 1991, p. 351), o que teria o duplo efeito de por um lado demonstrar a insuficiência teórica do conceito de contexto e por outro, assumir a necessidade de certa generalização e deslocamento no processo comunicativo.

Além disso, soma-se ao terremoto a medida arbitrária tomada pela República Dominicana que através do decreto N. 168/13 do Tribunal Constitucional (TC), de 23 de setembro de 2013<sup>17</sup>, retirou retroativamente a 1929 o direito à nacionalidade (desnacionalizou) aos dominicanos de origem haitiana nascidos no país, pessoas que por quase um século foram registradas como dominicanas, sob o pretexto que seus ascendentes haitianos eram migrantes irregulares no país, tornando cerca de duzentas mil pessoas apátridas<sup>18</sup>. Muitas delas estabeleceram-se em cinco campos na fronteira entre Haiti e República Dominicana<sup>19</sup> e outras podem ter se somado às que deixaram o país desde então.

Minha análise aproxima-se daquela manifesta por Franck Seguy (2014) que toma o *tremblement tè* como uma construção sócio-histórica<sup>20</sup>, chamando atenção para o fato de que a maior parte das

---

<sup>15</sup> No caso das migrações haitianas é fundamental “salientar que a mobilidade é um fenômeno antigo e estrutural entre os haitianos” (Handerson, 2015, p. 49).

<sup>16</sup> As migrações senegalesas também apresentam, segundo diversos autores, uma tradição historicamente estabelecida. Ver Sakho et al (2015) e Mbaye (2013), conforme trataremos adiante.

<sup>17</sup> Ver: *Ley que establece un regimen especial para personas nacidas en el territorio nacional inscritas irregularmente en el Registro Civil dominicano y sobre naturalización*. <https://presidencia.gob.do/themes/custom/presidency/docs/gobplan/gobplan-15/Ley-No-169-14.pdf>

<sup>18</sup> Seguy (2014) estima que entre 200 a 500 mil pessoas podem ter sido afetadas.

<sup>19</sup> <https://gatopardo.com/reportajes/exodo-haiti-republica-dominicana/>

<sup>20</sup> O autor se manifestou assim em entrevista concedida à imprensa pernambucana três dias depois do terremoto: “o mesmo cenário se repetiu em 2008 quando quatro furacões varreram o Haiti... Não é porque a amplitude do terremoto é maior e que os danos causados têm proporções inéditas que a multicentenária lógica vigente desta vez vai mudar... Mais uma vez o Haiti terá o papel de Terra Prometida para ONGs<sup>35</sup> e demais instituições internacionais se enriquecerem enquanto o empobrecido povo haitiano se afundará ainda mais na miséria e na precariedade” (Seguy, 2014, p. 56).

pessoas que morreram estavam dentro de casas ou prédios, conforme já apontado por Edwige e outros interlocutores. De acordo com este autor “as trágicas narrativas trazidas à tona através das grandes redes de comunicação por ocasião do terremoto de 2010 constitui(em) a síntese de uma história de assaltos contra o Haiti orquestrada com base no racismo da civilização ocidental” (Seguy, 2014, p. 300), conectando os abalos de 2010 a outros tempos e espaços.

O próprio governo haitiano, no *Plan d'action pour le relèvement et le développement national d'Haïti* (PARDN)<sup>21</sup> tomou o terremoto como um evento (re)fundante, apresentando à comunidade internacional as “necessidades a serem atendidas para que o terremoto, que tão cruelmente atingiu nosso país, se torne uma janela de oportunidade para, nas palavras do Chefe de Estado, uma refundação das condições econômicas, sociais e de segurança do Haiti.”<sup>22</sup> Granada e Detoni – que abordam as relações entre imigração e saúde - relataram, a partir de entrevistas realizadas com migrantes haitianos no Vale do Taquari (RS) que “a catástrofe ambiental é vista como o elemento decisivo que afeta a racionalidade individual na explicação das motivações de se lançar no processo migratório” (Granada e Detoni, 2017, p. 122).

Contudo, apesar do crescente fluxo de haitianos, ganeses, senegaleses, dentre outros migrantes, e da ampliação da demanda por refúgio no Brasil que em 2010 era de 966 pedidos e em 2017, passou para 33.866 solicitações (CONARE, 2017)<sup>23</sup>, o *tremblement tè* serviu como marco jurídico para a Resolução Normativa nº 97 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg)<sup>24</sup> que criou o *Visto Permanente por Razões Humanitárias*.<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Plano de Ação para reconstrução e desenvolvimento do Haiti.

<sup>22</sup> *Plan d'action pour le relèvement et le développement national d'Haïti* (2010, p. 2).

<sup>23</sup> Do total de solicitações em 2017, 53% foram de venezuelanos, 7% de haitianos e 7% de cubanos, 6% de angolanos, 4% de senegaleses, 4% de chineses, 2% de sírios, 2% para pessoas vindas de Bangladesh, o mesmo percentual para pessoas vindas da Nigéria e 1% da República Democrática do Congo.

<sup>24</sup> <https://www.diariodasleis.com.br/busca/exiblink.php?numlink=225206>. Publicada pelo governo brasileiro no dia 12 de janeiro de 2012, exatamente dois anos após o sismo, estabelecia o prazo de dois anos para sua vigência, prorrogáveis, mas impunha um limite de 1200 vistos por ano, emitidos na embaixada brasileira em Port-au-Prince. Foi prorrogada em 26 de abril de 2013 pela Resolução Normativa nº 102 do CNIg por 12 meses e novamente em 2014 pela Resolução Normativa nº 113 de 09/12/2014 / CNIg - Conselho Nacional de Imigração (D.O.U. 15/12/2014).

<sup>25</sup> ‘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. (Alterada pelas Resoluções Normativas nº 102/2013, 106/2013, 113/2014, 117/2015 e RN 123/2016)’. Segundo o documento “consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas



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.

O contexto político brasileiro da época e a iminência de dois grandes eventos esportivos, também serviram para autorizar vistos para estrangeiros trabalharem, “exclusivamente, na preparação, organização, planejamento e execução da Copa das Confederações FIFA 2013, da Copa do Mundo FIFA 2014 e dos Jogos Olímpicos e Paralímpicos Rio 2016”<sup>26</sup>. Apesar de não estarem contemplados pelo visto humanitário, os mais de sete mil migrantes senegaleses que deslocaram-se para o Brasil<sup>27</sup> entre 2010 e 2018, utilizaram-se das vias legais para equipararem-se juridicamente aos migrantes haitianos, solicitando refúgio ou visto<sup>28</sup>. Neste período, de acordo com o *Relatório Anual 2018* do Observatório das Migrações Internacionais, mais de cem mil haitianos migraram para o Brasil:

---

resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010”. Ver COTINGUIBA; PIMENTEL, (2014, p. 80).

<sup>26</sup> Resolução Normativa Nº 98, de 14 de novembro de 2012.

<sup>27</sup> Conforme Cavalcanti et al (2018). Silva (2016) aponta para o fato de que o visto humanitário, a despeito de constituir um avanço na história das políticas migratórias, como foi destinado apenas aos haitianos, deixou de contemplar outras nacionalidades, como foi o caso dos senegaleses.

<sup>28</sup> Em um destes casos, “cento e quarenta estrangeiros senegaleses, moradores de Santa Catarina, tiveram o pedido do visto de residência permanente no Brasil aceito pelo Comitê Nacional de Imigração (CNIg)”. A decisão foi publicada no Diário Oficial da União no dia 28 de junho e 14 de novembro de 2017 e assinada pelo presidente do CNIg, após pedidos da Defensoria Pública da União (DPU) em Santa Catarina em favor dos imigrantes. Disponível em: <http://dpu.def.br/noticias-santa-catarina/40457-imigrantes-senegaleses-conseguem-visto-de-permanencia-definitiva-no-brasil>

A partir de 2010, os haitianos (101,9 mil) aparecem como primeira nacionalidade em termos de regularização no período, acompanhados na sequência entre os principais países por: bolivianos (79,4 mil), colombianos (48,2 mil), argentinos (40,9 mil) e norte-americanos (39,9 mil), o que demonstra claramente o deslocamento para o Hemisfério Sul entre as origens mais determinantes (Cavalcanti et al, 2018, p. 61).

Compreendo as migrações internacionais, a partir do trabalho de campo, como espelhos das assimetrias das relações socioeconômicas vigentes a nível planetário e como termômetros que apontam para as contradições das relações internacionais e das assimetrias do processo de globalização neoliberal. Minha proposta, longe de ser ingênua ou ficcional, está amparada nas narrativas de meus interlocutores haitianos e senegaleses e baseia-se em um compromisso ético com a descolonização do pensamento e com a construção de novas epistemologias contra-hegemônicas. Assim, longe de considerá-lo o único motor da migração haitiana e senegalesa para o Brasil a partir de 2010 e de minimizar seu impacto social, busco ressaltar através do aspecto metafórico do terremoto e dos seus sucessivos abalos<sup>29</sup>, suas reverberações e sentidos poéticos e políticos.

Entretanto, a nível mundial, os deslocamentos de pessoas, seguidos ou subsequentes a outros deslocamentos, voluntários ou não, têm se tornado cada vez mais visíveis, bem como os movimentos desencadeados. Tratar este fenômeno - que não é recente e remete às origens da humanidade sem se restringir a ela<sup>30</sup> - como um ‘problema’ ou uma ‘crise’, entretanto, vem sendo a opção de muitos governos, formuladores de políticas e mesmo de muitos estudiosos dos mais diversos campos de saberes. De acordo com a análise de Zygmunt Bauman

---

<sup>29</sup> Conforme a professora Dra. Leticia Cesarino comentou durante a qualificação da presente tese, nas cidades norte-americanas em que há terremotos, os pequenos abalos, quase cotidianos, são bem-vindos pelos habitantes locais na medida em que ‘informam’ à população sobre a acomodação das placas tectônicas, o que evitaria uma grande acomodação ou um terremoto de grandes proporções.

<sup>30</sup> Lembremos que não apenas os seres humanos migram. Diversas espécies animais migram por motivos diversos. Migrar portanto alcança tanto humanos quanto não-humanos.

Os noticiários televisivos, os títulos dos jornais, os discursos políticos e os tuítes pela Internet, que servem de pontos focais e válvulas de escape para as ansiedades e os temores da população em geral, transbordam referências à ‘crise migratória’ que aparentemente inunda a Europa e pressagiam o desmoronamento e o desaparecimento do modo de vida que conhecemos, praticamos e apreciamos. Essa crise é, no momento presente, uma espécie de código politicamente correto para designar a fase atual da eterna batalha que os criadores de opinião lutam incansavelmente para conquistar e submeter mentes e sentimentos humanos” (Bauman, 2016, p. 9).

Segundo o autor, a ideia de crise provoca pânico morais que se transformam em fronteiras físicas e simbólicas. Minha abordagem aqui procura se afastar desta visão e perceber como os deslocamentos humanos se transformam e transformam sujeitos, paisagens e sentidos, afetando e sendo afetados por diversas forças, inclusive geopolíticas, em diversas esferas: sociais, políticas, econômicas, culturais, artísticas, raciais<sup>31</sup>, educacionais, religiosas, linguísticas, etc. nos mais variados contextos, que incluem o local, o global e o transnacional.

Diversos autores como Bas’Ilele Malomalo (2017) insistem em que não nos restrinjamos nem a tratar de refugiados nem tampouco de crise, mas sim de uma crise internacional que extrapola o deslocamento de pessoas, mas que tem neste fenômeno uma de suas expressões. Já Denise Jardim (2013) advoga por políticas de diversidade dialogicamente construídas e em constante atualização. Michel Agier,

---

<sup>31</sup> Considero importante, desde já, mencionar que a categoria ‘raça’ corresponde a uma construção social, política, simbólica, cultural e mesmo econômica que, geralmente ancorada em argumentos pseudo biológicos ou culturais, opera com muita força tanto no Brasil quanto em outros países, e que se revela um importante elemento de seletividade, exclusão, mobilização e identificação nas migrações de haitianos e senegaleses em Florianópolis e região. Segundo Achille Mbembe “a raça não existe como acontecimento natural, físico, antropológico ou genético. Mas sem dúvida, tampouco se trata unicamente de uma ficção útil, uma construção fantasmática ou uma projeção ideológica” (Mbembe, 2016, p. 40), utilizada para diferenciar as humanidades não europeias ou não brancas, uma gênese das diferenças e das demarcações de poder. Ainda segundo Mbembe “o negro não existe em si mesmo. É produzido constantemente” (idem, p. 52), “em um trabalho cotidiano que consistiu (consiste) em inventar, contar e fazer circular fórmulas, textos e rituais para (...) fazer do negro um sujeito suscetível de desqualificação moral e de instrumental razão prática” (idem, p. 68). Se tomarmos o pensamento de Agambem (2017), a raça pode ser pensada como uma fratura biopolítica.

no livro *Managing the Undesirables* (2011) toma as totalidades como miragens, sustentadas por telas e espelhos que encobrem outras realidades nas quais alguns seres humanos são tratados como restos ou excedentes, designados a viverem nas margens.

Esta tese insere-se parcialmente naquilo Agier (2010) denominou de busca por uma ‘antropologia da mobilidade’ tanto no tempo quanto no espaço, no sentido em que procura seguir os deslocamentos e pensar com as narrativas e performances de migrantes haitianos e senegaleses, bem como refletir sobre os efeitos por elas provocados para encontrar as poéticas e políticas cotidianamente criadas, experimentadas, negadas, narradas ou compartilhadas por estes sujeitos<sup>32</sup>.

Laurent Jeanpierre (Jeanpierre, 2008)<sup>33</sup> historiciza este interesse em pensar os deslocamentos e a mobilidade, que passaram a ser muito valorizados ao longo dos anos 1980 por duas correntes antagônicas de pensamento e práticas sociais. A primeira delas, de acordo como vejo, insere-se numa ideia de mobilidade defendida por Agier, bem como por James Clifford, Arjun Appadurai, Edward Said, Édouard Glissant, Stuart Hall e outros teóricos que nos acompanham nesta tese<sup>34</sup>. Ela diz respeito a uma valorização ou elogio da ideia de mobilidade, de exílio, de *différance*, de *flânerie* ou nomadismo em oposição às identidades substanciais e fechadas, aos enraizamentos e fixações e foi fundamental para a estruturação dos movimentos sociais<sup>35</sup>.

A segunda corrente para pensar os deslocamentos e a mobilidade apresentou uma ideia diversa, adaptada à defesa de uma reestruturação capitalista que demandava a flexibilização de espaços e fronteiras para

---

<sup>32</sup> Por sujeitos entendemos não vítimas mas seres humanos que se colocam voluntariamente em situações de fronteira, “o sujeito-outro não é um ser congelado num outro lugar distante, fechado, inacessível ou incompreensível, ele está na fronteira, aqui, numa contemporaneidade e numa contiguidade espacial que permite estabelecer uma relação com ele” (Agier, 2015, p. 298).

<sup>33</sup> Apesar de trazer este autor, discordamos parcialmente do que ele define como “discurso encantado em torno do exílio e do vagar” (Jeanpierre, 2008, p. 190), pois a partir das experiências e das narrativas de meus interlocutores, que espero fiquem claras ao longo da tese, é nas micro-resistências e nas poéticas e políticas cotidianas que são tecidas novas formas de existir e de resistir.

<sup>34</sup> Retomaremos o pensamento e as ideias destes autores no decorrer da tese.

<sup>35</sup> Para Clifford “o campo do antropólogo se define como um espaço de residência deslocada e trabalho produtivo, como uma prática de observação participativa que, desde 1920, se concebe em termos de um tipo de mini-imigração. O trabalhador de campo é ‘adotado’, ‘aprende’ a cultura e a língua” (Clifford, 2008, p. 35). Se, como esta tese demonstrará, a aldeia também mudou de lugar e o aprendizado da língua é dialógico, pois meus interlocutores também precisam aprender a língua local, então o próprio saber antropológico se transforma.

uma maior circulação de capitais e mercadorias, sendo fundamental para a conformação do neoliberalismo e das suas políticas ao redor do mundo.

No encontro destas duas versões diferentes de mobilidade que expressam o anacronismo e a ambivalência das fronteiras, a partir de minha pesquisa, tornou-se perceptível que os sujeitos migrantes haitianos e senegaleses encontraram ao longo do tempo maneiras de atualizar suas experiências e narrativas, criando novos sentidos às suas próprias mobilidades. Esta tese, portanto, articula o primeiro sentido de mobilidade a partir da experiência dos sujeitos migrantes, relacionado-o (ou antes apontado suas relações, conexões e disjunções) ao segundo sentido, percebendo neles a emergência de poéticas e políticas que atualizam-se cotidianamente no contexto diaspórico.

Para tal me filio ao pensamento de Édouard Glissant (2005, 2011), que desenvolveu a ideia de uma *poética*<sup>36</sup> *da Relação* como mais profíqua que uma política do ser, possibilitando a compreensão das sucessivas transformações que as relações geram e desencadeiam. Para o autor a crioulização é a grande mobilizadora das mudanças, mas em minha abordagem, que parte das experiências de meus interlocutores, são as migrações que colocam em movimento o passado e o presente, o aqui e o lá, criando poéticas e políticas.

Busco articular o espaço-tempo interpelando algumas das narrativas coloniais e pós-coloniais de Haiti e Senegal, que se encontram num terceiro espaço, o Brasil. Os três países partilham o fato de que surgiram como nações e ingressaram na modernidade marcados pela conquista, escravidão, dependência colonial e exploração social e econômica, e portanto precisaram criar maneiras de se contrapor a estas práticas. Farei tal articulação a partir das narrativas sobre os projetos migratórios e experiências de deslocamentos e das performances individuais e coletivas dos sujeitos migrantes haitianos e senegaleses com os quais estabeleci conexões. Tecidas dia após dia, estas foram se ampliando ao longo da pesquisa e através das minhas inserções no campo. Um campo próximo, que na maior parte das vezes oscilou entre as cidades da Grande Florianópolis, principalmente Florianópolis, São José, Palhoça e Santo Amaro da Imperatriz. Mas, mesmo ainda que tenha permanecido perto espacialmente, concordo com Agier para quem “o etnólogo viaja sempre, mesmo quando trabalha nos subúrbios de uma

---

<sup>36</sup> Para o autor em questão, como para mim, a “poética não é uma arte do sonho ou da ilusão, mas sim uma maneira de conceber-se a si mesmo, de conceber a relação consigo mesmo e com o outro e expressá-la” (Glissant, 2005, p. 133).

cidade de seu país. É uma viagem do interior. Ele viaja entre dois estados de alma, entre dois estados de espírito, entre um texto a vir e um texto advindo, entre um antes e um depois” (Agier, 2010, p. 82).

Segundo minha perspectiva, construída a partir do trabalho etnográfico<sup>37</sup> e da relação desenvolvida com os sujeitos migrantes do Haiti ou do Senegal que estão ou passaram por Santa Catarina a partir de 2010, as migrações colocam em relação espacialidades e temporalidades diversas na medida que as ambivalências do processo de migrar se confrontam ou se articulam com as imobilizações e resistências locais, transnacionais e globais, bem como com tudo aquilo que existe no espaço físico e simbólico entre estas dimensões e através das fronteiras<sup>38</sup>. As distâncias deixam assim de serem índices absolutos para tornarem-se relativas, maleáveis, móveis, assim como os espaços (e as temporalidades e identidades) deixam de ser fixos, imóveis e estáveis. Mas estes deslocamentos não acontecem sozinhos, ou tampouco acontecem porque não existem resistências, violências e precariedades interpostas àqueles e aquelas que buscam se deslocar.

Os deslocamentos e movimentos de pessoas e mundos acontecem porque existe, por parte dos sujeitos migrantes, conforme a tese procura demonstrar, abertura, agência, cosmopolitismo e procura, porque existem incertezas e improvisações, porque ‘navegar é preciso’ e porque é *barça ou barsak*<sup>39</sup>, ainda que as (i)mobilidades e facilidades de circulação não sejam as mesmas para todas as pessoas e em todos os espaços e tempos. Além disso, as migrações confrontam as arbitrárias fronteiras espaciais, sempre passíveis de novos movimentos, bem como as fronteiras temporais dos Estados-nações, cuja lógica remonta, no máximo, há pouco mais de dois séculos. Desta forma, podemos considerar que os migrantes reivindicam sua inscrição no ‘sistema-mundo’ relativizando as fronteiras no tempo e no espaço. As experiências diaspóricas afrocaribenhas e africanas (ou afro-senegalesas) que analisamos apresentam diferentes graus de

---

<sup>37</sup> Meu entendimento do trabalho etnográfico é o de “um exercício interativo/reflexivo em que sujeitos, objeto e contexto são pensados como totalidade relacional” (Rocha, 2013, p. 117), apesar de não gostar de me referir aos meus interlocutores como objeto. Eles e elas são na verdade os protagonistas, sujeitos de suas histórias e desta história contada por mim.

<sup>38</sup> Fronteiras de tempos, de espaços, fronteiras sociais, culturais, raciais, simbólicas, etc. Todas elas construídas socialmente, repletas de liminaridades, instáveis e deslocáveis. Segundo Agier (2015) as fronteiras precisam ser atualizadas pelos ritos.

<sup>39</sup> Esta expressão em *wolof* (língua dos migrantes senegaleses que vieram para Santa Catarina) significa literalmente ‘ir para Barcelona ou morrer no caminho’ e será melhor analisada no decorrer da tese.

continuidade tanto ao longo de sua história quanto ao longo do período em que as acompanhamos. Elas estão inter-relacionadas e se influenciam reciprocamente assim como desencadeiam outros movimentos, num processo dialógico e de constante transformação.

O trabalho de campo, juntamente com a pesquisa teórica sobre a temática das migrações, trouxe à tona toda minha própria travessia, meus despertamentos e transformações. Migrei algumas vezes, em sentidos diversos, pois com a dança eu me sentia sempre despertente a este mundo fixo, mas de certa forma depois do nascimento de meu filho, tornei-me mais sedentária. A antropologia também me proporcionou mais um estranhamento do mundo. E logo no início do trabalho etnográfico fui confrontada por meus interlocutores<sup>40</sup> senegaleses: “por que você não vai [migrar]?”, assim como no final da mesma, percebendo meu descontentamento com os projetos políticos antidemocráticos que avançavam no Brasil, perguntaram-me se eu não desejava morar, com minha família, em outro país (“quem sabe no Senegal?”)<sup>41</sup>. A resposta a estas simples perguntas evidenciou muitos de meus enraizamentos ao mesmo tempo em que me confrontava com a leveza de suas trajetórias, tão volúveis e fluidas e me fizeram migrar, se não fisicamente, de muitas outras formas, percebendo a ‘beleza do vôo’<sup>42</sup> apesar das dificuldades do caminho.

---

<sup>40</sup> Importante mencionar que utilizarei a palavra ‘interlocutores’ ou ‘interlocutoras’ para me referir aos sujeitos com quem dialogo ao longo da tese, através das suas narrativas e performances. A expressão, a despeito das críticas tecidas por Edward Said (2003) de que por muito tempo os interlocutores dentro da Antropologia foram ‘nativos’ que colaboravam com o colonialismo ou sujeitos desprovidos de ideais e posicionamentos políticos. Meus interlocutores não foram nem um nem outro, foram sim, sujeitos ativos na construção desta tese. Também não foram meros ‘informantes nativos’ no sentido apontado por Spivak, denunciando a impossibilidade de uma relação ética. A autora que toma o termo da etnografia considera que a tradição ocidental nega a autobiografia ao informante nativo (cujo protótipo seria a mulher pobre so Sul), considerando-o “um espaço em branco” (Spivak, 2010, p. 18) sobre o qual o autor (eurocêntrico) poderia escrever. Por este motivo parto de suas narrativas e performances para compreender suas poéticas e políticas, pois, conforme apontado por Fabian os antropólogos e “seus interlocutores apenas se ‘reconhecem’ quando se encontram entre si em uma única e mesma cotemporalidade” (Fabian, 2013, p. 179).

<sup>41</sup> Juvenson chegou a me dizer “se você for morar no Haiti vai ganhar muito dinheiro, porque lá todos os brancos ganham muito dinheiro”. Eu respondi que isso era muito triste e ele concordou: “Mas é assim, os haitianos não tem trabalho e quando têm não ganham quase nada, mas os brancos enriquecem”. E depois ele mencionou o fato de que não é apenas no Haiti que os brancos ganham mais do que os negros, “pois no Brasil é sempre assim, principalmente para os negros estrangeiros”.

<sup>42</sup> Trocadilho com o título do livro *O Vôo da Beleza* de Alexander Fleming Câmara Vale (2012) em que trata das experiências trans e migração.

As narrativas e performances que compõem a essência desta tese resultam de práticas e discursos, performances e narrativas feitas pelos meus interlocutores haitianos e senegaleses que migraram para a região da Grande Florianópolis a partir de 2010. Os entrecruzamentos que resultam não apontam para nenhuma homogeneidade, mas para múltiplas possibilidades, pois como disse De Certeau “o cotidiano se inventa” (Certeau, 2014, p. 38). Como este autor pontua, é fundamental não deixar de fora as histórias e operações heterogêneas que formam as bricolagens cotidianas a partir da inventividade de seus usos e práticas.

E ainda, conforme o trabalho de campo tornou evidente, as diferenças não se situam apenas entre diferentes interlocutores, mas marcam sucessivas reelaborações e transformações vividas por cada um deles nas suas experiências, de modo que o “movimento é a diferença que torna impossível, em seu princípio, a unidade do ser, e que faz que o ser seja afetado pela divisão entre a essência e o acidente” (Ricoeur, 2000, p. 409). Assim, a análise da coletividade do fenômeno migratório de haitianos e senegaleses para a região não implica em subsumir as diferenças entre ambos os grupos e entre cada um de meus interlocutores, mas em uma atenção aos seus movimentos espaciais, temporais, sociais, políticos e poéticos, bem como aos micro-movimentos cotidianos e simbólicos. Os e as migrantes provenientes do Haiti ou do Senegal que foram meus e minhas interlocutoras provêm de diversas regiões de seus países de origem e apresentam perfis diversificados com relação à escolarização, religiosidade, classe social, faixa etária, etc.

Assim, quando cheguei na casa de um casal de amigos senegaleses dia 19 de setembro de 2018, eles comemoravam o *Tamhare* (ano novo) - iniciado no dia anterior - do calendário muçulmano<sup>43</sup>. Entravam no ano 1440. Sua comemoração, compartilhada pela comunidade muçulmana em todo o mundo – completamente invisibilizada pela mídia hegemônica - era um jejum que se estendia do nascer ao por do sol e duraria dois dias. Era perto do meio dia e faltavam duas horas para Zidan sair para seu local de trabalho como cobrador de ônibus em Canasvieiras, que se estenderia até depois da meia-noite. Sua esposa estava sem o véu nos cabelos e cozinhava para que eles comessem quando ele voltasse. Ele, sentado à mesa da pequena kitinete, em frente ao *lap-top* jogava paciência enquanto ouvia orações em árabe

---

<sup>43</sup> O calendário islâmico, também chamado muçulmano ou hegírico é lunar. O ano é composto por doze meses de 29 ou 30 dias, que somam 354 ou 355 dias. A contagem do tempo deste calendário começa com a Hégira (fuga de Maomé de Meca para Medina, em 16 de julho de 622 do calendário gregoriano).



e em wolof vindas do *youtube*. Ao mesmo tempo que alinhava as cartas naquele jogo virtual, buscava na internet vídeos para me mostrar as celebrações da data no Senegal e demais países muçulmanos. Ele, assim como a esposa, estava aqui e lá, falava-me de sua mãe que “precisa ver o filho e nem quer mais o meu dinheiro, só quer me ver, mas para ir lá preciso negociar com o RH da empresa e também comprar a passagem que ficou cara com esta nova alta do dólar”, contava sobre a última apresentação de teatrinho de seus filhos na creche e logo depois perguntava sobre meu filho.

Minha visita a eles neste dia fora para buscar um berço que eles não usariam mais. Eu o levaria para uma amiga haitiana que ganhara gêmeos no dia anterior e que me chama de “mãe no Brasil”. Vivíamos muitas vezes assim, trocando afetos, informações e aquilo que podemos chamar de dádivas, quase sempre ‘coisas’ necessárias e de ordem prática, como leite em pó, fraldas, traduções, fotografias, etc.

O religioso do jejum e da celebração, juntamente com as orações em árabe e em wolof convivia com o profano do jogo de cartas e de publicidades que teimavam em invadir a tela do seu computador a todo momento. As línguas misturavam-se numa dissonante polifonia, mas que entretanto enchia a casa de outros mundos. O Senegal estava no Brasil e o Brasil estava lá, a saudade era mediada também pela alta do dólar. Esta bricolagem cotidiana era presença constante na vida de meus interlocutores do Haiti e do Senegal, assim como é muitas vezes presente em nossas vidas, conforme De Certeau (2014). Vivemos, eu e eles, misturando partes, pedaços, línguas, pessoas, identidades, países e criando novas possibilidades.

Além disso, sua pequena celebração de um tempo outro em relação à temporalidade hegemônica, pretensamente universal e estabelecida durante a Renascença - segundo Johannes Fabian (2013)<sup>44</sup> - conectada que estava a outras celebrações em Florianópolis e transnacionalmente, era um convite a olhar a multiplicidade de fatos e tempos históricos coetâneos ou sobrepostos. A presença de Claire e Zidan celebrando um outro tempo enquanto dimensão co-constitutiva da sua realidade social lembra-nos que não há um tempo único - criando

---

<sup>44</sup> Segundo este autor o “funcionalismo, o culturalismo e o estruturalismo não resolveram a questão do Tempo humano universal; eles a ignoraram, na melhor das hipóteses, e negaram sua importância, na pior delas” (Fabian, 2013, p. 56-7). Ainda, o autor distingue três importantes usos do Tempo: tempo físico, tempo mundano ou tipológico e tempo intersubjetivo.

coetaneidade<sup>45</sup> ou compartilhamento do tempo - assim como não há história única e tampouco espaço único, homogêneo. O ritual estabelecia também uma fronteira espacial celebrada pelo casal, compartilhada por outros senegaleses na diáspora e pelo mundo muçulmano de modo geral, e inscrevia-se como celebração de uma liminaridade de espaços e tempos.

Assim esta tese propõe-se a conjugar as vozes e experiências dos meus interlocutores haitianos e senegaleses, muitos dos quais se tornaram amigos e amigas, alguns se tornaram compadres e comadres, alguns se tornaram afilhados e afilhadas, alguns filhos e filhas e ainda, todos se tornaram mestres que de alguma forma me ensinaram a ver a vida por outros ângulos e sentidos.

Os novos arranjos provocados pelo cruzar de fronteiras<sup>46</sup> implicam reconhecer que complexidades são continuamente acrescentadas a quadros que pareciam conhecidos e estáveis (Ribeiro, 2011, p. 7), mas que estão em constantes e sucessivas reconfigurações. A primeira delas constitui-se na passagem de uma desterritorialização, e uma subsequente nova re-territorialização, estabelecida através do cruzar de fronteiras, sejam elas físicas, culturais ou simbólicas<sup>47</sup>.

Além de dialogar meus interlocutores e com diversos autores, busquei conhecer a literatura das diásporas africana e caribenha como postura epistemológica contra-hegemônica e crítica da colonialidade<sup>48</sup>. Desta forma fui informada e formada por autores como Du Bois, Aimé Cesaire, Achille Mbembe, Papa Diop, Edward Said, Stuart Hall, Appadurai, Édouard Glissant entre outros. Isto sem deixar de refletir

---

<sup>45</sup> De acordo com Fabian “o termo coetaneidade foi escolhido para assinalar um pressuposto central, ou seja, o de que todas as relações temporais e, portanto, a contemporaneidade, estão embutidas na práxis culturalmente organizada” (Fabian, 2013, p. 69).

<sup>46</sup> Utilizo a ideia de fronteira para enfatizar o fato social que ela representa, diferentemente que a ideia de diferenças poderia apontar. Segundo Agier “o caráter social e não natural da fronteira acaba criando uma situação particular: a incerteza de seu traçado se traduz em tempo – de espera, de reflexão, de conflito – e em espaço – turvo, como se a fronteira fosse o lugar onde a incerteza teria encontrado seu mais exato reconhecimento” (Agier, 2015, p. 51).

<sup>47</sup> Fortuna (1999, p. 107) e REIS (2009) tratam desta desterritorialização com relação aos arranjos acústicos, que ao serem gravados perdem partes de suas paisagens sonoras e elaboram novos arranjos.

<sup>48</sup> Tratamos a colonialidade a partir de uma perspectiva ampla que “inclui a colonialidade do saber, a colonialidade do poder e a colonialidade do ser como três componentes fundamentais da modernidade/colonialidade” que “objetiva manter os condenados em seus lugares, fixos” (Maldonado-Torres, 2018, p. 42 e 44)

sobre e com os autores clássicos e consagrados na Antropologia e áreas afins.

Reconheço que fui guiada à temática migratória, inicialmente, através de um questionamento interdisciplinar sobre o movimento, primeiramente construído a partir da (dança e) vídeo-dança, pensada como constante passagem de uma mídia (o corpo) para a tela, sucessivamente ressignificada, potencializada, atualizada ou negada, constituindo-se em perspectiva com e sobre outra realidade em uma rede de produção, circulação e colaboração, situando-se numa fronteira que dialoga com limites e suas interpenetrações. Concordo com Deleuze para quem os signos são traços de expressão que compõem as imagens e não param de recriá-las, portá-las ou carregá-las pela matéria em movimento, pressupondo o “conhecimento do objeto em outro signo, mas lhe acrescenta novos conhecimentos em função do interpretante. São como dois processos ao infinito” (Deleuze: 2013, p. 44), que agem para tornar as relações eficientes. Deste diálogo inicial entre a dança e o vídeo<sup>49</sup> surgiram outros questionamentos que me levaram a uma compreensão do movimento em um sentido mais amplo.

Gabrielle Brandstetter, antropóloga da dança, aproxima dança e teoria através de uma relação de equilíbrio e desequilíbrio que gera deslocamentos de ideias, movimentos - através do método socrático (Brandstetter e Klein: 2012), e pensa a dança contemporânea como uma “cena-grafia do saber”, que ‘desdefine’ a fixidez dos campos de saberes e articula experiências e experimentações. Desta forma torna visíveis tensões e lacunas, limites e contradições, finitude e infinitude (Brandstetter: 2012b) através de perspectivas multidisciplinares que colocam em diálogo diversas áreas do conhecimento, cujo “hibridismo é desenvolvido como uma qualificação a recusa de qualquer

---

<sup>49</sup> Foi através da dança que me debrucei sobre o Haiti com mais atenção, ao pesquisar Katherine Dunham, bailarina e coreógrafa negra, antropóloga, considerada uma das maiores pesquisadoras da dança ‘primitiva’ e considerada a responsável tanto pela criação do jazz na dança (HOBSBAWM: 1990), quanto por ter levado as danças negras para a Broadway e para o cinema hollywoodiano. Dunham fez trabalho de campo no Haiti e tornou-se ativista social mas suas pesquisas em vídeo em parceria com Maya Deren contribuíram para das visibilidade às danças religiosas africanas em transe, as danças haitianas e ao vodu. Sua trajetória de pesquisadora, artista e ativista negra com grande atuação na sociedade americana a partir da década de 1930 e sua invisibilização no meio antropológico me intrigaram. Curiosamente Dunham foi a responsável pela criação da Lei Afonso Arinos, após ter sido proibida de hospedar-se em um hotel no Brasil por ser negra e inflamado um discurso de Gilberto Freyre no dia 17 de julho de 1950.

simplificação”<sup>50</sup>. Assim a relação entre dança e teoria tem sido continuamente referenciada nas fricções e disrupções, uma vez que o movimento corporal alterna equilíbrio e desequilíbrio e constitui-se em metáfora do pensamento, relacionando o deslocamento do corpo e das ideias (Brandstetter: 2012). Bardet também constrói um diálogo entre dança e filosofia (a partir de Deleuze e Foucault), através de um constante deslocamento entre estes dois campos que gera um encontro “que renova as possibilidades contemporâneas da partilha, da diferenciação, do desprendimento, do quiasma, do surgimento” (Bardet: 2014, 328).

Desta forma a dança e o movimento inspiram o pensamento e o movimento, um modo de compreender o mundo que busca não se fixar nas certezas, mas movimentar-se para compreender, propor e adaptar-se às mudanças. Assim foi através da dança que cheguei ao meu atual objeto de estudo e é pela busca por novas situações que alternem equilíbrio e desequilíbrio que movimento meu pensamento para perceber movimentos outros. A dança, muito mais do que metaforicamente, me levou a viver este movimento e incorporá-lo em minha perspectiva antropológica. Passei aos poucos a me conectar com os movimentos de deslocamentos de pessoas pelo mundo e em Santa Catarina. Gradativamente fui tecendo minha própria rede de pesquisa – que como um fractal, continua em transformação e expansão – e aos poucos comecei a conhecer e a dialogar com meus interlocutores: migrantes que vieram para o estado, definitiva ou temporariamente. A cada dia, ao longo dos últimos anos, minha rede crescia, novos fios surgiam e novas conexões resultavam, destas, muitas se mantinham enquanto outras eram desfeitas.

Aos poucos desenvolvi uma metodologia diferenciada para haitianos e haitianas e senegaleses e senegalesas. Em relação aos haitianos e haitianas, muitos de meus primeiros contatos ou foram aulas de português dadas por mim para eles em francês e intermediadas pelo kreyòl, ou foram entrevistas semi-estruturadas em que eu procurava conhecer suas histórias de vida, suas trajetórias migratórias e principalmente suas narrativas sobre este processo. Também passei a acompanhar algumas associações na Grande Florianópolis e diversos interlocutores com os quais pude estabelecer uma relação bastante íntima e frequente. Com relação aos senegaleses, em geral meus primeiros contatos foram informais, acompanhando-os em suas

---

<sup>50</sup> “*L’hybridité développée est comme une propédeutique au refus de toute simplification*”. In: Frimat 2010, p. 125). (Tradução livre).

atividades cotidianas, uma vez que todos eles e elas já eram minimamente auto-suficientes em língua portuguesa devido à suas atividades de comércio, além do fato de alguns terem estudado português no Senegal, e somente quando já dispunha de certa liberdade e confiança realizava a entrevista, também semi-estruturada<sup>51</sup>. Com o tempo passei a frequentar suas associações e encontros religiosos, acompanha-los em suas atividades laborais nas ruas e praias e participar de um circuito de afetos que estabeleci com alguns deles.

Acompanhei ao todo um universo de mais de quatrocentas pessoas em diversas situações, destas desenvolvi relações mais próximas com aproximadamente cinquenta que aparecem como as principais interlocutoras na tese. Realizei 110 entrevistas no total, sendo 78 de haitianos e 32 de senegaleses<sup>52</sup>. Não busquei e tampouco seria viável diante do campo uma simetria metodológica, uma vez que entre os senegaleses, existe uma notável diferença entre o número de mulheres e de homens, expressa através do número de senegalesas que entrevistei (10) em comparação com os senegaleses (22). Entre os haitianos ainda que nos primeiros anos de migração para o Brasil o número de homens tenha sido maior, esta tendência tendeu a se equilibrar a partir de 2015 quando vieram muitas esposas e também muitas mulheres solteiras. Além disso, por conta de minha inserção junto às associações, desenvolvi uma relação muito próxima com um grande número de mulheres, muitas delas jovens mães ou grávidas. Desta forma foram

---

<sup>51</sup>Como semi-estruturada defino um conjunto de questões com uma abertura relativa que variava conforme a entrevista possibilitava e gravada com o consentimento do entrevistado. Mas este método não consistia em uma regra e foi algumas vezes invertido. Esta distinção foi devida à uma necessidade de improvisação que a pesquisa trouxe, e à necessidade de adequar meus interesses de pesquisadora aos interesses dos meus interlocutores e interlocutoras. É importante pontuar que nem sempre foi fácil conseguir uma entrevista. Alguns de meus interlocutores haitianos, possuíam dois empregos e trabalhavam seis dias por semana e nas horas livres estudavam ou tinham outros compromissos. Outros ainda, antes de aceitarem conceder a entrevista, buscaram conhecer minhas ideias sobre as migrações e sobre os migrantes, tendo eu sempre respondido a todas as suas indagações, justas e legítimas. Os homens e as mulheres senegaleses que atuavam no comércio ambulante, logo no início de nosso contato, foram reticentes e quando eu procurava uma aproximação com alguém quem ainda não me conhecia, havia certa resistência e temor. Esta reação devia-se na maior parte das vezes às inúmeras abordagens repressivas que sofriam cotidianamente por parte dos agentes públicos (policiais, guardas municipais e fiscais da prefeitura), ou ainda às inúmeras matérias jornalísticas que os representavam como ‘vendedores de mercadorias ilegais’, contribuindo para sua estigmatização.

<sup>52</sup> A diferença se explica pela diferença numérica de meus interlocutores no campo, refletindo-se na etnografia aqui apresentada, uma vez que há mais haitianos e haitianas na Grande Florianópolis do que senegaleses e senegalesas.

realizadas 36 entrevistas com mulheres haitianas e 42 com homens haitianos. Realizei também algumas entrevistas com alguns atores que compunham o cenário de ajuda ou de interlocução com os migrantes haitianos e senegaleses, além de um refugiado sírio e alguns estudantes intercambistas que vieram para o Brasil para terminar a graduação ou pós-graduação, bem como pastores e missionários que fizeram questão de não serem confundidos com migrantes, principalmente haitianos, congolese e cabo-verdianos.

No que tange a observação participante, com ambos os grupos estive também no lugar de observada. Esta reflexividade, produto de diversas interações, contribuiu muito para minha compreensão do fenômeno migratório e me possibilitou um mínimo distanciamento em alguns momentos. Assim estive no lugar de observada quando dava aulas para migrantes haitianos, quando as mulheres senegalesas e haitianas procuravam me conhecer como mulher, sondando se era casada e tinha filhos bem como entre os homens que queriam saber se era solteira ou casada. Além disso no trabalho de campo nas ruas, enquanto os senegaleses vendiam suas mercadorias fui observada pelos transeuntes e pelos policiais, nas reuniões em defesa dos direitos dos migrantes fui observada por outros agentes, ativistas e pesquisadores. Em algumas situações minha condição de mulher, de mulher branca e de mulher branca pesquisadora foi questionada, principalmente por outros sujeitos também brancos e também pesquisadores que atuavam no mesmo cenário. Mas esta mesma condição muitas vezes contribuiu para que meus interlocutores pudessem usufruir dos direitos que lhes deveriam ser sempre assegurados, mas que em função de preconceitos raciais, étnicos ou religiosos muitas vezes lhes eram negados. Além destas fronteiras físicas e simbólicas que insistiam em se fazerem presentes, algumas de suas dificuldades com a língua portuguesa e a tradução intercultural muitas vezes puderam ser melhor contornadas ou pelo menos nos esforçamos para isso, fazendo mediação em atividades cotidianas como negociar com a atendente de imobiliária, conversar com o médico, agendar uma consulta, entregar um currículo, que tornam-se muito mais complexas e burocráticas e repletas de fronteiras para os migrantes e principalmente para os migrantes negros, evocando o grande abismo social que existe em nosso mundo.

Optei por, além de acompanhar narrativas e experiências, tecer fios e redes entre elas, procurando conexões e dissensos entre suas trajetórias, singulares e universais a um só tempo. A partir de suas experiências, coloco-me a narrar, esperando que os leitores destas páginas partilhem destas conexões, construídas coletivamente, dia após

dia ao longo dos últimos anos. Que os deslocamentos de meus interlocutores (homens e mulheres), a despeito de serem datados histórica e espacialmente, contribuam para deslocar outros olhares, em outros tempos, constitui meu objetivo maior.

Teci minha rede a partir de alguns dos meus interlocutores que, já tendo confiança em mim, apresentavam-me a amigos e conhecidos como ‘mami’, ‘uma brasileira que é uma de nós’, “alguém que está ao nosso lado”, “uma irmã” ou “alguém da nossa família”, fazendo com que os sorrisos se abrissem e contatos pudessem ter início. Esta minha relação amigável a afetuosa com muitos deles e delas tornou-se possível gradativamente a partir de um vínculo de confiança mútuo, lentamente construído. Participei ao lado deles e delas de festas, manifestações, reuniões, fugas da polícia, atividades comerciais, visitas à médicos, nascimento de filhos, batizados, cursos, procura por emprego, busca por creches, feiras, entrevistas, aulas, aniversários, cafés, internações médicas, etc. Diversas instâncias que compõem a vida de qualquer pessoa num país estrangeiro. Estar ao lado destes homens e mulheres que se colocam em movimento e encontram formas de viver foi uma grande aprendizagem, algumas vezes um pouco dolorosa, diante das muitas dificuldades cotidianas com as quais se confrontam<sup>53</sup>.

Devo dizer que meus interlocutores foram todos e todas muito generosos comigo e compartilharam comigo necessidades, anseios, lutas, sonhos e humanidades. Muita verdade surgiu de nossos encontros, de acordo com a análise de John Jackson Jr. (2005) em *Real Black* para quem a sinceridade nunca pertence ao objeto em si, mas antes pressupõe uma ligação entre sujeitos tendo por base a humanidade, a interioridade e a subjetividade recíprocas, constituindo-se na e através da interação.

---

<sup>53</sup> Houve uma única vez em que este contato fácil não foi possível. Estava conversando com um grupo de mulheres do Senegal no verão, enquanto elas trabalhavam fazendo trancinhas em Canasvieiras. A medida que a tarde avançava iam chegando mais e mais mulheres, todas reunidas no mesmo lugar, como um grande salão de beleza a céu aberto. Eu já conhecia as que residiam em Florianópolis e algumas que vinham todo verão mas havia algumas de outros estados que ainda não conhecia. Minhas amigas, quando não estavam ocupadas iam me apresentado às outras e eu mesma ia conversando com elas, mas quando eu me apresentei para uma delas, Fani, ela me disse que não queria falar ‘agora’ e eu entendi que era naquele exato momento. Presumi isto pois ela havia acabado de fazer trancinhas em uma menina e imaginei que quisesse descansar um pouco. Então depois de algumas horas conversando com as outras mulheres retornei para falar com ela, que me olhou bem nos olhos e perguntou calmamente se eu não tinha entendido o que ela havia me falado, que ela NÃO queria falar. O ‘agora’ fora apenas um artifício de delicadeza usado para me afastar de forma gentil, mas que infelizmente não havia sido compreendido por mim.

As imagens e fotografias utilizadas na tese são na maior parte de minha autoria ou me foram enviadas (ou compartilhadas) pelos meus interlocutores nos grupos de *whatsapp* que participei e as traduções de línguas estrangeiras são todas minhas. Os nomes de meus interlocutores são todos fictícios (apesar de alguns deles terem mencionado a intenção de que seus nomes fossem citados, entretanto, considere importante preservar suas identidades), exceto dos músicos que insistiram para que sua arte fosse visibilizada e de Lilianne Perceval que compôs uma mesa comigo e outras pessoas, referida no capítulo cinco. Faço uso, para iniciar o texto, de uma metáfora que espero, além de boa para pensar possa ser boa para desestabilizar e abalar o conhecimento antropológico. Conforme Geertz pontua,

Afirmar (...) que escrever etnografia implica contar histórias, criar imagens, conceber simbolismos e desfiar figuras de linguagem, encontra comumente uma resistência, amiúde feroz, em virtude de uma confusão, que é endêmica no Ocidente pelo menos desde Platão, do imaginado com o imaginário, do ficcional com o falso, da compreensão de coisas com a invenção delas (Geertz, 2018, p. 172).

Trata-se de buscar estratégias retóricas, estéticas e éticas que possam vezes apresentar ‘o real’ e extrapolá-lo, assim como os relatos sobre os modos como vivem e as práticas daqueles que poderiam ser considerados outros, mas que aqui considero ‘nós’. Desta forma esta tese não é sobre ‘nós e os outros’, mas sobre ‘os outros *nós* possíveis’, procurando deslocar e mover nossa compreensão a partir das experiências de mobilidade dos migrantes haitianos e senegaleses<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Adoto os três descentramentos necessários à Antropologia no seu momento atual, segundo Agier (2015), a saber: descentramento cultural (implica pensar os deslocamentos e circulações de saberes, imaginários, modelos, etc), descentramento epistemológico (reconhecer a plasticidade das fronteiras e sua espessura na construção de alteridades) e descentramento político (que “privilegia o agir e o momento de transição que introduz uma mudança em uma ordem social, oferecendo assim a possibilidade de ver e compreender o movimento e a mudança em construção, de identificar o sujeito-outro que traz este *incômodo* [sic] ou, para retomar os termos do filósofo Jacques Rancière, que enuncia e faz existir esta ‘parte dos sem parte’. Esse novo descentramento funda um regime de igualdade epistemológica entre todas as situações observáveis, e abre a via para uma antropologia da emergência do sujeito em cada situação observada” (Agier, 2015, p. 192, grifos meus).).



Meus interlocutores, assim como a antropologia, mesmo se de modos distintos, se movem entre o ‘estar aqui e o estar lá’ ou os “Lás e o os Aquis” (Geertz, 2018, p. 180), e estão constantemente se transformando, numa constante liminaridade entre um contexto conhecido deixado e um contexto possível, mas ainda incerto, como um horizonte imaginativo. Entretanto, considero fundamental anunciar, desde já, que a tese que se apresenta não parte de uma ideia de ‘crise migratória’ mas de uma crise complexa e generalizada, resultante de complexos processos sociohistóricos. As migrações seriam, portanto, um efeito, uma das facetas de visibilização desta crise, cuja defesa precisa ser feita através da defesa ao direito de migrar e da defesa dos direitos humanos, não enquanto mecanismo opressor ou mantenedor da ordem social<sup>55</sup> mas de modo contra-hegemônico, conforme defendido por Boaventura de Sousa Santos (Santos, 2013).

O ponto de vista que defendo baseia-se no fato de que os fluxos de pessoas, mercadorias, ideias, saberes, ideias, práticas e imaginários afetam tanto as pessoas que se movimentam quanto os próprios espaços em si, criando espaços historicamente diaspóricos e cada vez mais móveis<sup>56</sup>, embora não de forma simétrica. Desta forma compreender o fenômeno migratório requer que nos desloquemos de forma a perceber a amplitude de sentidos que evoca, desloca e faz ecoar.

Migrar não é apenas fugir da fome, da pobreza ou buscar emprego. Como me disse Zidan, no Senegal se fala *Barça ou Barsakh*, que significa ‘Barcelona ou morte nesta vida’, evocando a ideia de que “ou se vai a outro lugar, outra cidade, ou esta vida está acabada, ficando pendências para a próxima”. Trata-se, portanto, quase de um ritual de vida do qual cada vez mais homens e também mulheres participam voluntariamente. A migração questiona as fixações de diferenças, as fronteiras e seus significados sociais, econômicos e políticos, propondo configurações mais voláteis e ambivalentes. Questionamos também, a partir das narrativas e experiências de haitianos e senegaleses que

---

<sup>55</sup> Segundo Santos, a “grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos” (Santos, 2013, p. 42) e a hegemonia da defesa dos direitos humanos vigente na maior parte do mundo não trouxe efetivas mudanças àqueles e àquelas que estão a margem destes direitos, e isso em grande parte porque os “direitos humanos foram historicamente concebidos para vigorar apenas do lado de cá da linha abissal, nas sociedades metropolitanas” (idem, p. 44), antes marcada pelo colonialismo e agora pelo neocolonialismo, pelo racismo, pela xenofobia e outras violências. Apesar disso, a linguagem dos direitos humanos como defesa da dignidade humana segue incontestável, apesar da onda de extrema direita que insiste em se espalhar pelo planeta.

<sup>56</sup> Retaillé e Walther (2014) denominam “mobile space”, conforme veremos no capítulo 2.

procuram resistir a estereótipos a binaridade dos discursos e representações sobre migrantes, que alterna criminalização e vitimização.

Como afirmou Édouard Glissant “o sistema errático em que o continente africano se transformou não pode ser abordado sem que voltemos a essa sensibilidade, a essa condição inicial que foi o horrível holocausto do tráfico dos negros durante séculos” (Glissant, 2005, p. 88). E ao autor continua “a miséria atual do Haiti e a espécie de ambiguidade acomodada presente na Martinica, dois pólos completamente opostos, têm suas raízes nessa mesma condição inicial: o tráfico e o desarraigamento das populações da África” (idem, p. 88-9). Desta forma esta tese, que é sobre sujeitos haitianos e senegaleses que decidiram voluntariamente deslocarem-se para o Brasil a partir de 2010, precisou evocar outras camadas do espaço e do tempo além do aqui e do agora. E para tal, partimos, com eles e como eles, da metáfora do terremoto, que desloca certezas e rompe linearidades, revela abismos, desencadeia movimentos e transforma vidas em ‘poéticas da relação’ que também são políticas. Entre os sentidos do poético, o autor aponta para a imprevisibilidade<sup>57</sup>, uma abertura e sincronização com o presente, um exercício do imaginário que alia “a visão profética do passado juntamente com a visão profética dos espaços longínquos” (Glissant, 2005, p. 91). Esta abertura para a improvisação, errância de devires, a criação de horizontes imaginativos é uma constante na maneira como meus interlocutores e minhas interlocutoras experimentam e narram seus deslocamentos e migrações.

A partir da virada do milênio, com o aumento do número de migrantes e refugiados em nível global, o campo relacionado aos estudos migratórios vem crescendo consideravelmente. Estudos sobre as chamadas migrações qualificadas - fenômeno conhecido como *fuga de cérebros* (*brain drain*) – focam suas análises nos fatores de atração de migrantes por países desenvolvidos<sup>58</sup>. Outros estudos centram-se mais em análises econômicas, a partir das remessas, verificando a influência de recursos externos nos países de origem dos contingentes migratórios

---

<sup>57</sup> Além deste sentido o autor aponta para o ‘todo-o-mundo’ como um imaginário poético para o qual a humanidade precisa convergir: “faz-se necessário captar a medida-desmedida da visão profética do passado e do imaginário da Relação acrescida do tratamento dos rastros/resíduos das condições iniciais, da imprevisibilidade e deste novo tecido que precisa ser criado, que não corresponde mais ao reflexo da essência mas à rede das relações, da relação com o outro e das relações com as outras culturas. O Todo-o-mundo é uma desmedida” (Glissant, 2005, p. 92).

<sup>58</sup> Entre outros autores, BOESEN; MARFAING (2014), MAZZA; NORÕES (2016).

ou no desenvolvimento de estratégias dos migrantes nos países de acolhimento<sup>59</sup>.

Além disso, há os estudos que verificam as relações geopolíticas internacionais e examinam as relações de dependência, desigualdade e exploração<sup>60</sup> entre países expulsores e países de trânsito ou acolhida<sup>61</sup>, bem como as relações *Norte-Sul*<sup>62</sup>. Importantes pesquisas também têm sido desenvolvidas sobre securitização, migração laboral, migrações forçadas, direitos humanos, grupos de acolhida humanitária, perspectivas de gênero, infância e diferenças geracionais, religiosidades, racismo, discriminação e xenofobia<sup>63</sup>.

O trabalho aqui apresentado, inserido no campo de estudos antropológicos, atravessa estas e outras questões, na medida em que permeiam as experiências e as narrativas dos sujeitos migrantes que se tornaram interlocutores no fazer desta pesquisa, mas o foco da presente análise são as narrativas e experiências dos haitianos e senegaleses que migraram para a região da Grande Florianópolis a partir de 2010. No presente trabalho etnográfico diversas técnicas aparecem articuladas, tal qual preconizado por Eckert e Rocha (2013). Entrevistas, relatos de vida, depoimentos autobiográficos e narrativas biográficas, diálogos, performances artísticas ou não, esforços performativos, encontros formais e informais, ativismos, manifestações políticas e poéticas, associativismos, afetos, narrativas sobre viagens e deslocamentos, são articulados por mim num processo de bricolagem que buscam uma “interpretação social multidimensional” (Rocha, 2013, p. 120) do fenômeno migratório e seus efeitos a partir das experiências dos migrantes haitianos e senegaleses.

---

<sup>59</sup> Flahaux and De Haas (2016), MALOMALO et al (2017), entre outros.

<sup>60</sup> FERGUSON (2003).

<sup>61</sup> SILVA (2016), SILVA et al (2018).

<sup>62</sup> Citamos, por exemplo Bensaâd (2009), FALL (2010), Seguy (2014) e GEMEKKKE (2007) mas ao longo da tese outros autores serão citados e comentados.

<sup>63</sup> Dianka et Raoul (2014) e Assis (2007), Entre elas Diaz (2017) e Buggenhagen (2012). Não é nossa intenção (e nem daríamos conta) apresentar o estado da arte das pesquisas sobre migrações que vêm sendo desenvolvidas nos mais diversos contextos. Na medida, entretanto, em que forem relevantes para a análise aqui construída, estabeleceremos diálogo e interlocução, procurando estabelecer conectividades, aproximações e dissensos. Centramos principalmente nossa interlocução com pesquisadores que se dedicam às análises das migrações haitianas e senegalesas para o Brasil e para outros países, reconhecendo que outras populações migrantes e outros estudos sobre as mesmas apresentam importantes contribuições a este trabalho, bem como para o desenvolvimento de políticas públicas e ações voltadas às demandas das populações migrantes de forma geral, inclusive aquelas refugiadas.

A tese está estruturada em cinco capítulos e 25 subcapítulos que podem ser compreendidos como ‘abalos’. Cada um destes evoca as desestabilizações provocadas pelo *tremblement tè* e conferem sentido às experiências de meus interlocutores. No capítulo 1 o terremoto é tratado como metáfora para a compreensão dos movimentos migratórios de haitianos e senegaleses, procurando apontar para os ecos e os efeitos provocados e apontando para abalos e desestabilizações que trazem a tona outros tempos e espaços. No capítulo 2 acompanho as narrativas sobre deslocamentos e os movimentos dos migrantes haitianos e senegaleses, iluminando os sentidos possíveis para a narrativa que ora se constrói, permitindo-me compreender que suas trajetórias não seguem, na maior parte das vezes, rotas definidas e diretas entre local de origem e local de chegada, mas são repletas de improvisações, atravessadas por coreopolíticas<sup>64</sup>, muitas vezes são fragmentadas, algumas vezes são interrompidas ou suspensas, podem também ser perigosas e difíceis. As rotas migratórias constituem-se continuamente através das interações e relações estabelecidas nos territórios por onde os migrantes se movimentam e são continuamente ampliadas por novas conexões e pela agência dos sujeitos.

No capítulo 3 procuro compreender, a partir das trajetórias de migrantes haitianos e senegaleses na região da grande Florianópolis (SC) como estes constroem e articulam aproximações e dissensos, relacionados aos mundos do trabalho, das suas redes de conectividade transnacionais, religiosidades e festas.

No capítulo 4 abordo as coreopolíticas migrantes, contextualizando as seletividades e (i)mobilidades relacionadas aos deslocamentos migratórios local, a relação dos migrantes haitianos e senegaleses com as cidades da Grande Florianópolis, os espaços habitados por estes sujeitos nas cidades, os modos segundo os quais a seletividade e a exclusão operam construindo hierarquias de imigrantes que empurram as populações migrantes não brancas para as margens e morros, locais historicamente habitados por migrantes nacionais – seja do interior do estado, seja da região Nordeste – e pelas populações negras e afrodescendentes. Desta forma, como no primeiro capítulo, articulo temporalidades e espacialidades diversas, pertencimentos étnicos ou conexões diaspóricas transnacionais, mas também as

---

<sup>64</sup> A ideia de coreopolíticas foi desenvolvida por André Lepecki (2012) a partir da relação entre dança e movimento dos corpos e política, uma vez que os tecidos urbanos, assim como os locais de circulação orientam determinados movimentos que, entretanto, podem ser subvertidos, redesenhados, narrados, performados e dançados com novos sentidos.

resistências nas mais diversas esferas sócio-políticas e o associativismo entre meus interlocutores.

No capítulo 5 busco compreender aquilo que denomino de diaspORIZAÇÃO, procurando iluminar os processos de transformação em curso nas performances, experiências e narrativas dos meus interlocutores e interlocutoras, iluminando algumas de suas novas formas de existir, constituindo movimentos políticos e poéticos, articulando novos sentidos e sensibilidades e transformando contextos e relações.

De uma forma resumida, o objetivo da tese que se apresenta foi perceber de que forma as migrações poderiam se constituir como poéticas e políticas de transformação social na medida em que as pessoas, ao se deslocarem, deslocam consigo mundos e estes mundos entram em relação com outros mundos, provocando desestabilizações nos contextos sociais, temporais e espaciais. Procurei perceber, a partir disso, como a vinda de migrantes haitianos e senegaleses para o Brasil após 2010, contribuiu para iluminar a questão étnico-racial, desmentindo o mito da democracia racial, principalmente na região Sul. Assumi, a partir das dos meus interlocutores e interlocutoras que os migrantes, através dos seus deslocamentos e de sua presença experimentam, narram e performam sua existência como resistência. Busquei acompanhar suas experiências cotidianas e escutar suas narrativas, atentando para suas poéticas e políticas e compreender as maneiras como estabeleciam conectividades e dissensos, acionando, criando ou ocultando pertencimentos como maneiras de terem seus direitos defendidos ou assegurados.

Durante o período de escrita final desta tese o Brasil elegeu um presidente fascista<sup>65</sup>, declaradamente apoiador da tortura e do extermínio de indígenas, negros e homossexuais. Este fato, entretanto, assim como as migrações, insere-se em um contexto maior de crise sistêmica mundial agravada em 2008. Segundo Ramón Grosfoguel

---

<sup>65</sup> De acordo com Umberto Eco (2002) o ‘ur fascismo’ ou fascismo eterno possui diversas características, dentre as quais ele elencou a) o culto à tradição; b) o irracionalismo; c) ver a cultura como suspeita; d) tomar as críticas como traição; e) exacerbação do medo ao diferente e conseqüentemente aumento do racismo; f) apelo às classes médias frustradas, g) exaltação do nacionalismo como instrumento de coesão; h) insistência na ideia de um inimigo; i) defesa da guerra para alcançar a paz; j) construção de hierarquias e desigualdades para manutenção de elitismos; k) culto do heroísmo; l) sexualização do poder; m) tomar o povo como uma ficção monolítica; n) limitação ao raciocínio complexo e crítico. E o autor recomenda que devemos estar sempre atentos e prontos a identificar outras formas de fascismo.

Diante da crise financeira de 2008, não somente as classes médias brancas, imperiais, escolarizadas e profissionalizadas viram reduzidas suas riquezas, como também as classes trabalhadoras brancas dos centros metropolitanos se viram afetadas significativamente em seus padrões de vida. O desemprego, os trabalhos precários, a redução de salários, a perda de moradia de milhares de famílias desde 2008 e a queda na qualidade dos serviços estatais com os projetos neoliberais produziram a situação desesperadora em que vivem os brancos metropolitanos hoje. É em momentos como esses que aparecem os líderes carismáticos de extrema direita prometendo reestabelecer os privilégios imperiais da brancura e trazer de volta os 'velhos bons tempos'. O 'let's make America great again' significa, na boca de Donald Trump, 'let's make American white again'. Em uma era de supremacia branca pós-Direitos Civis (post-Civil Rights) e pós-apartheid nos Estados Unidos, os brancos imperiais possuem hoje a nostalgia do regresso ao tempo em que viviam com privilégios como parte da velha institucionalidade do apartheid da supremacia branca. As promessas racistas demagógicas da extrema direita se convertem em 'soluções' atrativas para milhares de trabalhadores brancos imperiais, que associam seu declínio econômico à ascensão dos direitos civis para as minorias racializadas e à presença massiva de imigrantes. Em momentos de crise, como a que vivemos hoje, a demagogia racista dos líderes carismáticos penetra profundamente nas mentes das populações imperiais (Grosfoguel, 2018, p.70-71).

Sabemos desde já que sua eleição pode representar uma ameaça à diversas minorias, entretanto não teremos condições e tempo hábil de acompanhar estes desdobramentos nesta tese, assim como o fato de que a questão migratória entrou na pauta eleitoral brasileira, como em diversos outros países do mundo ao longo desta segunda década do século XXI<sup>66</sup>. No caso brasileiro, uma fala datada de 2015 do presidente

---

<sup>66</sup> Entre eles, Estados Unidos, França, Inglaterra, Itália, Argentina, Alemanha.

agora eleito dizia “os marginais senegaleses, haitianos, iranianos, bolivianos e tudo o que é escória do mundo né? E agora tá [sic] chegando os sírios também aqui né? A escória do mundo tá chegando aqui no nosso brasil, como se nós já não tivéssemos problemas demais para resolver”<sup>67</sup>. Na sua fala xenofóbica e racista ele estigmatiza e associa imigrantes e refugiados a problemas e à marginalidade.

Ainda no mês de novembro de 2018 uma grande ‘caravana de migrantes’ partiu de diversos países sul-americanos com destino à fronteira com os Estados Unidos. A intenção das mais de dez mil pessoas que marcharam por semanas era entrar no país comandado por Donald Trump, que os chamou de ‘criminosos’ e deu ordens aos soldados que enviou às fronteiras para que atirassem para matar nos migrantes (homens, mulheres e crianças). A imagem de pessoas subindo no muro de lata que separa o México dos Estados Unidos desde a terra avançando até o mar demonstra o desespero e a determinação com que estas pessoas partem para o desconhecido. Diante destes abismos, ecoa a pergunta feita em 1988 por Eduardo Galeano (1988) “para quem escrevemos, a quem escrevemos? Qual é o nosso público real?”. Ciente da responsabilidade que é escrever não para reproduzir privilégios e epistemologias hegemônicas, escrevo esta tese em homenagem a estes migrantes em caravana, bem como a todos aqueles e aquelas a quem o movimento é negado nos campos de refúgio e confinamento, para aqueles e aquelas que tentando se deslocar perderam a vida nos abismos e, principalmente, em homenagem a todos os meus interlocutores, homens e mulheres.

---

<sup>67</sup> Disponível em <<https://www.gazetadopovo.com.br/eleicoes/2018/bem-antes-de-trump-bolsonaro-chamou-haitianos-e-outros-imigrantes-de-escoria-do-mundo-bvhv8jc0gsf15ueai7od4uy0l>>. Acesso em 01/11/2018.



Imagem: El País<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> <[https://elpais.com/internacional/2018/04/29/mexico/1525033999\\_476242.html](https://elpais.com/internacional/2018/04/29/mexico/1525033999_476242.html)>.



## *1 Trambleman tè ak nan paysaj sosyal*<sup>69</sup>

Neste primeiro capítulo tomo o terremoto e os diversos abalos provocados como metáfora para pensar os movimentos de pessoas e mundos, entre 2010 e 2018. Ao começarmos uma história, como lembrou James Clifford (2008) começa-se com um espaço e tempo definidos, mas isso nunca existe assim. O espaço e o tempo são relativos e contextuais. Ainda, de acordo com Stuart Hall,

No trabalho intelectual sério e crítico não existem ‘inícios absolutos’ e poucas são as continuidades inquebrantadas. (...) O que importa são as rupturas significativas – em que velhas correntes de pensamento são rompidas, velhas constelações deslocadas, e elementos novos e velhos são reagrupados ao redor de uma nova gama de premissas e temas (Hall, 2003, p. 132).

Por este motivo tomamos um evento que rasgou o espaço a partir das profundezas da terra, abrindo sucessivas brechas e camadas temporais e espaciais, como ponto de partida, evento desencadeador. O *trambleman tè* (terremoto) haitiano de 2010 e os diversos abalos por ele desencadeados transformaram paisagens sociais<sup>70</sup> no mundo todo, mas aqui ocupamos-nos de suas transformações de *paysaj sosyal* (paisagem social) entre migrantes haitianos e senegaleses na região da GrandeFlorianópolis<sup>71</sup> e - através de seus próprios relatos - no Haiti e

---

<sup>69</sup> Em *kreyòl*, tremor de terra e de paisagens sociais.

<sup>70</sup> Arjun Appadurai (2004) em sua Antropologia da globalização cultural aborda as transformações de paisagens através de metáforas (*scapes*: contextos relacionais e flexíveis) - diferenciando-as das paisagens propriamente ditas (*landscape*) - e as distingue em cinco tipos: *ethnoscapes* (indivíduos em movimento), *technoscapes* (empresas e tecnologias em movimento), *financescapes* (fluxos do capital e das trocas mundiais), *mediascapes* (circulação de imagens pelas mídias) e *ideoscapes* (circulação de ideias, discursos e conceitos). A esta ideia de uma antropologia deslocalizada Agier (2015) contrapõe a de uma ‘etnografia global’ a partir das ancoragens locais ou multilocais. Nos filiamos a esta proposta mas tomamos como válidas as paisagens de Appadurai, que muitas vezes coexistem ou sobrepoem-se.

<sup>71</sup> A região conhecida como Grande Florianópolis, na qual esta análise se debruça, é composta por 22 municípios e, segundo o Censo do IBGE de 2011, possui população superior a 1.027.271 habitantes, tendo como sede a capital de Santa Catarina. O trabalho de campo localizou-se principalmente nas cidades de Florianópolis, São José, Palhoça e Santo Amaro da Imperatriz.

Senegal<sup>72</sup>, bem como das liminaridades envolvidas neste processo<sup>73</sup>. Através da fala de uma de minhas interlocutoras, demonstro que os terremotos vividos, para além do sismo de 12 de janeiro de 2010, são cotidianamente vivenciados há muitos anos, décadas e mesmo séculos, camadas de tempo sobrepostas que acumulam histórias e abismos, e enfrentá-los constitui-se num desafio diário, vivenciado através de redes tecidas a partir de seus deslocamentos e de suas experiências e campos sociais transnacionais.

### 1.1 Abalo 1. O sismo e os primeiros abalos

Era 12 de janeiro de 2010, que correspondia ao ano 1431 do calendário muçulmano, também seguido pelos meus interlocutores senegaleses, que muitas vezes tomavam o nosso tempo em relação ao tempo da religião muçulmana tal como experimentada por eles, regida por um calendário lunar, conforme vimos na celebração de ano novo apresentada na introdução e conforme veremos ao longo da tese. Segundo Yaram, jovem senegalês de quem falaremos adiante, as coisas não são definidas pelo “calendário apenas, elas dependem da lua e de quando ela quer se mostrar”, de forma que o sagrado e o profano são cotidianamente articulados<sup>74</sup>, atravessando-se em suas atividades, narrativas e experiências.

Zidan, senegalês casado que se estabeleceu em Florianópolis, onde vivia quando da pesquisa e escrita da tese com a família e que se tornou, ao longo dos últimos anos um de meus principais interlocutores, contou-me algum tempo depois de nos conhecermos que em janeiro de 2010 estava no Gabão trabalhando e preparava-se para voltar ao Senegal para visitar a esposa. Semb, de todos os meus interlocutores era o único que já estava no Brasil em 2010 e Alioune e Yaram tentavam, junto aos consulados e embaixadas existentes no Senegal, conseguirem o visto para irem à algum país da Europa, onde pretendiam viver. Claire estava no Senegal, grávida, morando com a mãe e as irmãs. Macky perdia um primo e um amigo senegaleses na travessia indocumentada de barco para a Espanha (*Barça ou barsakh*). No Haiti era uma terça-feira, 16

---

<sup>72</sup> Fisicamente o terremoto de 2010 também foi sentido na Jamaica, em Cuba, Venezuela, Porto Rico e República Dominicana.

<sup>73</sup> De acordo com Victor Turner “a liminaridade é uma interface temporal cujas propriedades invertem parcialmente aquelas da ordem já consolidada que constitui qualquer ‘cosmos’ cultural específico” (Turner, 2015, p. 56).

<sup>74</sup> Trataremos do tempo, da religiosidade e das experiências dos senegaleses no Brasil adiante.

horas e 53 minutos (19 horas e 53 minutos no horário de Brasília). Era o segundo dia da volta às aulas para os estudantes de todo o país<sup>75</sup>.

Edwige me contou que saiu do trabalho e foi para a faculdade onde cursava Arquitetura, pois tinha aula naquela tarde. Ela me disse que estava contente com seu novo emprego que assumira há poucos dias, porque talvez ele tornasse viável um estágio na França, local para onde ela, assim como muitos de seus colegas, desejavam ir assim que fosse possível. Entrou na sala mas estranhamente, segundo ela, não sentou no lugar que costumava sentar. Seus colegas de curso estavam todos ali. Nas ruas de Port-au-Prince uma manifestação política reunia professores e estudantes da *Faculté des Sciences Humaines da Université d'État d'Haïti* denunciando o assassinato do professor Jean Anil Louis-Juste<sup>76</sup>, morto poucas horas antes do terremoto. Tratava-se de mais um entre tantos assassinatos políticos desde as constantes intervenções norte-americanas que seguiram o colonialismo francês, ambos os países responsáveis por transformarem sucessivamente as paisagens sociais e naturais do Haiti, desde o século XVI<sup>77</sup>. Os manifestantes, por estarem na rua, protestando, naquele dia sobreviveram ao terremoto.

Mas Edwige, que não era estudante da área de humanas, estava na faculdade. Quando acabou a aula e o professor foi embora, ela continuou escrevendo em seu caderno até que pôde ouvir um silêncio estranho, seguido de um estrondo prolongado, que precedeu muitos

---

<sup>75</sup> Algumas das instituições públicas de ensino superior ainda estavam em greve, segundo Nascimento e Thomaz (2010).

<sup>76</sup> Este professor, segundo Seguy (2014) era conhecido por denunciar a ocupação do país e a presença da Minustah, além de exigir reajuste do salário mínimo. Era engenheiro agrônomo e jornalista político, com doutorado na Universidade Federal de Pernambuco, professor universitário e militante político comunista. Entre suas obras estão *Introduction à la problématique du développement Communautaire en Haïti* (1993), *Sociologie de l'animation de Papaye* (1997), *De la crise de l'éducation à l'éducation de la crise en Haïti* (2003), *Guide méthodique d'analyses de documents en sciences humaines* (2007), e *La société civile à l'épreuve des luttes de classes en Haïti* (2008). Além disso era crítico ao que definia como "Internacional Comunitária", em sua tese de doutorado *Internacional Comunitária: ONGs chamadas alternativas e Projeto de livre individualidade*, em Serviço Social na UFPE. Segundo ele "a Internacional Comunitária forma o conjunto das organizações e instituições nacionais e internacionais que aplicam a política do capital globalizado sob a forma de especulação financeira. Abrange tanto as instituições da ONU quanto as ONGs locais e estrangeiras que militam contra a associação voluntária dos trabalhadores, das minorias, das mulheres, dos indígenas etc." (Louis-Juste, 2003).

<sup>77</sup> No caso dos Estados Unidos, principalmente após 1915, e no caso francês durante todo o período colonial, como veremos adiante.

outros. E depois um ronco constante que vinha das profundezas da terra, permeado de gritos, choros, desmoronamentos, desespero, sangue, poeira, corpos, fragmentos. Sucederam-se quarenta e três abalos sísmicos - em menos de sessenta segundos - que fizeram ‘tudo desabar’. Antigos prédios transformaram-se em escombros. Embaixo deles muitos corpos. Segundo o *Plan d’action pour le relèvement et le développement d’Haïti* (PARDN), não foram apenas as residências afetadas, mas “105.000 residências totalmente destruídas e outras 208.000 irreversivelmente danificadas, 1.300 edifícios educacionais, 50 hospitais e centros de saúde desabaram ou são[ficaram] inutilizáveis”<sup>78</sup>.

Dr. Yvens, médico haitiano-americano que veio do Haiti para Chapecó em 2015 e para São José em 2017 e durante a escrita da tese presidia uma associação de imigrantes me disse “o Haiti de antes do terremoto não é o mesmo de depois. Foi um desastre”. Ele me contou, em uma das reuniões da associação que presidia, que sentiu vontade de vir ao Brasil e de retomar os laços com sua identidade haitiana após o terremoto, uma vez que até então ele vivia fora do Haiti. Para Dany Laferrière, escritor haitiano que publicou um livro sobre este evento - *Tout bouge autour de moi*<sup>79</sup> - o terremoto também dividiu “o tempo haitiano em dois” (Laferrière, 2011, p. 22, tradução nossa). Laferrière estava hospedado em um hotel luxuoso da capital haitiana para participar de um evento literário que deveria reunir escritores de várias partes do mundo. Segundo suas palavras, era impossível saber que sessenta segundos podiam durar tanto tempo e que uma noite podia não ter mais fim. O livro começa com a descrição do minuto em que aconteceu o terremoto:

Ouvi uma terrível explosão. No começo pensei ter ouvido o som de uma metralhadora (alguns diriam um trem) nas minhas costas. Vendo os cozinheiros passarem, pensei que uma caldeira explodira. Tudo isso durou menos de um minuto. Tivemos oito a dez segundos para tomar uma decisão.

---

<sup>78</sup> E mesmo em 2018, o país ainda não se recuperou, conforme o relato dos meus interlocutores. Segundo Franck Seguy “em 2013, admite-se que 357.785 haitianos continua(va)m em 496 acampamentos. Até este início de 2014, os desabrigados do terremoto estão(estavam) ainda avaliados em mais de 200 000 pessoas” (Seguy, 2014, p. 25). Para um detalhamento maior sobre as consequências do terremoto para o ensino superior no Haiti ver Nascimento e Thomaz (2010), que afirmam que 86,55% das faculdades e universidades concentravam-se nas regiões mais afetadas pelo terremoto.

<sup>79</sup> Traduzido para o português como *Tudo se move ao meu redor*, foi publicado três meses depois do terremoto.

Deixar o lugar ou ficar. Muito poucos fizeram uma boa escolha. Mesmo os mais espertos perderam três ou quatro preciosos segundos antes de entender o que estava acontecendo (Laferrière, 2011, p. 11).

Após perceber o que aconteceu, primeiramente o autor relata sua dor ao ver os edifícios que aprisionaram as pessoas em seu ventre mas em seguida sucedem-se diversas pequenas cenas que o surpreenderam ao observar como as pessoas procuravam retomar suas atividades assim que possível pois “há um ditado [haitiano] que diz que uma tragédia sucede a outra” (Laferrière, 2011, p. 182) e portanto, era imperativo restabelecer um mínimo de normalidade, uma vez que o futuro era incerto. O livro apresenta diversas cenas vivenciadas pelo autor ao redor deste evento e encerra com as seguintes palavras “o Haiti continuará a ocupar por muito tempo o coração do mundo” (idem, p. 182). De fato, haitianos e haitianas passaram a ocupar diversos lugares pelo mundo, deslocando afetos e memórias.

Chinua Achebe, escritor nigeriano, em sua obra *O Mundo se despedaça* (2009), também fala de um desmoronar dos mundos, operado a partir da colonização e da imposição dos valores ocidentais e cristãos em Umuófia, terra do povo ibo. Este desmoronar de mundos foi retomado pela escritora, também nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie na obra *Hibisco Roxo* (2011) que aborda a adoção de valores, atrelados à política, à economia e religiosidade ocidentais que desdenham e recusam valores como historicamente foram construídos em seu país (que podem ser considerados, em alguns aspectos, como tradicionais). Desestabilizações e desmoronamentos de mundos sentidos em outros contextos e em outros tempos e espaços.

De acordo com o antropólogo brasileiro Omar Ribeiro Thomaz que também estava no Haiti e acompanhou os dias seguintes ao evento e a completa ineficiência da ‘ajuda internacional’ naqueles dias,

O terremoto não revelou a ausência do Estado no Haiti: não se revela aquilo que se tem plena consciência. Haitianos e haitianas não só sofrem a ausência do Estado nacional no seu dia-a-dia como têm na memória o processo que presidiu sua destruição nas últimas décadas. O que o terremoto, sim, revelou foi que por trás da arrogância do ‘mundo dos brancos’ não existe uma proposta de reconstrução do país, mas apenas

as diretrizes que devem reproduzir as bases de sua própria arrogância. Revelou também que, ao contrário daquilo que se assistiu na grande imprensa, e que percorre argumentos pseudo-hobbesianos de politólogos que não sonham em por os pés no Haiti, foram as instituições haitianas as únicas capazes de responder à catástrofe nos dias que sucederam aos grandes terremotos (Thomaz, 2010, p. 24).

De fato, como veremos ao longo da tese, a despeito de toda comoção que o terremoto despertou e das altas somas destinadas à reconstrução do país através de organizações de ajuda humanitária que na maior parte das vezes excluíram a população haitiana do processo, os haitianos não puderam acompanhar ou acreditar nesta ‘reconstrução’. O autor também descreveu suas impressões sobre o tremor:

O mundo ruiu a nossa volta. Nem bem o primeiro e mais forte tremor acabara, as pessoas já erguiam as mãos aos céus e clamavam por Jezi (Jesus) e Bondiè (Deus); outras, poucas, entraram em transe a poucos metros de distância de nós. A consciência da violência do sismo foi imediata. Uma imensa nuvem de poeira nos jogou numa névoa impenetrável, explosões se sucediam e não longe de onde estávamos a chama de um posto de gasolina se adivinhava em meio ao pó. Pessoas feridas, queimadas, descabeladas, enlouquecidas surgiam no nevoeiro. Alguém se aproximou e nos disse que o hospital uma quadra acima ruíra (Thomaz, 2010, p. 25).

Depois do barulho e do desmoronamento, no tempo de ler estas linhas, uma nuvem de poeira se levantou e cobriu Port-au-Prince. Neste dia a terra tragou mais de trezentas mil pessoas<sup>80</sup> apenas na capital do Haiti e milhares de corpos permaneceram por vários dias expostos antes

---

<sup>80</sup> Segundo Franck Seguy “em março de 2009, a população total do Haiti (27 750 km2) era de 9.923.243 habitantes, dos quais 3.664.620 moravam na região Oeste, onde fica a capital, Porto Príncipe. (IHSI, 2009, p. 11). Quer dizer, os 300.000 mortos representam cerca de 10% da população da região mais atingida” (Seguy, 2014, p. 24-5). Entretanto Nascimento e Thomaz (2010, p. 10) afirmam que o último censo populacional no Haiti foi realizado em 1970 e portanto, trabalha-se com estimativas.

que pudessem ser identificados pelos familiares - quando estes ainda viviam - e também pela incapacidade do governo de gerir o caos.

Entretanto, todos os haitianos e haitianas com quem conversei ao longo do trabalho de campo me disseram que este número é subestimado, porque muitas pessoas não tiveram seus corpos localizados e assim não entraram nas estatísticas oficiais. E elas eram muitas porque havia um movimento constante de pessoas do interior do país que se deslocavam à capital para fazer compras ou por outras razões, assim como a esposa de Jacques, e nunca mais voltaram. Foram tragadas pelo abismo.

Uma outra situação que parece ter extrapolado as estatísticas me foi narrada por Pierre, haitiano que é médico com especialização em cardiologia e que durante o tempo da pesquisa e escrita da tese acumulava dois empregos, trabalhando em Florianópolis como forneiro em uma pizzaria durante a noite e como gerente em um supermercado durante o dia. Ele sonhava em validar seu diploma e exercer a profissão de médico nos Estados Unidos, onde já tinha parentes vivendo. Em um dos seus poucos momentos de folga, quando conversávamos ao redor de uma mesa de xadrez em uma pracinha perto da universidade, ele me contou que muitas pessoas, que como ele, já viviam na diáspora tinham por hábito ir passar as festas de *Jwaye nowèl e bòn ane* (natal e ano novo) no Haiti, para visitar parentes e amigos. Foi isto que fez sua família: seus pais, três irmãs e cinco irmãos que viviam nos Estados Unidos foram para Port-au-Prince em dezembro de 2009, onde se encontraram com ele, que vivia desde os doze anos na República Dominicana e na época cursava a faculdade de Medicina. Segundo Pierre, todos os anos faziam isso, era uma tradição na sua família, assim como na de muitas outras famílias haitianas que viviam fora do país. E ainda, segundo ele, todos os anos ele deixava o Haiti para voltar aos estudos no dia 15 de janeiro, mas neste ano sua faculdade antecipou o período de matrículas e ele saiu da capital haitiana no dia 11, um dia antes do terremoto, que acabou matando uma de suas irmãs: “se tivesse voltado dia 15, provavelmente também teria morrido, junto com minha irmã”.

Conforme seu relato, “o número de mortos foi muito mais alto do que as estatísticas oficiais apontam” pois famílias como a sua que não viviam mais no Haiti e que tendo ido ao país apenas para férias não tiveram suas perdas computadas pelos órgãos oficiais, que basearam-se apenas nos registros censitários de habitantes locais e dos estrangeiros ligados a organizações humanitárias, turistas e afins.

Mas quero voltar a Edwige. Quando tudo começou ela estava em pé, parada e tudo ao seu redor tremia e desabava, como o título do livro de Laferrière citado anteriormente. Ela sentiu que se fizesse algum movimento, se saísse do lugar, seria também sugada para dentro da terra. Os três andares do prédio que estavam acima dela desabaram e tudo ao redor foi destruído. E ela só podia gritar. Então ficou imóvel e sua imobilidade salvou sua vida. Ela me disse que todos os seus colegas que correram morreram, sendo engolidos pelas fendas e abismos que se abriam e que foi um ‘momento muito, muito doloroso’. Neste contexto, permanecer imóvel salvou sua vida.

Paradoxalmente, para ela assim como para muitos haitianos e haitianas - inclusive de outras cidades em que o terremoto não fez vítimas diretas - nos meses e anos seguintes, se deslocar foi o que salvou suas vidas e que possibilitou também condições de vida aos que ficaram. Assim, como efeito deste grande tremor de terra de 7,3 graus na escala Richter, que afetou principalmente a região oeste do país – Port-au-Prince, Pétionville, Léogâne, Petit-Goâve, Grand-Goâve e Jacmel, em torno de 101 mil haitianos<sup>81</sup> entre 2010 e 2018 migraram para o Brasil e cerca de quinhentos mil haitianos migraram para outros países do mundo<sup>82</sup>. Segundo estimativas como as apresentadas por Martins (2014) cerca de um terço da população haitiana vive fora do país (na diáspora<sup>83</sup>)

---

<sup>81</sup> Este dado consta no Relatório das Migrações de 2018 (Cavalcanti et al, 2018, p. 61). Os dados são bastante imprecisos devido a grande mobilidade dos migrantes haitianos, mas segundo o Ministério das Relações Exteriores, foram emitidos entre 2012 e 2018, sessenta mil vistos humanitários para pessoas provenientes do Haiti (<http://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2018-04/governo-brasileiro-decide-conceder-visto-humanitario-haitianos>), outros estudos apontam números maiores (por exemplo, Baeninger et al, 2016).

<sup>82</sup> Segundo Handerson (2015b) existiam, em 2013, entre 4 e 5 milhões de haitianos vivendo na diáspora, correspondendo a metade da população do Haiti, estimada em 10.413.211 habitantes na época. Segundo levantamento sobre a diáspora haitiana feito em 2010 eram estimadas dois milhões de pessoas vivendo fora do Haiti, mas este número está defasado em pelo menos 500.000 pessoas (apenas em 2017 mais de 100.000 haitianos foram para o Chile) além de 1 milhão que vive nos Estados Unidos, 140.000 no Canadá, 60 mil na França, 500 mil na República Dominicana, 120 mil no Chile, entre 40 mil e 90 mil no Brasil. <http://haiti-progres.com/news/2018/01/31/la-diaspora-haitienne-un-actif-peu-ou-mal-utilise/>. Os dados demonstram que após o terremoto, a população vivendo na diáspora aumentou consideravelmente, passando de um terço para a metade da população haitiana. No período de 2010 a 2018 em torno de sete mil senegaleses entraram no Brasil, conforme veremos adiante.

<sup>83</sup> No caso haitiano a ‘diáspora’ se tornou a *dizyem-na* (décima província) do país em 1991, somando-se às nove divisões territoriais (*department*) existentes. Com este ato o presidente Jean-Bertrand Aristide buscava apoio da diáspora na reconstrução do país,



– correspondendo a cerca de 4,5 milhões de pessoas, e cerca de 80% dos que permanecem no Haiti vivem abaixo da linha de pobreza<sup>84</sup>, situação agravada após 2010.

O epicentro do terremoto foi a capital haitiana que era também o epicentro da vida social, política, administrativa, educacional, intelectual e econômica do Haiti. Segundo Jean-Bertrand Aristide<sup>85</sup>, “Port-au-Prince nos anos (19)50, já era uma encruzilhada, um lugar de convergência de correntes antagônicas: correntes de pensamento, de ação, de justiça, de corrupção” (Aristide, 1995, p. 38). Franck Seguy afirma que a “centralização e concentração em Porto Príncipe são tamanhas que o resto do país – o interior – se chama *pays-endehors*/país exterior, país por fora” (Seguy, 2014, p. 97). E ainda, de acordo com Georges Anglade, geógrafo haitiano, Port-au-Prince no século XX era o centro de todo o mercado nacional, conectando “todas as unidades de produção de todos os lugares” (Anglade, 1984, p. 12) do país, principalmente durante e após a ocupação norte-americana (1915-1934)<sup>86</sup>, que centralizou ali a economia, o consumo e a mão-de-obra. Ali

---

conferindo uma identidade diaspórica aos haitianos que residiam no exterior e reduzindo a importância das fronteiras do país.

<sup>84</sup> De acordo com o *UN Integrated Strategic Framework for Haiti* (2010, p. 8), lançado em 2010, ou seja, antes do terremoto, 78% da população vivia em situação de pobreza (com menos de 2 USD por dia) e 54% da população vivia em pobreza extrema (menos de US \$ 1 por dia). Três anos depois, outro relatório diria “o Haiti é o país mais pobre do hemisfério ocidental e as desigualdades continuam sendo muito elevadas, com um coeficiente de Gini de 0,53. Mais de 75% dos haitianos ganham menos de EUA \$ 2 por dia, 70 % não têm emprego estável, 85% das escolas e hospitais são privados e exigem custos muito mais elevados que a média dos haitianos pode pagar. Isso tem o efeito de privar de educação para mais de 50 % das crianças. A grande maioria da população (70-80%) não tem acesso à energia elétrica e depende de carvão e lenha para cozinhar (...) Somente 26% dos partos são assistidos por pessoal qualificado” (UN, 2013, p. 9).

<sup>85</sup> Titid, como era popularmente conhecido, era padre e teólogo da libertação, foi presidente eleito democraticamente com mais de 70% dos votos em 1990, depois de quase trinta anos de ditadura dos Duvalier. Voltaremos a ele.

<sup>86</sup> Entre as primeiras medidas desta primeira ocupação norte-americana deflagrada por Woodrow Wilson, Seguy (2014) está o saque da reserva de ouro do *Banque de la République d’Haïti* e a expulsão de muitos camponeses de suas terras (entregues a companhias norte-americanas que rapidamente as transformaram em desertos) e enviados para trabalharem em plantações de cana-de-açúcar nos Estados Unidos, Cuba e República Dominicana, iniciando um processo de diasporização, ainda que de forma não voluntária. Na década de 1970 os governos haitiano e dominicano assinaram acordo que estabelecia o fornecimento de 15.000 operários agrícolas do Haiti para trabalharem como cortadores de cana, recebendo por tonelada o equivalente a 1,35 em moeda dominicana (na prática, trabalho escravo). Na década de 1980, cita o autor, outra medida norte-americana foi eliminar todo o rebanho suíno dos camponeses e camponesas haitianos. Conforme seu relato “para entender o alto significado criminoso deste ato, é preciso saber que o porco

ficavam as universidades e foi por causa delas que Edwige, Jacques e muitos outros de meus interlocutores com curso superior haviam ido morar em Port-au-Prince antes de 2010.

Luc também era um destes casos. Professor de inglês no Haiti, além de inglês ele fala português, espanhol, francês, kreyòl, italiano, hebraico e quer aprender alemão. Luc e sua esposa falam português fluentemente, o que segundo ele era possível porque já falavam espanhol e porque gostava muito de aprender novas línguas. Desejava estudar medicina no Brasil. Ele me contou que estava fazendo uma pesquisa numa central de internet quando ouviu um barulho ensurdecedor e não sabia o que estava acontecendo. Quando saiu para a rua viu que havia muitas pessoas mortas e casas caídas, ficou com muito medo porque nada assim tinha acontecido antes. Sua casa caiu e maior parte dos seus vizinhos morreu e em todo o bairro apenas doze casas ficaram de pé. “Praticamente só sobreviveu quem estava fora de casa. E a casa era tudo que nós tínhamos, era o lugar da nossa família, onde estavam as fotografias, os móveis, as lembranças”. Lugar do material mas também do imaterial, a casa (*ka* em kreyol) era o lugar em que parte da sua identidade social estava inscrita.

Ele me disse que perdeu todas as coisas materiais mas ‘graças ao *Bondiè*’ sobreviveu e agora estava trabalhando “para arrumar e conseguir de volta tudo” o que perdeu. Segundo Luc, de início, ele achou que uma bomba tinha caído, pois nunca tinha visto nada assim antes. Logo após o terremoto ele foi para a República Dominicana<sup>87</sup>, onde se casou mas “lá tinha muito racismo com o povo haitiano” e em 2015 veio para o Brasil com a esposa. Na República Dominicana, como me explicou, não são racistas com “o povo preto, mas só com os haitianos”<sup>88</sup>. Luc pontua que o racismo na República Dominicana é diferente do racismo experimentado no Brasil, que segundo sua

---

no Haiti levava na época o apelido de *Kanè Bank Peyizan*/Conta bancária do camponês” (Seguy, 2014, p. 38), representando ao lado da agricultura de subsistência, fundamental fonte de subsistência no interior do país.

<sup>87</sup> A República Dominicana ocupa dois terços da ilha Hispaniola, que divide com o Haiti.

<sup>88</sup> Na República Dominicana em 2017 havia 570.933 imigrantes, o que equivale a 5,6% da população. Destes 87,2% são haitianos, o que corresponde a 497.825 pessoas. Fonte: Encuesta Nacional de Inmigrantes en la República Dominicana, 2017. A relação entre os países vizinhos é complicada desde o passado colonial e de acordo com Grondin “o dominicano definiu, em parte, sua personalidade em oposição ao haitiano e ao africano” (1985, p. 33). Para um breve panorama sobre o histórico anti-haitianismo vigente na República Dominicana ver *Perder la patria: El éxodo entre Haití y República Dominicana*, de 12/09/2016. Disponível em: <https://gatopardo.com/reportajes/exodo-haiti-republica-dominicana/>. Acesso em 23/11/2018.

percepção, volta-se contra todas as pessoas negras, sem importar sua origem, assunto ao qual votaremos ao longo da tese. Assim como Luc, muitos haitianos que viviam nas cidades afetadas após o terremoto migraram para outros países ou para cidades do interior do Haiti já na semana do terremoto, invertendo o fluxo de migração interna haitiana que, desde meados do século passado era voltado para a capital (e de lá para o exterior)<sup>89</sup>.

Luc trabalhava, na época em que pesquisava e escrevia esta tese, como cobrador de ônibus em Florianópolis, profissão também seguida por sua esposa. Ele acumulava a função de ajudante de pastor na Assembleia de Deus, num culto específico para haitianos que acontecia todos os domingos de manhã, apesar de seguir a Igreja Batista. Seu irmão fazia parte da banda, tocando baixo durante os cultos. Ele e a esposa juntavam dinheiro para *entrar* sua filha que ainda estava no Haiti. O dia em que narrou suas lembranças do terremoto era um dia de festa em que ele (assim como esta autora) ‘ganharam’ uma afilhada e era, portanto, um dia de comemorações em família. Ele e Jacques me mostraram, no grande sofá da Casa Azul, fotos de suas respectivas filhas, ambas com nove anos, no Haiti, sob os cuidados das avós. Ao redor de nós eram servidos pratos típicos haitianos como *banann fri* (banana verde frita), *acra* (aipim frito), *pikliz* (salada de repolho e cenoura temperados com limão e pimenta) e *marinade* (arroz com frango frito).

Franck, haitiano que havia chegado ao Brasil há menos de um ano na época da escrita da tese e tornou-se pai de gêmeos de sua esposa que já vivia no Brasil há dezoito meses, me contou que tinha quinze anos quando o terremoto aconteceu. No hospital em que estávamos em decorrência da internação de seus filhos, enquanto aguardávamos a enfermeira trazer notícias sobre os pequenos, ele levantou a calça para mostrar uma cicatriz que ainda trazia na perna e falou que no dia do terremoto ele estava em casa com sua mãe e sentiram o chão tremer e sacudir muito, fazendo ondas para cima [ele mostra as ondulações no chão com cerca de vinte centímetros] até que sua mãe gritou e saíram correndo para a rua. Segundo ele, nem olharam para trás, apenas escutaram sua casa desabar. Então um ferro foi arremessado no ar e cortou sua perna, produzindo a cicatriz que me mostrava. Naquela noite ele e sua mãe também dormiram na rua e quando Franck acordou notou

---

<sup>89</sup> Segundo Nascimento e Thomaz “511.405 pessoas abandonaram Port-au-Prince e se dirigiram ao interior do país” (2010, p. 17) nos primeiros meses após o abalo, com o apoio das redes familiares, que se tornaram fundamentais neste momento.

que havia uma criança morta ao seu lado e que a mãe dela chorava e pedia que ela acordasse, mas “ela estava morta”. De acordo com seu relato “aquela mãe ficou louca”.

Ele me contou que muitas pessoas que perderam os filhos enlouqueceram e passaram meses nas ruas falando sozinhas e que “todo o Haiti enlouqueceu depois do terremoto. Eu nunca falei estas coisas para ninguém, é muito triste. O terremoto matou muita gente no meu país”. Franck perdeu uma prima, um primo e muitos amigos, e viu “muitas montanhas de corpos nas ruas” que exalavam um cheiro muito forte, do qual ele ainda se lembrava e que o fez passar muito tempo sem conseguir comer carne. Duas amigas suas assistiam na casa ao lado uma ‘película’ brasileira. Ele se animou ao me perguntar se eu já havia assistido a ‘película’ chamada *Da cor do pecado*?<sup>90</sup>, feita no Brasil e tinha uma atriz que é *Preta*: “nós assistíamos sempre, mas na hora do terremoto eu estava assistindo *Frijolito*<sup>91</sup>, outra película brasileira, todos os haitianos assistiam ela quando foi o terremoto e minhas duas amigas morreram”.

Tracy que, durante o tempo em que esta pesquisa foi feita, trabalhava na cozinha de um restaurante de praça de alimentação de *shopping* e morava com a filha e o marido desempregado, me contou, enquanto conversávamos sobre a cama de sua kitinete, que era também sofá e mesa de jantar, que ela estava no último ano da faculdade de Enfermagem em Port-au-Prince quando aconteceu o terremoto. Uma parede da sua casa caiu e as outras racharam. Ela perdeu dois sobrinhos. Logo após o terremoto ofereceu-se como enfermeira voluntária e ajudou no atendimento de muitas pessoas. Em outra ocasião, durante a festa de aniversário de sua filha, enquanto conversávamos, ela me falou sobre a ONU<sup>92</sup> e a Minustah<sup>93</sup> e disse que nos primeiros dias após o terremoto não via ninguém da ONU e tampouco da Minustah e quando alguma ONG<sup>94</sup> aparecia, só davam comida para as pessoas depois de tirarem uma foto e por isso muitas pessoas recusavam-se a aceitar este tipo de ajuda humanitária e ela mesma assistiu e participou de muitas

---

<sup>90</sup> Telenovela de João Emanuel Carneiro, veiculada pela primeira vez em 2004, que tem a personagem de Taís Araújo como protagonista que se chama Preta.

<sup>91</sup> Segundo pude verificar, *Frijolito* é uma telenovela estadunidense exibida em 2005 pela Telemundo, protagonizada por Mauricio Ochmann, Litzy e Alejandro Felipe Flores.

<sup>92</sup> Organização das Nações Unidas.

<sup>93</sup> Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti, vigente entre 2004 e 2017.

<sup>94</sup> Seguy (2014) denuncia o que define como indústria em expansão no Haiti ao longo das três últimas décadas. Segundo o autor em 1987 foi criada a *Unité de Coordination des Activités d'ONG* (UCAONG) e havia menos de mil ONGs no Haiti mas em fevereiro de 2010 (um mês depois do sismo) este número subiu para 10.000.

manifestações para a Minustah ir embora. No mês seguinte ao tremor, ela partiu – tal qual Luc - com a família para o campo (interior do país) e voltou à capital em abril. No ano seguinte conheceu seu atual marido e começou a lecionar na faculdade em que estudou.

Tracy migrou para o Brasil em 2014 porque “lá não tinha mais condições de ficar”, deixando o marido com sua filha de pouco mais de um ano e até a conclusão do trabalho de campo, apesar de ter juntado dinheiro suficiente para ‘*entrar* seu marido, sua filha e sua mãe no Brasil’ ainda não tinha conseguido outro emprego, uma vez que se sentia bastante insatisfeita com o atual: “eu falo cinco línguas, mas no meu trabalho preciso ficar pequenininha. Estou trabalhando lá porque preciso mas não sou escrava e pensam que só porque você é preta tem força de cavalo”. Logo após ela fazer este desabafo, me pediu que a ajudasse a comprar um presente para sua filha que queria ganhar de aniversário um ‘vestido cor-de-rosa de bailarina’. Os contrastes estão por toda a parte, abalando certezas e estabilidades.

O terremoto e seus efeitos reverberaram temporal e espacialmente, provocando tremores e transformações de paisagens sociais em diversos outros locais. Através dos relatos dos meus interlocutores haitianos ficou evidente que ele representou uma ruptura, tanto direta quanto indiretamente<sup>95</sup>, abalando suas narrativas e trajetórias, impulsionando movimentos, permitindo que se deslocassem para o Brasil. Dos muitos haitianos e haitianas com quem convivi cotidianamente e dos mais de quatrocentos que conheci ao longo dos últimos anos, apenas duas estudantes universitárias vieram ao Brasil depois do terremoto mas não se consideravam migrantes, mas ‘intercambistas’ e um haitiano, que agora é vice-presidente de uma associação de migrantes haitianos e chegou no país antes do terremoto. Trata-se de Jules que veio para o Brasil como estudante para cursar Engenharia Civil em Chapecó e que resolveu permanecer e agora identifica-se como migrante. Além deles havia um estadunidense-haitiano que veio para ‘ajudar os irmãos haitianos que migraram para o Brasil’ e dois pastores – um evangélico e um da Igreja Católica - que afirmam terem vindo com a mesma finalidade<sup>96</sup>.

O terremoto também influenciou os movimentos migratórios de todos os meus interlocutores senegaleses e senegalesas (exceto Semb

---

<sup>95</sup> De acordo com John Dawsey, diferentemente de um enfoque na competência, os “estudos de performance demonstram um interesse marcante por elementos estruturalmente arredios: resíduos, rasuras, interrupções, tropeços e elementos liminares. Ruídos” (Dawsey, 2007, p. 528).

<sup>96</sup> Conheceremos melhor suas histórias ao longo da tese.

que chegou ao Brasil em 2008)<sup>97</sup>, aproximando seus movimentos através do Atlântico (Negro), naquilo que Achille Mbembe define como “devir-negro do mundo” (Mbembe, 2016, p. 32). Isso porque, do outro lado do Atlântico, através da televisão, de rádios e mensagens pelas redes sociais, os deslocamentos e as rotas utilizadas pelos haitianos tornaram-se conhecidas pela população senegalesa.

Assim, quando o Brasil criou o estatuto do visto humanitário, que facilitou o ingresso das pessoas que vinham do Haiti, no Senegal ecoaram mensagens que foram amplamente compartilhadas, provocando curiosidade sobre o país que conheciam através do futebol e das novelas em francês<sup>98</sup>. Além disso, como Alioune me informou, o próprio governo do Senegal, em 2010, sob a presidência de Abdoulaye Wade, se mobilizou e “mandou dois aviões para buscar mais de mil estudantes universitários para terminarem seus estudos na universidade em que estudei, de nome *Cheikh Anta Diop*”.

Nos meios de comunicação haitianos e internacionais a notícia veiculada foi de que 163 estudantes haitianos haviam sido convidados a continuar seus estudos em várias universidades no Senegal, na terra de ‘seus ancestrais’ e ao deixarem o avião fretado pelo governo senegalês vestiam camisetas com a frase *Thanks to President Wade and the Senegalese people*. No discurso presidencial proferido em frente ao *Monument of the African Renaissance*, que preserva a memória dos escravizados na Ilha de Goree, próxima de Dakar, de onde partiram milhões de pessoas para o ‘abismo’ entre os séculos XVI e XIX, foi enfatizada a relação histórica entre os dois países e enaltecida a sua união:

We welcome you as full members of our families  
[...] Senegal is not an unknown land for Haitians  
[...] you're at home in Africa from Senegal [...] your ancestors parties were under physical force, you are back under the moral force [...] this October 13, 2010, marked of the return of young

---

<sup>97</sup> De acordo com dados do IBGE relativos ao Censo de 2010, havia no Brasil até aquele ano, 112 senegaleses e 115 haitianos (na mesma época havia 51.933 pessoas dos Estados Unidos). IBGE. *Imigrantes Internacionais de data-fixa - Brasil - 2010*.

<sup>98</sup> Existia também uma migração desde países africanos muçulmanos, como o Senegal, estimulada pelas contratações do setor agropecuário, principalmente desde 2008. Trataremos deste assunto adiante.

Haitians in the land of their ancestors is a great victory for Africa, a victory for black people<sup>99</sup>.

Depois do discurso a atriz haitiana Jacqueline Scott Lemoine, que adotou a nacionalidade senegalesa em 1976, cantou os hinos de ambos os países. A despeito das diferenças numéricas<sup>100</sup> entre o relato de Alioune e a notícia veiculada, e apesar de controvérsias sobre os interesses motivadores deste ato do governo senegalês feitas por alguns intelectuais, importa perceber que o terremoto abalou as estruturas administrativas e políticas em solo africano e abriu brechas para recolocar em questão o passado, evocando o tráfico de africanos para as Américas, a necessidade de retomada de diálogo e retorno a uma ancestralidade que lhes teria sido ‘roubada’. Além disso, o terremoto iluminou conexões históricas, políticas e poéticas entre Haiti e Senegal, personificadas na pessoa da atriz, escritora e cantora haitiana-senegalesa nascida em Port-au-Prince, que se instalou no Senegal em 1966<sup>101</sup>, durante a ditadura Duvalier.

Até mesmo para Semb - que de todos os meus interlocutores senegaleses foi o único a vir para o Brasil antes do terremoto - conforme relatou, foi a chegada de muitos haitianos ao estado após 2010<sup>102</sup> e junto com eles uma comunidade senegalesa de aproximadamente duzentas pessoas, que praticamente triplica no verão, que permitiu maior

---

<sup>99</sup> “Recebemos vocês como membros plenos de nossas famílias [...] o Senegal não é uma terra desconhecida para os haitianos [...] vocês estão em casa na África do Senegal [...] seus ancestrais partiram sob força física, vocês estão de volta pela força moral [...] Neste 13 de outubro de 2010, enfatizamos o retorno dos jovens haitianos para a terra de seus ancestrais como uma grande vitória para a África, uma vitória para os negros” (tradução livre). Disponível em <http://www.haitilibre.com/en/news-1421-haiti-senegal-163-haitian-students-in-the-land-of-their-ancestors.html>. Acesso em 06/10/2018.

<sup>100</sup> Conforme divulgado, o governo senegalês analisou os registros de 2.058 alunos haitianos e selecionou 350 para ingressarem em suas universidades, mas destes apenas 160 foram recebidos pelas instituições. Disponível em: <http://www.haitilibre.com/en/news-1227-haiti-senegal-other-countries-of-africa-could-host-haitian-students.html>.

<sup>101</sup> Nascida em 1923, entre 1966 e seu falecimento em 2011, ela viveu no Senegal.

<sup>102</sup> Dos cerca de 40 mil imigrantes haitianos que ingressaram no Brasil até 2014, cerca de 59,2% concentravam-se na região Sul, sendo Santa Catarina o principal destino. Entre os senegaleses, ainda existem dificuldades de precisar estatisticamente os dados, mas em termos gerais destinaram-se inicialmente, majoritariamente para Rio Grande do Sul e São Paulo. Entretanto, através de suas narrativas e acompanhando suas trajetórias, fica evidente sua grande mobilidade interna, sendo frequente que já tenham morado em pelo menos três ou mais cidades ou estados dentro do Brasil, além de apresentarem um fluxo migratório que pode ser definido como sazonal, adaptando-se às estações do ano, feiras, oportunidades de emprego, negócios e comércio e outros fatores.

visibilidade à população migrante negra. Desta forma, aos poucos, como a fala de Semb demonstra, o estado de Santa Catarina vem aos poucos tornando-se um pouco mais multicultural<sup>103</sup>, uma vez que os migrantes haitianos e senegaleses, assim como de outras nacionalidades, contribuem para torná-lo mais diverso, apesar da sua composição étnica já bastante diversificada composta por migrantes europeus e asiáticos de várias origens que para cá se deslocaram nos séculos anteriores e dos grupos historicamente invisibilizados como populações indígenas, africanos que vieram para o Brasil como escravizados, afrodescendentes e migrantes latino-americanos.

Assim, desde que se tornou parte das trajetórias e rotas migratórias de haitianos e senegaleses, principalmente após o terremoto de 12 de janeiro de 2010, o Brasil como um todo vem experimentando importantes transformações na sua paisagem social ou etnopaisagem<sup>104</sup>. Este fenômeno é decorrente de inúmeros fatores cumulativos dos processos coloniais<sup>105</sup> ou neocoloniais<sup>106</sup>, bem como da própria crise do sistema capitalista<sup>107</sup> e dos estados-nação, mas vem sendo tratado por muitos discursos e práticas através de leituras simplistas como ‘crise

---

<sup>103</sup> De acordo com Stuart Hall, multicultural é uma palavra que “descreve as características sociais e os problemas de governabilidade apresentados por qualquer sociedade na qual diferentes comunidades culturais convivem e tentam construir uma vida em comum, ao mesmo tempo em que retêm algo de sua identidade ‘original’” (Hall, 2003, p. 52).

<sup>104</sup> Sobre etnopaisagem ver (Appadurai, 2004).

<sup>105</sup> A colonização, enquanto forma de poder constituinte da partição do mundo, operada a partir do século XV pelos países europeus, teve a raça como “princípio do corpo político” pois a partir dela foi possível classificar e hierarquizar grupos humanos, estabelecendo critérios de exclusão.

<sup>106</sup> Espaços conceituais em disputa que buscam se contrapor ao período colonial e referem-se ao processo geral de descolonização de forma descritiva, tanto o pós-colonial (Hall, 2003) quanto o neocolonial (Mbembe, 2014) não sinalizam o fim dos problemas do período colonial, mas a passagem de uma conjuntura de poder a outra na qual a desigualdade, exploração e subdesenvolvimento, em geral, tenderam a se perpetuar ou se agravar, ainda que sob novas forças e através de outros atores, novos ou antigos. Ainda para Hall a narrativa do pós-colonial engloba a colonização, “expansão, exploração, conquista, colonização e hegemonia imperial que constituiu a ‘face mais evidente’, o exterior constitutivo, da modernidade capitalista europeia e, depois, ocidental após 1492” (Hall, 2003, p. 112-3).

<sup>107</sup> O capitalismo, de acordo com Mbembe, baseou-se sempre em subsídios raciais para a exploração dos recursos humanos e não-humanos, e “o nascimento do sujeito de raça – e, e, consequência, o nascimento do negro – está vinculado à história do capitalismo” pois “a base do capitalismo é a dupla pulsão de violação de qualquer tipo de proibição, por uma parte, e de abolição de todo tipo de distinção entre os meios e os fins, por outra” (Mbembe, 2016, p. 279).



migratória<sup>108</sup>. De acordo com Achille Mbembe, em seu núcleo central, a crítica pós-colonial busca a

Interpolação das histórias e a concatenação dos mundos. Dado que a escravatura, e sobretudo a colonização (mas também as migrações, a circulação das formas e dos imaginários, dos bens, das ideias e das pessoas), desempenhou um papel decisivo nesse processo de colisão e de imbricação de povos (Mbembe, 2013, p. 101).

Mas a crítica pós-colonial também centra-se no presente, partindo das atualizações e conexões simbólicas e práticas resultantes do colonialismo e dos mundos diaspóricos e transnacionais que se formaram<sup>109</sup>. Desta maneira o fenômeno dos múltiplos movimentos e trânsitos, com todas as suas assimetrias, de pessoas, afetos, mercadorias, saberes, ideias, imaginários e práticas em escala global na contemporaneidade, bem como os ruídos provocados e evocados, caminham na direção de maior interdependência política, escancarando reflexões sobre experiências distintas.

Segundo minha perspectiva o terremoto também passou a evocar alguns dos deslocamentos sucessivos que a antropologia provoca e demanda, criando efeitos de estranhamento, que desestabilizaram antigos cenários, teorias, epistemologias e representações. Assim, a partir dos momentos de ruptura, bem como dos ruídos provocados, compreendemos as experiências de haitianos e senegaleses em solo brasileiro como narrativas construídas a partir das experiências vividas, aquilo que Turner define como “termo apropriado para a atividade reflexiva que busca ‘conhecer’ (mesmo em seu aspecto ritual, ter *gnosis* de) eventos anteriores e o significado desses eventos” (Turner, 2015, p. 123), resultando que suas narrativas expressam conhecimentos que emergem da ação, ou seja, constituem conhecimento experiencial.

Assim falar do terremoto enquanto fenômeno físico ou simbólico que desencadeou a trajetória migratória desde o Haiti ou desde o Senegal representa para cada um de meus interlocutores uma experiência de recriar o passado, o presente e articular novas possibilidades de futuro.

---

<sup>108</sup> Ver Bauman (2016) e Bhabha (2013).

<sup>109</sup> De acordo com Spivak podemos ver “o ‘terceiro mundo’ como um deslocamento das antigas colônias, quando o colonialismo propriamente dito se desloca para converter-se em neocolonialismo” (Spivak, 2010, p. 15).

## 1.2 Abalo 2: *Diaspora pa ladani*

Um bom ponto de partida para abordar as performances no contexto migratório pode ser o trabalho de Gerard, migrante haitiano que morava em Palhoça. Ele veio para o Brasil em 2013, pela rota dos haitianos<sup>110</sup> e me disse “no dia do terremoto pensei que não haveria mais vida depois dali, a maioria dos meus colegas morreu”<sup>111</sup>. Após quatro anos no Brasil ele formou uma banda com outros haitianos, na qual tocava baixo, cantava e compunha. Com a Haibra<sup>112</sup> tocava músicas haitianas e brasileiras, “tanto em kreyòl quanto em português, nos estilos *kompas*, sertanejo gospel, gospel e DF Musik (música evangélica), meu sonho é ser um músico famoso”. Uma de suas músicas que como outras tinha a diáspora como eixo central, em português dizia assim

Brasil é para mim,  
 Brasil é para ti,  
 Brasil é para nós,  
 Não deixar Brasil cair,  
 Onde vai nosso país?.

A carreira na música com apresentações em diversas cidades era conciliada com o trabalho como técnico em edificações em uma empresa de São José, seis dias por semana e com a carreira de ator, diretor e roteirista para cinema. Ele tem um irmão vivo, dois que faleceram, e cinco irmãs. Seu pai era pastor e diretor de escola e sua mãe fazia comércio, vendendo milho e outros alimentos. Gerard criava roteiros de pequenos filmes que divulgava no *whatsapp* e no *youtube*, feitos em *kreyòl* e que destinavam-se, como me explicou, à comunidade haitiana que vive no Brasil e aos que permaneceram no Haiti, mas também aos brasileiros que se interessam pela cultura haitiana e pelos relacionamentos humanos de modo geral. As temáticas relacionavam-se ao cotidiano, às relações entre homens e mulheres, à família e falavam do Brasil, do Haiti e das vidas na diáspora, que para Gerard eram todos aqueles que viviam fora do seu país de origem. O modelo adotado em seus filmes aproxima-se bastante das telenovelas, que, segundo ele,

---

<sup>110</sup> Ver capítulo 2.

<sup>111</sup> Conforme anotei em meu caderno de campo, depois de um longo dia em que me mostrou seus filmes e músicas, explicando-os e analisando-os junto comigo.

<sup>112</sup> A banda recebe o nome da Associação Brasil-Haiti (HAIBRA) que promove atividades culturais, esportivas e assistenciais para a comunidade haitiana e também de outras nacionalidades.

eram muito apreciadas por haitianos e haitianas. Lembremos que, como já mencionado, diversos dos meus interlocutores afirmaram que foi através das novelas e do futebol, que primeiramente ‘conheceram’ o Brasil, pois este produto de entretenimento brasileiro é transmitido diariamente no Haiti, assim como no Senegal. Para além do prestígio artístico e da visibilidade que o recurso audiovisual confere, existe no trabalho de Gerard a intenção de dar voz aos migrantes haitianos, tornando-os protagonistas e criadores de suas próprias narrativas. Para Marc Augé

Desejar estar na tela é, de certo modo, desejar reencontrar o centro, esse centro descentrado e multiplicado que reencontramos em cada lar com a televisão: ela apresenta a cada dia as imagens de um centro ideal onde se reencontram as vedetes políticas, esportivas, artísticas ou midiáticas da sociedade de consumo (Augé, 2010, p. 54).

O contexto ao qual Augé se refere relaciona-se aos incêndios de carros nos subúrbios de Paris que serviram, segundo ele, para tornar visíveis jovens migrantes ou filhos de imigrantes que a sociedade francesa insiste em invisibilizar. Lá, pelo viés da performatização violenta contra bens que poderiam ser considerados inacessíveis para alguns destes jovens, aqui pela performatização das experiências cotidianas da diáspora, migrantes apropriam-se dos meios de comunicação para terem voz e constroem seu espaço. Não se contentam mais em serem narrados pelos veículos de comunicação, querem ser protagonistas de suas histórias e trajetórias. O roteiro de um dos filmes de Gerard é representativo dos múltiplos conflitos e expectativas gerados pela vida na *diáspora*<sup>113</sup>. Depois de assistirmos juntos, ele me explicou assim seu filme gravado em kreyòl, intitulado *Diaspora pa ladanl* (A diáspora não inclui), que começa com ele mesmo atendendo ao telefone:

É meu amigo que chama. Ele falou: ‘chega aí, Gerard’. Eu lembrei que você estava precisando de uma namorada. Eu tenho a minha sobrinha, vou te passar o número dela e você pode conversar com ela. Depois, quando cheguei em

---

<sup>113</sup> *Diaspóra* é como Gerard e diversos outros interlocutores haitianos referiam-se à diáspora.

casa, peguei o telefone e liguei para a sobrinha dele e quando conversávamos, ela me falou e eu disse ‘eu sou amigo do teu tio’. Eu falei com ela mas ela não mora aqui no Brasil, ela mora lá no Haiti e quando eu comecei a falar com ela, depois de um tempo, falei para ela que iria lá no Haiti para casar com ela, para entrar ela, para trazer ela aqui, ela me pediu ‘aonde que você mora? Em qual país que você está vivendo?’. E eu disse que estou vivendo aqui no Brasil. Ela me escutou e depois ela falou ‘Ei, por favor, me deixa quieta por favor! Você quer vir no Haiti pra me matar? Por favor!’. Ela não aceitou e desligou o telefone e eu fiquei assustado. Então eu falei assim ‘bom, por que ela está desligando o telefone? Agora as haitianas não queriam mais pessoa de fora, que mora na diáspora. No Haiti, ‘diáspora’ é a pessoa que mora em outro país, que deixa o Haiti para morar em outro país. E as mulheres haitianas gostavam muito deste tipo de pessoa para ajudar elas mas na semana passada, mês passado, tinha um deles que estava morando lá nos Estados Unidos e a família dele estava fazendo coisa errada e quando ele não estava, a mulher dele deixou ele e ele foi lá no Haiti matar ela, matar essa mulher e depois foi para a prisão. Ele foi preso e é por isso que eu escrevi este tipo de cinema, entendeu? As mulheres haitianas não gostam mais de ‘diáspora’<sup>114</sup>.

Gerard roteirizou um processo de empoderamento feminino que vem se tornando cada vez mais importante no Haiti, pois se antes as mulheres ficavam esperando o marido ‘diáspora’ voltar, ou migravam depois ou junto com ele, agora muitas preferem estar sozinhas ou migrar sozinhas e o homem que migra não parece ter mais o mesmo encanto para elas que poderia representar algumas décadas atrás<sup>115</sup>. A feminização dos fluxos migratórios é perceptível em diversos contextos

<sup>114</sup> Gravado a partir de conversa com Gerard.

<sup>115</sup> Em relação aos relacionamentos Joseph Handerson pontua que, apesar de não ser a regra, “durante o trabalho de campo realizado no Haiti, algumas jovens me diziam que somente se relacionavam com diáspora. Do ponto de vista delas e também deles, estar com uma pessoa diáspora possibilita ter uma vida econômica melhor, e também, a possibilidade de um dia viajar ou partir *aletranje* (para o exterior), visto a pessoa diáspora poder *fil* e mandar buscar o companheiro que ficou no Haiti” (Handerson, 2015, p. 367).

e entre as haitianas e senegalesas que acompanhamos também vem crescendo e assumindo importância cada vez maior<sup>116</sup>. Este fato, conforme a narrativa fílmica criada por ele aponta, vem provocando conflitos e destabilizações nos papéis de gênero, tanto para os haitianos que permanecem no Haiti como para aqueles que estão na diáspora.

A personagem feminina que aparece no filme é representada pela irmã de Gerard e residia, durante a escrita da tese, no Haiti, onde gravou as cenas. O *diretor cineasta*, como Gerard se definia, acumulava a função de ator, editor e responsável pela trilha sonora. Tratava-se, portanto, de uma produção haitiana com atores haitianos realizada no Brasil e filmada no Haiti e no Brasil. Perguntei a Gerard se conhecia alguém que já havia vivenciado tal situação e ele disse que ele mesmo passara por isso logo que chegara ao Brasil. Muitas mulheres haitianas, segundo ele, quando os maridos migram para o Brasil, conhecem outros homens no Haiti mas não contam aos homens que estão na diáspora, evitando que parem de enviar as remessas que lhes sustentam. Segundo ele, há ainda o caso de um amigo seu que “mandava dinheiro para a namorada que queria sempre estar indo a salões de beleza para cuidar dos cabelos e deixou de atender os apelos de sua irmã, que necessitava do dinheiro para pagar a escola dos filhos que então precisaram parar de estudar”. Para Gerard, seus filmes têm uma história para contar, principalmente aos homens haitianos na diáspora, mas também às mulheres e serve para evitar *aksyon mawozo* (ação boba), quando os homens fazem coisas erradas por causa de mulheres. Ele considera fundamental que seus filmes tenham uma moral que coloque aqueles que migraram e aqueles que estão no Haiti em contato e os faça repensar as relações que estabelecem, bem como suas prioridades, sendo *fiè de toi* (fiel a si mesmo).

É interessante pensar nos filmes de Gerard a partir das obras fílmicas de Jean Rouché<sup>117</sup>, principalmente nos filmes *Os mestres loucos*, *Eu, um negro* e *Jaguar* em que atores migrantes africanos faziam o papel de migrantes africanos (ganeses, nigerianos, etc) e assim refletiam criativamente sobre os deslocamentos e ficções possíveis. No filme *Eu, um negro*, Robinson, chateado por ter visto sua pretendida ir embora com um italiano comenta “esse é o nosso trabalho, ser mão-de-

<sup>116</sup> O assunto será retomado ao longo da tese.

<sup>117</sup> Rouché nasceu em 1917 e é autor de 107 filmes etnográficos, a maior parte deles sobre o continente africano, entre eles *Les maîtres fous* (Os mestres loucos, 1954), *Moi, un noir* (Eu, um Negro, 1958) e *Jaguar* (1967), considerados por Marco Antônio Gonçalves sua “trilogia migratória” (Gonçalves, 2008, p. 23).

obra, carpir tudo, arrumar as estradas. Cinema não é pra gente, não é para os pobres” (Gonçalves, 2008, p. 110). O ator-personagem do filme, um migrante nigeriano que representa a si mesmo, ao tornar-se ator subverte aquilo que seu personagem tomara por certo. Ele está no cinema! Da mesma forma Gerard está no cinema e, através dele e de outros que realizam estes trabalhos de vídeo, a diáspora cria e se vê nas telas. Seu filme também ilumina outras sutilezas das migrações, que serão melhor trabalhadas ao longo da tese, apontando sentidos que extrapolam a obtenção de trabalho, dinheiro, estudos e a importância das remessas.

Esta visibilidade, entretanto, não é a única forma de performance que haitianos e senegaleses criam e compartilham. Conforme já mencionei, a mera presença dos meus interlocutores performa narrativas de outros tempos e espaços, tornando-se política e poética simultaneamente. Da mesma forma, segundo Gonçalves comenta a partir do filme *Jaguar* “a migração produz uma narrativa, histórias que precisam ser contadas e que dependem, sobretudo, daqueles que as escutam e as admiram para que se engendre o processo migratório” (Gonçalves, 2008, p. 164). Processo que ao acontecer se desdobra e abala outros espaços e tempos.

Segundo Esther Jean Langdon a performance configura um campo interdisciplinar “importante para a compreensão dos gêneros de ação simbólica” (Langdon, 2008, p. 163). Os estudos de antropologia da performance, surgidos na década de 1970 em diálogo com estudos sobre ritual, teatro e interação social<sup>118</sup>, abarcam os mais diversos aspectos da vida cotidiana, da interação social, dos processos comunicativos e do caráter emergente que os eventos performáticos apresentam. Como a autora pontua, os usos de performance não possuem um único sentido, mas a função poética é definidora de modo a ressaltar modos de expressão, provocando estranhamento em relação aos ritmos cotidianos de experiência. Se entendermos que as performances constituem-se em eventos demarcados no tempo baseados em experiências e poéticas, além de proporcionarem estranhamentos às naturalizações e discursividades hegemônicas, o sentido de performance alcança meus interlocutores através de suas narrativas, sejam elas artísticas, como a de Gerard ou não.

Para Goffman, que com frequência nos seus escritos trata a vida social como uma ação dramática, a performance (ou representação) pode

---

<sup>118</sup> Entre os precursores dos estudos de performance pode-se citar Richard Bauman que em 1977 publicou o livro “Verbal Art as Performance”.

ser compreendida como “atividade de um indivíduo que se passa num período caracterizado por sua presença contínua diante de um grupo particular de observadores e que tem sobre estes alguma influência” (Goffman, 1985, p. 29). O performativo rompe com a fixidez e a imobilidade dos sentidos, indo ao encontro do pensamento de Johannes Fabian “o homem não ‘precisa’ da linguagem; o homem, na compreensão dialética, transitiva do ser, é a linguagem” (Fabian, 2013, p. 177).

Da mesma forma Paul Gilroy, ao discorrer sobre o Atlântico Negro e a circulação de ideias através da música, afirma que o músico “executante assume um papel comunicativo comparável ao papel do contador de histórias que Walter Benjamin pranteia” (Gilroy, 2012, p. 373). Isso porque “as histórias são contadas, com ou sem música. Mais importante que o seu conteúdo é o fato de que durante o processo de interpretação a força dramática da narrativa é celebrada como forma. O conteúdo simples das histórias é dominado pelo ato ritual da narrativa em si mesma” (idem). As histórias contadas e a música contribuem, portanto, para a criação de novas histórias e de outras músicas, num processo em constante movimento. Este movimento, compreendido como poética e como política, na medida em que desloca o pensamento tanto quanto tempo e espaço (e assim desestabiliza hegemonias historicamente construídas), pode também ser percebido através das migrações.

As performances migratórias, neste sentido, tornam-se narrativas das experiências vividas local e transnacionalmente. E assim, a partir do trabalho etnográfico na região da Grande Florianópolis, as migrações e deslocamentos de haitianos e senegaleses constituem, a um só tempo, performances e narrativas sobre outros tempos e espaços. De Certeau afirma algo semelhante quando diz que “se a própria arte de dizer é uma arte de fazer e uma arte de pensar, pode ser ao mesmo tempo a prática e a teoria dessa arte” (Certeau, 2014, p. 140), de modo que narrar as práticas é em si uma prática, ou seja, uma performance.

Performance esta que nesta tese é dupla: a de meus interlocutores e a minha, pois as notações aqui construídas resultam de meu olhar e escuta sobre seus relatos e práticas. Esta justaposição de narrativas, como as múltiplas camadas do solo, precisaram ser (des)estabilizadas na escrita, o que se deu através de pequenos abalos, e eventualmente, de abalos maiores. Desta forma, se o relato é movimento e não apenas um relato sobre o mover-se, então escrever, relatar e mover-se constituem atos políticos e poéticos que reverberam e produzem ecos e efeitos.

### 1.3 Abalo 3: Ecos e efeitos

De acordo com a percepção de Edwige o terremoto também teve um efeito positivo, reforçando laços de família, parentesco e comunidade<sup>119</sup>, fazendo com que as pessoas sobreviventes se ajudassem e compartilhassem o pouco que tinham. Tal fato, percebido por ela no Haiti logo após o terremoto, como a ação de Tracy que relatamos anteriormente exemplifica, também é perceptível em diversas situações na diáspora, conforme ficará claro ao longo da tese, através de situações diversas em que migrantes haitianos e senegaleses relacionaram-se entre si de múltiplas formas, construindo conectividades e dissensos. Gerard, que também estava em Port-au-Prince na data do terremoto, afirmou “quando o terremoto passou todo mundo ficou na rua para orar, todo mundo estava junto e ninguém era mais que ninguém”.

Thomaz (2010) também presenciou a organização comunitária espontânea que, segundo ele, foi a única ‘ajuda humanitária’ nos dias que sucederam o terremoto, pois as organizações internacionais e mesmo a Minustah haviam desaparecido das ruas para envolverem-se apenas com o salvamento dos seus agentes (em geral todos brancos e não-haitianos). Segundo este autor “a ajuda internacional não se vê, não se come, não se bebe, só se escuta” (Thomaz, 2010, p. 28). Além disso, conforme relatado por Franck Seguy (2014) e pela imprensa internacional, dia 19 de outubro de 2010 foi anunciado que a bactéria de cólera se espalhou rapidamente por todo o Haiti provocando, até 2013, cerca de 800.000 pessoas infectadas e 9.000 mortos, somando-se ao quadro de instabilidade e falta de acesso à saúde que o terremoto agravou<sup>120</sup>. Para além de acentuar o drama social<sup>121</sup>, a epidemia de cólera contribuiu para abalar ainda mais a população haitiana, inclusive repercutindo entre aqueles e aquelas que chegavam a outros países, como o Brasil, onde veículos de imprensa e atores políticos utilizaram-se deste argumento para associar migrantes haitianos a potenciais

---

<sup>119</sup> Ao longo da tese utilizarei o termo ‘comunidade’, que apesar da aparente estabilidade que evoca, acomoda com mais facilidade alguns engajamentos e pertencimentos próprios de meus interlocutores, bem como seus constantes ‘vir a ser’, ainda que deixe outros de fora. Para detalhes ver Turner (2008).

<sup>120</sup> Um inquérito conduzido por Renaud Piarroux descobriu que a doença se espalhou a partir da base nepalesa da Minustah - a partir de soldados que haviam chegado quatro dias antes, tendo saído de Katmandu (capital do Nepal) duas semanas após a eclosão de uma epidemia de cólera neste país - que não foi responsabilizada pela ONU.

<sup>121</sup> Para Turner “dramas sociais são (...) unidades de processo anarmônico ou desarmônico que surgem em situações de conflito” (Turner, 2008, p. 33). A este respeito, ver páginas seguintes e Turner (2008).



ameaças de contaminação, apesar de que nenhum haitiano que ingressou no Brasil portasse a doença. Mas voltemos ao Haiti<sup>122</sup>.

A cidade natal de Edwige, Jeremie, onde moravam dois de seus sete irmãos, não foi diretamente afetada pelo terremoto, mas sim pelo furacão Mathew de 4 de outubro de 2016 (quando ela já estava no Brasil), que destruiu toda a cidade e isolou-a do resto do mundo, cortando as comunicações. Sua casa, como a maioria das casas desta cidade, foi totalmente destruída. Desta vez foram ventos fortes e chuva que provocaram destruição e deixaram mais pessoas desabrigadas, afetando principalmente as cidades de Jeremie e Les Caves, provocando o agravamento da crise humanitária de 2010<sup>123</sup>.

Laurette, haitiana que eu conheci durante as aulas de português em que era professora assistente, me disse, logo após anunciar sua gravidez e dizer que contava comigo como mãe aqui no Brasil, que após o terremoto de 2010, sua casa em Port-au-Prince também ‘se quebrou toda’ e desmoronou, entretanto, ‘graças a deus’ seus nove irmãos, o pai e a mãe sobreviveram. Mas após o terremoto tudo mudou, segundo ela, pois não havia mais trabalho e sua mãe, que até então tinha uma vendinha (que desmoronou também) precisou ir vender na rua.

Então ela colocava uma bacia na cabeça com frutas e verduras e saía vendendo como se faz no mercado público aqui. Minha mãe do Haiti diz assim: olha a laranja, olha a banana! Até hoje minha mãe ainda precisa trabalhar desta maneira o que está fazendo com que seus cabelos de cima da cabeça caiam (Laurette me mostra o topo da cabeça, onde sua mãe estava ficando calva), além de provocar muitas dores na cabeça pelo peso excessivo<sup>124</sup>.

Vender nas ruas e fixar-se em um ponto era algo muito temido pelos haitianos conforme os relatos de minhas interlocutoras, como

---

<sup>122</sup> Em agosto de 2016 a ONU finalmente reconheceu seu ‘envolvimento involuntário’ na epidemia de cólera e admitiu que foram seus soldados levaram a epidemia ao país. <https://internacional.estadao.com.br/noticias/geral,onu-admite-culpa-por-surto-de-colera-no-haiti,10000070427>

e [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/12/101207\\_haiti\\_colera\\_jf](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/12/101207_haiti_colera_jf). Na sequência da tese trataremos da repercussão e estigmatização de migrantes haitianos e senegaleses.

<sup>123</sup> De acordo com a Organização Mundial da Saúde (OMS), mais de 2 milhões de haitianos foram afetados pelo Mathew e quase um milhão e meio de pessoas tornaram-se ainda mais necessitadas de assistência humanitária.

<sup>124</sup> Gravado em entrevista feita com Laurette em sua casa, em junho de 2017.

Laurette, pois poderiam ser alvo de práticas de vodu, mas talvez esteja também relacionado a uma estratégia do poder público para ordenar ou minimizar a ação de ambulantes ou ainda à concorrência com as ‘*Madam Sara*’<sup>125</sup>.

Auguste que veio do Haiti para o Brasil com 32 anos me contou, numa das visitas que lhe fiz, em sua casa em Santo Amaro da Imperatriz, na presença de sua esposa e filho, que, enquanto vivia no Haiti, ele morava em Gonaïves<sup>126</sup> e estava andando de moto quando o terremoto aconteceu e por isso não sentiu o tremor, mas quando chegou em casa viu tudo fora do lugar. Segundo ele, apesar de sua cidade não ter sido diretamente afetada, o tremor fez com que muitas pessoas deixassem o país, resultando que a confecção de roupas administrada por ele e pela esposa, que antes do terremoto tinha muitos clientes, experimentasse o desaparecimento destes, tornando a sua permanência inviável. Como os muitos sismos que se sucederam, os ecos e abalos também se propagaram por diversas esferas da vida cotidiana em todas as cidades do Haiti. Por este motivo Auguste resolveu vir para o Brasil em dezembro de 2010, *entrando* esposa e filho algum tempo depois.

Acreditamos, tal qual John Dawsey que “experiências que irrompem em tempos e espaços liminares podem ser fundantes. Dramas sociais propiciam experiências primárias” (Dawsey, 2005b, p.165). Desta forma é possível percebermos o quanto o terremoto e as migrações desencadeadas podem revelar sobre o modo como nossa sociedade construiu seus valores e fronteiras físicas e simbólicas, com todos os seus efeitos sobre vidas humanas e paisagens diversas. De acordo com Turner (1987) através do efeito de espelhamento pensado enquanto experiência liminar, a sociedade se vê e se reflete por múltiplos ângulos. Ainda para este autor “a principal qualidade da sociedade humana, quando vista processualmente, é a capacidade que os indivíduos possuem de, por vezes, ficar de fora dos modelos, padrões e paradigmas de comportamento e pensamento, os quais são condicionados a aceitar (...) e inovar eles mesmos certos padrões ou aquiescer às inovações” (Turner, 2008, p. 13).

---

<sup>125</sup> *Madam Sara* é como os haitianos denominam as mulheres comerciantes, figuras tradicionais nas ruas das cidades, que em geral compram produtos dos produtores no interior ou mesmo no exterior e os vendem nas áreas urbanas, fazendo a ligação entre o rural e o urbano e o exterior e o interior. Segundo Grondin, na década de 1980, 88% do comércio haitiano rural estava nas mãos das *Madam Sara* “que desenvolveram uma rede imensa de controle dos 300 mercados e dos mecanismos de compra e venda desde (...) pequenos armazéns da zona rural até o mercado da capital” (Grondin, 1985, p. 65).

<sup>126</sup> Quarta maior cidade do Haiti, localizada na região central do país.

Os migrantes assumem este protagonismo ao criarem para si e performarem, individual e coletivamente, novas trajetórias possíveis, ainda que transitórias ou repletas de barreiras e imobilidades. A partir dos seus movimentos e cruzares de fronteiras<sup>127</sup> na contemporaneidade, torna-se possível refletir sobre o deslocamento na sua liminaridade, e ao mesmo tempo compreender os espaços em suas ambivalências, no sentido de que, ainda que provisoriamente, possam ser experimentados como não-lugares, na medida em que são também locais de deslocamento e trânsito que nem sempre acionam pertencimentos e engajamentos mais sólidos. Estes movimentos e abalos, assim como o terremoto, evocam transformações e provocam novos arranjos experimentados através de sucessivas e múltiplas fronteiras, alternando estabilidade e desestabilidade, provocando novas configurações políticas, sociais e poéticas, porque apesar dos esforços cristalizadores dos nacionalismos e Estados-nações, “precisamos aprender a pensar nas sociedades como ‘fluindo’ continuamente” (Turner, 2008, p. 32), tal qual os migrantes. Assim migrantes e refugiados pela sua simples presença, questionam a tríade moderna Estado-nação-território, bem como o conceito de cidadania, performando e narrando cotidianamente micro-resistências e transformações da ordem hegemonicamente construída.

Se depois do terremoto a vida mudou para meus interlocutores, conforme apontado em suas narrativas, podemos então tomá-lo como um evento fundante, epicentro de um drama social<sup>128</sup>, constituído por quatro momentos: ruptura, crise crescente (ou escalada da crise), ação corretiva ou reparadora e resultado temporário ou desfecho. A partir desta última fase pode haver a revitalização das forças de coesão social ou pode acontecer uma cisão irreparável (nova ruptura), que no caso do terremoto, fez com muitos haitianos decidissem migrar em 2010 ou ao longo dos anos seguintes.

---

<sup>127</sup> Trabalho com a ideia de fronteiras a partir de Michel Agier: “fronteira dos lugares (aqui e lá) e fronteira do mundo social da experiência, ou seja, de tudo o que chega a existir socialmente delimitando um próprio e um diferente no seio de um meio ambiente finito: estão aí as formas elementares da fronteira, mas também os quadros de sua incerteza, de seu inacabamento no espaço, na sua duração ou diante dos outros” (Agier, 2015, p. 51).

<sup>128</sup> “Dramas sociais são, portanto, unidades de processo anarmônico ou desarmonico que surgem em situações de conflito” (Turner, 2008, p. 33) ou “um processo de conversão de valores e fins particulares, distribuídos sobre um espectro de atores, num sistema (que é sempre temporário e provisório) de significado compartilhado ou consensual” (Turner, 2015, p. 105).

Se o presente existe a partir das relações entre o tempo e espaço, que sabemos nunca plenamente estáveis e em constantes e sucessivos desequilíbrios, amplificados pelo terremoto, desestabilizaram leituras sobre o passado e o presente do Haiti, do Senegal e do Brasil, trazendo a tona uma percepção mais cronotópica<sup>129</sup> do tempo, através da qual índices temporais e espaciais fundem-se e tornam-se inseparáveis.

O terremoto, portanto, para além da colisão de placas geológicas, colocou em confronto o passado e os futuros possíveis, retirando dos vãos abertos no solo alguns ecos do passado. Para muitos de meus interlocutores o terremoto tornou impossível a vida no Haiti. Franck me contou que após o terremoto os jovens não tinham nada para fazer, mesmo se estudavam: “a gente voltava da escola e ficava nas ruas, não tinha nada para fazer, e quando acabava a escola, não tinha trabalho, era só ficar e esperar o tempo passar, não tínhamos esperança de nada e sabíamos que se ficássemos lá, nossa vida seria esperar sabendo que nada iria mudar”. Segundo Jacques “ficar ali era o mesmo que morrer, então tínhamos que escolher entre sair de lá ou ficar e morrer”<sup>130</sup>.

Esta fala que associa a permanência no Haiti com a morte e o movimento com a vida<sup>131</sup>, como única possibilidade de salvação, inversamente apontada por Edwige, também foi experimentada pelos senegaleses que viveram o *Barça ou Barsak*<sup>132</sup> e por todos os meus interlocutores, ainda que não tenham se exposto aos riscos das canoas ou *pirogues*. As expulsões em ambos os locais de origem, ainda que em diferentes contextos, determinaram a necessidade de deslocamento que em muitos casos passou a ser a única opção possível. Yaram que é senegalês me contou enquanto expunha para a venda os tênis de marcas conhecidas comprados em São Paulo no centro de Florianópolis que

---

<sup>129</sup> Segundo Bakhtin “É no cronotopo que os nós do enredo são feitos e desfeitos. Pode-se dizer que a eles pertence o significado principal gerador do enredo” e ainda é “no cronotopo, [que] os acontecimentos do enredo se concretizam, ganham corpo e enchem-se de sangue” (1998, p. 355).

<sup>130</sup> Nascimento e Thomaz também mencionam o universo de “expectativas minguantes, de oportunidades limitadas” (2010, p. 13) que atingiam a juventude haitiana.

<sup>131</sup> Jean Casimir analisando a formação do estado haitiano afirma que o lema da revolução da independência do Haiti “Viver livre ou morrer” traduzia “um propósito, mas também um dilema que indica como o haitiano, no fundo, vive a história de suas relações com o Ocidente capitalista. Viver livre ontem, como hoje, pode significar morrer” (Casimir, 2012, p. 7). Interessante observar que ainda hoje a morte e a vida girem em torno da questão da liberdade para povos outrora escravizados.

<sup>132</sup> Ver capítulo 4 (barça ou barsakh)

Não era mais possível permanecer no Senegal, pois lá não tem trabalho para os jovens e não podemos ficar lá porque precisamos trabalhar para ajudar nossa família. No Senegal, quando ficamos adultos, precisamos trabalhar para cuidar dos nossos pais, da nossa família. Ficar era como morrer aos poucos e isso eu não queria fazer<sup>133</sup>.

Quando questiona as teorias que explicam as migrações internacionais apenas pelos fatores de repulsão (pobreza e desemprego) e atração (possibilidades de melhores empregos e salários), Saskia Sassen (2010) afirma que, apesar da opção de migrar na grande escala ser produzida socialmente,

Os fatores de repulsão e de atração podem explicar por que certas pessoas se mudam, mas não explicam por que a maioria das pessoas que vive em condições semelhantes não se muda. Claramente existem outras variáveis em jogo. (...) Por um lado, existem questões subjetivas envolvidas (...). Por outro lado, os efeitos de conexão da globalização geram as condições materiais e novos tipos de imaginários que fazem da emigração uma opção, onde até pouco tempo ela não existia (Sassen, 2010, p. 114-5).

De acordo com as dinâmicas e expressões das sociedades civis através do que define como processo de globalização dos direitos humanos (a nível dos discursos, e não das práticas, entretanto, embora recentemente a primeira ou ambas as tendências estejam em retrocesso), em curso principalmente desde os anos 1980, a autora aborda as novas geografias sociais, urbanas e humanas do que define como *global cities*<sup>134</sup>, em transformação contínua pelos *cross-border processes*. Para

<sup>133</sup> Gravado em 03/07/2017.

<sup>134</sup> Para Sassen as cidades globais “São espaços complexos, carregados de contradições. Temos pelo menos 70 delas no planeta, cidades em que o poder corporativo se consolidou de forma espantosa, criando geografias da centralidade que hoje conectam lugares e pessoas, cruzando a histórica divisão entre Norte e Sul. Explico: as elites corporativas de São Paulo estão completamente integradas à geografia global do poder que inclui Nova York, Londres, Dubai. E há Pequim, Xangai, cidades que estão mudando a geografia do poder. Ao mesmo tempo, outras minorias, os vulneráveis, os desabrigados, os discriminados, enfim, os deslocados vão justamente encontrar espaço para seus projetos de vida, resistência e exigências aonde? Nas *global cities*. Devemos estudá-las. Precisamos entender como aqueles que são expulsos do interior, ou de suas pequenas

Sassen existem múltiplas globalizações simultâneas e a emergência de um humanismo desnacionalizado é uma delas, envolvendo indivíduos cosmopolitas ou não.

O termo ‘cosmopolita’ foi amplamente utilizado por Marcel, presidente da Associação dos Haitianos de Santa Catarina<sup>135</sup>, bem como por Pedro, ministro da Cultura da mesma associação. Ambos atribuíam, nas suas narrativas, as migrações de jovens haitianos para o Brasil e outras partes do mundo a um movimento cosmopolita: “somos pessoas cosmopolitas, podemos ir para qualquer lugar, falamos várias línguas”. Mas é importante que se diga não se tratar de um cosmopolitismo associado a um modo de vida globalizado, o “mundo dos especialistas internacionais, tecnocratas, líderes e criadores de imagens que falam do mundo, da globalização, e que circulam rápido, de maneira fluida de um lugar a outro do planeta” (Agier, 2015, p. 143), cosmopolitismo este que acontece dentro de bolhas praticamente impenetráveis. Trata-se antes de defender uma cosmopolítica através de poéticas e políticas, micro ou macro, de forma continuada e relacional<sup>136</sup>. Trata-se de valorizar a agência dos sujeitos nos fluxos migratórios contemporâneos a partir de suas conectividades e dissensos, compreendendo através das suas narrativas e experiências que estes sujeitos, conforme Said afirmou a propósito dos exilados, possuem uma “pluralidade de visão que dá origem a uma consciência de dimensões simultâneas” (Said, 2003, p. 59). Era a esta pluralidade de visões a que Marcel e Pedro se referiam enquanto me explicavam que existem haitianos espalhados por vários lugares do mundo e que todos eles têm a consciência de que não estão sozinhos pois carregam o Haiti todo nas costas, uma vez que seus atos repercutem no país de origem e fora dele. Mas a esta narrativa, sobrepõe-se sua consciência sobre a tradição diaspórica haitiana e o orgulho pelo passado de lutas de seu povo, que segundo eles, foi um exemplo para todos os povos do mundo quando se pensa em buscar a igualdade social.

---

idades, encontram exatamente na cidade global o único lugar que ainda lhes resta para viver. Ainda que dormindo nas ruas” (Greenhalgh, 2010).

<sup>135</sup> Esta associação, originalmente criada em Santo Amaro da Imperatriz e depois transferida para São José foi desfeita em 2017, ano em que surgiu em Palhoça outra associação com o mesmo nome.

<sup>136</sup> Para Agier “o cosmopolitismo é a experiência daquelas e daqueles que provam a concretude do mundo, sua rugosidade. Essa experiência comum do mundo é a experiência da passagem, das fronteiras, uma situação que pode estender-se no tempo e no espaço” (Agier, 2015, p. 146).

Portanto, para além das causas econômicas que expulsam<sup>137</sup>, impulsionam ou favorecem as migrações, existem outros fatores que se articulam e se justapõem neste processo, como religiosidade, narrativas sobre migrações anteriores, possibilidade de construir uma nova identidade social, completar estudos, adquirir maior independência financeira, social ou familiar, interesse em consumir bens e valores associados à modernidade<sup>138</sup> global, um desejo de diáspora<sup>139</sup>, uma resposta a um contexto em que se vive como *outsider*<sup>140</sup>, o caráter iniciatório das migrações<sup>141</sup>, etc<sup>142</sup>. A justaposição ou montagem de todos ou alguns destes fatores contribuem para a criação de repertórios de motivos, narrativas, expectativas e práticas relacionadas às migrações e permitem a coexistência de mundos. Isto porque o movimento de pessoas articula passado e presente colocando-os em diálogo, aciona temporalidades e espacialidades, mas também memórias e saberes, histórias de colonialismo e de resistência.

Os atravessamentos e movimentos de corpos, pessoas, tempos e espaços que o terremoto desencadeou pode ser compreendido através da ideia de (des)montagem em vários níveis apresentada por Bertold Brecht (1967), exigindo um distanciamento que produz uma atitude crítica dentro de uma perspectiva social através da qual as diferenças se tornam evidentes. Brecht propõe que tomemos posições diante das imagens, desmontando-as e remontando-as, tomando-as como relação entre passado e presente, fazendo-as tocarem o real<sup>143</sup> de forma a produzirem realidade. Michael Taussig (1993), também oferece diversas visões de montagem partindo tanto das suas percepções sobre seus interlocutores quanto das vozes e memórias deles, proporcionadas pelo *yagé* e seu

---

<sup>137</sup> Sassen (2016).

<sup>138</sup> Como modernidade não nos referimos a um processo emancipatório etnocêntrico, mas a tomamos a (assim como a colonialidade) como fenômeno surgido da expansão colonial europeia, “um projeto civilizatório que se produz no calor da violência e difunde como violência em uma escala planetária que gerou a expansão colonial europeia para produzir vida (...) nas zonas do ser e morte prematura nas zonas do não ser” (Grosfoguel, 2018, p. 62). Desta maneira “a modernidade é um projeto de morte genocida da vida (humana e não humana) e a destruição epistemicida de outras civilizações (destruição de formas ‘outras’ de conhecer, ser e estar no mundo” (idem, p. 63).

<sup>139</sup> Conforme Handerson (2015).

<sup>140</sup> A este respeito ver a obra “O Voo da beleza” em que Alexandre Fleming Vale (2012) aborda as experiências trans e a migração, no sentido de ultrapassar de fronteiras.

<sup>141</sup> Conforme Papa Demba Fall (2010).

<sup>142</sup> Trataremos das tradições diaspóricas e suas motivações, a partir da fala de meus interlocutores ao longo da tese.

<sup>143</sup> Didi-Huberman (2012).

poder de cura diante do contexto sócio-político da Colômbia decorrente dos horrores do ciclo da borracha<sup>144</sup>.

A montagem é, portanto, proveniente de discursos polifônicos e pressupõe conexões, brechas, deslocamentos, cortes, interrupções, mudanças. O trabalho de campo foi em si mesmo uma montagem, na medida em meus interlocutores não viviam todos juntos em uma aldeia e apresentavam distintos modos de vida, exigindo de mim, assim como deles, sucessivos deslocamentos e montagens. Deste modo eu e cada um de meus interlocutores, rearticulamos constantemente paisagens e contextos, realizando (des)montagens, como quando meu compadre Zidan organizou uma festa de batizado em sua pequena quitinete na subida do Morro da Cruz. A cerimônia, no sétimo dia após o nascimento dos filhos foi realizada simultaneamente ali, em sua residência e na residência dos familiares no Senegal. A conexão entre os dois países permitia que uma completasse a outra, como acontecia durante a realização das demais festas e cerimônias da comunidade senegalesa de que participei, que abordarei no capítulo três.

O Haiti foi palco de outro importante terremoto que abalou as estruturas do poder colonial no mundo moderno: a Revolução Haitiana<sup>145</sup>. Duramente reprimida pelas potências coloniais França, Espanha e Inglaterra que nem sempre lutavam do mesmo lado mas estavam sempre contra a libertação dos escravos e a sua independência, a Revolução Haitiana teve início em 1791 e terminou em 1804 quando

---

<sup>144</sup> Para Taussig “as ‘percepções interiores místicas’ proporcionadas pelas visões e pelos fragmentos de quadros evocados pela memória, que oscilam em um espaço discursivo polifônico, repleto de sombras saltitantes e de um pandemônio dos sentidos, não são percepções propiciadas por misteriosas profundezas ou qualquer coisa do gênero. Na verdade não são propiciadas, mas *feitas* através da capacidade que a montagem tem de provocar súbitas e infinitas conexões entre dessemelhantes, em um processo interminável, ou quase, de estabelecimento e ruptura de conexões” (Taussig, 1993, p. 411, grifo meu).

<sup>145</sup> No Brasil a Revolução Haitiana provocou o haitianismo, como foi definido o medo “de que o Brasil podia ser tomado pela população negra” (Cunha, 1985, p. 71), bem como o acirramento das perseguições aos revoltosos, principalmente após a Revolta dos Malês, provocando a instituição da pena de morte aos escravos que matassem ou ferissem seus senhores, feitores e administradores (Lei n. 4, de 10 de junho de 1835). Além disso os libertos eram acusados de serem fomentadores de rebeliões e eram alvo de suspeição, sofrendo diversas restrições mais facilmente aplicáveis na medida em que eram considerados ‘apátridas’, pois em possuíam a cidadania brasileira nem de seu país de origem.



Saint-Domingue passou a se chamar Haiti<sup>146</sup>. Segundo Mbembe “o caso do Haiti marca um ponto de inflexão fundamental na história moderna da emancipação humana” (Mbembe, 2016, p. 48, tradução livre), fato enaltecido por cada um dos meus interlocutores haitianos.

John Dawsey elabora ‘uma sismologia da performance’ desde os “ruidos que se aprofundam e também irrompem de paisagens sonoras e culturais” (Dawsey, 2007, p. 533) propondo uma descida às profundezas das certezas antropológicas, momentos em que novas possibilidades interpretativas podem irromper. O terremoto fez isso por si só, permitindo a mim e aos meus interlocutores reconstruir seus significados, ecos e efeitos, provocando diversas montagens, deslocando tempos - de modo que o presente não pode mais ser encarado como uma ruptura ou um vínculo com o passado e o futuro -, espaços - de modo que o estar aqui não significa deixar de estar no Haiti ou no Senegal ou ainda em outro espaço -, e pessoas - que como veremos ao longo da tese, permanecem em movimento.

Além disso, o terremoto tornou-se ele mesmo metáfora para muitos dos meus interlocutores, sendo comparado à situações igualmente marcantes, como foi o caso de uma música composta e cantada em kreyòl, por Very Larose, músico haitiano que migrou para Florianópolis em 2015, juntamente com Amaral Ti Blan<sup>147</sup>. No clipe da música *Yon ti sekre*<sup>148</sup>, que conta a história de amor entre um brasileiro e uma moça haitiana, esta é vista como um terremoto, que por onde passa desestabiliza o universo (dos homens ou do homem branco). Seguindo o modelo de vídeo-clipe norte-americano, o vídeo começa com um grupo de rapazes reunidos ao redor de um carro quando passa o ‘terremoto’ e a vida de um deles é transformada irremediavelmente. Eles cantam “hoje a gente separa e o coração ‘dos dois estão’ quebrados. É como se fosse um terremoto que passou pelo meu coração” (“*jodia nou separe se ké nou de kap rache Tankou yon tranbleman de tere nan ké mwen ki passe*”). O terremoto e o exílio encontram-se nesta leitura poética que ecoa como um dos abalos resultantes do *tremblement tè*.

---

<sup>146</sup> No ano seguinte, em 1805 foi proclamada a primeira constituição haitiana, uma das mais radicais no contexto da modernidade, que defendia a proibição da escravidão, a liberdade de culto e autorizava o confisco de terras de colonos franceses.

<sup>147</sup> Amaral Ti Blan é músico e cantor brasileiro branco (*ti blan*) de Itajaí e segundo entrevista, “após o terremoto, os haitianos começaram a entrar” no Brasil e ele começou a trabalhar com músicos haitianos a partir de 2014 após ouvir a música haitiana *kompas*, criando em 2018 um movimento artístico para conectar o Haiti e o Brasil. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=XXjvizQROio>

<sup>148</sup> <https://www.youtube.com/watch?v=Whw3Os9ezwM>

## 1.4 Abalo 4. Desestabilizações de tempos e espaços

Os cenários sociais e políticos contemporâneos do Haiti e do Senegal (e do Brasil) não são apenas resultantes do colonialismo, neocolonialismo, imperialismo e capitalismo<sup>149</sup>, nem apenas da transformação de partes de seus territórios em campos de monocultura alimentar ou agrocombustível<sup>150</sup>, nem apenas da vulnerabilidade climática resultante dos mesmos processos, mas também do *necropoder*, ou ‘política da morte’, como definiu Achille Mbembe (2011), enquanto estratégias e tecnologias diversas que expõem deliberadamente determinadas populações ao poder da morte e das resistências possíveis e imaginadas.

Jean Casimir, professor haitiano que escreveu sobre a história do Haiti afirmou que a inferioridade atribuída às populações africanas escravizadas foi “um descobrimento do Ocidente cristão. No Haiti, ou em qualquer outro lugar da América, o ‘negro’ ou o ‘índio’ são uma invenção do Ocidente. O primeiro é fabricado sistematicamente como o trabalhador colonial por excelência” (Casimir, 2012, p. 3). De acordo com o intelectual indígena Ailton Krenak “o Brasil moeu, liquidou 6 milhões de índios que haviam aqui e liquidou mais 12 milhões de negros africanos. Para que? Para adoçar a boca do europeu com açúcar. Para enriquecer com o ouro de Minas Gerais”<sup>151</sup>.

Durante os séculos de escravização dos africanos e da colonização francesa, e depois durante a ocupação americana ao longo do século XX e atualmente quando a ação imperialista é (as vezes) menos direta mas não menos presente, os haitianos foram sistematicamente desapropriados e expostos a violência e morte. Da mesma forma os senegaleses, tanto durante o período colonial quanto no

---

<sup>149</sup> Segundo Magalhães no século XX o Haiti entrou num novo ciclo de dependência e “se durante o período colonial fora objeto de dominação espanhola e francesa, na primeira etapa do capitalismo industrial, viu o sistema colonial ruir e expandir-se na região a influência inglesa, nesta passagem do Século XIX ao XX serão os Estados Unidos a nova potência imperialista atuante no país e sua região (Castor, 1971). Este processo, iniciado já ao longo do século XIX, passa a desenvolver-se com mais ímpeto a partir do início do século XX, e no caso haitiano a presença norte-americana não seria apenas econômica, mas também militar” (Magalhães, 2016, p. 237).

<sup>150</sup> Segundo Boaventura de Sousa Santos, assim como no Brasil “em vários continentes, estamos a assistir à enorme concentração de terra e à transformação de vastos espaços em campos de monocultura alimentar ou agrocombustível, ou mesmo em reserva alimentar de países estrangeiros, como está a suceder na África” (Santos, 2013, p. 96), mas não só lá.

<sup>151</sup> Entrevista com Ailton Krenak: *O Sonho da pedra*, por Marco Alberg. Disponível em <http://canalcurta.tv.br/dialogos/ailton%20krenak%20-%20transcript.pdf>

período posterior a 1960, que pode ser considerado como neocolonial<sup>152</sup>, devido a permanência, reprodução ou atualização de muitas estruturas e sistemas sociais e epistêmicos do período colonial.

E é preciso considerar também que o século XXI no Ocidente foi inaugurado simbolicamente com o atentado de 11 de setembro de 2001, que trouxe a tona, não apenas o Orientalismo que Said (2007) denunciou, mas a ‘xenofobia de Estado’<sup>153</sup>, a islamofobia, a desumanização de uma parcela mundial da população (Butler, 2009) e o racismo escancarado ou velado contra migrantes, reacendendo estereótipos para justificar exclusões e o que Mbembe define como ‘desejo de provincialização e de fronteiras’ (Mbembe, 2012, p. 122). Desta maneira haitianos e senegaleses trazem consigo, nas suas trajetórias migratórias e experimentam cotidianamente, camadas e mais camadas, histórica e socialmente construídas, de estigmatização aos não-brancos, não-católicos, não-nacionais, etc.

Soma-se a este quadro uma crescente polarização a nível mundial que tem nas migrações o centro de um debate entre projetos neoliberais, aliados à xenofobia, ao racismo e, simultaneamente, projetos de gestão e acolhimento aos migrantes. Infelizmente os primeiros vêm crescendo tanto na Europa quanto nos Estados Unidos, e recentemente na América Latina. No Brasil o debate ganhou maior visibilidade a partir de 2010, quando haitianos e senegaleses, juntamente com outras nacionalidades, passaram a ingressar no país. Além disso, após o golpe parlamentar de 2016 (Proner, 2016) que depôs a presidenta Dilma Rousseff, com o consequente desmonte do Estado de direito, e após a crise na Venezuela e o grande número de pessoas saindo do país, a temática das migrações vêm participando cada vez mais do debate político nacional, à medida que grupos e partidos fascistas, direitistas e (ultra)nacionalistas ganham espaço e provocam o aumento da violência em diversos níveis e escalas.

Assim as populações haitianas e senegalesas continuam expostas a necropolíticas tanto dentro quanto fora de seus países. Através da pesquisa sobre ambas as diásporas tornou-se imperativo perceber que o fenômeno migratório e a receptividade dos indivíduos pelos diferentes países variam conforme os sistemas raciais construídos, implicando em reconfigurações e atualizações de processos de invisibilização e exclusão social que operam em níveis diversos há séculos. Ainda que no caso do Haiti a retórica racial tenha sido fundante na sua construção como Estado-nação e afirmação política diante do cenário

---

<sup>152</sup> Conforme Mbembe (2013).

<sup>153</sup> Sobre a ‘xenofobia de Estado’ ver Mbembe (2013).

internacional<sup>154</sup> e que seja um elemento conectivo entre haitianos e senegaleses, ela é na maior parte das vezes utilizada pelos outros Estados-nações para selecionar migrantes ‘desejáveis’ e impedir a entrada ou impor barreiras aos considerados ‘indesejáveis’. Desta forma, meus interlocutores vieram para o Brasil esperando encontrar aqui o famoso ‘mito da democracia racial’ e depararam-se com um abismo coberto por camadas de preconceito e racismo<sup>155</sup> em diversas esferas da vida social. Yaram, quando lhe perguntei sobre o racismo me disse

Eu não ligo para o racismo mas os preconceitos a gente vive todo dia. Eu sou feliz de ser um negro e ninguém não é melhor que ninguém, mas se tu entra no ônibus, tu fica sozinho até o lugar de descer. Uma vez uma pessoa me chamou de carvão mas eu não liguei, só que depois eu chorei muito. Todos os dias sofremos.

Apesar de procurar lidar com o preconceito, este ainda fere e alcança a coletividade de meus interlocutores, como Yaram pontua

---

<sup>154</sup> Segundo Nina Glick-Schiller e Georges Fouron o Haiti apresenta dois discursos contraditórios sobre a ‘cor negra’ e se por um lado esta é valorizada “por outro lado, a maioria valoriza a cor branca como indicador de beleza física e de poder. Essa *aceitação da superioridade da cor branca* está subjacente à forma como os intelectuais haitianos, desde a revolução de 1804, têm refutado a depreciação do povo haitiano e da sua nação” (Glick-Schiller, 2000, p. 50, grifos meus). Não estive no Haiti mas minha experiência de campo demonstra uma perspectiva bastante diferente, na maior parte das situações, apesar de haver diferenciações que tomam por base o tom de pele. Acompanhando jovens mães buscarem seus filhos nas creches, observei que as crianças que elas elogiavam eram as negras, e embora não se referissem à cor da pele, falavam de suas trancinhas, de seus vestidos, de seu comportamento. Da mesma forma em relação aos homens, pude observar diversas vezes nos grupos de *whatsapp* que quando havia algum comentário sobre beleza em geral estes estavam relacionados a mulheres negras. Da mesma forma algumas de minhas interlocutoras, ao se referirem às atrizes brasileiras falaram da beleza de uma delas e quando eu perguntei a quem se referiam, mencionaram Taís Araújo (atriz negra).

<sup>155</sup> Para Giralda Seyferth “raça e racismo são, pois, coisas distintas, embora este último tenha sido inventado no século XIX no âmbito de uma ‘ciência das raças’ produzida por antropólogos, psicólogos, sociólogos, ensaistas, filósofos etc., cujo dogma afirmava a desigualdade das raças humanas e a superioridade absoluta da raça branca sobre todas as outras. Racismo é palavra surgida na década de 1930, segundo Banton (1977), para identificar um tipo de doutrina que, em essência, afirma que a raça determina a cultura. As crenças que levaram à afirmação da superioridade dos brancos e da determinação biológica da capacidade civilizadora estão profundamente arraigadas no pensamento ocidental, por mais que a ciência do século XX tenha procurado destruí-las. Seu peso nas ideologias nacionalistas dos mais diversos matizes, e mesmo em muitas ideologias de classe, é incontestável e, por isso mesmo, as características raciais continuam produzindo significados sociais” (Seyferth, 1995, p. 178).

quando fala do sofrimento coletivo, que atinge, segundo ele, todos os senegaleses que estão no Brasil. Último país do último do mundo a abolir a escravidão - enquanto o Haiti foi o primeiro a partir de uma revolução liderada pelos próprios escravos e pelos ‘mulatos’, sendo o segundo país da América a proclamar independência em 1804 - mesmo depois de 1888 quando teria seu fim legalmente determinado, não cessou de produzir desigualdades a partir da hierarquização das diferenças com base na ‘raça’<sup>156</sup>.

Desde meados do século XIX a questão racial começou a se colocar no Brasil<sup>157</sup>, paralelamente ao fim do tráfico de escravizados e à formulação de uma política migratória voltada à imigração europeia<sup>158</sup>. Logo no início da República, depois de séculos de imigração forçada de populações escravizadas da África, o Decreto nº 528, de 28 de Junho de 1890 que

*Regularisa[va] o serviço da introdução e localização de imigrantes na Republica dos Estados Unidos do Brazil” no seu artigo 1º afirmava: “É inteiramente livre a entrada, nos portos da Republica, dos individuos válidos e aptos para o trabalho, que não se acharem sujeitos á acção criminal do seu paiz, exceptuados os indigenas da Asia, ou da Africa que somente mediante autorização do Congresso Nacional*

---

<sup>156</sup> Conforme José Carlos Venâncio (2009) o Brasil parece seguir a tendência identificada dos países denominados como ‘latinos’: França, Espanha e Portugal, que negam ou não aceitam o racismo, defendendo juridicamente a uniformização de direitos que não encontra, entretanto, correspondência nas práticas. De acordo com Lilia Moritz Schwarcz (2012) no Brasil o racismo é silencioso e se esconde por trás de uma suposta garantia de universalidade e igualdade das leis, deixando para o terreno do privado a discriminação.

<sup>157</sup> De acordo com Manuela Carneiro da Cunha, mesmo antes da abolição, durante o período colonial, para além da escravidão, diversas restrições eram impostas a libertos e negros nascidos livres: “Os libertos sofriam uma série de restrições legais à sua plena liberdade” (Cunha, 1985, p. 69). Entre estas restrições constavam: restrições ao direito de voto, impedimento de exercer a função de delegado de polícia, jurado, juiz de paz, deputado e senador, proibição de ingressar nas ordens religiosas e de ser alto funcionário do Estado, pagamento de taxas especiais e punições que incluíam açoites, igualando-os em punições aos escravizados, etc. Até mesmo a pena de morte foi instituída contra libertos pela Lei n. 4, de 10/06/1835 (idem, p. 72).

<sup>158</sup> Conforme Érica Sarmiento foi entre os anos de 1890 e 1930 que “chegou ao Brasil o maior número de europeus, principalmente portugueses, italianos e espanhóis. Nesse contingente, estavam aqueles que decidiram deixar seu país por conta própria” (Sarmiento, 2014, p. 106) bem como necessidades econômicas, escassez de trabalho e fuga do serviço militar.

*poderão ser admitidos de acordo com as condições que forem então estipuladas*<sup>159</sup>.

Este decreto mostra-se extremamente racista e engajado com as ideologias racistas<sup>160</sup> e a política de branqueamento do Brasil, procurando normatizar a seleção dos imigrantes<sup>161</sup> por critérios e hierarquias étnico-raciais<sup>162</sup>. O decreto perdeu sua vigência legal no ano seguinte, devido aos interesses comerciais com China e Japão, mas a histórica segregação e preconceito dispensados às populações não-brancas não diminuiu, como atestam os discursos veiculados na imprensa local e analisados por Campos (2015) em sua tese de doutorado<sup>163</sup>. Conforme Ilka Boaventura Leite observou, apesar do projeto da mestiçagem racial<sup>164</sup> que ganhou visibilidade nos anos 1930, quando se fortaleceu uma narrativa sobre o Brasil e os brasileiros, “no Sul, (o povo negro) é sistematicamente retirado do quadro da identidade regional. Um dos fortes componentes da identidade étnica da região Sul é a sua branquidade, a sua europeização” (Leite, 1996: 50).

Santa Catarina patrimonializou as imigrações dos séculos XVIII e XIX, principalmente do continente europeu, construindo sua narrativa identitária como estado formado por imigrantes e valorizando como

<sup>159</sup> <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-528-28-junho-1890-506935-publicacaooriginal-1-pe.html>

<sup>160</sup> Entre as ideologias racistas já experimentadas no Brasil citamos o darwinismo social (Spencer), a antropossociologia (medidas de índice cefálico), a eugenia, a antropologia criminal de Lombroso e Ferri, a craniologia e ‘seleção social’ de Lapouge e Paul Broca, respaldadas por suas pretensas científicas.

<sup>161</sup> Édouard Glissant afirma que existiram três tipos de migrantes durante o processo de ‘povoamento’ das Américas: o migrante ‘armado’ (que “chega com seus barcos, suas armas”), o migrante ‘familiar civil’ (“aquele que chega com seus hábitos alimentares, seu forno, suas panelas, suas fotos de família”) e o ‘migrante nu’ (“aquele que foi transportado à força para o continente e que constitui a base do povoamento dessa espécie de circularidade fundamental” do Caribe) (Glissant, 2005, p. 16). Para o autor na contemporaneidade, os deslocamentos internos na América de haitianos e cubanos através do *boat people* constituem uma quarta modalidade de migração, uma “modalidade crítica do devir das sociedades americanas” (Glissant, 2005, p. 18).

<sup>162</sup> De acordo com Seyferth “a substituição da palavra raça por população (ou qualquer outra, como ‘variedade’) não produz alteração nas ideologias comprometidas com a ideia de desigualdade” (Seyferth, 1995, p. 177).

<sup>163</sup> A tese *Dois séculos de imigração no Brasil: A construção da imagem e papel social dos estrangeiros pela imprensa entre 1808 e 2015*, de Gustavo Barreto de Campos demonstra como a imprensa se ocupou do assunto a partir de temas como assimilação, nacionalismo, embranquecimento, eugenia, racismo, xenofobia, tolerância e hospitalidade ao longo de todo o período analisado, contribuindo para o fortalecimento dos projetos hegemônicos.

<sup>164</sup> Sobre mestiçagem racial ver Schwarzc (1993).

patrimônios históricos não apenas as edificações alemãs, açorianas e italianas mas as práticas e os saberes destes colonizadores. Nas entrelinhas dos discursos e práticas vigentes, elogia-se o imigrante europeu, branco e trabalhador, proveniente dos Açores, da Alemanha e da Itália. Festas e desfiles comemoram, performam e folclorizam a imigração dos séculos passados e roteiros turísticos exaltam suas contribuições e fazeres. Na página oficial do governo do estado lê-se, sob o título *Diversidade é a marca da cultura catarinense*:

Os casarões portugueses do Litoral, a arquitetura em estilo enxaimel no Vale do Itajaí e no Norte do Estado e as tradições italianas ainda fortes no Oeste são exemplos concretos da diversidade cultural catarinense (...) Há conjuntos históricos que representam outras etnias europeias que também participaram, em menor escala, da colonização do Estado. A cidade de Treze Tílias, no Meio-Oeste, foi fundada por imigrantes austríacos vindos da região do Tirol e parece uma vila típica saída dos Alpes. Outros dois grupos étnicos com contribuições arquitetônicas que merecem destaque são os poloneses e os ucranianos. (...) <sup>165</sup>

Os discursos veiculados na imprensa e ensinados nas escolas exaltam a importância e a contribuição histórica dos migrantes europeus na formação do estado e da cultura catarinense<sup>166</sup>, selecionando a memória oficial que será celebrada ou recriada e a que será invisibilizada, pois a “verdade é uma questão de perspectiva e perspectiva é um subproduto do discurso” (Menezes, 2007, p. 112)<sup>167</sup>.

---

<sup>165</sup> <http://www.sc.gov.br/conheca-sc-cultura>. Acesso em 15 de março de 2017. Posteriormente a página sofreu atualizações, apesar disso o enaltecimento à cultura europeia permaneceu: “No Vale Europeu, a arquitetura, os costumes, a gastronomia e até os dialetos que se ouve remetem ao velho continente. Em Blumenau, Pomerode, Brusque e Gaspar, a herança cultural alemã é predominante. Já em São João Batista, Rodeio e Nova Trento é a colonização italiana que se destaca. Em quase todos os 49 municípios da região há festas que celebram a herança cultural dos imigrantes europeus”. Disponível em <http://turismo.sc.gov.br/destinos/vale-europeu/>. E mesmo na grande Florianópolis “Aprecie a herança cultural deixada por colonizadores açorianos e germânicos”. Disponível em <http://turismo.sc.gov.br/destinos/grande-florianopolis/>. Acesso em 03 de janeiro de 2019.

<sup>166</sup> Conforme Menezes (2007, p.112) “a cultura mitologiza a história”.

<sup>167</sup> Ressalte-se que este viés sobre os processos migratórios que valorizam e enaltecem a germanidade, a italianidade e a açorianidade são construções relativamente recentes, pois

Em Santa Catarina discursos e práticas oficiais optaram, ao longo do século XX e nestas primeiras décadas do século XXI pela valorização de alguns grupos migrantes (brancos) que se estabeleceram no estado ao longo dos séculos XVIII, XIX e XX<sup>168</sup>. Esta escolha significou a invisibilização de outros grupos que para cá vieram, voluntária ou forçadamente, e de populações originárias. Tais montagens basearam-se nas teorias de branqueamento adotadas pelo país na virada do século XIX para o XX e no fortalecimento de um pensamento eurocêntrico, capitalista e desenvolvimentista cujos resultados aprofundaram a desigualdade social, principalmente em relação às populações negras e indígenas.

A respeito dos processo de produção de identidade cultural, Stuart Hall (1990) afirma que ocorre de duas maneiras: a primeira apoia-se no passado, real ou imaginado, e a segunda reconhece que reivindicar uma identidade é ao mesmo tempo reconstruí-la, atualizando a comunidade imaginada do passado em comunidade de pertencimento, da qual outros são excluídos. Este binômio inclusão-exclusão, vivenciado cotidianamente pelos meus interlocutores, alcançava mesmo setores que deveriam primar pela inclusão social. A este respeito, numa das reuniões do GT I<sup>169</sup> em que debatíamos os problemas enfrentados pelos migrantes, a representante da Assistência Social de Florianópolis afirmou que entre as primeiras medidas na nova gestão (2016-2020) constaria a criação de um espaço na rodoviária para “receber recém-chegados, verificar procedência e documentação e reenviar aos lugares de origem” e sugeriu que o Centro de Referência em Atendimento ao Migrante (CRAI) quando fosse instalado funcionasse no mesmo espaço, demonstrando total dessintonia da ideia de acolhimento e buscando selecionar quem poderia ou não entrar e permanecer na cidade. Observe-

---

desde a proclamação da República em 1889 - quando um forte sentimento nacionalista começou a ser estimulado - até meados do século XX estes mesmos imigrantes foram muitas vezes considerados uma ameaça à segurança nacional e acusados de ‘enquistamento étnico’ e de serem ‘elementos alienígenas’, tendo sido alvo de fortes políticas persecutórias durante o Estado Novo. Ver, entre outros, Santos (2007).

<sup>168</sup> De acordo com Giralda Seyferth, entre 1818 e meados do século XX houve maior interesse governamental brasileiro na imigração europeia direcionada para núcleos baseados na pequena propriedade agrícola familiar, principalmente para o Sul e Sudeste do país num contexto em que “os países colonialistas trataram de exportar pobres e convictos (condenados) para suas colônias além-mar” e no caso de não as possuírem “chegaram a subsidiar a emigração especialmente de pobres, vadios (sic), desempregados, revolucionários e outras categorias sociais problemáticas” (Seyferth, 2018, p. 26).

<sup>169</sup> Grupo de Trabalho sobre Imigração vinculado à Comissão de Direitos Humanos da ALESC, do qual trataremos adiante.



se que o novo espaço teria lugar na rodoviária e não no aeroporto, voltando-se indubitavelmente contra pessoas de menor poder aquisitivo ou migrantes internos (brasileiros ou estrangeiros). Tais atitudes xenófobas alcançavam haitianos e senegaleses uma vez que reemigram constantemente, além dos deslocamentos laborais e de caráter sazonal, como o experimentado pelos senegaleses e senegalesas que vêm à Florianópolis durante a temporada de verão para trabalharem como ambulantes ou trancistas nas praias.

Historicamente, a política brasileira de restringir (oficiamente) a entrada de pessoas vindas da África durou até os anos 1960 quando teve “início a migração de jovens africanos oriundos de países recém-independentes. Em 1961, o presidente Jânio Quadros implementou a Política externa independente” (Kaly, 2001, p. 111), permitindo a abertura das embaixadas de Senegal e Gana, assim como convênios de cooperação cultural e técnica com países independentes da África. A partir deste momento foi possível que estudantes africanos viessem estudar em universidades brasileiras<sup>170</sup>. Ainda segundo Kaly

Em 1964, o presidente do Senegal, Léopold Sédar Senghor, visitou o Brasil. Mas foi recebido muito mais como intelectual do que como presidente. No Rio de Janeiro, assim como em Salvador, Senghor foi recepcionado por bandas militares compostas quase exclusivamente de músicos negros. Parece que a *montagem* surtiu efeito no caso de Senghor, pois, em seu discurso proferido na Universidade Federal da Bahia-UFBa, ele defendeu o exemplo brasileiro de ‘democracia racial’. Para ele, a perfeita integração das raças no Brasil deveria servir de exemplo para a humanidade. Mas que conhecimento tinha Senghor da ‘perfeita’ democracia racial brasileira? (Kaly, 2001, 112, grifo meu).

De acordo com a análise do autor, as autoridades brasileiras fizeram uma montagem que visava criar a ideia de uma democracia racial que as populações negras no Brasil de fato nunca encontraram e

---

<sup>170</sup> Tanto Kaly (2001) quanto Mello e Gomes (2017) criticam o fato de que, a despeito da grande diversidade de países de origem dos estudantes homens e mulheres que venham do continente africano, ao chegarem ao Brasil são indistintamente chamados de ‘africanos’ ou ‘africanas’.

ainda não encontram<sup>171</sup>. Vilna Bashi (2004)<sup>172</sup>, que analisou as migrações de populações negras para Estados Unidos, Canadá e Reino Unido percebeu a existência de sistemas classificatórios de pessoas baseados no fenótipo ou em características relacionadas à cor da pele, pertencimentos étnicos ou religiosos operam através de hierarquizações discursivas e práticas que separam imigrantes entre desejáveis ou indesejáveis. A autora analisa a ‘transnacionalização da política de imigração racializada (anti-negra)’ (Bashi, 2004) que identifica nos três países acima citados mas que também verificamos, a partir do trabalho de campo e das narrativas de nossos interlocutores com relação ao Brasil.

Por este motivo, ainda que não mais discursivamente, pelas práticas é possível falar de racismo nas políticas de imigração – assim como de refúgio - das nações ocidentais que historicamente tem preferido imigrantes brancos, ao passo que negros têm sido associados a ilegalidades, desordens, doenças e perigos. Entretanto os migrantes não são sujeitos passivos e nenhuma sociedade é homogênea em termos de origem ou história. A este respeito Edward Said afirma:

Ao longo da história, cada sociedade teve o seu Outro: os bárbaros para os gregos, os persas para os árabes, os muçulmanos para os hindus, e assim por diante. Mas, desde que o século XIX consolidou o sistema mundial, todas as culturas e sociedades estão entremisturadas. Nenhum país é composto por nativos homogêneos; cada um tem seus imigrantes, seus ‘Outros’ internos, e todas as sociedades, tal como o mundo em que vivemos, são híbridas (Said, 2003, p. 199).

---

<sup>171</sup> Com relação à mestiçagem é importante mencionar que “a crítica de raça e gênero do feminismo negro chama a atenção ao lugar das mulheres negras na reprodução da nação. Se o movimento negro (com um perfil masculino de liderança) propõe uma crítica à democracia racial enquanto ‘mito’, questionando as posições desiguais em termos raciais na sociedade brasileira, a crítica do movimento de mulheres negras ganha ‘corpo’ ao atribuir à mestiçagem a violência sexual do homem branco colonizador sobre as mulheres africanas e indígenas” (López, 2015, p. 317).

<sup>172</sup> A autora denuncia, no artigo *Social Agency and White Supremacy in Immigration Studies* uma supremacia branca mesmo nos estudos sobre imigração (Bashi, 2015), reproduzindo desigualdades sistêmicas e estruturais construídas a partir de processos de racialização, entendidos como modos pelos quais as pessoas são absorvidas em um sistema racial pela atribuição e categorização com base na raça.

Apesar destas misturas e não-homogeneidade, as assimetrias e ambivalências criam ou perpetuam abismos provocando desestabilizações e resistências. Em Joinville, conforme relato feito em 2016 por um padre haitiano numa das reuniões do GT I “apenas a igreja estava ajudando os migrantes mas tem coisas que a igreja não consegue fazer. Em Joinville (SC) não estão fazendo os registros dos bebês que nascem de pais indocumentados”<sup>173</sup>. Segundo ele, as crianças permaneceram, ainda que por alguns meses, na condição de apátridas<sup>174</sup>. O relato do padre visava corrigir um problema, uma vez que se encontravam presentes na reunião representantes de diversas instâncias do poder público, mas também dar visibilidade à um processo de invisibilização promovido pelo próprio poder público naquele município.

Assim como a denúncia do padre, muitos discursos e práticas visaram estigmatizar<sup>175</sup> os primeiros grupos de haitianos que chegaram ao Brasil a partir de 2010, considerando-os grupos ‘invasores’ e associado-os à cólera e outras doenças infectocontagiosas<sup>176</sup>, como se pode exemplificar pelas manchetes<sup>177</sup> de 2011 e 2014 respectivamente “Amazonas adota medida para impedir entrada do cólera com

---

<sup>173</sup> Anotado no caderno de campo.

<sup>174</sup> Denomina-se apátrida, segundo a Convenção sobre o Estatuto dos Apátridas, de 1954, os indivíduos que não são considerados como nacionais de qualquer país, restando sem nacionalidade formal ou cidadania, ou seja, juridicamente sem pátria. Acontece que sem vínculo com um Estado o indivíduo permanece sem proteção e tutela diplomática. No Brasil, a Constituição Federal de 1988 assegurou o sistema *juris solis* (artigo 12, I, a), de modo que é considerado brasileiro todo aquele nascido em território brasileiro, independente da nacionalidade dos pais.

<sup>175</sup> Erving Goffman afirma no prefácio de seu livro *Estigma* que este corresponde “a situação do indivíduo que está inabilitado para a aceitação social plena”. (Goffman, 2008).

<sup>176</sup> A associação de haitianos a doenças vem sendo uma prática recorrente de exclusão e estigmatização social. Schiller e Fouron comentam: “como única nacionalidade classificada nos anos 80 como grupo de risco em relação à aids, não lhes era permitido doar sangue ao público americano. Os haitianos reagiram a essa proibição imposta pela Food and Grud Administration (FDA), que regula os bancos de sangue do país [EUA] com uma manifestação de dezenas de milhares de pessoas que irromperam em Manhattan, atravessando a ponte do Brooklyn, em 1990” (Schiller e Fouron, 2000, p. 59), fazendo a ponte tremer.

<sup>177</sup> Para mais detalhes sobre representações e discursos midiáticos referentes aos migrantes haitianos e senegaleses, além dos capítulos seguintes, ver Cogo (2014), Campos (2015) e Frazão (2017).

haitianos”<sup>178</sup> e “Suspeita de ebola acirra preconceito contra haitianos”<sup>179</sup>.

Os discursos que predominaram na imprensa e nos setores políticos hegemônicos em Santa Catarina não foram muito diferentes<sup>180</sup>. Os senegaleses em Florianópolis experimentaram outro processo de estigmatização, tendo sua imagem frequentemente associada a atividades de ‘comércio ilegal’, ‘comércio de mercadorias falsificadas’ e a pretensamente ‘serem cooptados por redes criminosas internacionais’. As práticas e discursos de estigmatização, segregação e racismo midiático e institucional, por parte dos poderes públicos e privados em diversas esferas em nada representam as atividades desenvolvidas por nenhum de meus interlocutores, com os quais convivi diariamente ao longo dos últimos três anos.

Além disso, as manifestações preconceituosas a que migrantes haitianos e senegaleses têm sido expostos, conforme me relataram, na maior parte das vezes, aconteciam em situações cotidianas, dentro dos ônibus, nos locais de trabalho, nas ruas, nos espaços de atendimento de saúde ou outros, muitas vezes encobertos por um véu<sup>181</sup> sobre a questão da raça. Segundo Serigne, migrante senegalês que cursava Graduação

---

<sup>178</sup> <http://g1.globo.com/brasil/noticia/2011/02/amazonas-adota-medida-para-impedir-entrada-do-colera-com-haitianos.html>

<sup>179</sup> <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/suspeita-de-ebola-acirra-preconceito-contrahaitianos-eeu8mc3u2uv4pwv71dcggdja>. Para José Renato Martins que analisou a chegada de migrantes haitianos em Cascavel no Paraná, entre 2010 e 2014 uma “forma de expressão do racismo, nunca considerada como tal, surge através de associações dos haitianos a uma ‘praga’ ou ‘epidemia’, ‘estão por toda parte’ dizem alguns moradores de Cascavel, ‘No meu bairro até parece uma praga de baratas’. Proliferam igualmente expressões do racismo a brasileira, com afirmações do tipo: ‘eles são muito educados’, ‘eles são trabalhadores’, ‘eles tem os dentes branquinhos’, etc” (Martins, 2014, p. 8).

<sup>180</sup> Uma nota publicada em 23 de maio de 2015, em mídia impressa e online no Diário Catarinense, principal veículo de comunicação do estado é ilustrativa. Sob o título “A invasão dos haitianos na região de Balneário Camboriú” a matéria tratava igualmente de haitianos e senegaleses como “sem qualificação profissional e sem perspectiva de emprego”. O portal R7 publicou em 24/01/2012 uma matéria intitulada “O Brasil não precisa de imigrantes haitianos, e o Haiti não precisa do Brasil” em que no texto se lia “Olha a invasão dos negão (sic)! Daqui a pouco isso aqui tá cheio de vudu. A fronteira do Brasil é indefensável. Vamos ter que investir para murar a nação! (...) A situação no Haiti é problema do Haiti, mas responsabilidade histórica da Europa, nos antigamentes, e dos Estados Unidos, até outro dia mesmo. Quem fez a sujeira que limpe. O Brasil tem seus próprios haitianos, made in Brasil”. E o UOL publicou em 19/04/2013 “Ilegais provocam crise humanitária no Acre” <https://vestibular.uol.com.br/resumo-das-disciplinas/atualidades/imigracao-no-brasil-ilegais-provocam-crise-humanitaria-no-acre.htm?>

<sup>181</sup> Conforme Du Bois (1999).

em Francês no Senegal me disse num português perfeitamente articulado, “nem andar na rua podemos, nem andar de ônibus podemos direito. O cerceamento da nossa liberdade é cotidiano e até para andar na rua somos abordados pela polícia ou pela guarda municipal”. Esta fala, anotada em meu caderno de campo, deu-se em uma das reuniões para a criação da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis, durante as quais eram discutidas as questões que tornaram imperiosa a união dos senegaleses em um grupo politicamente organizado, conforme trataremos no capítulo quatro.

Em junho de 2016 migrantes haitianos residentes em Curitiba gravaram vídeo disponibilizado nas mídias sociais onde buscaram responder a outro vídeo feito pelo apresentador Luciano Huck em que, após visita ao bairro Cité Soleil em Port-au-Prince (o mais pobre da capital) afirmou “depois do que vi, acho que a humanidade não deu certo”<sup>182</sup>. O vídeo foi veiculado em 08 de junho daquele ano, durante intervalo do jogo de futebol entre Brasil e Haiti. Na resposta os migrantes haitianos afirmaram, entre outras coisas que aquele dia não ficaria marcado apenas pela derrota da seleção haitiana mas “pela sua reportagem, caracterizando o Haiti como um país que só tem guerra e miséria, guerra civil e outras. (...) O mundo precisa de todos nós. Somos humanos antes de sermos haitianos ou brasileiros”.

A grande visibilidade produzida a partir da vinda de migrantes haitianos e senegaleses nos meios de comunicação, segmentos políticos (que infelizmente vêm crescendo em número e representatividade), setores empresariais estabelecidos e na sociedade em geral, contribuíram para iluminar as questões étnico-raciais no Brasil, em Santa Catarina e, especificamente para análise desta tese, na região da Grande Florianópolis. O sociólogo senegalês Kaly relata que

Na década de noventa, todos os estudantes estrangeiros [vindos da África] dos países cuja língua oficial ou administrativa não era o português, faziam o curso de língua portuguesa na mesma universidade. A turma de 1990 fez esse curso na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)<sup>183</sup>. Mas, naquele ano, os estudantes

---

<sup>182</sup> Vídeo resposta dos haitianos:

<http://www.brasil247.com/pt/247/mundo/239456/Haitianos-gravam-v%C3%ADdeo-em-resposta-%C3%A0s-cr%C3%ADticas-de-Luciano-Huck.htm>.

<sup>183</sup> Segundo relato do autor, o curso teve duração de um semestre e em seguida cada estudante seguiu para uma universidade diferente. Kaly foi para a Universidade Federal da Bahia.

oriundos do continente africano eram os mais numerosos. Logo em seguida, em termos de quantidade, vinha o grupo das Antilhas. A nossa chegada provocou mudanças na vida cotidiana da universidade, no campus e, sobretudo, no restaurante. Éramos quarenta estudantes pretos da África e do Caribe. Na fila do restaurante, os estudantes estrangeiros falavam suas línguas maternas, nunca ouvidas pelos brasileiros, assim como as línguas administrativas de seus respectivos países. Na sexta-feira, os estudantes africanos muçulmanos usavam os seus *grands boubous*. Isso, aliado ao fato de não haver quase estudantes pretos/as brasileiros/as na universidade, aumentava ainda mais o estranhamento. As únicas pessoas que demonstravam felicidade com a nossa chegada eram os funcionários pretos/negros da universidade. A nossa presença parecia constituir para eles a prova de que os ‘pretos/negros’, tendo condições para estudar, podiam chegar à universidade como ‘qualquer pessoa’. Muitos nos procuravam para conversar sobre a África e nos explicavam a situação dos afro-brasileiros. Foram, na minha opinião, os nossos primeiros ‘professores’ de relações raciais no Brasil. As suas explicações nos permitiram apreender as razões da quase ausência de pretos/negros na universidade. Ela não podia ser explicada a partir do pequeno número de negros no Estado, mas sim pela má qualidade do ensino público secundário. Mas cabe salientar que a nossa chegada foi muito bem preparada pelas autoridades universitárias responsáveis pelo restaurante. Elas esperavam pessoas que vinham diretamente das florestas africanas para a vida urbana, pessoas que talvez não soubessem o que é uma cidade, sem nenhum contato com a ‘civilização’. No restaurante, muitos estudantes e funcionários nos observavam para se certificar se sabíamos usar um dos ‘instrumentos da civilização’: comer à mesa. Ao sentar para almoçar, podíamos sentir que estávamos sendo observados por muitas pessoas ao redor. As preocupações conosco foram tantas que, durante a primeira semana, serviam bananas

como sobremesa no almoço e no jantar. Conversando um dia sobre a qualidade da sobremesa, um funcionário responsável pelo intercâmbio nos confidenciou que a direção do restaurante tinha comprado muitas bananas, porque fora informada de que essa era a nossa preferência. Não demorou muito para que os nossos ‘observadores’ nativos percebessem que esses pretos ‘comedores de bananas’, sem ‘civilização’, conheciam bem ‘les bonnes manières’. Fomos então elevados à categoria de pessoas, de gente (Kaly, 2001, p. 115).

Entretanto, conforme o trabalho de campo evidenciou, apesar da recepção a estudantes africanos (ou caribenhos) aproximar-se em alguns aspectos do tratamento dispensado a migrantes haitianos e senegaleses, de modo geral os estudantes consideraram importante estabelecer uma diferença, quase uma fronteira entre ambos, de modo que não se consideravam migrantes, apesar de sua estrangeiridade, que muitas vezes é temporária<sup>184</sup>. Uma estudante de Cabo Verde, falante de cinco línguas, cuja mãe fez mestrado em Cuba e o pai na União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, me relatou, logo após sofrer um ataque xenofóbico na UFSC em 2018, e afirmar-se como estudante e “não uma migrante”, que sua maior decepção foi perceber a ignorância sobre a África que impera no Brasil. Segundo ela, logo que chegou, seus colegas brasileiros de universidade lhe perguntaram se no seu país já existia televisão e se lá ela andava em cima de animais. Segundo ela, “pensam que a África é um país único, coberto de mato e com animais selvagens e que em alguns locais, algumas pessoas muito especiais conseguiram estudar, mas os demais são todos selvagens”.

Assim como no caso destes estudantes, senegaleses e haitianos, grupos de migrantes não-brancos, ‘parecidinhos’, como definiu Jacques, questionam com sua presença e seus corpos, o mito de democracia racial e as construções representacionais sobre as migrações do Brasil e de Santa Catarina, no passado e no presente. Estas de forma geral tendem a ser relacionadas a discursos em que é possível vislumbrar alguns signos

---

<sup>184</sup> Segundo Mello e Gomes os estudantes estrangeiros “raramente se veem como imigrantes, no sentido estriado do termo. Muitas se dizem ‘passageiras’, pois estão ‘de passagem’ pelo Brasil. Há entre elas, o desejo de voltar para casa, o que faz da vivência no Brasil algo transitório, só lhes interessando grosso modo, a formação para a carreira profissional, que lhes propiciará um novo status no seu país de origem” (Mello e Gomes, 2017, p. 161).

ocultos (ou não) como o racismo e o preconceito<sup>185</sup>, enquanto aquelas são positivadas através da associação com o trabalho, prosperidade econômica, diversidade cultural, religiosa e linguística<sup>186</sup>. Conforme alertou Stuart Hall “o que substitui a invisibilidade é uma espécie de visibilidade cuidadosamente regulada e segregada” (Hall, 2003, p. 339).

Gisele Kleidermacher (2015) em sua tese doutorado sobre senegaleses na capital argentina, relata que os senegaleses que migraram para Buenos Aires ao longo das duas últimas décadas tornaram-se muito visíveis, tensionando a já complexa relação histórica entre portenhos e afrodescendentes. Penso que no Brasil esta é uma questão importante e meus interlocutores e interlocutoras estavam cientes da sua posição diante da configuração social em que estavam inseridos. Para Louis, haitiano que já foi presidente de uma associação de haitianos e que se define como “um militante pelos direitos dos migrantes”, defendendo com muita veemência a importância dos migrantes estudarem e ocuparem espaços de poder e de diálogo com pesquisadores e intelectuais que falam e escrevem sobre as migrações,

O racismo no Brasil é muito violento, eu passo por racismo todos os dias, falam coisas horróras para mim e para outros haitianos também. Querem nos colocar em um lugar que é um lugar fictício. Eu procuro entender a imigração alemã e italiana, grupos étnicos que tiveram apoio e incentivo dos governos para virem para o Brasil e os haitianos não querem apoio para fundar colônias mas sim para trabalharem.

Louis é um jovem haitiano solteiro “convicto” que me disse “não quero um filho da miséria, não vou ter um emprego miserável apenas para sustentar uma família”. Durante a escrita da tese fazia duas faculdades e insistia na importância da representatividade dos ‘negros e imigrantes’ na sociedade brasileira. Entre suas diversas contribuições à

---

<sup>185</sup> Conforme trataremos nos capítulos seguintes.

<sup>186</sup> Estas migrações europeias, ocorridas com maior intensidade entre 1880 e 1930, inserem-se naquilo que é definido como período das ‘grandes migrações’. Além disso o Brasil também recebeu “em menor proporção, migrantes oriundos da Ásia e do Oriente Médio. Ainda atraiu, em diferentes ocasiões, refugiados da Segunda Guerra Mundial, militantes políticos da Europa e da América Latina que escaparam do salazarismo e do franquismo ou das ditaduras sangrentas sul-americanas, ainda de vivas memórias, como as da Argentina, do Uruguai e do Chile” (Feldman-Bianco et al, 2018, p. 13).



questão migratória constavam um projeto de lei<sup>187</sup> para criar em Santa Catarina um Conselho de Imigrantes e Refugiados, visando reunir a comunidade migrante para orientar políticas públicas e acompanhar sua implementação e gestão e a própria criação do GT I<sup>188</sup>.

Na sua fala são confrontadas as migrações do passado e as atuais, em que ele mesmo se insere apontando para a diferença no tratamento e acolhimento aos migrantes europeus no passado e aos migrantes caribenhos ou africanos no presente. Além disso é interessante observar que Louis emprestou seu rosto para a capa do livro que narra a vida de Mahommah G. Babaqua (Babaqua, 2017), autobiografia de um escravizado que viveu no Brasil. O livro foi compilado em 1854 por Samuel Moore e conta a história de Mahommah, nascido em Zoogoo na África Central, proveniente de uma região islamizada no Norte do continente, dos costumes de lá, o modo como foi capturado, aprisionado, vendido, colocado em um navio negreiro, transportado até Pernambuco, vendido novamente, e depois outra vez. Depois de violentamente espancado e chicoteado diversas vezes, vendido de novo a um traficante ‘muito cruel’, e outra vez no Rio de Janeiro, levado para trabalhar em um navio que passou por Santa Catarina (para vender farinha) e após diversas viagens repletas de maus-tratos partiu para New York, onde acreditava não existir escravidão. Depois de muitos castigos e torturas foi enviado ao Haiti onde se converteu ao cristianismo e após algum tempo retornou a New York. Também neste caso, que entrelaça o passado e o presente, bem como a África, o Haiti e o Brasil, a escravidão e o colonialismo, a religião muçulmana e os valores cristãos ocidentais, a imagem de Louis na capa do livro evoca a sobreposição de camadas de tempos e espaços que o terremoto revelou, pois nosso interlocutor que saiu do Haiti e veio para o Brasil, ainda que como homem livre, confrontou-se com o racismo ainda vigente enfrentado cotidianamente pelas populações negras. Sua consciência sobre negritude foi sendo construída, segundo ele, depois que atravessou a fronteira entre Peru e Brasil através da *rota dos haitianos*, ainda de forma indocumentada em 2012.

Assim como Louis, Maya, haitiana que é presidenta de uma associação de haitianos com sede em Palhoça me disse que “assumir a responsabilidade [da associação] não foi fácil e não tem sido fácil. Não estou a frente para ficar na frente. Quero que a comunidade tenha uma imagem diferente porque muitos brasileiros têm uma imagem muito

---

<sup>187</sup> Em tramitação quando da escrita da tese.

<sup>188</sup> Trataremos melhor deste assunto e do seu protagonismo nos capítulos 4 e 5.

ruim dos haitianos e isso precisa mudar”. No caso de Maya, somou-se à responsabilidade de estar a frente de uma associação com responsabilidades locais e transnacionais o fato de ser mulher. Definindo-se como ‘pulso firme’, ela me disse que nunca deu margem para questionarem sua capacidade de liderança ao mesmo tempo em que não tinha apego pela posição: “se acharem que outra pessoa [um homem] vai fazer melhor, eu saio”, mas logo em seguida me confidenciou que já ouviu de muitos associados homens e mulheres o pedido para que fosse presidente da AHSC ‘eternamente’ e rindo comentou, “mas eu não quero, é muito problema”.

Voltando à imagem atribuída às populações não-brancas, Du Bois, no início do livro *As almas da gente negra*, publicado em 1903 diz que a pergunta que sempre o rodeava mas nunca lhe era feita diretamente é “como é a sensação de ser um problema?” (Du Bois, 1999, p. 52)<sup>189</sup>. Para ele a segregação racial sempre foi como um imenso véu entre ele e o mundo e ele viveu dentro deste véu toda a sua vida. O véu o protegia do racismo, do preconceito ao mesmo tempo que deixava claro que as oportunidades estavam fora do véu<sup>190</sup>. Os filhos da noite precisavam lutar “sempre mais e no escuro, resignados, ou esmurrar a pedra com suas débeis mãos, ou então com perseverança, à beira do desânimo, contemplar lá em cima no céu a faixa de azul” (Du Bois, 1999, p. 53-4).

Suas palavras evocam as de Zidan, mais de um século depois, quando ele me dizia, quase todos os dias: “tem que lutar sempre!”, “tem que combater!”, “seguimos na luta!”, “a vida não é fácil mas nós lutamos todos os dias, cada dia uma luta diferente”. Estas e outras expressões ele me eram disse em diversas ocasiões: após ser perseguido pela polícia por estar vendendo mercadorias (qualquer mercadoria) que possuíam nota fiscal, após sua jornada dupla que começava ao meio-dia vendendo roupas que comprava em São Paulo e terminava as 06 horas da manhã limpando os ônibus de uma empresa de transporte coletivo, após trabalhar na chuva a noite inteira, após viajar para uma feira para vender mercadorias e em função da hostilidade de policiais e

---

<sup>189</sup> Du Bois foi um dos fundadores do pan-africanismo (junto com Alexander Crummell, Edward Blyden e Booker T. Washington), fundou a *National Association for the Advancement of Colored People* (NAACP) em 1910 e organizou, em 1919, o Primeiro Congresso Pan-Africano (em Paris) mas ao longo de sua vida deixou o pan-africanismo.

<sup>190</sup> Nas palavras de Heloisa Toller Gomes que introduz o autor “a metáfora do véu a separar os dois mundos, o branco e o negro, e a toldar a luz do sol para a população dos descendentes de escravos africanos é um dos motivos condutores em *As almas da gente negra*” (Du Bois, 1999, p. 11).

empresários de cidades que se reconhecem como ‘colonizadas por alemães e italianos’ ter que dormir na calçada no frio sem conseguir vender nada porque lhe haviam dito no portão de entrada que “preto não entra aqui”, ou seja, após “ter as portas da oportunidade brutalmente batidas na sua cara” como disse Du Bois. Não era da luta armada que ele falava, aquela defendida por Fanon (1968) e principalmente por Sartre no prefácio ao livro do autor martinicano, mas da luta diária, cotidiana, travada em nome de si mesmo e de toda a família, a que vivia aqui e a que vivia no Senegal.

A mesma luta que Louis travava todos os dias para estudar e militar pela “causa em defesa dos migrantes”. Em uma manhã, quando conversávamos sobre o CRAI, ele me contou que estava indo dar uma palestra aos policiais militares e eu lhe disse que isso era muito importante. Ele, consciente da violência e do racismo institucional que vigoram no Brasil me disse: “sim, é muito importante, se eu conseguir tirar um assassino das ruas, já posso ficar feliz”.

Em Florianópolis, como vimos, uma das estratégias utilizadas para estigmatizar e confinar as populações migrantes negras relacionada aos senegaleses os associava à ‘ilegalidade’, à ‘produtos ilegais’, ao ‘comércio ilegal’ ou ainda como ‘pessoas necessitadas que aceitavam qualquer trabalho’ ou que ‘tiravam o trabalho dos nacionais’. Para além de serem impedidos de vender em determinadas áreas, eram também proibidos de circular nelas, sendo agredidos e ameaçados, tendo seus bens particulares apreendidos sob ameaças, seus direitos violados e sua liberdade restrita sistematicamente<sup>191</sup>. E a despeito de todas as arbitrariedades acima descritas e de outras mais, os migrantes senegaleses, não tinham a quem denunciar ou recorrer, diante do racismo institucional<sup>192</sup> que atravessava diversas esferas da vida social e na maior parte das vezes, segundo Semb, parte da polícia que deveria lhes proteger.

Desta maneira a comunidade senegalesa era alvo constante de discursos e políticas excludentes criados, sustentados e reproduzidos pelos segmentos hegemônicos dos poderes públicos, midiáticos e setores empresariais estabelecidos. Em 2017 e mais fortemente em 2018,

---

<sup>191</sup> Voltaremos a este assunto.

<sup>192</sup> Ver Wacquant (2006) e Luiz Augusto Campos, para quem a ideologia que conforma o racismo possui três dimensões, uma delas institucional, sistêmica. Segundo este autor “Da mesma maneira que o enquadramento do racismo como prática emerge quando as principais ideologias racistas caem em descrédito após a Segunda Guerra Mundial, os conceitos estruturalistas, institucionais ou sistêmicos de racismo surgem quando as práticas cotidianas racistas tornam-se intangíveis” (Campos, 2017, p. 9).

grandes operações reuniram a Prefeitura de Florianópolis, Guarda Municipal, Receita Federal, PROCON, Polícia Federal e Polícia Militar, com apoio do CDL<sup>193</sup> e da imprensa hegemônica local, expulsando todos os ambulantes de diversas nacionalidades das ruas num processo de higienização do espaço público que não se preocupou com os trabalhadores e trabalhadoras envolvidos<sup>194</sup>, já em situação bastante precarizada. O impacto desta medida foi imediato e teve diversas repercussões. Uma semana depois da primeira operação de 2017, quando fui visitar Claire e Zidan, soube que na rua deles, diversos migrantes senegaleses, peruanos, equatorianos, bolivianos e chilenos tinham ido embora de suas casas e de Florianópolis. Não tinham mais como pagar o aluguel e não tinham esperança de que a situação se reverteria brevemente, pressentiram o ‘fechamento da cidade’ para eles. Zidan me dizia com os olhos vermelhos e a expressão preocupada “todo mundo está indo embora, está tudo fechado agora, ninguém ‘não’ sabe o que vai fazer” e Claire complementava balançando a cabeça “muito triste, muito triste”.

No momento em que eu abria o portão para deixar a casa deles, descia a rua Isama, uma moça equatoriana que também trabalhava como ambulante no centro. Ela vinha caminhando na frente de um grupo de homens que em cortejo carregavam coisas em silêncio, como em uma procissão. Eu a conhecia do centro, onde ela vendia mercadorias junto com os senegaleses. Isama tinha 22 anos e veio para o Brasil em 2012 (aos 16 anos). Começou a trabalhar aos doze porque sua mãe não lhe permitiu ir para a escola porque lá ‘iria engravidar’. Naquela tarde Isama descia a rua com seu bebê de um ano e meio amarrado às suas costas e tinha a ajuda de senegaleses, haitianos e peruanos para descer seus pertences, embalados em sacos pretos, até embaixo do morro, onde pegaria um *uber* para a rodoviária. E depois dela, nos dias seguintes, mais e mais migrantes, incluindo senegaleses deixaram Florianópolis. Um destes que partiu logo depois desta ação foi Fallou Ndack, que cerca de um mês depois foi assassinado com uma facada no coração em Cascavel (PR), quando vendia suas mercadorias na rua, em plena luz do dia, abalando a comunidade senegalesa de todo o país e principalmente

---

<sup>193</sup> Câmara de Dirigentes Lojistas.

<sup>194</sup> Gayatri Spivak (2010, p. 402) afirma que ao invés de fechar postos de trabalho que sub-empregam crianças ou mulheres na Índia, Paquistão ou Bangladesh, aqueles e aquelas que buscam defende-las deveriam antes buscar oferecer melhores condições de trabalho, ao invés de deixa-las sem meios de subsistência, contribuindo com o aumento de sua condição de subalternidade através de práticas patriarcais e imperialistas. O mesmo raciocínio serve para as ações impostas a meus interlocutores senegaleses.

aqueles que viviam em Florianópolis e como eu, conviviam com ele diariamente.

Edward Said (2007) já nos mostrou na obra *Orientalismo* que as distorções, discursos e ideias quando repetidas sistematicamente formam sistemas de pensamento que se tornam hegemônicos. Assim se pensarmos que em relação aos migrantes senegaleses e haitianos em geral foram ou são construídos discursos estigmatizadores, incriminadores e acusatórios fica clara a construção de um sistema de pensamento. Muitas vezes este processo não é visível apesar de seus efeitos serem percebidos cotidianamente, principalmente pelos migrantes que residem na Grande Florianópolis, assim como em outras cidades do Brasil, onde as dificuldades se repetem.

Para Semb, senegalês que veio para o Brasil em 2008, antes dos demais, e conhece diversos lugares do país, são muito presentes a discriminação e o preconceito que encontrou em Santa Catarina, muito mais que nos outros estados. Segundo ele, “agora melhorou um pouco porque depois de 2010 vieram muitos haitianos e senegaleses, mas antes era muito complicado”. Semb se sentia discriminado em todo lugar e agora sente-se mais confortável pois “têm muitos negros aqui e antes quase não tinha”. Segundo ele,

Tem muita discriminação aqui. Se você senta no ônibus num lugar ‘ninguém não quer’ sentar perto de você. Aconteceu muito isso comigo. Ou se você vem, entra no ônibus e fica parado, eles abrem a janela para mostrar que não gostam do seu cheiro. Às vezes você passa caminhando por um grupo de meninos ou meninas bebendo na rua e eles começam a falar ‘este preto, esse...’, coisas do tipo. Falam bastante besteiras na verdade. Isso ainda acontece, mas agora como tem muita gente [do Senegal e do Haiti] está diminuindo um pouco, pois acontece um pouco com cada um, não que tenha diminuído mas é um pouco com cada um. Sempre que conversamos entre nós senegaleses, a cada dia o pessoal vem contar uma coisa para você. Se você vai no centro e não sabe onde fica um lugar, você pergunta para uma pessoa, ela nem escuta sua pergunta e já diz ‘não sei, não sei’, nem tenta escutar. As pessoas te olham e não querem te entender. Eles entendem mas não querem entender. Muita gente a cada duas palavras fala que você tem que voltar para o

seu país, que aqui não é o seu país. As vezes você anda e vem um casal que tem filho e eles pensam que você não entende o que eles estão falando, porque muita gente pensa que a gente não entende nada. Porque, primeiramente, quando a pessoa fala, se eu não confio, eu me faço de bobo, e como eles pensam que você não entende, eles falam com o filho ‘olha esse preto, olha este negro’, depois dão risada, todo mundo faz isso. Mas eu já acostumei com este tipo de besteira, agora que tem muita gente aqui tem mais discriminação, pois antes era só comigo mas agora eu vejo que é com todos que estão aqui e eu acho que não vai mudar. Santa Catarina para mim é o pior estado que tem em termos de discriminação. (...) Tem muito senegalês que tem diploma mas no trabalho é desvalorizado ou pagam menos do que para os brasileiros.

Segundo Semb é por este motivo que muitos senegaleses optam por não trabalharem com carteira assinada, pois já se sentiram prejudicados ou foram enganados em empregos formais, tiveram salários não pagos e enfrentaram o racismo. Desta forma muitos partiram para o comércio informal, atividade em que podiam regular seus ganhos e seu tempo, com maior autonomia e independência, apesar da perseguição cotidiana por parte dos poderes públicos e dos comerciantes estabelecidos.

Tem muita gente que fala que os ‘mininos’ não querem trabalhar, mas não é nada disso. Antes nós todos trabalhávamos como os haitianos estão fazendo agora, com carteira assinada, mas depois de todas essas coisas... Até os haitianos, muitos haitianos estão saindo dos empregos para trabalharem com vendas. Agora que eles estão há mais tempo, estão ganhando mais experiência sobre emprego.

Na fala de Semb fica explícita a relação tecida entre haitianos e senegaleses no contexto local. Mas para além das violências cotidianas, o assassinato de Fallou e de outro senegalês, cerca de um mês depois provocaram diversas manifestações por parte da comunidade, que se mobilizou para compartilhar as notícias, cotizou-se para arrecadar

fundos para o retorno dos corpos ao Senegal e auxílio às famílias dos mortos, compartilhamento de vídeos e imagens sobre a violência no Brasil contra imigrantes. Um destes vídeos, postado no *facebook* por Aziz, foi muito compartilhado pelos meus interlocutores:

Eu quero expor minha tristeza e minha decepção com este país. A gente não está vivendo com muita ‘seguridade’ aqui. Estamos passando um momento muito difícil mesmo. Todo mundo sabe que os imigrantes aqui são trabalhadores, trabalham na rua para sustentar as famílias, vendendo qualquer coisa, mas não droga, só as coisas que se pode vender. Nós viemos aqui para ganhar dinheiro. A gente gastou muito dinheiro para chegar aqui no Brasil para conseguir uma vida boa, uma vida normal, mas estamos vivendo o contrário. A gente está morrendo aqui, cada dia mais nossos irmãos, nossos amigos.

Sua mensagem destinava-se aos brasileiros, mas também era um alerta aos senegaleses que viviam aqui ou que pensavam em migrar para o Brasil e buscava sensibilizar as pessoas para a violência que levou a vida de ‘irmãos’ e amigos:

É muito triste mesmo. Os últimos dois mortos foi a mesma coisa. Teve um brasileiro lá no Canasvieiras<sup>195</sup> ele comprou as coisas dele e não quis pagar, quando foi cobrado, falou que não tinha dinheiro, pegou uma faca e matou ele, foi ‘faqueado’. Antes de ontem foi outro senegalês que morreu aqui em São Paulo. Ele comprou um sapato dele, ele foi lá cobrar e ele foi várias vezes e o cara pegou uma arma e matou ele. Meu, o que que é isso? Que coisa feia! Se vocês não tem coração, nós temos!

Aziz inconformou-se com a banalidade com que os crimes foram cometidos e com a falta de justiça no país e pediu “gente, para de fazer isso com os imigrantes!”. Quando decidiu vir para o Brasil foi alertado por um senegalês que vivia na Europa:

---

<sup>195</sup> O crime de fato, foi em Cascavel (PR) e não em Florianópolis.

O que você vai fazer no Brasil? Você tem contrato de jogador de futebol? Não? Então não vá. É um país perigoso demais. (...) A maioria dos brasileiros está aqui na França, Itália. Mas tudo que ele falou estou vivendo neste momento. Eu vivi 28 anos no Senegal e nunca achei um morto na rua. Nunca vi ninguém matar. Aqui são 60 mil pessoas mortas por ano. Na Síria, durante os últimos quatro anos, morreram 257 mil pessoas, mas aqui no Brasil só nos últimos três anos morreram 279 mil pessoas. (...) As pessoas vem aqui com vida e voltam sem vida, que porcaria é essa? (...) Aqui é Brasil, o país mais perigoso do mundo! É um país que tem tudo mas o povo tá atrasado, ninguém respeita ninguém.

De acordo com Carlos Gadea (2013) que estudou as comunidades de haitianos<sup>196</sup> e dominicanos em Miami, entre os anos de 1995 e 2008 o Brasil passou por um processo (ainda tímido) de valorização da ‘identidade de cor’ e um ‘espaço da negritude’ começou a se fortalecer<sup>197</sup>. Apesar disso, “toda e qualquer identificação racial tem sua performance atravessada por movimentos de filiação e oscilação segundo os interesses práticos e as condições de que partem os grupos implicados numa relação racial, e social em geral” (Gadea, 2013, p. 23). Assim, segundo o autor, quando a partir da década de 1980 pessoas recém chegadas de países como Bahamas, Jamaica e Haiti foram vítimas da violência racial que imperava nos Estados Unidos e que já atingia a população negra há décadas, houve uma imediata adesão étnico-racial. Nesta época grandes contingentes de haitianos emigravam do Haiti com destino ao Little Haiti, mas os haitianos de Miami rejeitavam sua identidade racial e evocavam sua identidade haitiana.

Em meu trabalho de campo pude perceber que não há uma linha rígida que separa as identidades de meus interlocutores e que estas

---

<sup>196</sup> Na cidade de Miami, em 2012 o número de haitianos ou descendentes era de 250 mil pessoas, além de 150 mil jamaicanos e outros milhares das Bahamas, República Dominicana e Porto Rico, com destaque para os bairros Little Haiti, Overtown e Liberty City. Conforme o 2016 *Census Black Population Estimates*, 48% dos homens e 52% das mulheres norte-americanos são negros. Ainda segundo este site, 1,9 milhões de migrantes africanos vivem nos Estados Unidos, sendo que 75% deles são negros. <http://blackdemographics.com/population/black-city-population/>

<sup>197</sup> Segundo Mbembe (2016), no início do século XX o termo ‘negro’ operou um giro a partir de uma crise da consciência (mais estética do que ética, conforme o autor) desde o Ocidente sobre a contribuição africana para a história da humanidade.



oscilam, justapõem-se, associam-se se e acomodam-se de diversas maneiras conforme as circunstâncias, a partir da agência dos sujeitos migrantes, das conexões que estabeleceram e do contexto. Certa vez estava no hospital com Desiré, jovem haitiana que migrara com uma amiga no início de 2017. Tinha ido visitá-la para conhecer os bebês gêmeos que ela acabara de ganhar e conversávamos sobre a necessidade de encontrarmos um trabalho para seu marido que estava desempregado desde que chegara ao Brasil, um ano atrás. Então ela me disse que no bar em que trabalhava como assistente de cozinha, a patroa e o patrão eram gentis e respeitosos, mas quase nunca estavam lá. Quem assumia o comando, cotidianamente, era a gerente, uma moça brasileira (branca) que segundo ela ‘não gosta de preto’. Ela lhe dizia quase todos os dias: “eu não gosto de nada preto, a única coisa preta que eu gosto é coca-cola, escutou haitiana?”. Desiré sabia que esta injúria racial é crime no Brasil mas precisava do emprego e por isso diversas vezes durante o expediente precisou ir “ao banheiro para chorar um pouco antes de voltar ao trabalho. Eu sei que isto é errado e acho que ela também, mas ela faz isso porque ela pode fazer”.

A esse respeito Fanon permanece ainda atual: “o problema negro não se limita ao dos negros que vivem entre os brancos, mas sim ao dos negros explorados, escravizados, humilhados por uma sociedade capitalista, colonialista, apenas acidentalmente branca” (Fanon, 2008, p. 169-170). O trabalho de campo junto a haitianos e senegaleses trouxe à tona a questão racial, que cotidianamente se relacionava com outros fatores como gênero, religiosidade, escolaridade, entre outros. Uebel (2015) analisou as migrações de haitianos e senegaleses para o Brasil e especificamente para o Rio Grande do Sul, fazendo uso de teorias econômicas, geográficas e sociológicas para definir o fenômeno migratório e suas implicações nos contextos (econômicos) de origem e de chegada sem colocar em relevância a questão racial. De acordo com a experiência construída ao longo do trabalho de campo, não considero possível pensar que as migrações tenham as mesmas facilidades e dificuldades para todos os/as migrantes haitianos ou senegaleses. Mas tampouco considero que migrantes haitianos ou senegaleses tenham recebido no Brasil o mesmo tratamento que migrantes não-negros. Não se pode tomar cenários receptores ou emissores de pessoas como desconectados de processos sociais que forjaram ideologias como o

racismo, o capitalismo e a colonialidade<sup>198</sup>. Para Aimé Césaire a ‘Negritude’<sup>199</sup> significou um

Abalo de conceitos, terremoto cultural, todas as metáforas de isolamento são aqui possíveis. Mas o essencial é que, com a Negritude, era iniciado um empreendimento de reabilitação dos nossos valores por nós mesmos, de aprofundamento sobre o nosso passado por nós mesmos, do re-enraizamento de nós mesmos em uma história, uma geografia e uma cultura. Tudo isso se traduzindo não por uma valorização arcaizante do passado, mas por uma reativação do passado, tendo em vista o seu próprio distanciamento (Césaire, 2010a, p. 106).

Podemos seguir a aproximação de Césaire que comparou a Negritude a um ‘terremoto’, no sentido de que ela desestabilizou a ordem hegemônica e, através das artes, da literatura, da poesia e outras manifestações colaborou para processos de independência de muitos países africanos ao longo dos anos 1950, 1960 e 1970. Assim tomamos uma outra possível significação para o terremoto de 12 de janeiro de 2010, a partir da percepção que ele também desencadeou uma avalanche de transformações sociais, tanto no Caribe, quanto na costa ocidental da África e na América do Sul, com a vinda de migrantes haitianos,

---

<sup>198</sup> “A concepção de mundo da colonialidade no poder, na qual a ideia de raça ou de racismo é um instrumento de dominação ou um princípio organizador do capitalismo mundial e de todas as relações de dominação (intersubjetivas, identitárias, sexuais, laborais, de autoridade política, pedagógicas, linguísticas, espaciais, etc) da modernidade, tem sido articulada bem antes de Quijano por outros autores e autoras, utilizando outros conceitos: capitalismo racial (Robinson, 1981), racismo como infraestrutura (Fanon, 1952, 1961), ocidentóxico (Ahmad, 1984), colonialismo interno (Casanova, 1965; Barrera, 1979; Rivera Cusicanqui, 1993), gênero como privilégio da mulher branca ou mulheres negras vistas como fêmeas e não como mulheres (Davis, 1981), supremacia branca (Du Bois, 1935; Malcom X, 1965), relação reducionista entre raça e classe (Césaire, 1950, 1957), ego conquiro (Dussel, 1994), etc” (Grosfoguel, 2018, p. 60).

<sup>199</sup> Termo empregado pela primeira vez em sua obra *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) é tomado aqui como movimento cultural nascido na literatura e na poesia e amplificando-se no pensamento antropológico e humanístico de modo geral, contribuindo para um protagonismo político que ecoará nos processos de independência dos países africanos e nos movimentos nacionalistas africanos subsequentes, que entretanto subsumiram diferenças regionais e culturais, importando o modelo colonial e provocando guerras e conflitos intestinos, alguns dos quais ainda sem solução.

seguidos pelos senegaleses (e outros grupos africanos, latinoamericanos e caribenhos) provocando desestabilizações e transformações sociais.

Achille Mbembe advoga por um ‘afropolitanismo’ que define como “uma estilística e uma política, uma estética e uma certa poética do mundo. É uma forma de estar no mundo” (Mbembe, 2013, p. 186), que recusa o papel de sujeitos sujeitados mas propõe um posicionamento político e cultural através do estranhamento e da resistência à fixidez e à invenção dos Estados-nações. Trata-se de criar possibilidades de experimentar novos mundos e realidades, dialogando com e através dos movimentos transnacionalmente, como fazem os migrantes.

Félix Guatarri (1987) propôs que as rachaduras desestabilizam a partir do chão, das certezas em que pisamos, tomadas como consolidadas, estáveis e duradouras<sup>200</sup>. As rachaduras permitem, concordamos, a emergência de novos sujeitos e novas subjetividades, de poéticas e políticas a partir do movimento, induzindo novas práticas sociais, políticas e estéticas. Além disso, podemos considerar que as migrações de haitianos e senegaleses posteriores a 2010, juntamente com outros grupos étnicos que vieram para o Brasil, contribuíram para a abertura de uma discussão sobre a política migratória brasileira que culminou com a implementação da Lei de Migração<sup>201</sup> que substituiu a legislação anterior, apelidada de Estatuto do Estrangeiro<sup>202</sup> publicada em 1980 e vigente até 2017<sup>203</sup>.

A respeito da passagem de sentidos que é a comunicação, Derrida sugere em *Assinatura, acontecimento, contexto* (1991), que ela envolve movimentos semânticos e não-semânticos, podendo comunicar movimentos, abalos, choques e deslocamentos de força, criando

---

<sup>200</sup> “Cracks dans l’état des choses, l’état des lieux, l’état des normes... Cracks nous induisant par devers nous, à de nouvelles pratiques sociales et à de nouvelles pratiques esthétiques, qui se révéleront de moins en moins séparées les unes des autres et, de plus en plus, en complicité de destin (Guatarri, 1987, p. 17), traduzido livremente para “rachaduras no estado das coisas, no estado dos lugares, no estado dos padrões ... Rachaduras nos induzindo para novas práticas sociais e novas práticas estéticas, que se revelarão cada vez menos separadas umas das outras e, cada vez mais, em cumplicidade com o destino”.

<sup>201</sup> Lei nº 13.445 de 24 de maio de 2017, que entrou em vigor em 21 de novembro do mesmo ano.

<sup>202</sup> Lei nº 6.815/80, de 19 de agosto de 1980, que tratava a migração sob a ótica de securitização, mencionando a “segurança nacional” e a “defesa do trabalhador nacional”.

<sup>203</sup> Apesar da aprovação da nova lei, a opinião consensual entre especialistas é de que “a versão final do projeto, que entrou em vigor em 21 de novembro de 2017, traz em seu bojo o espectro do famigerado Estatuto do estrangeiro, legado ditatorial que tomava os migrantes como ameaça” (Feldman-Bianco et al, 2018, p. 15).

aberturas ou passagens que tornam possível a comunicação de lugares. Quando meus interlocutores narraram o grande abalo que o terremoto representou em suas vidas, firmaram sua assinatura sobre este acontecimento. Da mesma forma, quando escrevo, a partir das narrativas de meus interlocutores sobre o terremoto, performo suas inscrições e inscrevo minhas próprias percepções sobre o evento e seus desdobramentos. Assim o terremoto, os abalos e destabilizações provocados, alguns deles apontados aqui, estabelecem possibilidades de comunicação com grande diversidade de sentidos.

### 1.5 Abalo 5: As migrações haitianas e senegalesas na história

Nesta sessão busco chamar atenção para a longa historicidade das migrações haitianas e senegalesas, conformando saberes e práticas que remontam ao passado e que colocaram pessoas e mundos em movimento desde muito antes do terremoto, mas que atualizam-se cotidianamente e são impulsionadas pelos (co)movimentos migratórios transnacionais.

No caso do Haiti, inúmeros estudos desenvolvidos a partir de 1990<sup>204</sup> procuraram analisar o fenômeno da emigração haitiana, principalmente para os Estados Unidos, França, Canadá e outros países do Caribe<sup>205</sup>. Théodore Achille (2007) investigou a dupla nacionalidade de haitianos na diáspora, importante maneira de alcançar participação política nos países de acolhida. Cédric Audebert (2011) avaliou que o sismo de 2010 amplificou a crise estrutural histórica e a importância da diáspora para o Haiti, a partir de sua dispersão através das fronteiras do país, bem como os impactos sociais, políticos, econômicos e culturais resultantes. Segundo este autor a emigração haitiana cresceu ao longo de todo o século XX em decorrência de diversos fatores e resultou no reconhecimento oficial do 10º departamento (*Dizyem-na*) em 1991<sup>206</sup>. Esta política de reconhecimento da transnacionalidade dos Estados-nações, conforme Nina Glick Schiller e Georges Furon (2000), não restringe-se apenas ao contexto haitiano, mas é perceptível também em

---

<sup>204</sup> Segundo Willian Safran (2011) até os anos 1990 os estudos de diáspora centravam-se na questão do exílio dos judeus, mas a partir desta década passaram a se expandir, como meáfora para designar diversas categorias de pessoas, como expatriados, refugiados, imigrantes, netre outras.

<sup>205</sup> Podemos citar Audebert (2012), Basch; Glick-Schiller; Szanton-Blanc (1994), entre outros.

<sup>206</sup> Até então o país era dividido em “9 départements, 35 arrondissements, 126 communes, 46 quartiers et 555 sections rurales” (Anglade, 1984, p. 128).

países como México, República Dominicana, Colômbia e Portugal, que buscam estabelecer políticas públicas e práticas políticas além das fronteiras nacionais. Mas se os Estados tomam para si alguns aspectos da diáspora, são as pessoas que migram que cotidianamente criam e recriam campos sociais transnacionais.

De forma geral os autores que se debruçaram sobre a diáspora haitiana explicam-na a partir da complexa história do país desde antes da independência, pela conformação do sistema de *plantations* e sua permanência após 1804, à busca por justiça e oportunidades, como resposta ao isolamento e bloqueios econômicos impostos ao Haiti ao longo dos séculos XIX e XX, aos interesses do Estado de estender seu controle comercial, fiscal e político às zonas rurais mais remotas, às conseqüências sociais das ocupações militares dos EUA<sup>207</sup> e da ditadura duvalierista do século XX, e à outros fatores políticos, econômicos<sup>208</sup> e sociais<sup>209</sup>. Deste modo, ao longo do tempo, a população haitiana naturalizou o fenômeno migratório, de modo que os jovens crescem imaginando a vida e as oportunidades além das fronteiras haitianas, assim como imaginava Edwige e diversos outros interlocutores e interlocutoras que acompanhei ao longo do trabalho de campo. Deste modo, a emigração haitiana não se inicia com o terremoto de 2010, mas antes ela se constitui no nível das práticas, narrativas e do

---

<sup>207</sup> Entre 1915 e 1934, durante o governo de Woodrow Wilson os Estados Unidos fizeram uma intervenção militar no Haiti, sendo que entre 1916 e 1924 esta se estendeu à República Dominicana. Durante este período o artigo constitucional que impedia que estrangeiros de serem proprietários de terras no Haiti foi revogado, o Banco Nacional foi tomado, a economia adequada ao pagamento da dívida externa, desapropriações foram feitas para o estabelecimento de *plantations*, criação de um exército para reprimir com violência os protestos, greves e rebeliões da população haitiana. Calcula-se que a ocupação norte-americana durante 1915 e 1924 tenha deixado um saldo de aproximadamente 15 mil mortos, a maior parte camponeses (Hallward, 2006), além disso a ação imperialista dos Estados Unidos tornou o Haiti dependente do capitalismo financeiro e industrial (Anglade, 1984).

<sup>208</sup> O embargo econômico tornou a fome disseminada e ao longo dos anos 1990 a população haitiana era estimada em 6 a 7 milhões de habitantes, sendo que cerca de dois milhões viviam na diáspora, aumentando ainda mais o êxodo rural e os *boat people* se tornaram constantes, consideradas as alternativas possíveis. No Haiti os índices de desemprego atingem de 70 a 80% da população e mais de 70% da população vive com menos de 2,0 dólares por dia (Almeida, 2010; Brito, 2009; Mamed; Lima, 2015).

<sup>209</sup> Para Aristide o Haiti é um país *restavek*, palavra em Kreyòl que designa as crianças cujos pais, não tendo recursos para criar, deixam aos cuidados de outra família que explora os seus trabalhos domésticos ou sexuais. Para o autor a economia e a política haitianas são *restavek* “inteiramente submetida(s) à máfia política local e aos ditames internacionais impostos do exterior” (Aristide, 1995, p. 62).

imaginário da população haitiana desde a criação do Haiti, fazendo parte de sua história.

O antropólogo Joseph Handerson também se refere à mobilidade no Haiti como uma experiência construída desde o período colonial<sup>210</sup>, primeiramente pela presença de milhares de escravizados africanos deslocados através do comércio transatlântico e, depois pelas lutas pelo fim da escravidão e independência que teriam contribuído para uma “nova cultura de *maronnage*, de mobilidade e de migração” (Handerson, 2015, p. 67). A historicidade das migrações haitianas para os Estados Unidos remonta aos séculos XVII e XVIII, aumentando muito no final da guerra civil daquele país. Segundo Mbembe “a contribuição dos afrocaribenhos ao internacionalismo negro e o auge do radicalismo nos Estados Unidos e na África foi considerável” (Mbembe, 2016, p. 63). É fundamental, compreender a historicidade das tradições diaspóricas desde o Haiti e o Senegal, porque elas conformam, há séculos, relações, imaginários e experiências, atualizando-se nas narrativas e experiências contemporâneas.

No caso do Senegal as emigrações remontam ao período colonial e estendem-se ao período pós-colonial, assim como na grande maioria dos países africanos. Entretanto, é importante não subestimar aquilo que defino como os resultados históricos de séculos de colonialismo e décadas de neocolonialismo:

Em diversos países africanos, uma série de indicadores padrão de desenvolvimento - do PIB *per capita* ao acesso à assistência médica e à escolarização até a expectativa de vida vem caindo nos últimos anos, não aumentando. Isso é verdade não apenas nos países destruídos por guerras, mas em muitos que só experimentaram a paz. No Zâmbia, por exemplo, o país que eu tenho estudado mais, os índices de pobreza estão hoje definidos em 73%. As doenças, como malária,

---

<sup>210</sup> Registros históricos apontam que o grupo indígena Taíno (arawak) habitava a região desde, pelo menos o século I aC e denominava suas terras de Haïti (ou Ahti, segundo James (2010)), que significa ‘montanhoso’ ou ‘montanha’. Em 5 de dezembro de 1492 Cristóvão Colombo aportou na ilha e a denominou de Hispaniola, contando cerca de 200 a 500 mil indígenas no território equivalente ao estado de Alagoas. “Os espanhóis (...) introduziram o cristianismo, o trabalho forçado nas minas, o assassinato, o estupro, os cães de guarda, doenças desconhecidas e a fome forjada (pela destruição dos cultivos para matar os rebeldes de fome). Esses e outros atributos das civilizações desenvolvidas reduziram a população nativa de estimadamente meio milhão, ou talvez um milhão, para sessenta mil em quinze anos” (James, 2010, p. 19).

cólera e sarampo, ressurgem à medida que a saúde pública entra em colapso. A frequência escolar caiu abaixo de 50% em algumas áreas, e a população é considerada menos instruída do que em qualquer época desde a independência em 1964. A expectativa de vida estimada ao nascer, entretanto, caiu - principalmente, mas não inteiramente, devido a AIDS - de cerca de 50 em 1980 a apenas 32,4 anos, a mais baixa do mundo (Ferguson, 2006, p. 28, tradução livre).

Conforme análise da mobilidade africana, a circulação de pessoas no espaço oeste do continente vem sendo incrementada por uma série de instituições internacionais como a *Communauté Economique des Etats de l'Afrique de l'Ouest* (CEDEAO) e outras que favorecem o intercâmbio de mão-de-obra sub-regional entre países vizinhos, de modo que a circulação de pessoas pode ser reconhecida como motor e como “uma etapa do desenvolvimento” (Boesen; Marfaing, 2014, p. 12), interpretada por Boubakar Barry (2014) e Oliver Walther e Denis Retailié (2014) como crítica e resposta à balcanização colonial imposta à África.

Não a toa as migrações africanas (e senegalesas) vem crescendo e transformando as paisagens sociais. Tomamos a metáfora do Atlântico Negro de Paul Gilroy (2012) mas também a do terremoto haitiano de 2010 como geradoras de rotas e eventos desencadeadores de movimentos que criam conexões e transformações poéticas e políticas. Para acompanhar as trajetórias de vida e deslocamentos dos meus interlocutores e interlocutoras foi fundamental compreender as relações e formas culturais que se tornaram hegemônicas no seu contexto de origem, a importância das trocas comerciais e das viagens, o espaço da religiosidade na vida da população, as relações de gênero e o lugar da mulher na sociedade senegalesa, bem como a importância das relações comerciais e das migrações nos contextos contemporâneos.

Fall (2007) aponta ainda que, para além das práticas nômades ou sazonais, a migração senegalesa é interpretada, muitas vezes, como prática iniciatória que confere reconhecimento e status social aqueles que se deslocam, algo que muitas vezes foi apontado nas narrativas de meus interlocutores, que mencionavam a necessidade de cumprirem uma ‘missão’ fora de seu país.

De acordo com Momar-Coumba Diop o Senegal apresenta uma longa tradição de itinerância ou de mobilidade, largamente descritas pela literatura especializada (Diop, 2008, p. 14). Segundo o autor estes

deslocamentos apresentam lógicas bastante complexas, que se articulam entre o local e o global através de redes. Reconhecemos as ambiguidades presentes nas performances e narrativas dos sujeitos migrantes que oscilam entre o real e o imaginário, entre o imaginário realizado e o real imaginado, tanto interna quanto externamente. Assim, em alguns momentos é acionada uma identidade africana, enquanto em outros uma identidade senegalesa, em outros uma identidade cosmopolita, ou ainda outras (migrantes, diaspóricas, ‘população negra’, ‘população preta’, etc).

O Senegal, de país receptor de migrantes de países da África Ocidental<sup>211</sup> converteu-se pouco a pouco, ao longo da segunda metade do século XX, em um país de emigração<sup>212</sup>. A partir da independência cresceu um movimento migratório interno que já existia nos territórios das nações recém criadas da África Ocidental, como Senegal, Guiné, Costa do Marfim, Gabão e Mauritânia. A partir da década de 1970, uma crise econômica e guerra civil interna passaram a estimular a emigração, acentuada nos anos 1990. Além disso, aumentaram as migrações internas das regiões rurais próximas ao Vale do Rio Senegal ou às zonas de cultivo de amendoim<sup>213</sup> para cidades maiores, como a capital, Dakar entre outras<sup>214</sup> que tiveram seus problemas de infraestrutura amplificados. A crescente urbanização do Senegal vem provocando importantes transformações em suas paisagens sociais. A partir da década de 1970 houve uma grande queda no preço do amendoim e progressiva deteriorização do solo. Além disso algumas secas prolongadas provocaram grande movimento migratório das regiões agrícolas para as cidades mais urbanizadas. As taxas de urbanização

---

<sup>211</sup> O país também acolheu refugiados da Mauritânia durante o conflito de 1989.

<sup>212</sup> Existem também cerca de 16 mil senegaleses refugiados no Gâmbia e na Guiné-Bissau em decorrência dos mais de 30 anos de guerra do governo com os separatistas da região da Casamância.

<sup>213</sup> Isso se deu principalmente quando o preço do amendoim, principal matéria de exportação da ex-colônia francesa, sofreu uma grave queda no mercado internacional. As práticas prolongadas de monocultura desse produto, juntamente com longos períodos de seca, causaram a progressiva desertificação do solo, impulsionando muitos camponeses a se deslocarem em direção às cidades em busca de outras oportunidades de trabalho. A imposição da monocultura, por parte dos impérios coloniais, no caso do Senegal do amendoim e no caso do Haiti, do açúcar, além da fragilidade dos solos e das relações ambientais, gera também fragilidade de mercados interna e externamente.

<sup>214</sup> Além disso, Sakho et al. (2015) chama atenção para o fato de que já na Primeira Guerra Mundial jovens senegaleses foram recrutados a se alistarem para defender a França, que impulsionou também um deslocamento interno para o trabalho nas colheitas em que estes trabalhavam bem como para a reconstrução da metrópole. Desta forma já nos anos 1950 existiam núcleos de senegaleses residindo em áreas industriais da França.



passaram de 34% em 1976 para 39% em 1988, 41% em 2002 e 45,2% em 2013. Este crescente êxodo rural, segundo o relatório, “cria um desequilíbrio entre as áreas rurais e as cidades. (...) A migração exerce muita pressão sobre as instalações públicas, um desequilíbrio entre a oferta e a demanda de serviços sociais básicos e a deterioração do meio ambiente” (RGPHAE, 2013, p. 220, tradução livre).

Diop afirma que vê como muito importantes as figuras dos comerciantes, viajantes, migrantes e também do empreendedor que, das mais variadas formas, movimentam a economia senegalesa na medida em que injetam recursos e esperanças (Diop, 2008, p. 19). Para este autor existe entre a população senegalesa um desejo de outro lugar, alimentado pelo poder da imaginação. De fato, a maior parte dos meus interlocutores senegaleses afirmaram que sua primeira intenção era deslocarem-se para algum país da Europa, mas como as fronteiras do continente estavam ‘fechadas’ para eles, a saída era escolher algum outro local. O Brasil, assim como a Argentina, apresentaram-se como alternativas neste cenário, mas a ideia de migrar, como Zidan me disse “nasce com cada senegalês, é uma coisa que temos que fazer na vida”. Yaram, certa vez, me disse que “você não vai ver na sua vida um senegalês que não quer sair do Senegal e ir para outro local para viver e ver o mundo”.

Segundo Relatório da FAO (2018) sobre as migrações internas (rurais) e internacionais a população senegalesa é majoritariamente jovem, sendo que 40% possui menos de 15 anos e 60,7% dos migrantes em 2018 possuíam entre 15 e 34 anos. Assim as expectativas dos jovens, como a maior parte dos migrantes senegaleses que vieram para a Grande Florianópolis atesta, são determinantes na construção e manutenção destes fluxos migratórios. Para Laurence Lairfang (African Migrations) a globalização da indústria pesqueira mauritana marginalizou pescadores senegaleses independentes e os transformou em uma força de trabalho imigrante cada vez mais vulnerável, ressaltando a complexa interação das dinâmicas locais, regionais e globais.

De acordo com Achille Mbembe, o pensamento pós-colonial é marcado por três momentos centrais. Sendo o primeiro o das lutas anticoloniais, o segundo por volta dos anos 1980<sup>215</sup> e o terceiro diz

---

<sup>215</sup> De acordo com o autor “na história do pensamento africano, a literatura, a música e a religião oferecem respostas a essa exclusão, ao indeferimento e à denegação que revelam o nascimento de África ao mundo” (Mbembe, 2014, p. 67). Segundo o autor, este pensamento não se refere apenas à África, mas aos afrocaribenhos, afrobritânicos e afro-americanos e teria ocorrido num espaço noturno, compreendido como ‘a grande noite’ que dá nome a seu livro. Esta construção de alteridade que acompanhava o africano para

respeito ao momento em que as mercadorias expandem-se e circulam, numa espécie de reedição da circulação existente durante o período escravocrata, reapropriada e subvertida pelos sujeitos pós-coloniais, que procuram desmascarar a lógica do colonialismo e do próprio humanismo europeu que tomava a raça como uma fronteira. Desmontar este pensamento implica também a criação de outro, um pensamento de dispersão, marcado pela co-constituição e reescrita das possibilidades através do encontro, da relação. Desta forma para o autor, sair da noite da identidade (Mbembe, 2014, p. 71) é ao mesmo tempo acessar outros mundos e pessoas, além de apresentar-se como um humanismo crítico que tem por base a circulação de pessoas e mundos, em muito favorecida pelo fim da utopia do desenvolvimento prometida com o fim do período colonial e da descentralização política decorrente, que incentivava a transnacionalização tanto dentro quanto fora da África. As migrações e as novas diásporas africanas inserem-se no pensamento de afropolitanismo, sendo a África não mais centrada em si mas através das circulações de suas gentes, pensamentos, experiências, narrativas e práticas.

Vincent Khapoya aponta a relação entre as duas guerras mundiais e a população africana<sup>216</sup>, que obrigada a defender o poder colonial contra o imperialismo alemão e a favor da liberdade, passa a confrontar a dominação imposta ao continente africano. A luta fora da África contribuiu também para a criação de um pensamento comum anticolonial no continente e estimulou o nacionalismo africano, ou o pan-africanismo. A grande heterogeneidade dos grupos e povos reunidos sob o colonialismo, entretanto, não se sustentou por muito tempo e foi acentuada pela dispersão incentivada pelos colonizadores europeus que no pós-guerra passaram a convocar mão-de-obra africana para a reconstrução de suas cidades e economias. A independência escancarou a ausência do desenvolvimento econômico prometido pelos colonizadores, além de ter desestruturado os modos de vida pré-coloniais. As fronteiras arbitrárias impostas ao longo do período colonial também passaram a ser cada vez mais relativizadas, uma vez que afinidades e conflitos independiam das linhas nos mapas. Aprendeu-se, pelo exemplo político da guerra, que as fronteiras não constituíam barreiras intransponíveis, fosse para fugir de guerras, fosse para buscar a

---

onde fosse, dentro ou fora da África, contribuiu, segundo o autor, para a produção de ficção expressa na literatura e nas demais expressões artísticas

<sup>216</sup> Um milhão de africanos foi convocado a servir na Primeira Guerra Mundial e dois milhões da Segunda Guerra Mundial (Khapoya, 2015, p. 207).

possibilidade de estudar numa grande universidade. Tal como Chimamanda Ngozie Adichie aponta em seu livro *Americanah* (2014), os jovens (nigerianos), inclusive os de classe média e os da elite, crescem sonhando com os Estados Unidos ou com a Europa. Além disso, conforme Thomas Fouquet (2008) percebeu em seu trabalho etnográfico *Migrations et 'glocalisation' dakaroises*, os desejos migratórios contemporâneos conformam repertórios discursivos de legitimação às emigrações senegalesas. Assim, tanto as migrações de haitianos quanto de senegaleses inserem-se num complexo quadro social, econômico, político, ecológico, religioso, cultural que dialoga com a contemporaneidade e impulsiona ao movimento como forma de conexão com o mundo, indo muito além da migração econômica.

### **1.6 Abalo 6: Um terremoto todos os dias**

Maya era presidente da Associação dos Haitianos de Santa Catarina (AHSC) com sede em Palhoça. Quando lhe perguntei sobre a importância do terremoto para seu país ela disse: “no Haiti temos um terremoto todos os dias! Não há um dia em que lá não tenha um terremoto”. Filha mais velha de uma família de treze filhos, dos quais apenas quatro estão no Haiti (dois faleceram, duas irmãs e dois irmãos estão no Brasil, uma no México e uma no Canadá), seu pai faleceu em decorrência do terremoto, “porque ele não aguentou ver tudo aquilo e não poder ajudar e entrou em depressão e agora eu e meus irmãos e irmãs precisamos enviar dinheiro para a mãe e os que ficaram, pois lá não há emprego”.

Segundo seu relato ela não teve a sorte de entrar numa universidade “pois como filha mulher mais velha precisava ajudar a cuidar de meus irmãos, é sempre assim no Haiti para a filha mais velha, que precisa assumir muitas obrigações”. Mesmo assim Maya aceitou os convites que lhe fiz para participar em eventos, palestras e debates, falando com desenvoltura sobre a situação de seu país, dos migrantes em geral, de racismo, das mulheres haitianas no Haiti e no Brasil, de política e diversos outros assuntos. Quando o terremoto aconteceu ela estava morando no Equador para onde fora alguns anos antes, junto com outros treze haitianos, motivada por uma promessa de emprego para ajudar a sustentar a família, mas quando chegou lá percebeu que havia sido enganada por um coiteiro e ao invés de salário, ganhou uma dívida. Quando conseguiu trabalho, ganhava cem dólares por mês cuidando de uma criança e enviava a metade para a família. Mais tarde mudou-se para o Peru para comprar e vender roupas, juntou dinheiro e chamou

seus irmãos para *entrarem* no Brasil pela rota dos haitianos. Nunca teve nada fácil na vida de Maya e de toda a sua família, conforme ela me relatou.

Na sua trajetória de deslocamento desde o Haiti, ela guardou na memória a imagem de dois amigos haitianos que morreram, um por causa de asma agravada pelo desemprego que o deixava nervoso, e o outro, que ao saber da morte do irmão e da impossibilidade de lhe prestar os rituais fúnebres necessários devido à falta de recursos e da impossibilidade de enviar o corpo para o Haiti “como devia ser feito, entrou em choque e se jogou de uma ponte”. Quando esta tragédia aconteceu, em novembro de 2012, ela resolveu vir para o Brasil e juntar-se aos irmãos que estavam no Paraná. Conseguiu trabalho com carteira assinada mas depois de onze meses houve troca de chefia e a nova empresária lhe demitiu do emprego de camareira em um motel dizendo “eu não gosto de preto, não quero negros aqui no meu estabelecimento”. Segundo Maya “a maioria dos haitianos e haitianas sofre com esse tipo de coisas no trabalho aqui no Brasil, sendo discriminadas por racismo explícito e diversas violências” cotidianas. Ao chegar em Itajaí, convidada por sua afilhada que morava lá, encontrou outro emprego, novamente como camareira de motel, onde era “bom porque era possível fazer muitas horas extras e assim ganhar um pouco mais”.

Chegou em Palhoça em 08 de agosto de 2016, e foi morar com sua irmã Marie e o marido numa casa - localizada nos fundos de outra casa - em cuja sala administravam uma empresa de remessas para o Haiti. Marie e o marido então decidiram que era hora de irem para os Estados Unidos - deixando os negócios aos cuidados de Maya - mas, após longa jornada a pé, foram deportados. Ambos ficaram no Haiti e depois de algum tempo voltaram ao Brasil. Maya morava, durante a escrita da tese com mais seis haitianos<sup>217</sup> nesta casa que era uma referência para a comunidade haitiana em Palhoça por causa da empresa de remessas, à qual chegavam e saíam pessoas durante todo o dia, de segunda a sexta-feira, a maioria delas de bicicleta, muitas vezes acompanhadas por crianças pequenas, trazendo dinheiro para mandar às famílias no Haiti. Todos os meses havia um ou dois hóspedes novos na casa, recém-chegados. Muitas pessoas ela não conhecia mas tinham ouvido falar dela em suas redes sociais e procuravam-na. Ela os acolhia

---

<sup>217</sup> O número máximo de inquilinos, conforme contrato assinado com o proprietário, “se tiver mais gente morando, temos que pagar mais” diz Lilianne, mesmo assim ocasionalmente, uma sétima ou mesmo uma oitava pessoa eram acomodadas na casa.

até que encontrassem trabalho e pudessem seguir suas trajetórias. Segundo ela

Todo mundo sabe que o Haiti foi o primeiro país negro a ter independência e ajudou muitos outros países a serem independentes, mas o Haiti ainda é um desastre por que os haitianos sempre precisam andar de país em país buscando emprego, mendigando um salário de miséria. Nem na República Dominicana os haitianos estão seguros, os filhos do Haiti não se sentem bem nem em seu país e nem em nenhum outro. Os haitianos estão traumatizados pela situação do país e vão para qualquer lugar em que escutam que há uma porta aberta. Há greves, matanças, violência, e nem mesmo os jovens ricos querem viver no Haiti. E se todos os jovens estão saindo massivamente do Haiti, como será o futuro do país? Todos estão fora, os que ficaram são os que não têm dinheiro para sair e se conseguirem dinheiro, irão sair. Todos querem sair do Haiti, ninguém quer ficar. Meu sonho era ‘sacar’ todos do Haiti junto com minha mãe. O Haiti está doente e ninguém sabe quando este país vai ter uma cura.

Deste modo Maya questionava o futuro do Haiti, uma vez que os jovens estavam saindo e, como ela, não queriam voltar. Para Maya, o Haiti ainda não é independente, pois se fosse, seus filhos não estariam mendigando pelo mundo em busca de emprego, de escolas, de hospitais, pois, “o Haiti cada dia está vivendo um terremoto, nunca passa, não foi o 12 de janeiro de 2010, é todos os dias, a cada dia vivemos lá um terremoto. Os políticos são o terremoto que destroem o país um pouco a cada dia”. Como disse o ex-presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide, deposto por um golpe militar em 1991, após sete meses de governo, referindo-se aos sucessivos golpes de Estado financiados pelos Estados Unidos: “cada sismo torna a tarefa mais árdua” (Aristide, 1995, p. 161).

Maya, assim como Aristide, não se referia ao histórico de desastres naturais que ao longo dos séculos afetaram a ilha de São Domingos<sup>218</sup>. Segundo Maya, principalmente depois do terremoto de 2010, “ninguém mais quer ficar no Haiti, todos que estão lá querem sair e ir para outro lugar”. Assim como Jacques e Maya não queriam voltar

---

<sup>218</sup> Trataremos deste assunto adiante.

para o Haiti, dona Filo, cuja filha e neta também estavam no Brasil, depois de dançarmos juntas no aniversário de sua netinha me olhou seriamente e falou:

Eu tenho medo e nunca mais vou voltar lá, na verdade quase todo mundo quer sair. Quando aconteceu o terremoto eu estava dançando e o teto caiu na minha cabeça. Fiquei muito machucada e com muito medo. No Haiti não tem luz, não tem segurança, não tem trabalho. Todos os bandidos foram para a rua, eu queria trazer meus dois filhos que ficaram (outros dois já estão no Brasil), porque se eu voltar no Haiti vão pensar que eu fiquei rica, vão tentar me roubar e como eu não tenho dinheiro, vão me matar.

Ela me contou como soube de filhos e filhas de suas amigas que haviam voltado e agora estavam mortos. Laurette também me disse que “quem ainda está no Haiti pensa que todas as pessoas da diáspora estão ricas e se voltarem lá, irão morrer”. Abi, senegalês que veio para o Brasil em 2012 e também não pensava em voltar ao Senegal a não ser “para visitar a família”, afirmou que no Senegal pensavam que todo mundo que migra é rico ou ficou rico. E quem está fora (na *diáspora*<sup>219</sup>) não quer desfazer esta ideia ou dizer que não está bem. Segundo me contou uma vez logo após ficar desempregado:

Eu perdi o emprego há 15 dias, mas ontem falei com meu pai e não contei isso a ele. Não pude dizer que estou desempregado. Tenho que dizer que estou bem e que tudo está dando certo. Não quero que ele se preocupe comigo e com a minha família. Ele está em Dakar e não tem como me ajudar. E assim lá pouco sabem das dificuldades que enfrentamos aqui. Além disso, ninguém acredita se eu falar das dificuldades enfrentadas aqui pois acham que apenas não quero compartilhar minha sorte e aí mesmo que vão querer vir.

No início do trabalho de campo as narrativas dos meus interlocutores haitianos alinhavam-se com o sentido de diáspora tal qual

---

<sup>219</sup> É assim que meus interlocutores pronunciam a palavra diáspora.

adotado por Handerson, para quem “a volta deve mostrar o sucesso pessoal e coletivo da diáspora. Não há diáspora sem a volta temporária. Do ponto de vista etnográfico, não é um retorno, é uma nova chegada” (Handerson, 2015b, p. 60). Para este autor a diáspora funciona como

Uma categoria organizadora do mundo, pois designa pessoas, qualifica objetos, dinheiro, casas e ações. O termo diáspora é utilizado para referir aos compatriotas residentes *aletranje*, mas que voltam temporariamente ao Haiti e logo retornam para o exterior: *Diaspora ki jan ou ye?* (Diaspora, como você vai?) (Handerson, 2015, p. 40).

Ao longo dos seus deslocamentos no tempo e no espaço, entretanto, migrantes haitianos e senegaleses na diáspora operaram importantes transformações. Assim, através das suas narrativas os sentidos da diáspora transformaram-se e muitos deles não manifestavam mais vontade de retornar ao Haiti, como o caso de Jacques. Na minha experiência no campo tal sentido de diáspora foi mais corrente nas práticas e narrativas dos senegaleses, para quem as viagens para o Senegal compreendiam breves visitas, como a que Zidan pretendia fazer: “quero ir lá ver a mãe, ela está velha e quer que eu vá. Ela diz todos os dias que quer me ver. Então eu vou, mas em um mês eu volto”.

Esta tendência de transformação dos sentidos (êmicos) da diáspora, como pude observar, foi se construindo aos poucos nas narrativas dos que permaneceram em Florianópolis, pois logo no início do trabalho de campo, a maior parte dos meus interlocutores haitianos e senegaleses dizia que queria voltar para seu país de origem, para residir, e conforme a pesquisa foi avançando, a confiança entre as partes aumentando e puderam estabelecer algumas conexões locais, este discurso foi se transformando. Como Zidan me disse “agora aqui está um pouquinho bom para nós e por isso vamos ficar, mas ainda tem que melhorar”. Tal mudança de perspectiva nas práticas e nos discursos dos migrantes haitianos e senegaleses na Grande Florianópolis pode ser associada a um movimento sócio-espacial que envolve o atravessar de várias fronteiras, resultando novos arranjos e sentidos, dentre os quais identificamos a tendência de permanecer, a “ficar parado um pouquinho” como disse Semb.

As migrações haitianas para o Brasil também foram influenciadas pela presença militar, econômica e política brasileira através da

Minustah<sup>220</sup>, instalada no Haiti em 2004, dando continuidade às ocupações militares, econômicas e políticas vivenciadas pelo país desde 1915, quando da primeira ocupação norte-americana<sup>221</sup>. Liderada pelo Brasil mas composta também por soldados de outros países<sup>222</sup>, criada pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas<sup>223</sup> com o objetivo de ‘estabilizar’ o país, a Minustah foi a sexta intervenção implementada no Haiti em uma década<sup>224</sup>. A presença das tropas brasileiras (e junto com elas grandes empresas brasileiras) contribuiu para a criação, perante muitos haitianos, de uma imagem do Brasil como país em ascensão na geopolítica mundial que se somou à ‘crise econômica e financeira’ de 2008 (que atingiu inicialmente Estados Unidos e Europa, provocando maiores restrições às migrações para o Norte Global), influenciando o fluxo migratório que o terremoto acentuou ou desencadeou.

As migrações dos senegaleses, bem como de outros grupos de africanos, também pode ser creditada a práticas neocoloniais brasileiras, conforme apontado por Malomalo (2017), implementadas através de acordos de cooperação internacional Sul-Sul, em que países do BRICS (Brasil, Rússia, Índia, China e África do Sul) e do Fórum de Diálogo Índia-Brasil-África do Sul (IBSA) têm acionado mecanismos de cooperação e investimentos<sup>225</sup> como parte da disputa por um novo

---

<sup>220</sup> Missão Internacional das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti.

<sup>221</sup> Desde a construção do Canal do Panamá em 1904 o Haiti tornou-se estratégico para os EUA que buscavam o controle da linha marítima que conduzia ao canal.

<sup>222</sup> Entre os diversos países que compuseram os batalhões da Minustah figura o Senegal, conforme orçamento para o período de 1º de julho 2013 a 30 de junho de 2014 (576 619 000 dólares) provêm de países asiáticos como Bangladesh, Nepal, Sri Lanka, Filipinas, Tailândia, Indonésia, Jordânia, Kirghizistão, Yemen além de países africanos como Benin, Burkina Faso, Burundi, Camarões, República Centro-africana, Chade, Costa do Marfim, Egito, Guiné, Guiné-Bissau, Madagascar, Mali, Níger, Nigéria, Ruanda, Senegal, Serra Leoa, Togo; e sul-americanos: Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, El Salvador, Peru, Paraguai, Uruguai.

<sup>223</sup> Resolução 1.542 do Conselho de Segurança da Organização das Nações Unidas – CSNU, de 30 de abril de 2004.

<sup>224</sup> A Minustah esteve presente o Haiti por treze anos, de 2004 a 2017 e envolveu um efetivo de 37,5 mil brasileiros. Ela foi substituída pela Missão das Nações Unidas para o apoio à Justiça no Haiti (Minujusth), mas a primeira intervenção da ONU no Haiti foi em 1990, com a Missão das Nações Unidas no Haiti – UNMIH, extinta em 1997. De 1997 e 2000, três resoluções do CSNU criaram missões para promover a estabilidade no Haiti, a saber: 1) UNSMIH – Missão das Nações Unidas para o Auxílio no Haiti (1996-1997), 2) UNTMIH – Missão das Nações Unidas para a Transição no Haiti (1997) e, 3) MIPONUH – Missão das Nações Unidas de Polícia do Haiti (1997-2000). Trataremos mais desta missão ao longo da tese.

<sup>225</sup> Apenas “em 2010, a África foi o destino de quase 60% dos desembolsos da Agência Brasileira de Cooperação (ABC), que coordena os projetos de assistência internacional do



equilíbrio de poder que, entretanto, na maior parte dos casos, beneficiam exclusivamente as respectivas elites econômicas e políticas. Sérgio Schlesinger (2013), neste sentido, denunciou o Programa de Cooperação Tripartite Japão-Brasil-Moçambique<sup>226</sup> e o enfoque extrativista que prejudica agricultores moçambicanos<sup>227</sup>. Moçambique é o primeiro país com o qual o Brasil mantém mais projetos de cooperação e o Senegal o oitavo e estas parcerias incluem a presença de grandes empresas brasileiras<sup>228</sup>, em geral as mesmas que foram para o Haiti.

Esta tese nasceu, portanto, de uma atmosfera sintonizada com eventos relacionados e decorrentes do terremoto de 2010, tanto de forma real quanto metafórica, considerando a atmosfera não como um contexto

país (...). A cooperação e os investimentos do Brasil na África se dão sob diversas modalidades, envolvendo tanto o governo federal quanto empresas privadas, seja sob a forma de assistência técnica, investimento direto ou empréstimos governamentais. A cooperação é canalizada por meio de contribuições a instituições multilaterais e pela via de acordos trilaterais, bilaterais e regionais, abrangendo em especial as áreas técnica, financeira e humanitária” (Schlesinger, 2013).

<sup>226</sup> “A Organização das Nações Unidas para a Agricultura e Alimentação (FAO) e o Banco Mundial (Bird) publicaram, em 2009, o estudo “Despertando o gigante” (Banco Mundial e FAO, 2009). Segundo o documento, a região de savanas que se estende do Senegal à África do Sul, a chamada Savana da Guiné, que abrange 25 países, tem um potencial cultivável de 400 milhões de hectares, dos quais apenas 10% encontram-se atualmente utilizados” (Schlesinger, 2013, p. 16).

<sup>227</sup> Os interesses do agronegócio brasileiro são escancarados: “A terra em Moçambique é propriedade do Estado. No entanto, ela pode ser usada em regime de concessão, que está aberto a estrangeiros. A concessão se dá por 50 anos, renováveis por outros 50, mediante um imposto anual de 37,50 meticais (R\$ 21) por hectare. Este e outros fatores vêm despertando o interesse do agronegócio brasileiro, como bem ilustra uma declaração de Carlos Ernesto Augustin, presidente da Associação Mato-Grossense dos Produtores de Algodão: ‘Moçambique é um Mato Grosso no meio da África, com terra de graça, sem tanto impedimento ambiental e frete mais barato para a China. Hoje, além de a terra ser caríssima em Mato Grosso, é impossível obter licença de desmate e limpeza de área’” (Schlesinger, 2013, p. 34). Em função disso, vêm sendo feitas várias denúncias: Reassentamentos não voluntários, expropriação de terra dos camponeses, surgimento de Comunidades Sem Terra, empobrecimento de comunidades rurais, redução das alternativas de sobrevivência, poluição de recursos hídricos, utilização de pesticidas e fertilizantes químicos, empobrecimento dos solos, desequilíbrio ecológico e desmatamentos.

<sup>228</sup> Odebrecht (construção civil, exploração de petróleo, operação de minas, atua em 9 países), Andrade Gutierrez (construção civil, atua em 10 países), Camargo Corrêa (construção civil, atua em 2 países). Queiroz Galvão (construção civil, 2 países), Vale (mineração, atuando em 9 países africanos) e Petrobrás (exploração de petróleo, etanol e biodiesel, 5 países).

inerte<sup>229</sup>, mas um campo de força no qual as pessoas se encontram, uma capacidade de afetar e de ser afetado, algo generativo de outros contextos e outras atmosferas, um evento que é em si mesmo potência. O terremoto possibilitou, como evento e como metáfora, outras maneiras de existir, criou trajetórias até então impensadas, sintonizando milhares de haitianos num mesmo propósito: sair do país e buscar estabelecer-se em outro local, e mais tarde quem sabe poder *entrar* a família neste outro local, ou retornar ou ainda enviar recursos para as famílias sustentarem-se. Do mesmo modo, do outro lado do Atlântico, milhares de cidadãos de países africanos, entre os quais senegaleses, também afinaram-se nesta sintonia e colocaram-se em novas rotas de deslocamento, ou em rotas até então pouco conhecidas.

Através dos abismos, abalos e movimentos as pessoas deslocam saberes, ideias, afetos, mercadorias, mas os deslocamentos são ambivalentes e repletos de contradições, de sentidos que se alternam, de improvisações e certezas provisórias, de dores e de oportunidades, de perdas e de possibilidades, de margens e fronteiras. Segundo Appadurai (2004) é preciso perceber através das migrações uma faceta importante da ‘imaginação’ na vida social, narrativas e práticas cujos efeitos reverberam em poéticas e políticas de transformação social. Conforme o mesmo autor “uma antropologia recuperada deve reconhecer que o gênio já saiu da garrafa e que está ao alcance de todos especular sobre utopia (...) sem o benefício da sua alavanca anterior: os panoramas do selvagem” (Appadurai, 2004, p. 93). Encerro estes primeiros abalos e tremores com as palavras de Yaram:

Viemos ao Brasil porque queremos viver, queremos ter a oportunidade de trabalhar e de estudar, de mandar dinheiro para nossas famílias, de ter as coisas que a gente precisa. Porque nós também temos sonhos e queremos ter algumas coisas. O mundo é para todos nós e enquanto não for assim de verdade, a gente precisa movimentar as coisas até melhorar. Não temos medo do movimento!

---

<sup>229</sup> Como relação à atmosfera Kathlen Stewart (2010), no artigo *Atmospheric Attunements* refere-se à ela como camadas que se acumulam e compõem com forma, textura e densidade ao cotidiano como experimentado por nós.



*Désastre (12 janvier 2010)*, obra de acrílico sobre tela pintada na semana do terremoto pelo artista haitiano Frankétienne, representando as vítimas sobre os destroços.

“Seu semblante está voltado para o passado. Onde nós vemos uma cadeia de acontecimentos, ele vê uma catástrofe única, que acumula incansavelmente ruína sobre ruína e as arremessa a nossos pés. Ele gostaria de deter-se para acordar os mortos e juntar os fragmentos. Mas uma tempestade sopra do paraíso e prende-se em suas asas com tanta força que o anjo não pode mais fechá-las. Essa tempestade o impele irresistivelmente para o futuro, ao qual ele volta as costas, enquanto o amontoado de ruínas diante dele cresce até o céu”  
 (Walter Benjamin, sobre o Anjo da História, 2012, p. 246)



## 2 Na correria: trajetórias, (co)movimentos e deslocamentos

Neste segundo capítulo abordo as trajetórias, itinerários e deslocamentos de meus interlocutores haitianos e senegaleses a partir de suas experiências, performances e narrativas. Para tanto, procurei acompanhar suas mudanças, improvisações e transformações de perspectivas, interesses, horizontes imaginados, possibilidades. Durante o tempo em que me propus a acompanhar e segui-los e acompanha-los, diversas foram as oportunidades de deslocamentos, mas trago para iniciar esta travessia uma passagem do campo que considero emblemática pela potência que evoca.

Ela se refere a uma das muitas tardes que passei no centro na companhia do casal de amigos senegaleses Zidan e Claire, junto com outros senegaleses, equatorianos, bolivianos e peruanos que vendiam mercadorias como ambulantes nas ruas mais movimentadas das imediações do terminal de ônibus. Esta atividade comercial era considerada ‘irregular’ pelo setor público, pela mídia hegemônica e pelos comerciantes estabelecidos, que em geral formavam um bloco único criando e reverberando discursos que associavam os senegaleses a ‘ilegalidades’. Em virtude desta posição, contra suas atividades e contra os sujeitos que as exerciam, impunha-se uma rígida vigilância e repressão, que constantemente encaminhava-se para situações de violência e desrespeito aos direitos humanos. E de tempos em tempos a *chuva* vinha, causando grande impacto social e político. Era assim que a polícia era chamada no aviso que corria de boca em boca e através do *whatsapp*, para alertar os demais ambulantes.

A *chuva* chegava de repente, apesar de já ser esperada e temida, visava espantar os ambulantes, fazendo com que se retirassem dos lugares que ocupavam, juntamente com suas mercadorias. Quando ela chegava se escondiam em algum lugar, muitas vezes precisavam correr, algumas vezes perdiam as mercadorias (que eram confiscadas, na maior parte das vezes sem qualquer documento comprovando a apreensão) e em outras eram agredidos física e verbalmente. Esta ação repressiva costumava provocar uma sequência de ações desencadeadas pelos senegaleses, assim como pelos demais migrantes, repetidas pelas ruas e praças da Grande Florianópolis assim como em outras cidades pelo mundo, diariamente.

Assim, na maior parte das vezes, logo que as forças policiais e fiscais iam embora, a cena recomeçava e eles voltavam ao mesmo lugar e faziam desabrochar suas lonas azuis, vermelhas ou laranjas como

pétalas coloridas repletas de mercadorias como tênis, roupas e capinhas de celular, para desempenhar seus papéis. Eu ficava junto com eles, neste ir e vir, e enquanto conversávamos, colocava os óculos para poder ver se a *chuva* estava novamente chegando. Mas, logo no início do trabalho de campo, houve uma vez em que tive medo devido a postura excessivamente truculenta da polícia e por saber que Claire estava grávida. Ela e Zidan, depois de recolherem suas mercadorias mais uma vez naquela tarde, foram caminhando tranquilamente até um determinado ponto de uma rua perpendicular e ali novamente estenderam suas lonas para voltar a vender. Eu os acompanhava, e já era a quinta vez que mudávamos de lugar naquela tarde, e perguntei se não seria mais seguro ir para casa e não vender mais nada naquele dia, pois a polícia mostrava-se mais intimidadora que o habitual.

Eles responderam-me que “é assim mesmo”, estão acostumados a viverem esta realidade todos os dias, mais de uma vez. Já viveram-na em outros países e em outras cidades, assim como seus parentes e amigos senegaleses. As narrativas que eles escutavam de outros senegaleses que migraram lhes informaram que ‘era assim mesmo’ e, apesar do medo e algumas vezes da violência, esta situação era vista por eles com certa normalidade, o que não significava que não houvesse problemas graves, inclusive assassinatos e roubos<sup>230</sup>. O novo local escolhido ficava praticamente no meio de uma rua em que não passavam carros, um calçadão bastante movimentado. Eles não se incomodavam de ter que trocar de lugar, de se deslocar, de mudar de posição, não confrontavam e nem reclamavam. Colocavam-se aberta e tranquilamente em fluxo, contornando barreiras e fronteiras, assim como alguns dos transeuntes que passavam pelo calçadão e precisavam desviar das mercadorias expostas no chão. Em muitas outras vezes que estive com eles e outros interlocutores senegaleses, experimentei situações semelhantes, algumas vezes mais dramáticas. Houve também situações em que estávamos conversando pelo telefone ou *whatsapp* e nossas conversas eram interrompidas por minutos e quando retornavam diziam “desculpe, a gente ‘tava’ correndo da polícia, ‘tava’ na correria”. A *correria*, experimentada cotidianamente transformava-se, tanto quanto o ato de migrar, deslocar-se para outra cidade ou país, numa performance compartilhada transnacionalmente a partir de poéticas e políticas que envolvem certa dose de improvisação para lidar com fronteiras e barreiras existentes.

---

<sup>230</sup> Como de fato houve e trataremos adiante.

## 2.1 Trajetórias transnacionais



Alioune, multi-artista senegalês, com curso superior, chegou ao Brasil em 2012 e usa roupas coloridas em estilo africano, como define, que ele mesmo costura e vende. Ele me contou que sua intenção era ir para a Argentina, mas não conseguiu visto e então soube de grupos de pessoas negras que estavam indo para o Brasil e resolveu segui-los, sem saber se eram africanos ou não. Seu relato é contundente:

Neste momento a crise é mundial mesmo. Eu nunca tinha saído do Senegal e não queria sair de lá. No primeiro dia em que eu pensei em viajar no ano de 2010, foi muito repentino e eu escolhi ir para a Europa, para morar na Itália, porque tenho um tio que mora lá com a esposa e alguns dos meus irmãos também. Mas não aceitaram meu visto nem na Itália, nem na França então minha opção foi ir para a Argentina. Como não tinha o visto, comprei uma passagem para o Equador, depois fui para o Peru, Bolívia. Lá sofri muitas coisas, só porque não tinha os documentos, no caso o visto boliviano. Depois me mandaram de volta para o Peru, para eu voltar para o Senegal, mas eu não quis voltar. Tentei entrar novamente e

me pegaram outra vez. Tive que ir novamente para o Peru com ameaça de que, caso retornasse, ficaria preso por cinco anos. Tentei novamente e fui pego, fiquei três meses preso, até que me liberaram dizendo que voltasse para o Senegal. Liguei para pedir ajuda para meu tio para eu comprar a passagem para voltar, mas precisei passar pelo Peru, onde conheci uma senhora peruana que me mostrou a rota utilizada pelos haitianos para cruzar a fronteira com o Brasil.

Orgulhoso de seu pioneirismo, ele continuou falando diante do meu gravador:

Eu fui o primeiro senegalês a passar essa fronteira, em 2012. Passei a fronteira do Acre e fiquei num campo para refugiados haitianos que tinha lá. O campo não era para os africanos e não queriam me reconhecer como refugiado. Ia todos os dias na Polícia Federal e todos os dias voltava com negativas sobre meu pedido de permanecer no Brasil. Aos poucos foram chegando cada vez mais senegaleses e recebi o protocolo com duração de seis meses. Fui primeiro para São Paulo onde encontrei alguns senegaleses que viviam há bastante tempo no Brasil. Eles me orientaram a ir para Caxias do Sul, onde contei com a ajuda da irmã Maria. Lá também já viviam outros senegaleses<sup>231</sup> e como falava espanhol, fiquei seis meses ajudando na Casa dos Migrantes, enquanto procurava emprego.

Estas lembranças foram narradas enquanto compartilhávamos um café na Universidade, um ambiente em que Alioune gostava de estar, participando de feiras em que expunha e vendia seus produtos, dava aulas de percussão e danças africanas, e participava de eventos culturais e debates. Depois de breve pausa, ele continuou, falando da casa que dividiu com Zidan:

---

<sup>231</sup> Estes senegaleses que já viviam no Brasil desde 2008 como Semb e que constituem uma pequena parcela dos senegaleses que atualmente vivem no país Brasil, vindos principalmente a partir de 2012, principalmente motivados por vagas em indústrias de exportação de frango para países muçulmanos.



Quando consegui trabalho, aluguei uma casa junto com outros três senegaleses em Farroupilha. Fiquei lá por três meses, mas não valorizavam os estrangeiros e nos davam sempre os serviços mais pesados e pagavam menos que os brasileiros. Saímos de lá e fomos para São Paulo, onde começamos a trabalhar no comércio vendendo óculos, até conseguir abrir uma loja de telecomunicação para que os senegaleses pudessem ligar para a família. Quando os aplicativos de telefone celular chegaram fechei a loja e fui para Novo Hamburgo, pois um senegalês me convidou. Lá trabalhei num posto de gasolina, como lavador de carros por sete meses. Fui despedido e voltei para o comércio ambulante em Canoas. Uma empresa de comunicação me chamou para trabalhar com fibra ótica que é a minha área e fui morar em Campo Bom. Mas eu cresci muito nesta empresa e alguns brasileiros quiseram me tirar, agiram com racismo, pegaram minha foto e fizeram caricatura, me falavam coisas más, fizeram muitas coisas, tentaram criar uma briga comigo e eu saí desta empresa.

Alioune me disse, assim como a maior parte dos meus interlocutores haitianos e senegaleses, que confrontou-se com a existência do racismo pela primeira vez fora de seu lugar de origem, num processo de deslocamento que desdobra-se em muitos sentidos. Esta percepção o fez transformar seus projetos de vida:

Desde então eu decidi nunca mais assinar a minha carteira porque nós negros e estrangeiros não somos valorizados aqui no Brasil. Daí fiquei três meses procurando emprego em Porto Alegre e como não consegui fiquei um mês morando na rua, estava sozinho, era inverno e estava frio. Ganhei uma passagem para Florianópolis de uma pessoa que eu não conhecia e fui para a Barra da Lagoa, trabalhei em restaurantes no verão e fui para São Paulo, comprar coisas para vender. Decidi comprar bolsas e quando voltei vendi todas as bolsas e então fui novamente para São Paulo, comprei mais bolsas e novamente vendi tudo, mas um dia a polícia pegou todas as minhas

mercadorias no valor de R\$ 7.000,00 e não tive como pagar o aluguel.

A consciência de sua negritude e de sua estrangeiridade conformou-se a partir das experiências vivenciadas no Brasil. Sua trajetória, repleta de altos e baixos, o fazia sorrir quando as coisas davam certo e ficar com os olhos molhados quando contava os dissabores. Dentre eles sua maior dor foi ter morado na rua, o que, entretanto, é ao mesmo tempo motivo de orgulho por ter resistido e conseguido ‘dar a volta por cima’:

A dona da casa onde eu morava me mandou sair, então fui para uma casa de passagem, depois dormi na rodoviária várias vezes e quando os guardas não deixavam, dormia na rua, fiquei assim por três meses até encontrar uma pessoa que me viu bem no dia do meu aniversário e me ajudou a voltar a trabalhar. Eu tinha muita vergonha de morar na rua, eu não uso drogas, não bebo, nunca pedi dinheiro mas eu nunca desisti. Todos os dias eu me arrumava para não parecer um morador de rua, colocava as melhores roupas que tinha, estava sempre limpo. Agora eu acho que estou no lugar certo. Migrar é muito difícil. Ninguém imagina a dificuldade que é ir para um lugar onde você não conhece ninguém e não fala a língua. Eu mesmo, eu vim aqui para trabalhar, para ajudar a minha família a melhorar as condições de vida e ajudar o meu país. Porque nós jovens não podemos ficar esperando que o governo faça alguma coisa, nós mesmos é que temos que fazer, sem depender do governo, precisamos criar nossos grupos para desenvolver projetos e empresas.

Durante o período de escrita da tese sua trajetória ainda apresentava altos e baixos, mas ele havia criado sua marca de roupas e participava de feiras, além de apresentar-se como ‘artista africano’ em festas e eventos culturais que lhe garantiam mais notoriedade do que estabilidade financeira e emocional. Constantemente ele, que possuía tantos talentos, sensibilidade e imaginação, perdia tudo que tinha e era obrigado a vender o que sobrava para saldar dívidas, acreditando em promessas jamais cumpridas. Ainda assim, seguia motivado,

desenvolvendo projetos que articulavam música e danças africanas, roupas étnicas, culinária africana e artesanato. A inclusão que Alioune buscava e que muitas vezes obtinha pela sua arte e grande empenho, entretanto, alternava-se com sucessivas exclusões cotidianas experimentadas por ele e pelos meus outros interlocutores e interlocutoras. Esta alternância entre inclusão e exclusão corresponde a uma ambiguidade que Michel Agier (2015) associa à figura dos *métèques*<sup>232</sup> da Grécia antiga, residentes sem cidadania, oscilando entre interdições e conectividades.

Outro senegalês, não tão jovem quanto Alioune e já com esposa e filha no Senegal, Zidan chegou ao Brasil em 2013, depois de morar dez anos no Gabão trabalhando como taxista e vigilante. Ele decidiu-se pelo Brasil porque teve seu visto negado na Itália, onde sua cunhada residia, e também na França, sua segunda opção. Buscou então outra possibilidade fora da África, contratou um homem para tratar da emissão dos documentos e este, após várias tentativas, sugeriu o Brasil.

Entretanto ele não tinha visto e a alternativa teria que ser ‘menos formal’. Zidan conhecia o futebol brasileiro e as novelas, que ele chamava de ‘filmes do Brasil’. Então foi de avião do Senegal para a Espanha, onde pegou outro avião para o Equador, segundo ele, após ter “a informação de muitos grupos de pretinhos indo para o Peru” resolveu aproveitar a oportunidade de segui-los através da chamada *rota dos haitianos* que foi a principal rota utilizada por caribenhos e africanos para entrarem no Brasil até 2015. Zidan disse que muitos que vieram junto com ele foram deportados para o Senegal, só dois puderam ficar, ele e mais um amigo, porque “a gente tinha reserva de hotel e tudo certinho”.

Segundo ele “tem senegaleses pelo mundo todo, não há lugar no mundo em que não tenha um senegalês morando. Temos uma missão pelo mundo e por isso estamos espalhados por todos os lugares, trabalhando e espalhando os ensinamentos. É uma coisa da nossa religião”. Depois de dizer isso, tocou o alarme do aplicativo instalado no seu aparelho celular lembrando que era hora de fazer a oração e então ele disse para a esposa, “você reza agora, eu vou depois pois agora eu estou no serviço”, como ele se referiu ao fato de me contar “toda” a sua trajetória até o Brasil pela primeira vez. Uma outra vez ele me diria que

---

<sup>232</sup> Os *métèques* “viviam na  *cité* onde sua força de trabalho subalterno era indispensável – a democracia grega precisava desses excluídos para existir. Mas eles eram privados de todos os seus direitos sociais, políticos ou de propriedade” (Agier, 2015, p. 132). O autor usa este termo propositalmente para enfatizar a longa historicidade e a universalidade desta relação entre desejáveis e indesejáveis.

gostaria muito que eu fosse com ele para o Senegal pois me levaria para “conhecer todas as coisas importantes, a ilha de Gorée, os leões e muitas outras coisas e eu poderia escrever um livro só sobre o Senegal, porque aqui quase não tem livros sobre o Senegal e os brasileiros não sabem nada do Senegal, pensam que somos iguais aos haitianos ou que todos os africanos são iguais”.

Como fica evidente nos relatos de Alioune e Zidan, assim como para muitos haitianos e senegaleses que foram os primeiros em suas famílias a migrar para o Brasil, sua intenção inicial era deslocarem-se através dos países do Norte Global, mas estes impõem muitas fronteiras físicas e simbólicas a pessoas não-brancas, conforme suas trajetórias e narrativas apontam.

Entre dezembro de 2010<sup>233</sup> e dezembro de 2015 em torno de 43.667 imigrantes atravessaram a fronteira terrestre trinacional entre Bolívia, Peru e Brasil chegando à cidade de Tabatinga, no Amazonas<sup>234</sup> (até 2013) e no Acre<sup>235</sup> onde foram recepcionados em abrigos públicos ou campos de ‘refugiados’ que, superlotados, eram a primeira parada em território brasileiro. Depois de terem percorrido parte do percurso de avião ou barco, até Quito ou Quayaquil, no Equador<sup>236</sup>, vindos de Port-

---

<sup>233</sup> Antes desta data há alguns registros esporádicos e não sistematizados que relatam a presença de alguns poucos indivíduos provenientes do Haiti na Amazônia Sul Ocidental. Entretanto Cotinguiba e Cotinguiba (2016) apresentam 6 de fevereiro de 2011 como a data de chegada dos primeiros haitianos a Porto Velho. Handerson também aponta fevereiro de 2010 que “segunda semana de fevereiro de 2010, chegara um primeiro grupo de doze haitianos: quatro mulheres (duas menores de dezesseis e dezessete anos) e oito homens pedindo ajuda” (Handerson, 2015, p. 31).

<sup>234</sup> Segundo Mamed em Tabatinga os migrantes não “contavam com nenhuma estrutura de apoio local e precisavam seguir de barco para a capital Manaus, em uma viagem de quase cinco dias pela Bacia Amazônica. Aos poucos, as dificuldades encontradas foram tornando o fluxo por esse caminho inconstante e hoje ele está praticamente inviabilizado” (Mamed, 2016, p. 8).

<sup>235</sup> Deste total havia pessoas de 17 nacionalidades, sendo 37.864 haitianos, 5196 senegaleses, 410 dominicanos e algumas pessoas de outros países latino-americanos ou africanos: 01 das Bahamas, 3 de Bangladesh, 22 da Colômbia, 01 da Costa do Marfim, 09 de Cuba, 05 do Equador, 02 da França, 14 do Gâmbia, 10 de Gana, 01 da Maurítânia, 01 da Namíbia, 14 da Nigéria, 03 da República dos Camarões, 01 da Serra Leoa, e 01 do Togo (SEDS; SEJUDH, 2015).

<sup>236</sup> Até o ano de 2010, Argentina, Chile, Equador e Peru não exigiam visto, entretanto a partir de 2012 o Peru passou a exigir visto dos haitianos. O Brasil, em virtude da presença da MINUSTAH no Haiti e da grande visibilidade econômica e social no período tornou-se, juntamente com o Chile, um dos principais destinos dos migrantes haitianos.

au-Prince ou da República Dominicana, no caso dos haitianos<sup>237</sup>, e de Madri no caso dos senegaleses.

O Equador, país em que morava Maya, começou a receber haitianos em 2001 (Carrera, 2014), mas foi partir de 2010 que o fluxo realmente aumentou, tornando-se um país de trânsito. Isso se deu porque com base na *Constitución Equatoriana* aprovada em 2007, a partir de junho do ano seguinte, o país passou a não exigir visto para nenhuma nacionalidade, permitindo entrada e permanência por até noventa dias<sup>238</sup>. No Equador era frequente a ação de aliciadores que atuavam no Haiti, fazendo promessas de emprego, como aquelas feitas a Maya, de forma que o país aparece nas narrativas dos migrantes haitianos e senegaleses como ‘a porta de entrada’ para o Brasil.<sup>239</sup>

Depois de chegarem ao Equador, seguiam de ônibus, vans fretadas, barcos, através de rios (inclusive a nado) ou mesmo a pé até Lima, sendo muitas vezes guiados por coioles brasileiros, haitianos, peruanos ou equatorianos, atravessando trechos de floresta para driblar a fiscalização fronteiriça e evitar o pagamento do visto no Peru<sup>240</sup>, fazendo com que muitos optassem por entrar de forma indocumentada. De acordo com Sophie, era “mato fechado mesmo, não dava para ver nada e nem para saber para onde estávamos indo”. No Peru, quando o trajeto era feito caminhando, costumavam atravessar diversas cidades<sup>241</sup> até chegarem a Lima, o que levava em média de 25 a 30 horas. Seguiam caminhando por mais um dia pela Rodovia Interoceânica<sup>242</sup> até Puerto Maldonado, onde embarcavam em táxis, vans ou carros alugados até Iñapari, cidade peruana vizinha de Assis Brasil, em território brasileiro, por onde entravam a pé. Em Assis Brasil o controle migratório da Polícia Federal exigia passaportes e encaminhava os migrantes indocumentados às cidades de Epitaciolândia e Brasileia, onde uma

---

<sup>237</sup> Os haitianos em geral chegavam à República Dominicana de ônibus ou a pé, segundo os relatos.

<sup>238</sup> Além disso, a partir de maio de 2013 o Brasil autorizou suas representações diplomáticas na República Dominicana (por breve período), no Peru e no Equador a emitirem visto para haitianos nestes países, visando minimizar a ação de coioles e o tráfico de pessoas. No Peru não houve demanda porque o país exigia visto de entrada.

<sup>239</sup> Sobre as condições de vida e dificuldades no Equador ver Cárdenas (2014).

<sup>240</sup> Necessário após 12 de janeiro de 2012, conforme Decreto Supremo nº 001-2012-RE.

<sup>241</sup> Máncora, Talara, Piura, Chiclayo, Trujillo, Chimbote e Huaraz.

<sup>242</sup> Esta rodovia liga por terra o oceano Atlântico brasileiro ao Pacífico peruano, através do Acre e foi concluída no ano 2000 pela *Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana* (IIRSA), com objetivo de elaborar projetos e ações para integração da região sul-americana, atualmente incorporada à *Unión de Naciones Suramericanas* (UNASUR), da qual participam 12 países.

delegacia da Polícia Federal emitia a solicitação de refúgio<sup>243</sup>. Com o protocolo do refúgio era possível realizar Cadastro de Pessoa Física (CPF) na Receita Federal ou nos Correios, e ter emitida a Carteira de Trabalho e Previdência Social.

O protocolo conferia um *status* jurídico temporário, liminar, provisório, correspondente ao momento de incerteza pelo qual passavam os migrantes neste momento de suas trajetórias. Cotinguiba e Cotinguiba (2016) estiveram na região da Tríplice Fronteira (Brasil-Bolívia-Peru) em 2011 e nos anos seguintes etnografando a vinda dos haitianos e definiram este momento como um rito de passagem, pois ao cruzarem a *fwontyè* (fronteira), segundo os autores, os haitianos experimentariam uma mudança de categoria de sujeitos.

Na cidade de Brasileia, até abril de 2014, funcionou um acampamento público para acolhimento dos recém chegados, onde diversos de meus interlocutores ficaram alguns dias, semanas ou meses. Após esta data o abrigo foi transferido para Rio Branco. Para os haitianos o deslocamento desde a saída do Haiti até a chegada ao Acre levava entre 20 e 30 dias e custava entre dois e cinco mil dólares. Nos abrigos, em geral com capacidade para duzentas pessoas, viviam até mil o que degradava muito as condições de higiene, tornando o ambiente bastante difícil de aguentar, “era muita gente desesperada, ninguém sabia nada, ninguém sabia para onde ir nem o que fazer, era só esperar sem saber pelo que” me contou Zidan, que como outros senegaleses, também ficou no abrigo. Além disso, segundo Zidan e Ramatoulaye, ambos do Senegal, ali eram misturados haitianos e senegaleses, além de pessoas da República Dominicana e outros países, resultando em problemas interculturais “porque temos muitas diferenças, cada povo é diferente e haitianos e senegaleses têm culturas muito diferentes. Ninguém sai do seu país para viver daquele jeito”. Meus interlocutores haitianos diziam que não gostavam de lembrar das condições de *mizè* (miséria) que experimentaram ali, onde muitas vezes nem dormir era possível.

Na *rota dos haitianos* (*wout ayisyen*, em kreyòl), bem como nos trechos anteriores, são bastante comuns relatos de violências contra os migrantes. Haitianos e senegaleses que migraram nos primeiros anos deste fluxo migratório, cruzando por terra a fronteira de diversos países até chegar ao Brasil, contaram com serviços de intermediários,

---

<sup>243</sup> Os pedidos de refúgio dos migrantes haitianos eram negados, mas pela Resolução nº 97/2012, do CNIg tiveram direito a um visto especial de residência por questões humanitárias (MTE; CNIg, 2012).

conhecidos como coiotes. Estes seriam *ajans* ou *raketè*<sup>244</sup>, termos haitianos que se referem às pessoas contratadas para intermediar a travessia de um país a outro. Os *ajans* em geral eram ligados a agências de turismo, vendiam passagens e organizavam rotas, trocavam moedas e realizavam outros serviços necessários à migração, como relatado por Zidan. Nos relatos dos meus interlocutores, principalmente das mulheres, ficam evidentes que assaltos, extorsões, espancamentos, sequestros, estupros ou mortes, tanto interrompiam suas narrativas quanto muitas trajetórias. O trajeto em geral consumia todos os recursos financeiros que traziam consigo, de forma que restava esperar nos abrigos (chamados *refije* pelos haitianos que se sentiam ou pretendiam ‘refugiados’) por alguma oferta de emprego ou outra possibilidade.

Os haitianos precisavam, para se candidatarem ao visto, ter o passaporte em dia, comprovarem residência no Haiti, apresentar atestado de bons antecedentes e pagar uma taxa de US\$ 200. É importante ressaltar que, conforme as narrativas de meus interlocutores haitianos que vieram entre 2010 e 2013 o Brasil era imaginado como uma passagem para chegarem a Guiana Francesa, que sendo departamento ultramarino francês é considerada fronteira ultraperiférica da União Européia, de onde poderiam chegar à França. Esta perspectiva foi se transformando ao longo do tempo<sup>245</sup>, mas além da rota dos haitianos havia outras trajetórias para chegar ao Brasil que incluíam a Argentina ou a Venezuela, conforme aponta Handerson (2015). Um destes casos foi Marie Lucie, haitiana que trabalhava como cozinheira em um restaurante de São José, tendo migrado para a Venezuela em 2009, mas logo engravidou e voltou ao Haiti com o marido. Ficou lá até que aconteceu o terremoto e ela decidiu, conforme me relatou enquanto almoçava comigo em minha casa “nunca mais quero ver uma coisa destas de novo então voltei para a Venezuela mas as coisas lá foram ficando cada vez mais difíceis então viemos para o Brasil. Minha filha vai fazer nove anos e agora quero *entrar* ela”.

Os migrantes vindos do Senegal não eram contemplados pelo visto humanitário e tampouco se enquadravam nas exigências do estatuto do refúgio, apesar de constituírem o segundo grupo em número de solicitações. Antes de 2015 os senegaleses que não conseguiam visto

---

<sup>244</sup> Segundo Handerson *raketè* tem um sentido pejorativo, em geral relacionado aos “agenciadores que, geralmente tiravam proveito ao supervalorizar a viagem e, às vezes, os enganavam, por terem repassado falsas informações dos circuitos da viagem” (Handerson, 2015, p. 173).

<sup>245</sup> Para mais detalhes sobre as rotas desejadas e imaginadas pelos haitianos ver Handerson (2015b).

de turista em Dakar, em geral ingressavam no Brasil seguindo a *rota haitianos* e após 2015, passaram a ingressar com visto de turista com duração de três meses ou solicitavam pedido de refúgio por razões econômicas ao Conare, pois segundo a Convenção de Genebra de 1951 o solicitante não pode ser expulso do país<sup>246</sup> enquanto aguarda a avaliação do pedido, o que leva em torno de dois anos para acontecer. Neste período podiam solicitar carteira de trabalho e CPF e podiam trabalhar. Entretanto a maior parte dos pedidos de refúgio de senegaleses é indeferida porque as razões alegadas não são consideradas suficientes pelo estatuto de refugiado que não reconhece o *refugiado econômico*<sup>247</sup>. O CONARE avalia que esta é, muitas vezes, uma estratégia dos migrantes indocumentados para estabelecerem-se no Brasil com alguma garantia<sup>248</sup>. Para Denise Jardim que analisou dificuldades e seletividades em relação à população palestina,

Muitas vezes, olhando o processo de ‘trilhar’ o caminho do refúgio como uma ‘vantagem’ jurídica, os observadores não percebem o jogo de forças que permeia as tomadas de decisões de migrantes forçados em um momento dramático de incertezas. As fraturas e ‘imperfeições’ de tais dispositivos não poderiam ser creditadas às imperfeições da lei ou inadequações de pessoas, mas, sobretudo, a um emprego seletivo das tecnologias de governo e suas formas de categorização (Jardim, 2016, p. 247).

---

<sup>246</sup> Princípio de *non-refoulement*.

<sup>247</sup> Refugiado, segundo a ACNUR é a “pessoa que deixa o seu país de origem ou de residência habitual devido a fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas, como também devido à grave e generalizada violação de direitos humanos, e não possa ou não queira acolher - Se da proteção de tal país Até o final de 2017 o Brasil havia reconhecido 10.145 refugiados, sendo o contingente mais expressivo de sírios (2.771). Com relação aos solicitantes de refúgio, apenas em 2017 totalizaram 33.866, sendo 17.865 da Venezuela, 2.373 de Cuba, 2.362 do Haiti, 2.036 de Angola, 1.462 da China, 1.221 do Senegal, 823 da Síria, etc. Disponível em Refúgio em Números. Disponível em [https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros\\_1104.pdf](https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/04/refugio-em-numeros_1104.pdf). Acesso em 02/12/2018.

<sup>248</sup> De acordo com relatório do ACNUR até 20/03/2016, 48.371 dos solicitantes de refúgio eram do Haiti, 7206 do Senegal e 3460 da Síria. Disponível em [https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Sistema\\_de\\_Refugio\\_o\\_brasileiro\\_-\\_Refugio\\_em\\_numeros\\_-\\_05\\_05\\_2016.pdf](https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/Estatisticas/Sistema_de_Refugio_o_brasileiro_-_Refugio_em_numeros_-_05_05_2016.pdf). Acesso em 02/12/2018.



Ângela Facundo também aponta a grande montagem exigida dos solicitantes de refúgio que precisam representar os papéis esperados deles para enquadrarem-se no ‘perfil desejado’ pois o refúgio constitui uma “tentativa de apropriação do sofrimento por parte do Estado Nação” (Facundo, 2017, p. 365). Diversos imigrantes também denunciaram a seletividade implícita no processo de reconhecimento de refúgio. Este é o caso de um refugiado colombiano entrevistado por Facundo que lhe disse: “na maioria dos casos o que interessa para o ANCUR e para o CONARE é o perfil das pessoas, que possam ser úteis no Brasil e não a história de deslocamento das pessoas” (Facundo, 2017, p. 183).

É importante apontar que vem crescendo o número de senegaleses que solicitam refúgio por orientação sexual<sup>249</sup>. O Conare divulgou dados sobre o *Perfil das solicitações de refúgio relacionadas à orientação sexual e à identidade de gênero* (OSIG)<sup>250</sup> no Brasil entre 2010 e 2018. Segundo o relatório foram 369 pedidos, 11 deles de senegaleses (6 reconhecidos, 2 indeferidos, 2 arquivados e 1 pendente)<sup>251</sup>.

Os senegaleses tornaram-se o grupo majoritário entre as correntes migratórias da África sub-saariana que migraram para a região da Grande Florianópolis a partir de 2010, estando também presentes em Chapecó, Criciúma<sup>252</sup> e outras cidades. A comunidade diaspórica haitiana está bastante presente em diversas cidades de Santa Catarina, mas podemos citar Chapecó, Itajaí, Balneário Camboriú, Palhoça, Florianópolis, Santo Amaro da Imperatriz, Navegantes, Blumenau e

---

<sup>249</sup> O refúgio por orientação sexual é uma diretriz interpretativa que vem sendo aplicada no Brasil desde 2002 dentro da categoria ‘grupo social’. Pela Lei 9.474 de 1997, refugiado(a) é a pessoa que: “devido a fundados temores de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas encontre-se fora de seu país de nacionalidade e não possa ou não queira acolher-se à proteção de tal país”, conforme Artigo 1º, inciso I da Lei 9.474/1997. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L9474.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L9474.htm)>. Acesso em: 06 out 2017. Para mais detalhes sobre refúgio por orientação sexual no Brasil ver Lopes (2017).

<sup>250</sup> Disponível em:

[https://datastudio.google.com/u/0/reporting/11eabzin2AXUDzK6\\_BMRmo-bAIL8rrYcY/page/1KIU](https://datastudio.google.com/u/0/reporting/11eabzin2AXUDzK6_BMRmo-bAIL8rrYcY/page/1KIU). Acesso em 02/12/2018. De acordo com o relatório, não houve solicitações por motivo de orientação sexual de haitianos. Das 369 solicitações, 121 são de pessoas nascidas na Nigéria, 45 em Gana, 43 em Camarões, 23 em Serra Leoa, 21 no Togo, 18 em Angola, 18 na República Democrática do Congo, 11 no Senegal, 8 na Venezuela, 7 na Colômbia e 52 em outros países.

<sup>251</sup> Segundo meus interlocutores o homossexualismo é uma prática reprimida tanto pela população quanto pelas autoridades.

<sup>252</sup> Em Criciúma há um importante contingente de migrantes de Gana, conforme aponta Michelle Cechinel (2017).

Joinville como algumas nas quais sua presença é bastante marcada, inclusive pela presença de associações.

Entre as trajetórias dos (poucos) senegaleses que vieram antes do terremoto de 2010, de modo geral seguiram primeiro para São Paulo e depois para Caxias do Sul ou Chapecó para trabalharem nos frigoríficos. Semb, que foi, dentre todos os meus interlocutores senegaleses o primeiro a chegar no Brasil em fevereiro de 2008, antes da vinda dos haitianos e portanto, antes do terremoto, veio da cidade turística de Mbur Salim e possui dois irmãos, um nos Estados Unidos e outro na Espanha, enquanto a irmã continuava no Senegal e residia com marido e três filhos em Thiès. O irmão que morava nos Estados Unidos casou-se com uma americana e o que residia na Espanha era casado com uma senegalesa. Semb já foi casado com uma moça brasileira mas quando o conheci estava separado. Interrompeu os estudos no final do Ensino Médio para trabalhar com o pai que era comerciante.

Foi para Espanha em 2007, ficou seis meses em Barcelona mas a crise atingiu a Europa e ele voltou ao Senegal e logo em seguida veio para o Brasil. Seu destino era a Argentina, mas acabou ficando aqui por um tempo, depois morou na Argentina e após alguns meses voltou para cá. “Os espanhóis e os argentinos são mais abertos que os brasileiros, mas aqui na época tinha mais emprego que na Argentina”. No Brasil morou no Rio de Janeiro antes de vir para Florianópolis por um ano, depois morou em Passo Fundo e voltou para cá. Foi novamente para a Argentina e retornou. Morou em Chapecó e em Videira onde trabalhou como monitor de outros senegaleses em uma fábrica de alimentos (frango) que contratava muçulmanos para o abate *halal*<sup>253</sup> por um ano e

---

<sup>253</sup> Halal é uma palavra árabe que significa legal, permitido pela Sharia (Lei Islâmica). Todos os alimentos são considerados halal, exceto de carne de porco e seus derivados, animais abatidos de forma imprópria ou mortos antes do abate, animais abatidos em nome de outros deuses que não Alá, sangue e produtos feitos com sangue, álcool e produtos que causem embriaguez ou intoxicação e produtos contaminados com algum dos produtos acima. Animais como bovinos, caprinos, ovinos, frangos podem ser considerados Halal, desde que sejam abatidos segundo Rituais Islâmicos (Zabihah). Conforme a informações do site da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil (FAMBRAS) o “abate Halal deve ser feito de forma rápida, para que o animal não sofra. Com a degola do sistema Halal, o fluxo de sangue que iria para o cérebro é interrompido imediatamente, causando a morte instantânea e eliminando, dessa forma, qualquer possibilidade de liberação de toxinas que contaminem a carne. A retirada do sangue garante que, se o animal estiver com alguma moléstia, as chances do ser humano ser contaminado sejam menores. O ritual de sacrifício deve ser praticado com ética, seguindo as Leis do Alcorão. Evocar o nome de Deus no ato da degola tem grande significado: é uma maneira de agradecer pelo alimento enviado por Deus, pedindo perdão, já que os animais são sacrificados para garantir o sustento alimentar do ser humano e não por

viajou para o Senegal para visitar a família. Depois veio para a capital catarinense e trabalhou na construção civil até montar sua loja em Canasvieiras, vendendo roupas e artesanato da África e do Brasil. Fechou a loja em 2015 porque “vieram muitos senegaleses que vendiam como ambulantes nas ruas. Agora estou acostumado com Florianópolis e quando viajo sinto falta daqui, porque dez anos não é um dia, agora já me acostumei com o país, agora não quero mais ir embora”. Em 2017 Semb montou uma loja online de artesanato africano e depois passou a trabalhar como motorista de aplicativo.

A maior parte dos senegaleses que entraram no Brasil após 2010, depois de sair do Acre, passou por São Paulo e Rio Grande do Sul, onde os senegaleses que vieram antes de 2010 já haviam estado ou se estabelecido. Este foi o caso de Zidan que depois de morar em Caxias do Sul, trabalhando no comércio formal por cerca de um ano (numa padaria) seguiu para Chapecó, onde residiu por dois anos atuando como empreendedor. Nesta época sua esposa estava no Senegal e ele juntava dinheiro para trazê-la e para sustentar a família lá, trabalhando num frigorífico<sup>254</sup>. Em Chapecó fundou uma associação<sup>255</sup> e mais tarde abriu um comércio de ligações internacionais e *lan-house*. Quando os aparelhos móveis de telefonia celular se expandiram, mudou-se para Florianópolis onde residia até a escrita da tese, tendo passado alguns meses em São Paulo. Depois de três anos em Florianópolis (com pequeno intervalo na capital paulista) *entrou* sua esposa e resolveu se estabelecer com a família (esposa e dois filhos nascidos aqui) na capital catarinense. Em 2018, juntamente com outros senegaleses, fundou a

---

diversão ou sadismo”, pronunciado-se *Bismillah Deusu Akbar* “Em nome de Deus, Deus é maior!). Disponível em <http://www.fambrashalal.com.br/abate-halal>. Ainda de acordo com o site existem 1,8 bilhão de muçulmanos economicamente ativos no mundo e os alimentos Halal representaram 16,6% do total do mercado mundial de alimentos em 2013. Em 2013, 45,6% do total de 3,918 milhões de toneladas de frango exportadas pelo Brasil foram destinados a mercados que exigem o abate halal (principalmente Arábia Saudita, Emirados Árabes, Kuwait e Iraque) e 40% das exportações de carne bovina (principalmente para Egito, Irã e Emirados Árabes Unidos). Em 2011 o Brasil começou a exportar para a Ásia islâmica.

<sup>254</sup> De acordo com João Carlos Tedesco que estudou as relações entre o abate halal e os imigrantes, os principais importadores de mão-de-obra muçulmana são frigoríficos do Rio Grande do Sul, Oeste de Santa Catarina e Sudoeste do Paraná, processo que começou em meados dos anos 1980 e está em expansão. Para o autor, o trabalho no setor frigorífico é precário em função “de sua intensidade, ambiente insalubre e relações de produção que exigem ritmos intensos, repetitivos e exigências de produtividade, além do salário baixo, sempre reclamado pelos imigrantes” (Tedesco, 2016, p. 175)

<sup>255</sup> Que existe até hoje, mas com outro presidente.

Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis e foi eleito presidente da mesma.

Ramatoulaye também foi de avião até a Espanha, de lá para Equador, Peru e finalmente Brasil, através da Rodovia Interoceânica. Enquanto esperava a regularização dos documentos, começou a ajudar as autoridades brasileiras para “agilizar os processos porque eu era professor de línguas no Senegal, com domínio de inglês, francês, wolof, espanhol e português”. Veio para o Brasil deixando a esposa e dois filhos (um deles nem chegou a conhecer pois nasceu após sua partida) porque, segundo ele, é “muito importante conhecer outras culturas”. Em agosto de 2014 uma empresa de Cascavel (PR) foi ao Acre buscar haitianos para trabalharem na construção civil. Ele e mais 43 haitianos foram levados para a cidade, onde sentiu muito preconceito e foi dispensado após três meses de serviço. Esta situação é bastante comum e apresenta consideráveis impactos sobre a vida das populações migrantes pois muitas empresas, para não gerarem vínculos empregatícios, contratam por breves períodos.

Sempre procurando emprego na sua área (ensino de línguas francesa e inglesa), trabalhou como ajudante de pedreiro e professor particular de inglês. Em 2015 recebeu convite da Secretaria de Direitos Humanos do Acre para retornar ao estado e colaborar na construção de uma mesquita. Em abril de 2016 chegou a Florianópolis e conseguiu moradia no Instituto do Padre Wilson Groh<sup>256</sup>, que além de moradores de rua hospedava também um dominicano. No Senegal, Ramatoulaye criou a *Association Makarimal Akhlaq Universelle*, visando ‘bons comportamentos’, da qual participavam mais de três mil pessoas, segundo me contou. No Brasil passou a transitar entre secretarias estaduais de governo na área de Direitos Humanos e viajar com políticos e assistentes. Possuía excelente capacidade argumentativa e envolvia-se com atividades políticas que reverberassem para sua associação. A comunidade senegalesa de Florianópolis, entretanto, não reconhecia nas suas ações um sentido de coletividade e, devido aos dissensos, ele não participava da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis.

Durante o tempo em que estive realizando minha pesquisa, Ramatoulaye participou de diversas atividades políticas, sociais e culturais relacionadas à imigração e trabalhou como funcionário comissionado do governo estadual. Na comemoração em homenagem à Semana da Imigração, realizada em 22 de junho de 2016 em Florianópolis, recitou uma oração muçulmana no palco do cinema do

---

<sup>256</sup> Coordenador do Centro Cultural Escrava Anastácia.

Centro Integrado de Cultura. No início de julho do mesmo ano participou do Fórum Social das Migrações em São Paulo e em seguida foi para evento político em Brasília, na qualidade de representante dos migrantes<sup>257</sup>. Na semana seguinte participou da Feira Gastronômica dos Imigrantes em Florianópolis, onde trabalhou na organização e articulação de imigrantes e refugiados. Nestas ocasiões utilizava *boubous*<sup>258</sup>, performando sua identidade religiosa. No dia de nossa primeira conversa, no final de abril de 2016, ele chegou acompanhado de um rapaz senegalês que encontrara dormindo na rua, no centro da cidade na noite anterior. Tal fato ainda era um caso isolado na época na capital catarinense, apesar de em outras cidades já ser comum imigrantes e refugiados vivendo nas ruas ou em ocupações<sup>259</sup>.

Para efeitos de contraste é interessante observar que entre 2000 e 2002, apenas 15 haitianos ingressaram no Brasil, entre 2003 e 2005, 35, entre 2006 e 2008, 85, entre 2009 e 2011<sup>260</sup>, 646 e entre 2012 a 2014, 17.927<sup>261</sup>. E entre 2010 e 2018, mais de 101,9 mil haitianos migraram para o Brasil e mais de sete mil e quinhentos migrantes senegaleses tiveram carteiras de trabalho expedidas (Cavalcanti *et al*, 2018, p. 61).

A partir de 2012, o Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e a Secretaria-Geral da Presidência da República estabeleceram contatos com setores empresariais para divulgar a disponibilidade de mão-de-

---

<sup>257</sup> Segundo Zidan e outros interlocutores me disseram, escolhido pelos grupos de apoio aos imigrantes e não pelos próprios imigrantes.

<sup>258</sup> Vestimenta típica do oeste da África, que meus interlocutores senegaleses utilizavam em celebrações rituais, festividades religiosas e outros eventos importantes.

<sup>259</sup> Apesar de ser um fato isolado, fui informada pela Secretaria de Assistência Social do Estado de Santa Catarina, de casos em que imigrantes haitianos que dormiam na rua na praia dos Ingleses e teriam sido levados ou enviados pela prefeitura para cidades do interior do estado. Infelizmente esta informação não pôde ser confirmada até a escrita da tese. Outros ainda viviam em situação de rua em Florianópolis e São José, além de um senegalês. Sobre as ocupações veremos mais ao longo da tese.

<sup>260</sup> A pequena presença de haitianos a partir de 2004 explica-se pelos programas estabelecidos entre os governos brasileiro e haitiano como parceria Sul-Sul. Relatório *Brasil – Haiti: Programa de Cooperação Sul-Sul Definição e Implementação de Projetos Estruturantes para o Fortalecimento Institucional Haitiano*. Disponível em <http://repiica.iica.int/docs/B2173p/B2173p.pdf>. Acesso em 01/09/2018.

<sup>261</sup> Dados disponibilizados pela Polícia Federal, publicizados pelo Observatório das Migrações em São Paulo e consultados em Baeninger et al (2016). Estes dados disponibilizados pela Polícia Federal, obviamente subestimam a população que ingressou após 2010, pois muitos entraram de forma indocumentada. Entretanto, como não conseguiram sair do Acre em direção à Guiana Francesa, os primeiros grupos de migrantes haitianos acabaram, depois de algum tempo, entrando no território brasileiro e tecendo suas redes, que logo em seguida desencadearam um fluxo cada vez maior.

obra imigrante nos acampamentos<sup>262</sup>, informando os perfis cadastrados visando a contratação desses trabalhadores (SEJUDH, 2013) e empresários da agroindústria, construção civil, metalurgia, setor têxtil, entre outros, enviaram ônibus para recrutar trabalhadores para diversas regiões, principalmente Centro-Oeste, Sul e Sudeste<sup>263</sup>.

Diversas denúncias de abusos e humilhações foram feitas a partir destes processos seletivos de mão-de-obra<sup>264</sup>, incluindo análise da espessura da canela, dos dentes e órgãos genitais, práticas semelhantes às empregadas durante o período da escravidão para a compra de seres humanos. Em entrevista a uma rede de televisão, um empresário (negro) afirmou que conforme “tradição antiga, do pessoal da escravidão, quem tem canela fina é bom de trabalho, canela grossa é pessoal mais ruim de serviço”<sup>265</sup>. Michel, rapaz haitiano que viveu por alguns nestes abrigos esperando alguma contratação, me contou que quando chegava um ônibus todos corriam para perto na esperança de serem contratados e o empresário responsável pela contratação ia apontando para alguns que

---

<sup>262</sup> Joseph Handerson pontua que muitas vezes estes acampamentos e as cidades em que eles se encontravam consistiam em locais de confinamento “em Tabatinga, os haitianos eram proibidos de sair para ir a qualquer outro município” (Handerson, 2015, p. 191).

<sup>263</sup> Segundo dados do Ministério do Trabalho os principais estados cujas empresas contrataram migrantes no Acre foram São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, Goiás e Mato Grosso (SEDS; SEJUDH, 2013; 2014; 2015). Em 2017 Santa Catarina aparece como quatro estado em número de novas autorizações de trabalho de acordo com o CNIg (Cavalcanti, 2018). De acordo com o Relatório da OBMigra “o ano de 2015 foi atípico e apresentou um número extremamente elevado de autorizações concedidas pelo CNIg relacionadas ao visto humanitário para os haitianos, concedidos através da RN 27” (Cavalcanti et al, 2018, p. 46), com 36.292 autorizações (em 2017, deste tipo foram apenas 4.801). Entretanto estes índices não refletem o panorama dos migrantes senegaleses e haitianos que entraram ou trabalham de forma indocumentada, sendo, portanto, subestimados.

<sup>264</sup> Além dos relatos e dados apresentados pela Defensoria Pública Federal e Estadual em algumas das reuniões do GT I das quais participei, de investigações conduzidas pelo Ministério do Trabalho de diversos estados (<http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/05/largura-de-canela-e-requisito-para-haitiano-conseguir-emprego-no-brasil.html>), as violências na seleção, contratação e nos ambientes de trabalho são analisadas por diversos autores. Alguns deles tiveram seus estudos compilados a partir do *Simpósio Internacional Migrações e Trabalho* realizado em 2014 resultando na publicação *Migrações e trabalho* organizada por Eralan José Peixoto do Prado e Renata Coelho (Prado; Coelho, 2015).

<sup>265</sup> Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=hsY9RZlKtWA>. Acesso em 02/12/2018. Esta prática de seleção de imigrantes pela idade, porte físico, espessura da canela e condições da genitália foi denunciada e investigada pelo Ministério Público do Trabalho (MPT). Disponível em <http://g1.globo.com/ac/acre/noticia/2015/05/mpt-quer-que-uniao-assuma-haitianos-e-pague-indenizacao-de-r-50-mi.html>. Acesso 02/12/2018.

iam aos poucos entrando nos ônibus, “era sempre um desespero, todos queriam ser escolhidos para ter algum trabalho e poder recomeçar”.

Em geral as empresas contratavam provisoriamente por 45 dias, com possibilidade de renovação pelo mesmo período, com média de um salário mínimo e depois de noventa dias o funcionário poderia ser contratado ou não, como Louis que fora levado para Passo Fundo por uma empresa multinacional de bebidas. Nas cidades para onde eram levados para o *djòb* (trabalho), algumas vezes as próprias empresas forneciam alojamentos, expondo homens e principalmente mulheres a situações de imensa vulnerabilidade. Este foi o caso de Auguste que

Queria mesmo ir para os Estados Unidos mas não consegui, então saí do Haiti em 2010 pela ‘rota dos haitianos’ e, depois de ficar cerca de duas semanas no *campo* fui contratado por uma empresa do Mato Grosso do Sul, levado para lá de ônibus com muitos outros haitianos.

Entretanto, segundo ele, ganhava muito pouco e nem conseguia enviar dinheiro para a família no Haiti, morava em um alojamento com homens e mulheres:

Aguntei este trabalho por sete meses até aprender um pouco de português e depois fui para o Rio de Janeiro, onde pensei que seria mais fácil. Lá demorou um pouco para conseguir trabalho, quando consegui foi com sucção [de resíduos] por cerca de sete meses e depois fui trabalhar em uma fazenda operando máquinas de corte de madeiras. Na fazenda tinha muitos haitianos trabalhando mas todos nós éramos explorados, recebíamos muito pouco e eu saí depois de dois meses.

Sua esposa estava no Haiti com seu filho ainda bebê e ele já conseguia enviar um pouco de seu salário todos os meses, de modo que eles podiam comer. Então, um amigo seu que morava em Santo Amaro da Imperatriz e trabalhava com água mineral lhe chamou em (ele olha a carteira de trabalho para se certificar da data e “não falar mentira”) fevereiro de 2013. O serviço de operador de máquinas é pesado “mas tem que aguentar, porque eu estava aqui por minha família, para fazer eles *entrarem*. Na firma que eu trabalho tem mais de trinta haitianos e no

verão aumenta para setenta”. Sua esposa *entrou* no ano seguinte, trazendo o filho.

Sua trajetória é bastante representativa das migrações haitianas que inicialmente foram majoritariamente um fluxo masculino, num segundo momento de vinda das mulheres e num terceiro momento de vinda dos filhos. Mas esta lógica, descrita por Bordignon (2016), não pode ser tomada como regra, pois a pesquisa de campo demonstrou uma realidade menos homogênea em termos de gênero, já apontada por outros estudos, como o de Peres: “de acordo com as informações, 71% das mulheres haitianas registradas no país são solteiras e 25,3% delas são casadas” (Peres, 2016, p. 280). Dados publicados em 2018 informam que entre 2010 e 2017 foram emitidas 236.811 carteiras de trabalho para migrantes provenientes dos seguintes países, em ordem decrescente: Haiti (76183), Bolívia (16.142), Argentina (13.665), Paraguai (13.063), Venezuela (12.260), Peru (9.067), Portugal (8.972), Uruguai (8.105), Senegal (7.548), Colômbia (7.499) e outros (64.307) e que em 2017, 75% das contratações foram do sexo masculino e 25% do sexo feminino (Cavalcanti et al, 2018, p. 76).

Mas para além das estatísticas, os próprios sujeitos migrantes transformam suas trajetórias migratórias e os papéis de gênero com o passar do tempo e as mulheres de forma geral, vivenciam estas transformações com grande intensidade. É importante considerar também que muitas mulheres migrantes trabalham informalmente no setor de limpeza, realizando faxinas esporádicas ou trabalhando em outros setores, ou ainda sob a promessa de terem sua carteira assinada, como diversas de minhas interlocutoras.

Um exemplo que representa uma ruptura nas estatísticas e narrativas hegemônicas é Sophie que nunca aceitou gravar entrevista mas que gostava muito de conversar. No dia em que colocou um vestido vermelho, arrumando-se mais do que de costume, sentou-se na cozinha da Casa Azul comigo e contou, mesclando francês, kreyol e espanhol que veio sozinha para o Brasil de forma indocumentada, percorrendo a *rota dos haitianos* a partir da República Dominicana, gastando todas as suas economias no trajeto até o Acre, onde permaneceu por aproximadamente dois meses, esperando alguma oportunidade mas ‘não apareceu nada’. Depois deste tempo foi recrutada por uma empresa de frango de Cascavel (PR), juntamente com outra mulher e mais 50 homens, todos haitianos e foram levados de ônibus para a cidade sede da empresa. Logo após a chegada, soube que seria obrigada a ‘se casar’ pois a empresa queria alugar casas e dispor as mulheres com os homens, situação que resultou em muita violência



doméstica, pois o marido que a empresa escolhera para ela além de trancá-la em casa lhe batia todos os dias em que se recusava a se relacionar sexualmente com ele. Ela denunciava, chamava a polícia e ele chorava até uma vez em que ela foi no centro da cidade e ele arrancou os cabelos dela, como me contou, reproduzindo os gestos em sua cabeça.

Sua narrativa é extremamente comovente e aponta para as muitas dificuldades pelas quais podem passar as mulheres migrantes. Segundo ela, a outra moça que foi levada para Cascavel aceitou a vida que fora ‘sugerida’ (ou imposta?) pela empresa, de se prostituir dentro do alojamento dos empregados como forma de manter os funcionários ‘satisfeitos e calmos’ e de obter, ela mesma uma renda e um local para morar, mas isso Sophie não aceitou e por este motivo, segundo ela, precisou apanhar muito. A dificuldade com a língua e o medo de perder o trabalho e o local de moradia fizeram com que Sophie suportasse esta situação por quase um ano, apanhando todos os dias, até que não aguentou mais e, muito machucada, conseguiu fugir para uma cidade vizinha, Lindoia do Sul. Nesta cidade conseguiu um trabalho mas um haitiano quis namorá-la mas ela não aceitou, ele a ofendeu e ela bateu nele, provocando sua demissão.

Logo que chegou a Florianópolis em 2015 foi morar com uma amiga dominicana e trabalhar num hotel, mas a amiga foi demitida e ela não, de forma que se desentenderam e ela ficou sem ter para onde ir. Foi morar com mais quatro haitianas e a dona do imóvel tirou a porta dos quartos para obrigá-las a se prostituírem. Sophie, enquanto se abanava com um leque, me contou que denunciou para a empresa que não acreditou e a demitiu. Ela disse que uma das mulheres morreu de AIDS e outra era casada no Haiti, onde estava seu marido e mesmo assim se prostituía. Ela encontrou novo trabalho no setor de limpeza de um *shopping center* na região continental e alugou uma kitinete de uma mulher brasileira que passou a ‘maltratá-la de forma racista’, ofendendo-a e aumentando semanalmente o valor do aluguel para que ela deixasse a casa. Como demorou a encontrar outro lugar para morar, uma tarde, enquanto estava no trabalho a mulher apropriou-se de suas poucas roupas e de sua televisão recém-comprada e trocou a fechadura, deixando-a de fora da casa e novamente sem nada.

Após ir à delegacia para reclamar, me contou que foi encaminhada à Casa de Passagem, onde viviam mulheres que enfrentam situação de violência doméstica. Junto com isso, ela tinha uma doença (uma variedade crônica de anemia) que a deixava fraca e a fazia desmaiar ocasionalmente e um problema de estômago (que quando a

tese estava sendo escrita fora curado) que fazia seu ventre inchar muito e na empresa passaram a suspeitar que Sophie estivesse grávida. Na época em que estes fatos me foram revelados, ela ainda estava doente, o que lhe causava muitos calores, de modo que ela passava muito tempo sentada abanando-se. Então no dia em que ela desmaiou no trabalho, foi demitida ‘por justa causa’ sob uma alegação inventada. Precisou entrar na justiça mas nada conseguiu.

Sophie disse que perdeu tudo o que tinha no trajeto até o Brasil, depois trabalhou e conseguiu juntar algum recurso para fugir da violência e precisou deixar quase tudo para trás e então, ao chegar em Florianópolis, após alguns meses, novamente perdeu tudo pela atitude racista e cruel com que foi tratada. Para além de tudo isso, quando veio para o Brasil deixou sua filha de apenas um aninho com uma amiga na República Dominicana e lhe enviava dinheiro todos os meses. Entretanto quando foi demitida do *shopping* ela foi diminuindo as remessas enviadas até que não pôde mais mandar e sua amiga passou a fazer ameaças à sua filha, dizendo que iria matá-la pois não tinha recursos para cuidar dela sozinha, além dos filhos que já possuía. O desespero de Sophie era tanto que entrou em um processo de luto e depressão<sup>266</sup>. Foi mais ou menos neste estágio que ela me contou sua história e permanecemos em contato, tentando de diversas formas trazer sua filha. Depois de alguns meses, quando consegui outro trabalho, soube que a filha ainda estava viva e me contou quando fui visitá-la. Sophie sorria pouco pois estas experiências de abismos ficaram marcadas em sua trajetória, assim como nas de diversos outros interlocutores. No momento em que escrevia a tese, houve uma noite em que recebi uma chamada de vídeo de Sophie. Quando atendi, ela me disse que sua filha havia chegado e me colocou em contato com a menina. Ficamos as três conversando por alguns minutos e aquilo que a filha ainda não compreendia de português, Sophie já traduzia para ela, fazendo o papel de tradutora entre eu e sua filha.

Registrar estas histórias e as maneiras como elas se transformam é narrar junto com eles e elas para dar visibilidade, esperando contribuir para desestabilizar os discursos de democracia racial, demonstrando o grande caminho que precisamos percorrer para alcançar uma sociedade mais justa socialmente, afinal como Kathleen Stewart observou em sua

---

<sup>266</sup> Não queria mais trabalhar, não queria se vestir e tampouco queria falar sobre a filha, ela me dizia que nada mais lhe importava.

etnografia, “none of this was a surprise. Just a shock. Just the recognition” (Stewart, 2010, p. 2)<sup>267</sup>.

A partir de 2014 o governo federal começou a ‘distribuir’ os migrantes que estavam ‘represados’ no Acre entre os estados e em meados de 2015, após alguma resistência, Santa Catarina recebeu 25 ônibus com migrantes haitianos e senegaleses que foram abrigados em um ginásio de esportes localizado na região continental de Florianópolis<sup>268</sup>. Ali novamente esperaram alguma oportunidade de emprego e novamente houve situações de abuso, mas também alguns casos de pessoas bem intencionadas que se comoveram e ofereceram alguma forma de ajuda. O primeiro ônibus trouxe 42 pessoas, 17 imigrantes haitianos (14 homens e 3 mulheres) e 25 imigrantes senegaleses (todos homens). Pode-se dizer que a tendência de mais homens se manteve com a chegada dos primeiros veículos, com o aumento gradual do número de mulheres nos últimos, a maior parte com marido ou namorado já estabelecido no estado.

Tive acesso aos dados coletados pela Secretaria de Assistência Social da Prefeitura de Florianópolis, elaborados a partir da recepção aos migrantes que desembarcavam na cidade e que foram acolhidos inicialmente no Ginásio de Esportes Saul de Oliveira em Campinas e posteriormente no Ginásio Carlos Alberto de Campos no Estreito. De acordo com as listas elaboradas pelas assistentes sociais que cadastraram os migrantes, foram recebidas entre maio e agosto de 2015, 707 pessoas, das quais 87 eram do Senegal (86 homens e uma mulher), 6 mulheres da República Dominicana e 614 do Haiti (490 homens e 124 mulheres). Diversos deles chegavam com alguma referência de parentes ou amigos em alguma cidade catarinense e outros chegavam sem conhecer ninguém. Os que seguiram para o Rio Grande do Sul, em geral nem desciam dos ônibus.

Maide chegou num destes ônibus para Florianópolis. Casada, deixou três filhos pequenos com o marido no Haiti e veio com a enteada de 18 anos para que esta pudesse fazer faculdade. Em diversas das

---

<sup>267</sup> A autora discorre sobre a atmosfera, enquanto capacidade de afetar e de ser afetada, que se formou durante o contexto de desativação de uma mina de carvão em West Virginia que deixou trabalhadores, familiares, jovens, idosos, ex-trabalhadores sem terem onde morar e para onde ir. Diversos deles passaram a viver dentro dos carros, uma vez que não podiam mais pagar os alugueis. Conforme a autora o cenário avassalador provocado pelo fechamento da mina e desemprego geral da população não foi uma surpresa, mas um reconhecimento do que a economia toma como seus objetivos.

<sup>268</sup> Nesta época já havia haitianos e senegaleses residindo em Santa Catarina, trazidos por empresas ou vindos com recursos próprios. Apesar de a grande maioria ser proveniente do Haiti e do Senegal, havia nos relatórios algumas pessoas da República Dominicana.

conversas que tivemos, ela me disse que seu maior desejo era *entrar* os filhos para tê-los junto de si, mas precisou vir antes para “abrir as fronteiras”, de modo a preparar um ambiente para a acolhida. Rosnette, sua enteada, queria ser médica e trabalhava como camareira em um hotel, passando muito tempo ouvindo música em seu *Ipod*. Ambas tinham apenas um dia de folga por semana (domingo), quando costumavam ir ao culto na Assembleia de Deus, descansar e se reunirem comigo para conversar e terem aulas de português. Maide, assim como Sophie, Tracy e Juli (estas última conheceremos em breve) são exemplos importantes de apontar, uma vez que subvertem a regra de que os homens migram primeiro.

A partir de 2015<sup>269</sup> haitianos e haitianas continuaram migrando para o Brasil, assim como senegaleses e senegalesas mas em geral vindo de avião diretamente para o local de destino, seguindo uma rede já estabelecida ou em criação, tendo alguma pessoa de referência com quem contar nos primeiros tempos, depois informando amigos e parentes. No trabalho etnográfico pudemos perceber que muitos migrantes buscaram estabelecer-se definitivamente enquanto outros se encontravam constantemente em movimento, construindo raízes provisórias constantemente e reelaborando laços sociais local e transnacionalmente.

Michel Agier comenta a investigação da socióloga Anaïk Pain sobre os senegaleses em trânsito no Marrocos, que vê quatro finais possíveis em suas trajetórias rumo a Europa:

A conquista da passagem para a Europa (mas logo outras ‘aventuras’ começam, como já visto); o fracasso dos que se ‘perderam na aventura’, com seus efeitos de desnudamento material e psicológico; a difícil decisão do retorno ao Senegal; a reconversão nas redes de comerciantes senegaleses no país de trânsito, o que é também uma maneira de não abandonar completamente o horizonte da ‘aventura’. Nesses três últimos casos, o próprio movimento ‘ao longo da estrada’ se transforma em ‘fim da estrada’. O país de trânsito e a vida que eles levam aí se tornam um espaço do entre-dois, o lugar próprio dos ‘aventureiros’. E mesmo se eles dificilmente os deixam é porque o

---

<sup>269</sup> Neste ano o governo brasileiro passou a emitir visto aos haitianos diretamente em Port-au-Prince.

horizonte da viagem se mantém presente enquanto eles estão nesse lugar, na fronteira (Agier, 2015, p. 123).

Entretanto, de acordo com a experiência que o campo me proporcionou, tendo a discordar da existência de rotas tão demarcadas e pré-estabelecidas, compreendendo-as como processos em constante transformação. Mas a vida não é fácil para estes homens e mulheres que precisam se sujeitar às regras do capital para conseguirem se estabelecer e ajudarem as famílias. Michel me disse um dia, ao redor da mesa em que nos reuníamos para as aulas de português de domingo a tarde na Casa Azul:

Eu saio do trabalho e vou para casa, não faço mais nada, não tenho amigos, há poucos brasileiros que são gentis comigo. Eu cheguei no Brasil aos 16 anos, eu vim muito jovem, e o Brasil não permite que eu desenvolva minhas capacidades, tudo aqui é difícil para mim. Meu sonho é trabalhar com números, contabilidade, economia. Eu quero estudar e me formar e ser reconhecido na minha profissão.

Michel, após fazer a *rota dos haitianos* e ser roubado no trajeto, foi para São Paulo e depois veio para Florianópolis num dos 25 ônibus em 2015. Cerca de dois anos depois quis ir para o Chile, onde tinha um tio e achava que poderia se dedicar aos estudos. Mas a principal razão de sua partida do Brasil foi um vídeo que ele recebeu pelo *whatsapp* em que o assassinato de um rapaz haitiano foi filmado, provavelmente no Maranhão. O vídeo mostrava diversos homens brasileiros perfurando com facas e punhais um jovem haitiano já muito machucado e caído no chão. Além de agredi-lo até a morte, faziam ameaças dizendo que ‘iriam matar todos os haitianos que estavam no Brasil’. Depois que Michel recebeu este vídeo, enviado por haitianos que residiam em outros estados, ele ficou transtornado, me repassando o conteúdo na mesma madrugada em que recebeu. Aquilo mexeu muito com ele (e comigo) pois tomamos a ameaça como algo real<sup>270</sup>. Michel não conseguiu se recuperar do choque e decidiu partir.

---

<sup>270</sup> Como agravante, devemos lembrar que poucos meses antes um rapaz haitiano havia sido assassinado em Navegantes (SC).

Vendeu tudo que tinha conseguido comprar (computador, colchão, mais alguns objetos), demitiu-se do trabalho, pediu algum dinheiro emprestado, despediu-se de mim e de outros poucos amigos, comprou uma passagem de ônibus e saiu com todo seu dinheiro na mochila. Foi assaltado no caminho e não conseguiu chegar ao Chile, precisando parar em diversos países e fazer algum trabalho em cada lugar que chegava para conseguir se deslocar ao próximo destino. Assim, passou pelo Paraguai, Equador, Peru, Panamá, México, Estados Unidos, onde foi preso por algumas semanas e depois deportado. Quando escrevi a tese Michel estava no Haiti, mas ainda sonhava em voltar ao Brasil. Durante o período em que estive se deslocando até o Panamá, não consegui contato com Michel, quando então ele me enviou mensagens, contando o que havia acontecido. Segundo ele, seu celular também havia sido roubado e ele sentia muito medo, pois não queria voltar ao Haiti. Quando chegou ao México, mandava mensagens diárias me informando de sua posição até que de repente parou de fazê-lo. Só retomou o contato quando estava preso e sabia que seria deportado. Michel chorava muito pois teria que morar com parentes que pouco conhecia, uma vez que seus pais não tinham, como ele me explicou, condições de recebê-lo e sustentá-lo, além de pagar as multas exigidas pela polícia fronteiriça norte-americana. O jovem Michel, poeta, como eu o conhecia, desapareceu ali e até a conclusão da tese, permanecia encoberto sob roupas e tênis de marca que ostentava em fotografias postadas no *facebook*.

Sua trajetória de deslocamentos, marcada pela violência e pelas narrativas relacionadas a ela, confirmam aquilo que Teresa Caldeira (2000) argumenta a respeito das narrativas sobre crimes serem, além de expressivas, produtivas de interações sociais diversas no espaço urbano, reverberando transnacionalmente. Além disso, em função da crise que se instalou no país, depois de 2015 muitos haitianos estabeleceram novas rotas migratórias. Estas novas rotas, de ida e vinda, significaram a partida de muitos migrantes, principalmente haitianos para o Chile ou Guiana, bem como a chegada de muitos haitianos destes países. Rotas estas que, como no caso de Michel, podem se desdobrar em outras, para México, Estados Unidos ou outros países.

Assim, as trajetórias de muitos de meus interlocutores permaneciam em construção e transformação, enquanto outras experimentaram uma estabilização, ainda que movimentos continuassem acontecendo, conforme as políticas de (i)mobilidade, suas próprias leituras delas, seus afetos e interesses. Um caso interessante e emblemático é o de Fabíola que entrou no Brasil pela primeira vez em

2015 para acompanhar o marido, também haitiano, que havia chegado há alguns meses. Ela viveu cerca de um ano aqui, engravidou e voltou para o Haiti, onde nasceu seu filho. Seu marido migrou para o Chile e tentou entrar nos Estados Unidos mas foi deportado. Depois de alguns meses vivendo no Haiti, Fabíola resolveu que era tempo de voltar ao Brasil para trabalhar e depois *entrar* seu filho, que ficara com a avó materna. Depois de quase um ano no país, sem conseguir nenhum trabalho fixo e contando com a ajuda de um primo que vive com seis filhos e a esposa em Palhoça, também desempregado, ela me revelou intenção de regressar novamente ao Haiti. Entretanto, logo em seguida conseguiu um emprego e mudou seus planos. Enquanto escrevia a tese ela expressava intenção de ficar e trazer o filho para junto de si, junto com sua mãe e me disse “Ja, agora eu vou ficar, não quero mais ir embora”.

## 2.2 Movimentos locais

Haitianos e senegaleses continuam em movimento. Muitos chegaram, alguns partiram e outros continuam chegando. Aos poucos fui me acostumando com esta intensidade de mobilidade e passei a aceitá-la como uma potência, ainda que sofresse com cada partida. Uma destas chegadas logo seguida de partida foi a de Johny, que era intérprete e professor de inglês no Haiti em escolas de ensino básico. Chegou em maio e partiu em julho de 2017. Tudo que tinha quando partiu era uma mochila, pouco cheia, que não devia ter nenhuma roupa pois com o frio de 10° que fazia no inverno de Florianópolis ele vestira tudo que tinha: uma camiseta de manga curta, uma camisa social, um moletom fino por cima, e uma calça jeans. Levava ali sua bíblia - sob a qual rezava ajoelhado várias vezes por dia, pois dizia que “sem família, sem casa, sem amigos (exceto eu e um casal haitiano), sem dinheiro, sem trabalho, sem falar português, seu único conforto era a palavra de deus” - e alguns poucos pertences pessoais.

Sua mochila, na qual estavam todos os bens, era sempre mais leve que a minha bolsa. Aquela mochila vazia era tudo de material que ele tinha. Com ela veio do Haiti para o Brasil e com ela partiu de Florianópolis com destino a Porto Alegre, onde tinha um primo, com esperança de encontrar algum conforto além do divino. Nos dois meses que passou em Florianópolis sua mochila não ficou mais cheia, pelo contrário, tornara-se mais vazia. Poderíamos pensar em uma ‘pobreza de experiência’ como Walter Benjamin (Benjamin, 2012, p. 124) definiu aquilo que traziam na memória os que voltavam da Primeira Guerra

Mundial? Em minha opinião, a experiência não se subtrai, ela só se acrescenta a si mesma, sobrepondo camadas, ainda que de abismos.

Logo Johny que veio ao Brasil para, além de trabalho, reencontrar sua noiva que já estava com novo marido e filho nascido no Brasil. No dia em que ele partiu chorei muito e escrevi em meu diário de campo que senti vergonha. Vergonha de meu casaco quente, de minha bolsa cheia, de minha casa, de minha vida. Vergonha deste mundo em que uns têm tanto, outros o suficiente e tantos não tem nada. Vergonha por não poder acolher todos os haitianos e senegaleses em minha casa. Mantivemos contato através do *whatsapp*, pois mesmo sem nada para comer, vestir ou lugar para morar, Johny tinha sempre conexão de internet, para comunicar-se com seus conhecidos no Brasil, no Haiti e nos Estados Unidos, onde tinha várias *sisters da igreja* que “ajudavam sua comunidade no Haiti distribuindo bíblias com capa de couro para que conhecessem a palavra de Jesus”<sup>271</sup>. Enquanto escrevia esta tese Johny continuava em Porto Alegre, desempregado e com suas fortes dores de cabeça, querendo voltar para Florianópolis ou para o Haiti. Orgulhoso de suas habilidades linguísticas, resistia em falar português e queria conversar comigo apenas em inglês, apesar de ter frequentado algumas aulas do curso de português para migrantes e refugiados.

No Haiti, além de lecionar, havia trabalhado como intérprete de organizações de ajuda humanitária desde o terremoto. Como afirmaram as jornalistas Kathie Klarreich e Linda Polman do *The Nation*, em reportagem sobre o Haiti, com o título *The NGO Republic of Haiti* (A República ONG do Haiti), os espaços reservados para equipes de ajuda humanitária eram extremamente luxuosos<sup>272</sup> e inacessíveis à população haitiana, com raras exceções, como a de Johny. Segundo elas,

---

<sup>271</sup> Johny insistiu para que eu conversasse com uma delas. Eu estava muito preocupada porque Johny não tinha um lugar para morar e o havia abrigado provisoriamente em um hostel. A *sister* então me perguntou se aqui não tinha algum abrigo para *homeless*. Eu fiquei muito chocada e disse que esperava encontrar outra solução. Ela me disse que iria rezar por ele e nos despedimos.

<sup>272</sup> Na reportagem se lê que na *NGO Republic of Haiti*, a despeito de toda tragédia e calamidade, havia um poderoso estado paralelo formado por milhares de ONGs e “aqui é um mundo diferente. Dentro do imenso prédio azul e branco encontram-se *trailers* novos, carros de golfe e mais banheiros públicos novinhos do que em qualquer lugar no Haiti. (Logo a base não está infetada de micróbios, ou cólera!) Vasos de flores alinham-se nos corredores, e umectantes derramam gotas d’água refrescantes no terraço de um restaurante cujo cardápio oferece sushi, arroz jasmim, batatas alemãs, pão de queijo brasileiro, shawarmahalal e sorvete Haagen-Dazs. O dólar americano, e não o gourde haitiano, é a moeda corrente”.



Few Haitians can cross from one side of the compound's walls to the other. To do so requires identification documents and an invitation from someone on the inside, two things very few Haitians have. And when they do, they find that most meetings are held in English, not Creole or even French. When a steering committee for NGO coordination was elected in July 2010 at Log Base, sixty international organizations cast their votes, but since there were no local NGOs present, Haitians were not represented<sup>273</sup>.

Na semana em que Johny partiu, Jacques recebeu em sua casa dois amigos de infância que estavam no Chile desde 2010 e Maya recebeu um casal também vindo do Chile, com a mulher grávida de sete meses. Seus movimentos e circulações eram múltiplos e em diversas direções. E, em cada lugar que permaneciam algum tempo acionavam redes transnacionais, tornando-se transmigrantes<sup>274</sup>.

Acompanhar as narrativas dos migrantes haitianos e senegaleses, bem como seus movimentos ampliou em muito os sentidos possíveis para a narrativa que ora se constrói, permitindo-me compreender que suas trajetórias não seguem, na maior parte das vezes, rotas definidas e diretas entre local de origem e local de chegada, mas são repletas de improvisações, atravessadas por coreopolíticas<sup>275</sup>, muitas vezes são fragmentadas, algumas vezes são interrompidas ou suspensas, podendo também ser perigosas e difíceis. As rotas migratórias constituem-se continuamente através das interações e relações estabelecidas nos territórios por onde os migrantes se movimentam e são continuamente ampliadas por novas conexões e pela agência dos sujeitos.

Além disso, suas trajetórias implicam sucessivos movimentos de ressignificação e readequação, pelos mais variados motivos. Assim, segundo meus interlocutores, não é apenas por não encontrar emprego que se redefinem as trajetórias migratórias, mas por oportunidades de estudos, de maior convivência com familiares ou amigos, em busca de clima menos frio, de mais contato com a comunidade de origem, de acesso às práticas religiosas, ou de muitas outras possibilidades que

---

<sup>273</sup> Publicada em 19 de novembro de 2012. Disponível em: <<https://www.thenation.com/article/ngo-republic-haiti/>>.

<sup>274</sup> Sobre transmigrantes, ou seja, pessoas que “constroem campos sociais transnacionais” ver Schiller e Fouron (2000).

<sup>275</sup> Sobre coreopolíticas, conceito emprestado de André Lepecki (2012) tratarei nas páginas seguintes.

podem tornar a vida mais parecida com aquela imaginada. Talvez possamos pensar em uma reformulação político-epistemológica pós ou anti-colonial que não toma mais o mundo extraeuropeu ou extranorteamericano como conjunto de periferias ligadas a partir de um centro. Édouard Glissant defendeu um movimento na literatura e na poesia em que a noção de centro e periferia é abolida. Segundo este autor, “a capacidade de sentir o choque do alhures é o que constitui o poeta. O Diverso, a totalidade quantificável de todas as diferenças possíveis, é o motor da energia universal que há que preservar das assimilações, das modas passivamente generalizadas, dos hábitos padronizados” (Glissant, 2011, p. 37).

Desta forma é preciso também considerar as históricas experiências de movimento e migrações de diversos grupos populacionais da África, especialmente no *West Africa* (Koff, 2014, p. 32). Estes movimentos, seja entre países africanos como Senegal, Guiné, Gana, Costa do Marfim, Mauritânia ou Nigéria, seja entre continentes, incluindo Europa, Ásia e Américas não são recentes e antecedem mesmo o período colonial, quando foram intensificados principalmente através das rotas de africanos escravizados que passaram a compor o Atlântico Negro (Gilroy, 2012). Além disso, conforme a tendência mundial, os mercados da África Ocidental tendem a ser transnacionais, conforme Koff (2014), assim como acontece na América Latina e em outras regiões<sup>276</sup>.

Jean-Louis Sanka analisou as migrações transfronteiriças da região dos *Rivières du Sud*<sup>277</sup> e afirmou que a migração “está em fato inscrita na prática espacial dos grupos estatutários e simboliza os processos de construção, desconstrução e reconstrução espaciais” (Sanka, 2014, p. 166). Na região, cujas fronteiras foram demarcadas no contexto colonial, as economias e relações étnicas não seguiram os limites dos Estados-nações, conformando tanto nos imaginários quanto nas práticas constantes movimentos transnacionais. Esta não fixação à ideia e ao poder nacional, de certa forma, acabou servindo como campo de experimentação ou passagem para migrações mais distantes. Diversos de meus interlocutores moraram em países vizinhos antes de migrar para o Brasil, como foi o caso de Zidan, que morou e trabalhou no Gabão por anos e de Macky que morou e trabalhou, além do Senegal,

---

<sup>276</sup> Mercosul, ConeSul, etc. Além destes transnacionalismos regionais, há aqueles transcontinentais.

<sup>277</sup> Espaço eco-geográfico do oeste africano que engloba parte do Senegal, Guiné Bissau, Serra Leoa, Gambia, Guiné-Conakry e Libéria.

na África do Sul e na Costa do Marfim. E as relações que se estabelecem nestes espaços transnacionais não são apenas comerciais e econômicas, como atesta a segunda esposa de Macky, que ele conheceu na Costa do Marfim.

De acordo com Papa Demba Fall (2014), que pesquisou a região do Sadel<sup>278</sup> sob a perspectiva da longa duração, as migrações internacionais senegalesas estabelecem forte ligação com o desenvolvimento local, contribuindo também com as comunidades de origem. O fluxo migratório de senegaleses para a Europa principia logo após as guerras mundiais, quando a metrópole recrutou mão-de-obra colonial para trabalhar na reconstrução das cidades francesas, estabelecendo uma rede que se expandiu ao longo do século XX, principalmente nos arredores de Paris, reproduzindo estrutura social semelhante à do seu local de origem e estabelecendo associações de ajuda mútua, modelo que ainda utilizam na diáspora, mesclando atividades religiosas e sociais.

Meus interlocutores, em diversas ocasiões, organizaram-se coletivamente para enviar fundos para construção de estabelecimentos educacionais e religiosos em suas regiões de origem, assim como outras necessidades comunitárias em agricultura e saúde<sup>279</sup>, suprimindo carências de políticas públicas. Estas performances coletivas transnacionais demandam algum tempo para serem construídas e observadas, pois primeiramente cada migrante precisa se estabelecer no novo contexto para depois passar a contribuir com sua família estendida e depois ampliar a rede de colaboração no país de origem. Deste modo foi apenas em 2018 que os senegaleses que residiam em Florianópolis criaram sua associação e entre seus projetos de curto prazo constavam ajudar os senegaleses que estavam na diáspora e que se engajassem na associação, e no longo prazo, contribuir diretamente com obras no Senegal.

Mesmo assim, Alioune que chegou em Santa Catarina em 2015 e passou por várias situações difíceis, como vimos, três anos depois estava

---

<sup>278</sup> Cidade da região do Dandé Mayo, Moyenne vallée du Senegal, com população de cerca de cinco mil pessoas.

<sup>279</sup> Entre 2000 e 2010, segundo Fall (2014, p. 54), os senegaleses originários desta região residentes em Paris foram responsáveis pela construção em Sadel, no Senegal, de uma escola com seis salas de aula, uma plantação de bananas, um posto de saúde, extensão de canalização de água, escola primária de 22 salas de aula e reforma da mesquita construída em 1979. Para isso, duas associações foram fundamentais: a *Association Solidarité Sadéloise Sahel Sénégal* (l'A4S ou L'ASSSS) e a *Association des Ressortissants du Sadel pour le Développement* (ARSAD). A primeira delas, criada em 1985, recolhe dinheiro de migrantes da França, mas também da Espanha, Estados Unidos, Espanha, Gabão e Itália, totalizando 137 membros (2014).

organizando eventos culturais que incluíam desfiles, música e dança ‘africana’ e destinavam-se a arrecadar recursos para a sustentação de uma escola corânica na cidade em que ele residia no Senegal. Da mesma forma, o próprio ato de contrair uma segunda esposa, em muitos casos (como veremos no próximo capítulo) é compreendido pelos migrantes senegaleses dentro de um conjunto de obrigações sociais estabelecidas em família ou comunidade. Foi isso o que Zidan me disse, contrariando sua esposa: “quando eu tiver condições [financeiras] eu vou ‘pegar’ uma segunda esposa, porque precisamos ajudar as outras famílias e se nós aqui já estamos bem precisamos ajudar outras famílias que estão lá a ficarem bem também. Assim, um vai ajudando o outro, até que todos estejam bem”.

Aly Tandian aponta uma mudança no perfil dos migrantes senegaleses ao longo das últimas décadas, passando de pessoas de origem rural e praticamente analfabetas para migrantes urbanos com sólido capital profissional e escolar (Tandian, 2014, p. 90). Este autor também afirma que são numerosas as famílias sustentadas por migrantes, criando uma situação de dependência econômica – e informalidade – e ao mesmo tempo de valorização e reconhecimento daqueles que migram e conseguem enviar cada vez mais recursos<sup>280</sup>. Deste modo, ao mesmo tempo em que recursos são injetados na economia informal senegalesa, cada vez menos estes recursos são investidos em políticas públicas estatais e portanto, cada vez mais as remessas dos migrantes tornam-se fundamentais para a sobrevivência, gerando um círculo vicioso que se retro-alimenta e tende a se expandir.

Podemos inferir que as associações de migrantes senegalesas e haitianas (em menor grau), criadas pelos migrantes, voltam suas atenções para o envio de recursos e solução de problemas nos locais de origem<sup>281</sup>. De modo semelhante, quando do terremoto de 06 de outubro de 2018<sup>282</sup>, meus interlocutores haitianos mobilizaram-se através de suas associações para arrecadar recursos e enviá-los às pessoas que haviam sido desalojadas. Este sistema criativo e solidário, entretanto, uma vez que funciona quase autonomamente, independente da gestão estatal, parece estabelecer uma relação causal entre as remessas enviadas e a

---

<sup>280</sup> Tandian entrevista um homem senegalês que afirma que as migrações são “a nossa usina, nosso negócio, que nos permitem ganhar honestamente a vida” (Tandian, 2014, p.94).

<sup>281</sup> Isto diretamente, porque de forma indireta, qualquer remessa contribui para o desenvolvimento do local e origem.

<sup>282</sup> Deste terremoto, diversas imagens e vídeos foram compartilhados, incluindo aquela apresentada no início da tese.

diminuição do Estado, tanto no Haiti quanto no Senegal, o que por consequência, contribui ainda mais com um cenário expulsor, uma vez que forma-se no imaginário dos jovens a ideia de que os recursos estão fora e para acessá-los, é preciso migrar.

“Ou você volta com experiência ou volta com dinheiro, mas o melhor é voltar com os dois” me disse Abi, que veio para o Brasil porque uma amiga da família “disse para o meu pai que se eu viesse para o Brasil e trabalhasse bem, em dois anos eu poderia comprar um terreno no Senegal. Mas isto não aconteceu. Estou aqui há cinco anos e não tenho nada”. O terreno que ele queria comprar deveria servir como casa nova para sua família estendida e também para a família de sua esposa, além de ter quartos para serem alugados e gerar lucro para seus pais. Assim, me disse “meu pai teria mais renda e poderia ajudar mais a minha comunidade no Senegal”.

Os investimentos imobiliários, juntamente com os comerciais, são, segundo Tandian (2014)<sup>283</sup> preferidos pelas famílias dos migrantes das regiões mais urbanizadas<sup>284</sup>. Assim, investir em terrenos e construções em Dakar, Touba ou nas cidades vizinhas é um dos projetos daqueles que migram e conseguem economizar para empreender no Senegal, devido ao grande crescimento urbano das últimas décadas. Este objetivo foi alcançado pelo irmão de Macky que, residindo na Espanha, conseguiu construir uma grande casa em Touba, que é a cidade dos

---

<sup>283</sup> Este autor analisa a *Association Ndiambour Self-Help* que possuía, em 2014, 3 mil membros e investia prioritariamente no setor agrícola do Senegal, mas também em projetos hospitalares e sanitários, além da doação de alimentos para as regiões de Louga, Saint-Louis e Matam e a *Association des Migrants de Niomré*, criada em 1978, que contava com 800 membros originários da região de Louga e que fizeram a reforma e ampliação do centro de saúde, compraram ambulâncias e medicamentos, contrataram equipe médica, construíram uma mesquita, criaram uma rádio comunitária e ajudaram famílias em necessidades. Além destas o autor cita a *Association Pellital de Sinthiou Garba*, criada em 1988 que cotizava-se mensalmente com membros no Congo, Gabão, Costa do Marfim, França e Estados Unidos que enviavam recursos para a região de Pellital, onde foram construídos abrigos com serviços de saúde, escolas e escavações para abertura de estradas. Outra associação, a *Thilogne Association Développement* (TAD), composta por membros de diversas que residiam em diversos lugares do mundo e contribuíam com os membros que residiam na cidade de Thilogne. Com os recursos foram construídos desde os muros do cemitério, um abrigo, uma mosquita até investimentos na construção de veículos e escolas. A *Association des Ressortissants de Golléré* também possui associados na África, Europa e Estados Unidos que enviam mensalmente recursos para projetos coletivos em seus lugares de origem (Takoyel, Djamel, Dogui Dombi, etc): infra-estrutura urbana, mesquitas, maternidade e mercado coberto.

<sup>284</sup> Handerson (2015) também menciona a importância das casas construídas no Haiti pelos diásporas em sua tese.

*mourides* senegaleses, onde toda a família foi morar (exceto os dois): sua mãe e a outra esposa de seu pai (já falecido), três irmãs, as duas esposas de Macky e seus cinco filhos, as quatro esposas de seu irmão e seus 11 filhos. Macky me disse “não pude ir para a escola porque meu pai não tinha dinheiro, meu pai tinha nove filhos então eu tinha que ajudar o pai fazendo cultura de milho, mandioca, amendoim”. Ele chegou ao Brasil em 2015, vindo pela rota dos haitianos, ficou por um mês no ‘campo’, foi para São Paulo, depois Caxias do Sul e Florianópolis. Quando começou a vender nas ruas não falava nada de português, como me disse, mas precisava recomeçar a vida e aquele era “o único jeito”.

Para Édouard Glissant a experiência do abismo é exaustivamente partilhada no sentido de experiência comum e no sentido poético, a humanidade projeta-se sempre ao abismo, ao desconhecido, a uma “poética da relação segundo a qual toda a identidade se prolonga numa relação com o Outro” (Glissant, 2011, p. 21). Este prolongamento em direção ao outro não é linear mas rizomático e permanece em constante movimento, apontando para uma perspectiva não totalitária da totalidade, através das narrativas e performances de migrantes haitianos e senegaleses que constroem e reconstróem continuamente suas próprias e singulares trajetórias de errância e deslocamento e desta forma provocam movimentos de pessoas e mundos.

### 2.3 Movimentos políticos

As imagens veiculadas pelas mídias tanto no Haiti quanto no Senegal, principalmente a partir das novelas e futebol brasileiros e suas representações de igualdade racial e social na maior parte das vezes são desmentidas pelo preconceito e racismo experimentados no Brasil: “no meu país tem muitos problemas mas racismo não tem. Nós só soubemos o que é o racismo quando chegamos aqui e foi aqui que nos percebemos como negros. No meu país somos todos negros, então nossa cor não fazia diferença” disse Jacques, assim como diversos outros interlocutores do Senegal, para quem foi muito doloroso confrontar-se com esta estigmatização baseada na cor da pele. Alioune, a este respeito, me perguntou “se você quer usar uma blusa vermelha e eu quero usar uma blusa azul, isso faz um de nós melhor que o outro? Como pode a cor da pele ser ainda hoje usada para tanta discriminação? É muito duro ver que isso ainda persiste”.

As narrativas e experiências de meus interlocutores haitianos e senegaleses, principalmente aqueles e aquelas mais politizados e com

engajamentos em associações de migrantes na diáspora, apontam também para a relação ancestral entre haitianos e ‘africanos’. Erol, que é haitiano e estuda Psicologia em uma universidade privada da Grande Florianópolis, fundador de uma associação que reúne imigrantes de diferentes nacionalidades, me disse em reunião que tivemos na Pastoral do Imigrante (onde funciona a sede de sua associação) que “a África é meu povo, não tem diferença entre eu e um africano. A África é o meu país, o meu continente. O mundo começou lá e nós todos viemos de lá”. Ele, assim como Louis, me disseram que sonham em ser presidente do Haiti ou do Brasil, mas agora, disse Erol “é o meu tempo, tempo de estudar e depois terei muitos planos para o futuro do meu país e mesmo do Brasil”.

E, aos poucos, individual ou coletivamente, dentro de suas associações e também em contato com outros grupos migrantes, meus interlocutores foram cada vez mais adquirindo um discurso coletivo na luta contra o racismo, articulado conforme o contexto. Na 3ª audiência pública organizada pelo Grupo de Trabalho de Apoio aos Imigrantes e Refugiados (GT I), vinculado à Comissão de Direitos Humanos da ALESC, diversos representantes de associações de migrantes haitianos e senegaleses<sup>285</sup>, de diferentes cidades do estado se manifestaram publicamente, denunciando o racismo e a discriminação com que se deparavam em diferentes cidades de Santa Catarina<sup>286</sup>.

É como se as rachaduras expostas do real acionassem conectividades, fazendo com que as comunidades imaginadas transnacionalmente se mobilizassem politicamente. Assim, quando um vereador de Florianópolis fez um discurso racista e xenófobo relacionado a haitianos e senegaleses, a comunidade senegalesa rapidamente se mobilizou, compartilhou o vídeo<sup>287</sup> com parentes e amigos que viviam no Senegal e com outros senegaleses da diáspora nos Estados Unidos, na Espanha, na França, na Argentina e em diversos estados do Brasil, que compartilharam a indignação e manifestaram-se publicamente. Era dia 02 de abril de 2018 quando recebi de um grupo de *whatsapp* relacionado a defesa dos direitos dos migrantes, do qual alguns senegaleses participavam, um vídeo no qual o vereador Dinho<sup>288</sup> de

---

<sup>285</sup> Na referida audiência pública, realizada em 2018, já havia a presença de migrantes venezuelanos, embora estes ainda não tivessem formalizado associações.

<sup>286</sup> Assunto retomado no capítulo 4.

<sup>287</sup> A gravação do vídeo contou com a colaboração do vereador Lino Peres (PT) e do seu gabinete.

<sup>288</sup> Dinho era o apelido do vereador Edinon Manoel da Rosa, do PMDB, residente em Canasvieiras, que tinha um irmão comerciante e representava interesses dos comerciantes

Florianópolis utilizou a tribuna para desqualificar e agredir migrantes haitianos e senegaleses. Seu pronunciamento público, na Câmara de Vereadores, transcrevo abaixo:

Sr. Presidente, Vereador Claudinei Marques, senhores vereadores, o que me traz a esta tribuna na noite de hoje (...) são as questões referentes a mobilização ontem em Canasvieiras em função do comércio ilegal. Foi comentado na sessão de hoje, vereador Lela, que alguma coisa tem que ser feita, e eu ontem, o vereador Rafael, inclusive me convidou para ir naquele ato. (...) Fiz contato de manhã com o prefeito, passei para a secretária, fizeram uma reunião durante a tarde, mas a comunidade, os empresários acharam que tem que fazer alguma coisa, tem que ir pra rua, tem que chamar a atenção, né, porque o entendimento da calçada é pública. Ela é pública pra você caminhar. Você ter a frente da sua loja, pagando imposto, tomada por pessoas que vão num determinado horário, botam uma lona pra daqui a pouco vim (sic) explorar ali o comércio como tá sendo ali em Canasvieiras. Então nós temos sim que fazer alguma coisa, né, a Comissão de Trabalho que acredito que chame esta semana ainda uma reunião, pra que a gente tire junto ao Executivo encaminhamentos que possam, é, coibir, porque vai ficar pior vereador Lela. Eu tenho medo porque esse povo, os haitianos, os senegaleses são totalmente eu acho que *treinados pra violência*. Eles acham que tem que ganhar o dinheiro ali, tem que mandar pra família deles e o nosso pessoal que tem que vender a mercadoria legal, tem que aquecer a nossa economia, gerar o trabalho aqui, esses não (incompreensível). Então nós temos que botar fiscalização no local, Maria da Graça, fazer a coisa acontecer e aí eu chamo à responsabilidade os (o áudio é interrompido neste ponto, grifos meus).

---

estabelecidos no bairro, que era o local de trabalho preferido pelos senegaleses durante a temporada de verão para a venda de produtos e pelas mulheres que faziam tranças, devido ao grande número de turistas internacionais.



No mesmo dia, Semb, atual vice-presidente da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis, procurou o CRAI (Centro de Referência ao Imigrante e Refugiado) e como representante da comunidade senegalesa, cobrou uma posição. Uma reunião foi marcada para o dia 04 de abril de 2018. Semb me ligou convidando para participar, segundo ele, “porque você conhece as coisas, entrou dentro de nós e agora é uma de nós (...) e é muito importante você estar lá para ajudar a explicar tudo”. A reunião contou com a presença de 16 senegaleses e uma senegalesa, representantes do CRAI, Observatório das Migrações (representado por mim) e estudantes universitários. Pape Diop que vive em Florianópolis há três anos foi o primeiro a falar

A gente está aqui para falar da violência que a gente vem sofrendo. Se vamos reclamar para a polícia da violência eles mandam calar a boca ou vamos em cana. Se vamos filmar o que eles estão fazendo eles nos ameaçam. Não temos como nos defender. Eu tinha faculdade de Direito lá na minha terra mas agora estou aqui para ajudar a minha família. A gente está reclamando por consideração. Somos seres humanos. Somos migrantes mas também somos seres humanos.

E Semb lembrou que estávamos no dia da independência do Senegal<sup>289</sup>:

Hoje é o dia da independência do Senegal. Enquanto estão fazendo festa no nosso país, nós aqui, nós estamos aqui lutando, buscando condições de trabalhar e de sermos respeitados, de sermos livres também, porque a violência está aumentando demais, se você pede a nota para a polícia eles pegam a arma ou o *spray* de pimenta. Ontem entraram na casa dele [Moustaphá] com arma e pegaram as coisas dele. Eles nos roubam. E agora esta declaração que é uma coisa muito feia. O que ele está falando é falso. Nós somos gente muito humilde e muito séria. O vereador fez uma declaração muito perigosa.

---

<sup>289</sup> O Senegal tornou-se independente da França em 04 de abril de 1960.

Ele sugeriu que a data fosse celebrada e todos nos levantamos em homenagem à independência do Senegal. Permanecemos em pé por algum tempo, em silêncio, em um círculo que apesar de circundar a mesa, simbolicamente extrapolava o espaço da sala e avançava para uma compreensão diaspórica transnacional. Em seguida retomamos as conversas. Após intenso debate, foi decidida a realização de um ato na Câmara de Vereadores naquele mesmo dia, “pois era importante não deixar de confrontar a fala racista do vereador ainda mais no dia da independência do Senegal”, segundo Semb, manifestando o descontentamento da comunidade senegalesa e exigindo uma retratação. Então a tarde, nos encaminhamos para a Câmara de Vereadores, mas por uma manobra regimental típica dos setores políticos hegemônicos, os senegaleses não puderam falar. Manifestaram-se segurando cartazes com os dizeres: “a fala do vereador Dinho é mentirosa”, “migrar é um direito”, “somos todos migrantes”, “Senegal = Ser Legal” e “chega de racismo!” e expressaram seu descontentamento com a postura do vereador.

Uma carta escrita por eles foi lida em plenário por um vereador (Marquito) visando deixar claras as suas intenções e impedindo que o ato xenofóbico do parlamentar fosse esquecido. Como James Clifford nos diz “a consciência da diáspora vive a perda e a esperança como uma tensão definidora” (Clifford, 2008, p. 315, tradução livre). Desta forma oscilam entre múltiplas precariedades e violências mas também amparam-se nos seus engajamentos diaspóricos para fortalecer lutas coletivas. Para Semb,

A fala do vereador Dinho é muito injusta e vai nos atrapalhar muito porque ninguém vai querer nos contratar se ele diz que somos violentos. Aqui é muito difícil. Eu moro em Canasvieiras. Se a polícia me vê caminhando eles querem pegar a minha mochila. Isso é discriminação. É só aqui que a polícia vive em cima dos imigrantes. Faz dois anos que isso está acontecendo. Estão roubando a mercadoria da gente.

E Zidan complementou: “a polícia rouba as coisas da gente e quando a gente vai perguntar, eles mostram a arma. A polícia e a guarda municipal é que são treinadas para a violência”. Vânia Heredia e João Carlos Tedesco que desenvolveram pesquisas sobre a comunidade senegalesa em Caxias do Sul (RS), onde os senegaleses enfrentam preconceitos semelhantes, escreveram que “as legislações e as medidas

restritivas à imigração tendem a ser mais eficazes em produzir representações sociais contra imigrantes, no interior das sociedades hospedeiras, e torná-los inferiorizados e potencialmente criminosos” (Heredia e Tedesco, 2015, p. 140).

Foi exatamente isso o que o parlamentar catarinense tentou fazer através da sua fala, procurando incitar a comunidade local contra senegaleses e haitianos. Mas os representantes da comunidade senegalesa não aceitaram a imagem criada pelo vereador, manifestando publicamente sua posição<sup>290</sup>. Diziam que era muito ruim que um agente público se referisse nestes termos aos senegaleses, porque eles já eram estigmatizados. Conforme Abdoullah “se já está difícil conseguirmos um emprego, se somos associados a violência, mais portas ainda vão se fechar, afinal quem vai querer empregar alguém cujos políticos locais falam mal publicamente?”. Mas os migrantes senegaleses não eram associados apenas a ilegalidades. O próprio discurso sobre as migrações em geral, toma os sujeitos migrantes como vilões ou como vítimas, numa construção binária que reduz a agência dos sujeitos migrantes ao mesmo tempo que defende selecionar ou impedir a entrada de migrantes e refugiados.

Outras vezes meus interlocutores manifestaram preocupação pelo modo como imagens fotográficas e textuais deles poderiam repercutir negativamente tanto no Brasil quanto nos países de origem. Jacques e Joanne chegaram a se mudar da casa onde moravam porque uma mulher brasileira que sempre ajudava a comunidade haitiana com moradia e emprego, para ilustrar uma campanha social que tinha por objetivo trazer algumas crianças haitianas cujos pais já estavam aqui (uma delas era filha de Jacques), utilizou a imagem de uma família simples na frente de uma casa de barro ou pau-a-pique<sup>291</sup>. A fotografia, retirada da internet, poderia mesmo ter sido tirada no Brasil, mas segundo Jacques

Era uma fotografia da África. Lá no Haiti não tem ninguém assim, vivendo desse jeito. É muito caro vir para o Brasil. Nós gastamos em média cinco mil dólares para vir para o Brasil por pessoa. Eu estudei, fiz faculdade de Economia e Ciências Contábeis. Não quero ser tratado como um analfabeto. Depois que esta foto foi publicada (no *Facebook*) meus parentes me ligaram lá do Haiti e

---

<sup>290</sup> Nesta ocasião nenhum representante da comunidade haitiana se fez presente, apesar disso, eles foram representados na carta.

<sup>291</sup> Os rostos estavam proposadamente borrados para não serem identificados.

me perguntaram ‘como é que você está vivendo aí?’ e meus colegas daqui na Universidade em que eu trabalho me perguntaram ‘esta é a sua família lá no Haiti?’. Eu não quero isso. Nós precisamos de respeito!

A imagem, divulgada pelas mídias sociais, principalmente *facebook*, juntamente com um pedido de ajuda para os haitianos que viviam em Florianópolis e passavam necessidades, causou muita revolta entre todos os moradores da casa, assim como Jacques, que afirmou:

Passei muito trabalho na vida para estudar, fazer faculdade e mesmo para migrar, pois é muito caro vir para o Brasil, custa mais de cinco mil dólares. Eu falo francês, inglês, português, espanhol e kreyol. Conheço muitas coisas e não aceito que me tratem como um necessitado, que precisa de ajuda. Eu sempre lutei e continuo lutando mas não quero ser humilhado<sup>292</sup>.

Como estes exemplos demonstram, suas comunidades imaginadas<sup>293</sup> não são restritas ao país natal ou a seus compatriotas. Algumas vezes são acionadas por pertencimentos étnicos, outras por pertencimentos raciais, sociais, de classe, de gênero, religiosos, comerciais, etc. Deste modo, tanto as performances quanto os discursos relacionados às migrações constituem representações sociais carregadas de simbolismo, ferramentas de construção de significados e sentidos, relacionadas a disputas por visibilidade, poder, direitos, legitimidade e manutenção ou quebra de hegemonias. Assim suas trajetórias de mobilidade e de busca por uma relativa fixação produzem ecos. Cada migrante, a partir das narrativas elaboradas por eles, com eles e a respeito deles torna-se o epicentro de um movimento que pode contribuir para seus projetos ou abalá-los, transformando-se em mais possibilidades ou em mais imobilidades.

---

<sup>292</sup> Apesar da legitimidade de sua postura, devo mencionar que a referida campanha tinha por objetivo ajudar na reunificação de várias famílias haitianas.

<sup>293</sup> Tomo aqui emprestada a ideia de Benedict Anderson que afirma que as nações, assim como as comunidades, precisam ser imaginadas. Para ele “qualquer comunidade maior que a aldeia primordial do contato face a face (e talvez mesmo ela) é imaginada. As comunidades se distinguem não por sua falsidade/autenticidade, mas pelo estilo em que são imaginadas” (Anderson, 2008, p. 33).

Homi Bhabha (2013) faz um elogio ao nomadismo e à mestiçagem como práticas éticas que se contrapõem ao império e à fixação, seja a uma nação, a uma identidade ou a um povo. Na mesma perspectiva, para Paul Gilroy, a diáspora desafia toda forma de fascismo “com seus distintos mitos de renascimento nacional” ao “valorizar parentescos sub e supranacionais”, permitindo assim “uma relação mais ambivalente com as nações e com o nacionalismo” (Gilroy, 2017, p. 19), e propondo uma relação entre igualdade e diferenciação étnica: “um mesmo mutável” (idem, p.29), a despeito de algumas poucas críticas que se lhe possam fazer<sup>294</sup>.

Segundo Gilroy, os deslocamentos sobre o Atlântico desde o início da escravidão colonial foram sempre, paradoxalmente, oportunidades para trocas e articulações políticas, linguísticas e culturais, possibilitando muitas vezes organização e disseminação de levantes por justiça, de cunho abolicionista e anti-escravista. Ele argumenta que “os padrões fractais de troca e transformação cultural e política” (Gilroy, 2017, p. 58) proporcionados pelos múltiplos deslocamentos sobre o Atlântico negro desde o século XVI permitem perceber a criatividade transnacional nas artes, no pensamento, nas lutas por emancipação e defesa de direitos, extrapolando políticas de nacionalidade e etnicidade, relacionando afetos e resistências na construção de novas possibilidades.

James Clifford (1997) também elaborou o conceito de *traveling cultures* que inclui práticas de viagens modernas mas também aponta para complexidades e diferenças dos modelos de recepção e assimilação das populações migrantes, interseccionadas por gênero e raça. O autor ilumina a agência dos deslocamentos e processos migratórios sugerindo atenção às histórias dos migrantes numa perspectiva anti-colonial. Neste sentido convem o derradeiro livro de Zygmunt Bauman, no qual ele afirma que os migrantes são mensageiros de más notícias, “nos lembrando de modo irritante, exasperante e horripilante a (incurável?) vulnerabilidade de nossa própria posição e a fragilidade endêmica deste nosso bem-estar que tanto nos custou alcançar” (Bauman, 2016, p.21).

Ainda segundo Clifford (1997), velhas e novas diásporas oferecem recursos para pós-colonialismos emergentes pois subvertem fronteiras e distâncias físicas, conectando pessoas, afetos, políticas, poéticas, espaços e tempos. E Edward Said nos lembra que “o exílio, a imigração e o cruzamento de fronteiras são experiências que podem, portanto, nos proporcionar novas formas narrativas” (Said, 2003, p.

---

<sup>294</sup> Ver Clifford (2008, p. 326).

136), no sentido de permitirem outras histórias além daquelas criadas e sempre contadas pelo império<sup>295</sup>.

Balibar, por outro lado, afirma que “a existência como resistência nem sempre é possível, ou melhor, nem sempre é possível sem ter que recorrer a uma violência anti-institucional, que aponta para forçar o ingresso ao espaço da cidadania e do reconhecimento social. A mesma violência do protesto também pode revelar-se por completo contraproducente em razão da correlação de forças e de seus efeitos *boomerang*” (Balibar, 2013, p. 110, tradução livre).

Por isto acreditamos que os migrantes com suas presenças, performam e narram possibilidades de resistência como existência e que uma transformação na ordem social é, não apenas possível, mas fundamental, e que de fato este processo está em curso. Assim, se pensarmos em De Certeau o espaço não é ontologicamente dado mas origina-se de um mapa discursivo e de práticas corporais ou performances. E através de uma poética do espaço, Bachelard nos diz “¡Y qué hermoso objeto dinámico es el sendero!” (Bachelard, 1975). E ainda George Sand<sup>296</sup> em seus *Poèmes* pergunta “Há algo mais belo que um caminho?”. O caminho, como o rio, está em constante transformação.

Mas para que seja possível compreender os sentidos destas transformações, teria como seguir o conselho de Denis Retaillé e Oliver Walther quando afirmam que somos ainda influenciados por uma ‘visão sedentária de espaço’ e precisamos mudar o “paradigma sedentário de geografia baseado na trilogia de pontos, linhas e superfícies (Retaillé e Oliver, 2014, p. 208). De acordo com estes autores a mobilidade não é uma consequência, mas uma força motora para acelerar a integração global. A palavra migração inclui imigrações, emigrações, situações de refúgio e solicitação de refúgio, através da adoção de uma posição descentrada e crítica em relação aos enunciados administrativos, midiáticos ou públicos, categorias sempre em defasagem em relação à complexidade social. Segundo Agier (2016) migrante é um termo

---

<sup>295</sup> Tomo a definição de império de Michael Hardt e Antonio Negri para quem “o Império não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas. É um aparelho de descentralização e desterritorialização do geral que incorpora gradualmente o mundo inteiro dentro de suas fronteiras abertas e em expansão. O Império administra entidades híbridas, hierarquias flexíveis e permutas plurais por meio de estruturas de comando reguladoras” (Hardt, 2001, p. 12).

<sup>296</sup> George Sand é o pseudônimo de Amnadine-Aurore-Lucile Dupin, escritora que teria se disfarçado de homem para poder experimentar e se movimentar livremente pela cidade “a fin de poder experimentar la libertad de género del flâneur” (Clifford, 2008, p. 47).

descritivo, neutro e genérico, referindo-se a pessoas em deslocamento, sem prejudicar de onde vêm ou para onde vão, ao passo que refugiado é uma categoria histórica sujeita a reelaborações conforme o contexto, além de uma definição jurídica e institucional.

Pode-se, portanto, tomar o ‘migrante’ como uma categoria de classificação complexa que articula múltiplas dimensões raciais, geográficas, territoriais, nacionais, históricas, religiosas, econômicas, de gênero, de classe, imaginativas, entre outras e a migração como um fenômeno social liminar, político e poético, que articula passado e presente através de temporalidades e espacialidades múltiplas, envolvendo a agência na definição de para onde se deslocar mas também muitas experimentações e trajetórias menos estáveis e fixas, atravessadas pelos interesses dos estados-nação e suas fronteiras.

Migrar – diferentemente das situações de refúgio e de tráfico humano - foi desde sempre, um ato voluntário de resistência e neste sentido, um ato político. Resistência ao clima, às guerras, à fome, à falta de emprego, à falta de horizontes imaginativos (Crapanzano, 2005), aos efeitos do colonialismo, do capitalismo e mesmo do socialismo. O exílio, o desenraizamento e a errância, para Édouard Glissant (2011), podem ser proveitosos na medida em que constituam experiências de procura pelo outro. Migrar, neste sentido e apesar disso, constitui poderosa decisão que estabelece uma nova posição histórica e social, com efeitos imediatos e locais, bem como futuros possíveis para outros sujeitos, aqui ou nos países de origem, podendo ou não impulsionar deslocamentos, criando narrativas (co)movedoras transnacionalmente.

Entretanto a mobilidade das trajetórias migrantes também é muitas vezes atravessada pela imobilidade, temporária ou definitiva, mas nunca total, pois a agência dos sujeitos migrantes lhes permite encontrar alternativas, ainda que em escala reduzida, através de micro-movimentos. A imobilidade<sup>297</sup>, mesmo a dos campos de confinamento em que se transformaram os campos de refúgio (Agier, 2011) ou locais de detenção de migrantes apresentam micro-resistências devidas à agência dos sujeitos.

Os movimentos poéticos e políticos representam fluxos de transformação da realidade e envolvem projetos, performances e experiências intersticiais, que apesar das interrupções e fissuras constroem com elas e através delas aquilo que Crapanzano (2005)

---

<sup>297</sup> Carling fala da imobilidade involuntária (Carling, 2001), aquela que sendo imposta aos migrantes lhes impede de continuar seus deslocamentos, mas de acordo com nossa análise esta imobilidade é sempre relativa e repleta de improvisações.

definiu como ‘horizontes imaginativos’<sup>298</sup>, “que se ampliam da insistente realidade do aqui e agora para aquele espaço ou tempo optativos – o espaço-tempo – do imaginário” (Crapanzano, 2005, p. 364). Desta forma funcionam como mirantes para a esperança e o desconhecido, aliando “a visão profética do passado juntamente com a visão profética dos espaços longínquos” (Glissant, 2005, p. 91)<sup>299</sup>. Esta abertura para a errância, o devir e a criação de horizontes imaginativos são uma constante na maneira como meus interlocutores e minhas interlocutoras experimentam e narram seus deslocamentos e migrações. Kogi, que silenciou sobre o terremoto, quando morava em Florianópolis me disse “é preciso abrir a mente para que as portas se abram”.

## 2.4 (Co)moveres

A expressão ‘(co)mover’ enfatiza a “experiência física do movimento entre lugares” (Thomson, 2002, p. 359) e evoca afetos, através dos sentidos do mover e do comover. Assim, do mesmo modo que os planos e as trajetórias dos sujeitos migrantes são, em geral, continuamente reelaborados, os sentidos implicados nos processos migratórios e nas narrativas e performances que os acompanham

---

<sup>298</sup> Comentando sobre a transitoriedade e as sucessivas transformações do processo migratório a partir da obra filmica de Jean Rouch, Gonçalves escreve “parece central na etnografia rouchiana sobre migração (que) acentua[r] esta capacidade do devir no sentido da transformação, da essência de estar no mundo atuando como jaguar, vendedor de perfumes, chefe de uma madeireira, um *kaya-kaya*, carregador do porto” (Gonçalves, 2008, p. 176).

<sup>299</sup> Segundo o autor “a errância e a deriva são o apetite do mundo. Aquilo que nos leva a traçar caminhos pelo mundo, A deriva é também uma disposição do *sendo* para todas as espécies de migrações possíveis. A *drive* é – tal como podemos vivê-la e concebê-la na própria Martinica – uma palavra que provém de ‘deriva’ e que tornou-se uma palavra crioula. A *drive* é a disponibilidade, a fragilidade, a obstinação pelo movimento, e a preguiça em declarar, em decidir dogmaticamente. É a errância é o que inclina o *sendo* a abandonar os pensamentos de sistema em prol de pensamentos, não de exploração – porque esse termo tem uma conotação colonialista – mas de investigação do real, pensamentos de deslocamento, que também são pensamentos de ambiguidade e de não-certeza. E eles nos preservam dos pensamentos do sistema, de sua intolerância e sectarismo. A errância tem virtudes que chamaria de totalidade: é a vontade, o desejo, a paixão de conhecer essa totalidade, o ‘Todo-o-mundo’. Mas comporta também virtudes de preservação, no sentido de que não temos a intenção de conhecer o ‘Todo-o-mundo’ para dominá-lo, para dar-lhe um sentido único. O pensamento da errância nos preserva dos pensamentos de sistema” (Glissant, 2005, p. 128).



permanecem em constante movimento ou movimentam-se com relativa facilidade, apesar das fronteiras reais e simbólicas<sup>300</sup>.

Estas, materializam-se pela ausência de políticas públicas, pelas dificuldades com a língua e outros códigos culturais, pela dificuldade de validação de diplomas, pela baixa oferta de atividades profissionais disponíveis ou pela oferta de atividades de nível inferior ao pretendido, pelos baixos salários, pela exploração da mão de obra, além de discriminações de gênero, classe, raça, religião e nacionalidade de origem. Um exemplo impactante era o de Diana que no Haiti era professora universitária mas quando veio para o Brasil ficou dois anos desempregada até conseguir emprego na cozinha de um restaurante<sup>301</sup>. Além disto, suas trajetórias são comoventes para os próprios sujeitos migrantes, para suas famílias e conhecidos nos países de origem e de acolhida, influenciando outras trajetórias, criando efeitos transformadores que movem e comovem.

Desta maneira as migrações, através de uma abordagem atenta às interseccionalidades atuam como fenômenos (co)movedores, implicando migrantes e não-migrantes em um processo dialógico que articula poéticas e políticas através do contato e fricção de múltiplas dimensões da vida social. Fenômenos (co)movedores que também podem ser considerados liminóides<sup>302</sup> no sentido dado por Victor Turner ao termo, pois apesar de poderem ser coletivos são projetos individuais ainda que “muitas vezes tenham efeitos coletivos ou de ‘massa’. Não são fenômenos cíclicos, mas gerados continuamente” (Turner, 2015, p. 74).

Os fluxos relacionados à imigração apontam ainda para o que Turner (2008, 2013) definiu como liminaridade, zona simbólica de transição ou passagem, espaço de indefinição que é transformativo, indefinido, criativo mas também desconhecido e repleto de rupturas. O sentido de liminaridade me foi primeiramente sugerido por diversos interlocutores, tanto homens quanto mulheres que diziam como Semb que “é natural mudar para outro país para conhecer outras realidades”. ‘Conhecer’ para eles assumia o significado de experimentação, processo através do qual o movimento de deslocar-se de um lugar a outro gera outros movimentos. Deste modo atribuíam suas práticas e narrativas ao

---

<sup>300</sup> É interessante notar que para Michel Agier os muros representam a negação das fronteiras, as esmagam, na medida em que precisam erguer-se acima delas, fazendo-as desaparecerem (Agier, 2015).

<sup>301</sup> Felizmente no caso de Diana, dois anos depois ela tornara-se chef do restaurante e concluíra um curso de gastronomia com diploma válido no Brasil.

<sup>302</sup> Extrapolando a noção de brincadeira o liminóide refere-se à experiência criativa que no meu entender acompanha todo o fenômeno migratório.

gosto pelas viagens à necessidade de conhecer o mundo, à necessidade humana de conhecer outras terras e aprender outras coisas, a algo necessário para constituir-se como sujeito, além dos aspectos materiais e econômicos.

Alioune, em uma feira de artesanato na qual expunha os produtos e roupas confeccionados por ele, me explicou assim: “Todo *senegal* gosta de viajar, não pode parar em nenhum lugar, deixamos as coisas boas no Senegal e viajamos, pois precisamos conhecer o mundo”. Esta ideia de que “quem viaja tem muito que contar” é descrita por Walter Benjamin (2012) como uma das duas figuras (arque)típicas de narrador<sup>303</sup>.

Deste modo as impermanências, permanências, circulações, deslocamentos, movimentos constantemente narrados e percebidos durante o trabalho etnográfico junto aos migrantes do Haiti e do Senegal, apontam para outras formas de compreensão do mundo, mais fluídas. Trata-se de uma maneira diversa de experimentar a temporalidade e a espacialidade, a partir da sobreposição de múltiplas conexões coetaneamente<sup>304</sup>.

James Ferguson (2006) chama atenção em análise sobre a África no contexto neoliberal que existem áreas de sombra nos processos associados à globalização e que a ideia de fluxo poderia naturalizar a conectividade entre pontos ao passo que a globalização e o desenvolvimento social prometido não alcançam todos, mas são seletivos e descontínuos. Para evitar a associação da ideia de fluxos indiferenciados de capital e de deslocamentos humanos, é importante apontar que os fluxos são incompletos, descontínuos e desiguais, apresentando fissuras que o terremoto trouxe a tona.

---

<sup>303</sup> Além daquele que mesmo sem ter saído de seu país e justamente por ter permanecido num local, conhece muito bem suas histórias e tradições. Benjamin encontrou no período medieval quando “o mestre sedentário e os artífices viajantes trabalhavam juntos na mesma oficina; e cada mestre tinha sido um artífice viajante antes de se fixar em sua pátria ou no estrangeiro” (Benjamin, 2012, p. 215) a origem desta dupla tradição que valorizava tanto a fixação quanto a cultura viajante, nômade, tal qual a de marujos e comerciantes (e migrantes).

<sup>304</sup> Nima Spigolon no artigo *Nunca voltamos, sempre chegamos – reflexões sobre processos e situações de deslocamentos fora do país de origem* apontou esta perspectiva: “nos últimos anos, tendências teóricas, categorias analíticas e dados empíricos têm caracterizado as relações que ultrapassam as fronteiras da ‘ida e da volta’, da ‘emigração e da imigração’, e revezam as terminologias da ‘transnacionalidade’ e da ‘desterritorialização’, apontando para uma ‘circularidade migratória’, bem como para campos sociais e dimensões humanas que inter-relacionam povos, territórios e países. É um fenômeno complexo que requer aprofundamento a partir das diferentes perspectivas oriundas de diversos cenários migratórios” (Spigolon, 2016, p. 120).

Os (co)moveres foram experimentados pelos sujeitos migrantes e sentidos por mim através reiterados encontros e desencontros com pessoas que mesmo tendo emprego fixo e remuneração razoável em comparação com outras, tendo chegado há pouco mais de dois anos, como foi o caso de Jeremy e Michel, resolveram partir novamente, reemigrar, refazer suas trajetórias. Eles atualizam o pensamento de Aimé Cesaire em *Caderno de um retorno ao país natal*, onde ele escreveu “eu não sou de nenhuma nacionalidade prevista pelas chancelarias” (Cesaire, 2011, p. 63).

Jeremy veio do Haiti em 2015 e no final de 2016 *entrou* sua irmã Rachel. Ele residia com ela e mais dezessete haitianos numa casa próxima de seu novo trabalho após mais de oito meses desempregado. Como falava bem português me auxiliava com as aulas que para os haitianos recém-chegados e corrigia meu francês. Pediu que o ajudasse a estudar para um processo seletivo que faria na cidade de Chapecó, pois queria muito retomar a faculdade pois tinha interrompido o curso de Direito no Haiti. Depois de semanas de estudos, foi aprovado para Filosofia e resolveu mudar-se para Chapecó dois meses e meio depois de ter iniciado no novo emprego. Lá ele não conhecia ninguém e tampouco tinha emprego, mas a possibilidade de estudar lhe pareceu mais promissora.

Em outra ocasião acompanhei o caso de Ezequiel, jovem haitiano com curso técnico em Mecânica que chegou ao Brasil em 2017. Morou com primos por cerca de um ano em Porto Alegre e não conseguiu mais do que alguns ‘bicos’. Decidiu então mudar-se para Florianópolis, onde tinha uma prima que residia com o marido. Ele procurava emprego, e me pediu que lhe encaminhasse ofertas de jornal e até mesmo agendasse entrevistas. Ezequiel saía de casa pela manhã e só voltava à noite, dizia que “estava por aí procurando trabalho” mas certo dia o vi sentado em uma parada de ônibus, com o olhar distante. Ele não me viu e durante diversos dias esta cena se repetiu em horários diferentes até que conversei com sua prima e disse que na minha opinião, Ezequiel poderia estar deprimido, e que talvez precisasse de ajuda neste processo. Até que, na semana seguinte Desiré me disse que Ezequiel iria embora. Fui conversar com ele para saber mais detalhes e ele me disse que tinha uns amigos em Itajaí e que “queria ver como era lá”. Ele não sabia ao certo se teria emprego, nem se teria lugar para morar, mas foi assim mesmo. Deslocou-se mais uma vez em busca de algum lugar para permanecer e cerca de dois meses depois mudou-se novamente para Porto Alegre.

As razões, portanto, para os constantes deslocamentos não dizem respeito apenas a busca por trabalho, segurança, ou qualquer outro

motivo pré-determinado pelas teorias migratórias. Há um movimento em direção ao devir, a novos começos. Muitas vezes me peguei interpelando-os sobre como seriam suas condições de vida nos novos lugares, caso deixassem o emprego ou as (poucas) certezas e raízes que tinham aqui em Florianópolis, assim como fiz com Jeremy, Ezequiel e outros interlocutores e interlocutoras, e a resposta era sempre algo que remetia a uma incerteza repleta de possibilidades.

Pierre, Ministro da Cultura da antiga AHSC<sup>305</sup> me dissera assim: “é uma missão, viemos aqui não só para trabalhar, mas para estudar e para melhorar a nossa vida em todos os sentidos”. E o presidente, Marcel, ao redor da mesa da sala decorada com a bandeira do Haiti no centro, completou: “nós viemos para começar de novo no Brasil, é uma nova etapa que exige muita energia e nós jovens, que vivemos fora de nossos países temos uma missão, de trabalhar e estudar para dar uma melhor imagem para nós haitianos que vivemos no Brasil e para todos os haitianos pelo mundo”. Na época em que me falaram isto moravam juntos em um apartamento em São José e estavam “correndo atrás de trabalho” mas com todos os documentos em dia, como frisaram. Após vários meses desempregados, conseguiram trabalho e precisaram se mudar, deixando a associação para trás.

Em kreyòl, Jeremy respondeu quando lhe perguntei sobre como seria na nova cidade *sèl dye ki konen* (só deus que sabe). Sua resposta me fez pensar que talvez fosse como perguntar a um pássaro porque ele voa e se é seguro para onde ele vai. O pássaro não precisa saber disso, ele simplesmente voa e do alto do seu vôo contempla, avalia, reavalia rotas e pousa onde convém. “Se a coisa melhorar, podemos avaliar, porque sendo cosmopolitas precisamos ser livres, e então quando nos sentimos seguros podemos pensar no que fazer. Temos que experimentar, tudo que aprendermos irá nos servir de alguma forma”, completa Marcel.

Trata-se de constantes improvisações que colocam em relação passado, presente e futuro, assim como espaços diversos<sup>306</sup>. Este também foi o caso de Sophonie que veio com Marie para o Brasil no final de 2016, vindo morar em Florianópolis. Moraram juntas na casa azul ou *maison de Angelá*, como ela chamava. Marie tinha um noivo

---

<sup>305</sup> Esta associação, inicialmente sediada em Santo Amaro da Imperatriz não existe mais, ao contrário da Associação dos Haitianos de Santa Catarina (AHSC) com sede em Palhoça e presidida atualmente por Lilianne.

<sup>306</sup> Bruno Latour fala de “ser movido, ou antes, o ser posto em movimento” (Latour, 2012, p. 78-9) que move não apenas nossos interlocutores, mas também a nós, enquanto antropólogos que estudamos as (re)agregações do social.

haitiano que iria chegar nos próximos meses do Haiti, e ela e Sophonie se apegaram muito a mim, assim como eu a elas. Pediram que lhes ensinasse alongamento e alguns exercícios, que praticávamos juntas enquanto eu lhes ensinava português. Aos sábados pela manhã elas compareciam às aulas do curso PLAM na UFSC, no qual eu era voluntária. Esta rotina se manteve por três meses, até que Sophonie me chamou baixinho em um canto para confidenciar que iria embora para Caxias do Sul por algumas semanas e depois retornaria (a confidência estava relacionada com seu desejo de não pagar o aluguel do mês que iria começar, quando ela já não estaria na casa, e por isso não queria que mais ninguém soubesse de sua partida). Ela foi para Caxias e até a escrita da tese não tinha voltado, mas continuamos nos falando por *whatsapp* e *facebook*, enviou-me fotos de seu casamento, de sua gestação e do nascimento de sua filha. Ainda queria vir para Florianópolis, mas, segundo ela “agora é mais difícil ter a mesma mobilidade de antes, quando era solteira e só devia satisfações aos meus pais que estavam no Haiti”. Estas constantes mudanças inscreviam-se em um processo de liminaridade social e temporal.

A experiência de Sophonie evidenciou um fenômeno que teve início a partir de meados de 2016 quando já havia muitas famílias reunidas, algumas com filhos, muitos casais grávidos e, portanto, reemigrar já não era tão fácil. Apesar disso, para alguns casais, o incerto ainda podia ser melhor do que a certeza de nenhuma garantia. Neste sentido trago a experiência do casal de professores haitianos Onel e Rosemaine.

Jovens, ambos vieram de uma cidade pequena chamada Saut-d'Eau, a cerca de três horas da capital haitiana. Rosemaine é a mais velha de seis irmãs e cinco irmãos e Onel tem oito irmãos e três irmãs. Dois deles estavam no Chile, Onel e Rosemaine no Brasil e os demais no Haiti, dos quais apenas dois tinham trabalho (um como professor e outro como ourives ‘que faz alianças’). Os pais de ambos têm plantação de arroz, feijão e batata doce para consumo próprio. Deste modo, o casal precisava enviar dinheiro para sustentar 22 pessoas. Onel já havia morado em Port-au-Prince para onde foi aos seis anos com um irmão mais velho para estudar, tendo permanecido lá até o Ensino Superior, formando-se professor, quando então voltou a Saut-d’Eau para ensinar Matemática e Física. Rosemaine também morou e estudou em Port-au-Prince formando-se em Informática e voltou à sua cidade para lecionar Matemática.

Segundo me contaram, nas escolas haitianas, mesmo públicas, cada criança precisava pagar uma espécie de mensalidade, como me

disse Guerline chorando “expulsaram a minha filha da escola por falta de pagamento, mas como vou pagar se estou desempregada?”. Onel veio para o Brasil em 2015, após lecionar um ano “por causa da violência e dos baixos salários na escola”. Também fez a *rota dos haitianos* e ficou três semanas em Rio Branco (AC) até que um primo seu que morava em Palhoça lhe enviou dinheiro para vir e ficar morando com ele.

Onel conseguiu trabalho com carteira assinada por um ano e dez meses até que a empresa de reciclagem fechou. Durante este período, juntou dinheiro e *entrou* Rosemaine, em dezembro de 2016. Tiveram um filho nascido no Brasil que se chama Amor<sup>307</sup> e ficaram os três ‘dentro de casa’, sem dinheiro. As vezes Onel conseguia “uns *bicos*, um dia tem, outro dia não tem, só dá para pagar o aluguel (R\$ 400,00)” quase sempre atrasado. Os poucos trabalhos que Onel conseguiu eram sempre muito abaixo de sua qualificação, como reciclador de materiais ou ajudante de pedreiro. Num destes *bicos* trabalhou por cinco semanas numa obra e não recebeu nada. Os brasileiros que o contrataram “diziam que havia um problema com o patrão”, alguém que Onel jamais vira, e que o “patrão ficou triste, chorando também porque estava com dificuldades mas que logo conseguiria pagar o que devia”. Diversas vezes me ofereci para ir com ele na Defensoria Pública e no Ministério do Trabalho, mas ele sempre dizia que preferia não entrar em ‘confusão’, que daria um jeito e que

Eles não faziam aquilo por mal, mas é difícil, se eles não me pagam eu não trabalho mais, eles fazem isso porque sabem que precisamos trabalhar, que falamos pouco de português e que, se não pagarem não vai acontecer nada com eles. Tem muito brasileiro que ‘haiti’ trabalha com eles e não pagam ‘haiti’. Eu não gosto muito de falar com as pessoas sobre dinheiro. Se ele me der o meu dinheiro é bom, se ele não me der, paciência, mas fica difícil. Depois teve outro trabalho por onze dias na Pedra Branca, junto com outro haitiano e também não nos pagaram nada.

Eles estavam passando muitas dificuldades e até o leite para o bebê que não mamava no peito eu precisava levar. Esta doação eu recebia de Claire, que tendo filhos gêmeos e muito leite, recebia da prefeitura algumas latas que excediam o consumo dos bebês. Assim nos

---

<sup>307</sup> Único nome preservado pela poética que evoca.

virávamos, puxando a ponta do cobertor curto para um lado e depois para o outro. Sem creche para que Rosemaine pudesse deixar o bebê e trabalhar e com Onel desempregado há mais de um ano, bastou um telefonema de uma prima em terceiro grau de Onel que morava em Uberlândia dizendo que lá ‘havia emprego’, para que resolvessem partir. Em uma semana venderam o que podiam e ‘falaram com algumas pessoas’ para conseguir o restante do dinheiro para pagar as passagens. Mas antes de conseguirem o dinheiro, não ficaram nervosos ou ansiosos por não terem recursos nem para a passagem, nem para o aluguel e nem para comida. De fato, na cidade mineira conseguiram trabalho e já não passavam por tantas dificuldades, mas ainda precisavam se adequar a trabalhos bastante precarizados e desqualificados. Apesar das dificuldades que enfrentaram, preferiam viver no Brasil: “quando tem trabalho, a vida aqui é fácil e pretendemos voltar a estudar”.

Diversas vezes eu anotava no caderno de campo a grande mobilidade de meus interlocutores haitianos e senegaleses, sem deixar de me comover com as muitas partidas e chegadas. O relato abaixo é um exemplo dentre muitos destes registros:

Ontem estive na casa de Desiré e ficamos bastante tempo conversando. Naná, que morava com ela se mudou, foi morar com Rivier, que é o pai do bebê que ela espera. Deixou o antigo noivo que ainda está no Haiti e deve vir para o Brasil nos próximos meses. Falamos sobre os três jovens *restaveks* que ela conhece que estão no Haiti. Ela me disse que seu pai vai recolher os relatos deles para que eu possa conhecer suas histórias e contá-las em minha tese e assim ajudá-los porque, segundo ela ‘eles não tem nada *Janá*, nada!’. Depois fui na casa azul levar fraldas para Josette e Chinailove, que nasceu há duas semanas. Conheci outra moça grávida que chegou na casa junto com seu marido, ambos haitianos. Ficamos conversando em espanhol, língua que o marido, Jacques, já falava por ter morado na República Dominicana. Descobri que Oriane, aluna do curso PLAM, foi morar ali e seu filho, Fernand, que estava no Chile está voltando ao Brasil. Também soube que no final da semana passada Guerline se mudou e foi morar com sua filha e Robert em uma casa na Agrônômica. Fiquei triste porque ela não tem celular e será difícil reencontrá-la, uma vez que

ninguém sabia seu novo endereço. Hoje encontrei Dina no centro e ela me disse que se mudou e novo. Acho que foi morar ao lado da casa onde Claire está morando. Soube que Modou e dois outros senegaleses se mudaram para Rio Grande, Zidan disse que voltariam a Florianópolis em dezembro. Agora há pouco Antoine me mandou mensagem, disse que precisa conversar comigo sobre sua prima que está chegando do Haiti<sup>308</sup>.

Assim era cotidianamente, entre haitianos e senegaleses. Sempre havia muitas mudanças e não apenas de residência, mas de planos, de empregos, de relações, de horizontes, de sonhos. Os processos migratórios acionam múltiplos engajamentos e experiências, recriam narrativas e transpõem fronteiras físicas e simbólicas, indo muito além do deslocamento territorial por razões econômicas e constituindo um fato social total. A crescente circulação de pessoas é acompanhada pela circulação de ideias, saberes, práticas, afetos, bens, valores, criando fluxos (co)movedores, provocando desdobramentos e novos movimentos, práticas efetivas e afetivas de transformação do espaço, do tempo, de pessoas e mundos. Estes movimentos envolvem os lugares de origem, destino e locais de passagem, constituindo possibilidades de relação<sup>309</sup>, conectando temporalidades e espacialidades, acionando novos movimentos e escapando de políticas (e economias) de imobilidade.

Importa notar que mesmo as pessoas que permanecem nos locais de origem experimentam movimentos que as experiências e narrativas dos que migram desencadeiam. Se lembrarmos Sayad (1998) para quem um migrante é sempre um emigrante, percebemos a quase materialidade destes laços. Não é a toa que quase todas as proteções de tela dos celulares ou facebook das minhas interlocutoras (bem como de muitos interlocutores, principalmente aqueles que já eram pais) traziam imagens de filhas, filhos, namorados, namoradas, irmãos, irmãs, pais e mães que ainda estavam no país de origem. Via de regra, além das remessas, conversavam com estes diariamente, procurando estabelecer e manter a proximidade apesar da distância física. Se até pouco tempo atrás a comunicação e as narrativas sobre o processo migratório se

---

<sup>308</sup> Caderno de campo, 06 de setembro de 2017.

<sup>309</sup> Marilyn Strathern defende que as relações constituem uma explicitação das conexões “a relação é uma figura de organização que detém capacidade de segunda ordem de organizar tanto o semelhante quanto o dessemelhante” (Strather, 2014, p. 279).



davam principalmente por cartas (Assis, 1995), definitivamente no século XXI os telefones celulares, principalmente via *whatsapp* e *facebook* tornaram-se fundamentais nos processos comunicacionais cotidianos, além de atuarem como desencadeadores de novos (co)moveres. Devemos lembrar, como demonstrado por Appiah que a África e o pensamento, a literatura e a filosofia africanas de hoje são frutos do encontro colonial e não “simples continuação de uma tradição nativa” (Appiah, 1997, p. 107), de modo que valores e ideias que tomamos como ocidentais encontram-se presentes em países africanos, assim como caribenhos (e vice-versa). Esta circularidade de informações e valores, aliada a outros fatores e apesar das possíveis distintas apropriações, contribui para impulsionar as migrações.

Decorre daí a ambivalência expressa nos sentimentos de ausência e presença que passam a coexistir tanto para os que ficaram quanto para os que partiram. Trata-se de um processo de montagem que articula territórios, temporalidades, pertencimentos e sentidos. E ainda que o retorno figure como parte do projeto migratório, como horizonte futuro, ele é constantemente redimensionado, reelaborado, adiado e transformado. Isso porque desde que partimos, o que deixamos também se transforma.

Imaginemos como Anna Tsing sugere “um riacho atravessando uma encosta. Enquanto a água desce, esculpe a rocha e move o cascalho; deposita silte lentamente nas curvas; troca de curso e quebra as barreiras da terra após uma tempestade repentina. Assim enquanto o riacho flui, ele faz e refaz seus canais” (Tsing, 2000, p. 327). Enquanto a água segue seu fluxo contornando as margens ela também transforma as margens, que não continuam as mesmas. O local de retorno só permanece o mesmo nas memórias e nas narrativas, que fazem seleções e montagens privilegiando alguns elementos em detrimento de outros.

As falas, movimentos e experiências dos meus interlocutores também constantemente deslocavam minhas certezas e temores em relação aos movimentos propostos e experimentados por eles. A vida para sujeitos migrantes é escancaradamente aberta a improvisações no sentido atribuído por Deleuze, de “juntar-se ao mundo, ou fundir-se com ele” (Deleuze & Guattari, 2004, p. 343-344) e implica em riscos. Mas estes, costumeiramente tomados em sua negatividade, são positivados, como se pode perceber pelas suas narrativas (“tava correndo da polícia”, “é assim mesmo”, “tem que lutar sempre”, “estamos lutando, não podemos desistir”). Os riscos convertem-se em potências de transformações, indo ao encontro da proposta de Mary Douglas (1992).

Ainda, de acordo com Victor Turner, após a ruptura e a crise, durante a fase de reparação, é possível perceber

Que 'determinar' e 'consertar' são realmente processos, e não estados permanentes ou dados. Eles se desenvolvem com a designação de significados a eventos e relações em narrativas reflexivas. A indeterminação não deve ser vista como a ausência do ser social; não é uma negação, um vazio, uma privação. É na realidade, uma potencialidade, a possibilidade de vir a ser (Turner, 2015, p. 108).

No que tange aos riscos e suas possibilidades, meus interlocutores haitianos e senegaleses os incorporam em suas trajetórias e deslocamentos, assim como em suas narrativas, tal qual Zidan e Claire, com quem começamos este capítulo. Segundo Appadurai as migrações favorecem a pluralidade de mundos imaginados e “a imaginação, especialmente quando coletiva, pode tornar-se combustível da ação” (Appadurai, 2004, p. 19), construindo ideias de comunidades e pertencimentos, pois ela “está agora no centro de todas as formas de ação, é em si um fato social e é o componente-chave da nova ordem global” porque

Mais pessoas em mais partes do mundo consideram possível um conjunto de vidas mais vasto do que nunca. (...) Mais pessoas em todo o mundo vêem as suas vidas pelo prisma das vidas possíveis oferecidas pelos meios de comunicação de massas sob todas as suas formas. Ou seja, a fantasia é agora uma prática social (idem, p. 49 e 78, respectivamente).

Isto não significa, como vimos, irrestritas mobilidades, mas um mundo mais plural, com mais possibilidades que pode inclusive se traduzir em mais frustração quando a expectativa não se confirma.

## 2.5 Barça ou barsak<sup>310</sup>

Semb que veio morar no Brasil em 2008, me explicou assim o significado da expressão em wolof:

*Barça* é Barcelona, *barsak* é um lugar de ficar antes do julgamento, dentro de um túmulo. ‘*Barça* ou *barsak*<sup>311</sup>’ significa ‘eu vou para Barcelona ou vou morrer no caminho’. É uma coisa que os ‘mininos’ faziam, mas agora não é mais assim. Agora nós vamos de avião e para onde nós queremos. É mais fácil. Antes muita gente morria tentando sair do Senegal de barco.

E Alioune me disse

Até eu fazia parte desta história, como todos os africanos, isso era uma coisa muito forte no meu país e *barsak* se refere a uma pessoa que não existe mais na terra, no mundo do homem. A gente falava Barça ou Barsak para se referir aos que iam para a Europa de forma indocumentada, pegando um barco para chegar a Espanha. E nesta viagem só havia duas opções: chegar em Barcelona ou morrer.

Mas Barcelona não era apenas a cidade espanhola que abrigava o time de futebol de mesmo nome e que fora campeão da *Champions League* entre 2005 e 2006, símbolo de sucesso, era uma metáfora para representar toda a Europa e ao mesmo tempo uma disjunção entre o aqui e o além, uma transição. Vincent Crapanzano no texto *Horizontes imaginativos e o aquêm e além* discute o termo *barzakh* do misticismo sufi, como algo “situado entre as coisas, entre as bordas, as divisas e os eventos” (Crapanzano, 2005, p. 375), chamando atenção para a

---

<sup>310</sup> Este subcapítulo é uma versão ampliada do trabalho ‘*Barça ou barsak*’: *apontamentos sobre as migrações de senegaleses e senegalesas para Florianópolis* (SANTOS, 2018) apresentado no 18º Congresso Mundial de Antropologia, realizado em julho de 2018 em Florianópolis (SC) e publicado no volume 2 dos anais. Disponível em [https://www.pt.iaaes2018.org/conteudo/view?ID\\_CONTEUDO=766](https://www.pt.iaaes2018.org/conteudo/view?ID_CONTEUDO=766).

<sup>311</sup> A expressão também pode ser grafada como ‘*Barça wala Barsakh*’ ou ‘*Barça ou Barsaq*’, ou ainda *barzakh* (Crapanzano, 2005). A grafia que adoto no texto corresponde a usada por meus interlocutores senegaleses. Dieye (2007) também fala de *dem mba dé* que também significa ‘partir ou morrer’.

liminaridade, a transitoriedade e os horizontes imaginativos. Serigne Mansour Tall que na tradição islâmica *Barsakh* é um purgatório, um lugar atemporal entre a morte e o último julgamento, ou ainda um lugar de repouso (Tall, 2008). Deste modo ir para Barcelona ou outra cidade equivalia a uma transição para outra realidade imaginada, bem como para os riscos desta passagem. De acordo com Zidan, que assim como meus demais interlocutores senegaleses é muçulmano de tradição sufi,

No pensamento senegalês, cada coisa e todas as coisas existem duas, só deus é um só. A vida de lá, depois da morte, é como uma alternativa, um mundo de cima, que se opõe a este mundo de baixo em que vivemos e *barsakh* é este outro lado fora da vida. Para nós que estamos aqui no Brasil podemos dizer que é Brasil ou *barsakh*.

Yaram, de 31 anos, chegou ao Brasil em 2013 depois de viver por um ano na Argentina. Numa das tardes em que conversamos ele disse que queria falar sobre os *barça* ou *barsakh*: “eu preciso falar disso para você, pois você precisa saber como eram as coisas”. Neste dia ele me recebeu em sua casa com um largo sorriso. Macky estava lá, falando ao celular com a família no Senegal. Yaram me disse “não sei se você lembra, faz muito tempo, mas eu fui o primeiro senegalês que falou com você aqui em Florianópolis. Eu que levei você até Zidan e Claire. Nós sempre nos encontramos e conversamos mas eu nunca lhe falei isso”. Para Yaram

Todos temos o direito de escolher onde queremos viver e como queremos viver, se em um lugar não se pode viver, é preciso ter o direito de ir para outro lugar para continuar a ser uma pessoa boa e correta. Quando não se consegue viver num país, não podemos esperar não termos nenhuma escolha, então antes que isso aconteça, nós senegaleses saímos para nos salvar, para ser pessoas certas. Quando não tem saída a pessoa se entrega, migrar é uma saída. *Barça* ou *Barsakh* foi um momento, não apenas para os senegaleses, mas para muitos africanos e as pessoas sabiam que poderiam morrer no caminho, mas não havia outra opção, chegar ou morrer eram as duas únicas opções. Então as pessoas entravam num

barco pequeno, sem comida. Quem entra no barco é *barsakh*.

E porque as pessoas queriam se arriscar, ele me perguntou e respondeu em seguida:

Porque nós africanos não somos nem um pouco valorizados no mundo, nós não valemos nada e nossos passaportes também não valem nada. Não nos deixam ir para lugar nenhum fora da África, mesmo que tenhamos condições econômicas para ir legalmente. A África é um lugar muito difícil mas principalmente o Senegal, ninguém é valorizado lá.

E choramos juntos. Bertold Brecht no livro *Conversas de Refugiados*, apresenta um diálogo sobre passaportes entre Zieffel (o alto) e Kalle (o atarracado), em que este afirma que “uma pessoa pode surgir em qualquer lugar, da maneira mais irrefletida e sem motivo razoável. Um passaporte, jamais. Ele é reconhecido quando é bom, enquanto uma pessoa pode ser boa e, ainda assim, não ser reconhecida” (Brecht, 2017, p. 11) Das narrativas de Brecht e de Yaram depreende-se que nem todos os passaportes são iguais, alguns valem mais que outros. Esta mesma constatação foi feita por Kiti, mulher senegalesa que veio acompanhar o marido e deixou os filhos no Senegal com a segunda esposa dele. Em uma festa religiosa, enquanto cozinhávamos arroz em panelas sobre o fogo no chão, ela me disse que gostaria muito de trazer os filhos mas não podia porque não conseguia o *visa* (visto). Segundo ela “para nós africanos é muito difícil sair da África, é muito difícil se mover, muito difícil conseguir *visa* para sair”. E Yaram continuou sua narrativa:

Não é só porque não conseguimos visto, mas porque as condições de vida no Senegal não estão fáceis, não há emprego e nós jovens não temos outra saída, ficamos vendo nossos pais sem condições de trabalhar por causa da idade, sem conseguir cuidar da casa e da família. Então você, pelo contrário, tem idade para trabalhar e vontade, mas não há emprego, exceto para quem tem amigos no governo. Assim você também não vale nada no seu país e não tem como ajudar a família e você não vai aguentar viver assim, vendo sua

família passar fome, vendo sua mãe todos os dias colocar uma panela com água no fogão e deixá-la ali até as crianças dormirem, porque não tem o que cozinhar. Assim você escolhe eu vou viver ou vou morrer, e se eu morrer pelo menos eu tentei e não vou ficar para ver este problema que não posso resolver. Quando eu decidi sair eu estudava e trabalhava como pedreiro, mas eu voltei da escola e vi a minha mãe juntando lenha para fazer o almoço mas não havia nada para cozinhar. Aí eu decidi sair do Senegal<sup>312</sup>.

Yaram acreditava que outros mundos lhe são possíveis e que tem direito de vivê-los e experimentá-los. Ele, assim como meus demais interlocutores migrantes, testemunham e resistem às condições que lhes foram impostas e ao mesmo tempo almejam outras possibilidades de vida, equiparáveis àquelas que lhes foram sistematicamente subtraídas pelo colonialismo, pelo neocolonialismo e pelo imperialismo. Aproximam-se, talvez, daquilo de Derrida chamou, na obra *Espectros de Marx* de uma *nova Internacional*, vinculada ao anonimato, que

Denuncia os limites de um discurso sobre os direitos humanos que continuará sendo inadequado, às vezes hipócrita, em todo caso formal e inconsequente para consigo mesmo, a ‘dívida externa’, a desigualdade do desenvolvimento tecno-científico, militar e econômico mantiveram uma desigualdade efetiva tão monstruosa como esta que prevalece hoje, mais do que nunca, na história da humanidade. Pois é preciso gritá-lo, no momento em que alguns ousam neo-evangelizar em nome do ideal de uma democracia liberal tendo enfim vindo a ser ela mesma como o ideal da história humana: jamais a violência, a desigualdade, a exclusão, a fome e, portanto, a opressão econômica afetaram tantos seres humanos, na história da terra e da humanidade (Derrida, 1994, p. 117).

---

<sup>312</sup> Os relatos sobre *Barça ou barsak* dos meus interlocutores senegaleses têm muito em comum com o de Abdelmalek Sayad sobre um emigrante da Cabília: “Como és amarga, ó terra, quando pensamos em te deixar! E como és desejada, ó França, antes que te conheçamos!... Tudo isso porque nossa aldeia só pensa na França. As pessoas só têm a França na boca” (Sayad, 1998, p. 30).

Desigualdades e exclusões que o ato de migrar questiona, ainda mais no caso destas migrações recentes, que têm curso no momento em que as tecnologias da informação e da comunicação (TICs), disseminadas globalmente ao contrário da justiça social, criam imaginários mundiais de acessibilidade aos recursos, ao devir-fetiche da mercadoria, bens, ideias e produtos globais. Afinal se as coisas inanimadas podem mover-se e dançar (como diz Derrida) com tal liberdade, seguir seus movimentos e deslocar-se pelo mundo fez parte por muito tempo dos horizontes imaginativos de meus interlocutores. Do mesmo modo, é possível e necessário pensar uma utopia, ou antes uma heterotopia<sup>313</sup> ou ainda uma ‘transtopia’, no sentido de que é construída e compartilhada, movimentando-se transnacionalmente. Yaram conhecia muitas pessoas que haviam morrido na trajetória mas muitas que haviam conseguido chegar à Espanha e à Itália.

A prática de subir em barcos ou canoas de pesca para chegar a outros países de forma indocumentada já era corrente no Senegal desde a década de 1970 e tornou-se típica do período pós-colonial, intensificando-se nos anos 2000, quando cerca de um terço dos senegaleses que chegavam à Espanha faziam o percurso de barco ou canoa (Sakho et al., 2015), levando em média nove dias para chegar, quando tinham ‘sorte’. Este movimento surgiu nas cidades litorâneas com comunidades pesqueiras da região de Saint-Louis<sup>314</sup>, que fica no norte do país. A prática também ficou conhecida como *boat migrations* ou *migrations piroguières* e tem sua correspondência entre os *boat people* haitianos rumo aos Estados Unidos, muito comuns durante a segunda metade do século XX quando intelectuais, políticos e pessoas contrárias aos golpes de estado patrocinados pelo governo norte-americano precisaram fugir do país.

Ao processo de urbanização abrupto acrescentou-se o aumento das dificuldades econômicas no Senegal, que tem a diáspora como fator importante na sua constituição. Entretanto é importante mencionar que já havia uma cultura instituída pela administração colonial francesa de enviar os *evolués*<sup>315</sup> para terminarem seus estudos na França, criando um imaginário de que estudar na metrópole proporcionava melhor formação

---

<sup>313</sup> De acordo com Michel Foucault as heterotopias são contestações de todos os outros espaços, “espaços absolutamente outros” (Foucault, 2013, p. 21) diferente das utopias, que não tem lugar algum.

<sup>314</sup> O documentário ‘*Barcelona ou Barsakh*’ ilustra esta prática entre a população senegalesa. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=RyhixKMYQbg>

<sup>315</sup> Estudantes que se destacavam.

e maior autonomia financeira e individual<sup>316</sup>. O país, localizado na África Ocidental, colônia francesa até 1960, tem sua história marcada pela trajetória de deslocamento de sua população<sup>317</sup> para França, Itália e Espanha, nas décadas de 1980 e 1990 respectivamente, e para os Estados Unidos a partir de meados dos anos 1980 e toda a década seguinte.

Recentemente, em função da crise norte-americana e europeia iniciada por volta de 2008, da implantação de medidas cada vez mais restritivas à entrada de imigrantes na Europa, que contribuíram para marginalizá-los e acirrar conflitos de fundo racista, islamofóbico e xenofóbico e do progressivo fechamento das rotas marítimas na região do Mediterrâneo, que resultaram em escravização de pessoas na Líbia e milhares de mortes no mar que separa a África da Europa, as migrações Sul-Sul têm sido cada vez mais uma alternativa considerável entre as populações que desejam migrar desde a África<sup>318</sup>. Além destes fatores, em 2008 no Senegal eclodiu um grande escândalo de corrupção envolvendo recursos públicos e a moeda senegalesa teve uma grande desvalorização, abalando a economia e as condições de vida da população.

De acordo com o autor senegalês Yaram Mbaye (2013) os deslocamentos desde o Senegal através de botes se acentuaram após 1999 quando houve o fechamento das fronteiras terrestres no Estreito de Gibraltar. Segundo o autor o Senegal<sup>319</sup> passou a ser então um dos

---

<sup>316</sup> Além disso, Sakho et al. (2015) chama atenção para o fato de que na Primeira Guerra Mundial jovens senegaleses foram recrutados para defender a França, impulsionando um deslocamento interno para o trabalho nas colheitas em que estes trabalhavam, bem como para a reconstrução da metrópole. Desta forma já nos anos 1950 existiam núcleos de senegaleses residindo em áreas industriais da França.

<sup>317</sup> As principais regiões de emigração são Dakar, Louga, Matam e Saint-Louis, com mais recursos financeiros devido a presença de migrantes do interior e de outros países.

<sup>318</sup> Segundo Fall (2010) em 2008 o número de migrantes internacionais senegaleses era estimado em 2 milhões, mas de acordo com Ndiaye, Moojen e Gonçalves “a população do Senegal é de cerca de 14 milhões, sendo que três milhões de senegaleses vivem atualmente no exterior. Desses, apenas cerca de 600 mil são registrados nos consulados. Muitos migram dentro do próprio continente africano, e um elevado número tem migrado para a Europa e para a América, em especial para o Brasil” (Ndiaye; Moojen; Gonçalves, 2015, p. 270).

<sup>319</sup> O Senegal está localizado na parte ocidental da África e insere-se nas complexas relações históricas entre povos e países deste imenso continente, com 2.035 línguas faladas – além das línguas europeias (Castro, 2014), que corresponde a quase um terço das línguas do mundo (Bonvini, 2008). Compartilha fronteiras com o Oceano Atlântico (531 Km), Guiné-Bissau (341Km), Mauritânia (742 Km), Gâmbia (749 km), Guiné (363 km), Mali (489 km) e é o 89º país do mundo com área total de 196.722 k<sup>2</sup>. A Gâmbia constitui “um enclave no interior do país” (RGPHAE, 2013, p. 220, tradução livre). O



principais pontos de partida da África sub-saariana para migrantes indocumentados que partiam rumo a Europa e em 2006, metade dos cerca de 40 mil migrantes que chegaram às Ilhas Canárias eram senegaleses. Neste ano sete mil pessoas morreram na travessia, das quais mil eram senegalesas. O risco de morte girava em torno de 25% mas não era um fator que desestimulasse as migrações, pois para 93% dos seus entrevistados na capital senegalesa, as migrações representavam a melhor opção de vida. Este autor realizou uma pesquisa em Dakar, capital do Senegal entre 2006 e 2007, entrevistando quinhentas pessoas. Destas, 93% declararam ter intenção de migrar. O pesquisador identificou três maneiras distintas de realizar as migrações a partir do Senegal para a Europa. A primeira consiste no método legal que compreende a viagem com visto e passagem aérea, a segunda é a viagem de canoa, bote ou barco que implica o pagamento a um contrabandista ou coioote para a travessia e a terceira consiste em subornar ou obter privilégios de funcionários do governo ou da embaixada. As duas últimas, o autor considera ‘ilegais’ e mesmo quando implicam em risco de morte que gira em torno de 25%, as migrações ainda são uma opção para a maior parte da população senegalesa, principalmente os jovens<sup>320</sup>.

Ao longo da primeira década do século XXI, estima-se que mais de doze mil pessoas morreram no *Cemitério do Mediterrâneo*, como o mar que conecta a África e a Europa é conhecido, e de outubro de 2013 a fevereiro de 2018, outro número incontável de pessoas morreu<sup>321</sup>. Ainda entre janeiro de 1993 e março de 2012 mais de dezesseis mil pessoas morreram nas fronteiras da União Europeia (Agier, 2015, p. 77)<sup>322</sup>, “uma guerra que se desenvolve nas fronteiras Norte-Sul desde o fim da guerra fria” (Agier, 2015, p. 78). Guerra cujas estatísticas de vítimas, apesar de assustadoras, são subdimensionadas, pois apenas os

---

país é dividido em 14 regiões administrativas e 45 departamentos, divididos em 103 distritos que formam 110 comunidades urbanas e 320 comunidades rurais. Sua independência da França foi oficializada em 1960, com a eleição do senegalês Léopold Sédar Senghor como presidente. Se a Revolução Haitiana não foi tão homogênea entre suas lideranças e os ideais por elas defendidos, e também trouxe, junto com a independência e a abolição da escravidão, um pesado fardo econômico e social a ser pago pela população ao longo de mais de dois séculos, a descolonização da África, do mesmo modo, também possui um ‘lado B’ neocolonial.

<sup>320</sup> Voltaremos a elas no capítulo 2.

<sup>321</sup> Estima-se em 13.884 mortos no mar neste período.

<<http://affinitymagazine.us/2018/04/14/the-mediterranean-is-a-vast-silent-cemetery/>>.

<sup>322</sup> Para que não esqueçamos, Agier cita alguns destes naufrágios: Lampedusa, 3 de outubro de 2013: 336 mortos; Ilha de Malta, 2014: aproximadamente 500 mortos.

corpos encontrados ou relatados pelos sobreviventes das travessias pelo deserto ou pelo mar são contados<sup>323</sup>.

Em *Long journeys: African migrants on the road*, os autores Triulzi e Mckenzie (2013) organizaram artigos acadêmicos sobre narrativas migratórias, sendo que na abertura e no encerramento do livro são apresentadas as trajetórias de dois migrantes que partem da África: um etíope e um senegalês, apontando para os transbordamentos estatísticos e para a grande violência e sofrimento vivenciados nos deslocamentos, aspectos subjetivos que as estatísticas não alcançam.

O primeiro destes relatos, escrito por Kevin Eze (2013), mescla realidade e ficção e narra a viagem do senegalês Amadou numa *piroque*. Ele sabia dos riscos mas sonhava chegar à Itália para trabalhar varrendo ruas ou como segurança em Milão. O barco partiu a noite enfrentando as ondas do Atlântico com muita gente amontoada como ‘um patê de sardinha’, enquanto ele refletia sobre a política de seu país. Enquanto fixava os olhos no horizonte invisível, o barco foi capturado por um redemoinho e depois de horas de desespero foi partido ao meio pela força do mar e os migrantes foram todos jogados no meio do Oceano. Ele fica na água por muito tempo e lembra-se de seus antepassados levados através Atlântico, mas se seu amigo Bouba tinha conseguido, ele também poderia conseguir, apesar de seu visto ter sido recusado. Lentamente o sal começa a encher seu estômago e ele começa a afundar até ser mordido por uma baleia, tornando-se comida para o oceano. Sua primeira jornada foi sua última jornada. O relato é extremamente comovente e aborda alguns perigos enfrentados pelos *barça ou barsak*.

No livro *Long Journeys* os autores problematizam o que definem como *architectures of exclusion* e o binarismo que em grande parte reduz e conforma os discursos sobre migrações, como legal ou ilegal, regular ou irregular, qualificada ou econômica, entre outros, contribuindo para exclusão, xenofobia e preconceito e questionam-se como a imigração pode ser definida como irregular, por quem e com quais consequências. Isto porque a complexidade do fenômeno migratório só pode ser compreendida a partir de um olhar tanto para os contextos de emigração quanto de imigração (Sayad, 1998) e portanto importa para mim assim como para os autores, compreender as

---

<sup>323</sup> Mesmo assim os números impressionam: a Organização Internacional dos Migrantes (OIM) estima que entre 2000 e 2017, sessenta mil pessoas morreram durante o deslocamento, tentando atravessar fronteiras terrestres ou marítimas ao redor do mundo. Laczko, Frank; Singleton, Ann; Black, Julia. 2017. Fatal Journeys. Volume 3. PART 2. Improving Data on Missing. Geneva, International Organization for Migration (IOM). [Migrantshttps://publications.iom.int/system/files/pdf/fatal\\_journeys\\_3\\_part2.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/fatal_journeys_3_part2.pdf)

migrações a partir tanto da literatura quanto principalmente, das narrativas e experiências dos próprios migrantes.

Certa vez enquanto dirigia levando parte da mudança de Zidan do Centro para Canasvieiras, contei a ele que, em virtude das fortes chuvas que tinham caído nos últimos dias, aparecera na minha rua um jacaré. Ele escutou e comentou em seguida que já fora pescador de jacarés no Senegal, seguindo o exemplo de seu pai, este sim, segundo ele, um grande pescador de mar e de lagoa, e seu avô, que era ainda melhor:

Ele conseguia hipnotizar tanto os peixes quanto os jacarés e passava quanto tempo quisesse debaixo da água. Não era uma coisa comum. Nós não conseguimos mais fazer. Eu não aprendi isso com meu avô, porque hoje a vida é muito diferente, nós temos que ir para a escola, depois para o trabalho e os filhos têm que ir para a escola e não têm tempo de aprender estas coisas. É tudo muito diferente. Eles sabiam muitas coisas que não sabemos mais<sup>324</sup>.

Os *'barça ou barsak'*, assim como Amadou em sua maioria eram pescadores ou filhos de pescadores cujas atividades decresceram ano após ano em decorrência da incidência cada vez maior de barcos pesqueiros espanhóis na zona de pesca da costa senegalesa. Era muito grande a importância da pesca e das atividades relacionadas nesta região. Muitos dos *barça ou barsak* são pessoas que tiveram suas atividades econômicas inviabilizadas por embarcações estrangeiras. Alguns pescadores também se tornaram *'empresários'* das travessias, cobrando altos preços para conduzir pessoas até a Europa, conforme o relato de Yaram e Macky<sup>325</sup>.

A possibilidade de sustento a partir da pesca diminuiu progressivamente por causa da presença ostensiva dos barcos de pesca espanhóis na costa do Senegal em lugares onde os pescadores senegaleses tiravam seu sustento<sup>326</sup>, provocando uma transformação

---

<sup>324</sup> Caderno de campo, 18/01/2018.

<sup>325</sup> O filme *La Pirogue: Goor Fitt*, de Moussa Touré conta a história de Baye Laye, um barqueiro senegalês obrigado a levar trinta pessoas para a Europa Para saber mais sobre o filme ver a crítica *Microcosm of Society, Seeking an Anchor*, publicada em 22 de janeiro de 2013 <https://www.nytimes.com/2013/01/23/movies/the-pirogue-directed-by-moussa-toure.html>.

<sup>326</sup> Para saber mais sobre as invasões de barcos de pesca espanhóis na costa senegalesa ver Sakho et all (2015).

cultural em curso há algumas décadas, verificada nas mudanças de atividades e expectativas dos mais jovens em relação às gerações anteriores. Semb também trabalhava com o setor de pescados, no transporte, junto com seu pai. Compravam peixes dos pescadores no litoral e levavam de caminhão para revender em cidades do interior, mas com a diminuição da quantidade de peixes a partir do ano 2005, ficou cada vez mais difícil viver disso e migrar foi a opção encontrada para ajudar financeiramente a família no Senegal. Toda a cadeia econômica local baseada na pesca (artesanal) foi desfeita pela presença dos barcos de pesca espanhóis na costa senegalesa. Segundo Kiti que morava em Thiès e durante a escrita da tese vivia com o marido em Florianópolis “o trabalho das mulheres lá era só vender peixe, o problema é que a Espanha e a França compraram o mar do Senegal”. Para além da mercantilização dos produtos oriundos do mar, Kiti aponta para a própria mercantilização do mar e na sua fala, misturando português e wolof, ela me disse “sabe *Zanina*, eu não sabia trabalhar com outra coisa, só peixe. Agora preciso trabalhar e só posso vender ou fazer trancinha”.

Tal situação pode ser atribuída em parte ao terceiro Acordo de Lomé de 1985<sup>327</sup>, em que a União Europeia estabeleceu acordos comerciais com os países ACP<sup>328</sup> (África, Caribe e Pacífico) e diversos países da África Ocidental foram obrigados a abrirem seus territórios marítimos para arrastões de pesca industrial da Europa. Em troca, o

---

<sup>327</sup> Existiram quatro convenções de Lomé: Lomé I, Lomé II, Lomé III e Lomé IV. Lomé I foi assinada em 1975 por 46 países ACP e tinha por objetivos a coordenação comercial, garantir liberdade de acesso ao mercado comunitário de produtos dos países ACP, assegurar a estabilidade das receitas de exportação para 36 produtos-base. Lomé II foi assinada em 1979 por 58 países ACP e tinha quase os mesmos objetivos da primeira e estabelecia cooperação mineral e energética, além da cooperação relacionada a pesca. A convenção foi renegociada e renovada três vezes, entre janeiro de 1981 e Fevereiro de 1985. Lomé III entrou em vigor em dezembro de 1985 (disposições comerciais) e em maio de 1986 (auxílio) e foi encerrada em 1990. Lomé IV foi assinada em 1991 mas este vigente de 1990 a 1999, alcançando em torno de 70 países da ACP. A convenção de Lomé sucedeu outros acordos como Yaounde Convention I (20/07/1963), assinado entre 6 países europeus e 18 países africanos, reeditado em julho de 1969 (Yaoundé II) e precedeu o acordo de Cotonou, assinado em julho de 2000 que acentuou o viés ‘modernizador’ e liberal, conforme Venâncio (2009, p. 123). Segundo Adelino Torres “as ‘condicionalidades’ impostas pela União Europeia durante as negociações desta Convenção [Lomé V] (concluída em fevereiro de 2000) foram mal aceitas pelos governos africanos que, pouco resignados, as classificam como ‘ingerências’ mesmo quando se trata de direitos humanos” demonstrando que se trata de “um subterfúgio injustificável à face da moral e do direito internacional, unicamente destinada a encobrir arbitrariedades, corrupção e crimes” (Venâncio, 2009, p. 17).

<sup>328</sup> African, Caribbean and Pacific States.

Senegal<sup>329</sup> e outros países receberam divisas na forma de taxas de licenciamento, que ajudaram a pagar a dívida externa e empréstimos de ajuste estrutural do Banco Mundial e do Fundo Monetário Internacional. Entretanto os protocolos de monitoramento e avaliação raramente, ou nunca, foram instituídos. Segundo François Bellec, os acordos de pesca Lomé III “são acordos comerciais, e não de desenvolvimento” (1991, p. 3), visando beneficiar a indústria pesqueira europeia e os governos dos países pesqueiros da ACP em detrimento das populações. O dossiê, publicado em 1991, já denunciava que a pesca artesanal estava sofrendo demasiadamente com incursões de grandes navios, pois muitos faziam arrastões nas áreas reservadas à pesca artesanal (Bellec, 1991, p. 25).

Como resultado da exploração excessiva dos estoques de peixes por navios e traineiras espanhóis de alta tecnologia, que chegavam a capturar e processar em um dia o mesmo que 50 pescadores artesanais locais em um ano, houve esgotamento dos recursos marítimos até o ponto de colapso. Assim a partir de 1985 a pesca industrial estrangeira levou pescadores artesanais senegaleses a irem cada vez mais longe para encontrar áreas de pesca viáveis. De acordo com as narrativas de meus interlocutores, como Yaram, assim surgiram os primeiros *Barça ou Barsakh*: “eles iam cada vez mais longe para procurar o peixe e acabaram chegando na Espanha”.

Os pescadores ao invés de voltar para o Senegal com barcos cheios de peixe, começaram a partir de lá com barcos cheios de pessoas. Ironicamente a Espanha, retirando peixes do Senegal criou um fluxo de deslocamento humano para a Europa, pessoas que foram de certa forma, trocadas por peixes, ou peixes que se transformaram em pessoas num sistema de expropriação produzido pela junção do capitalismo predatório e do neocolonialismo. Além disso os senegaleses também deslocavam-se do campo para as cidades e após os anos 1980, intensificou-se o movimento transnacional por duas vias: terrestre, pelas rotas *transahariennes*<sup>330</sup> ou marítima pela costa da África.

Além da pesca, a outra principal fonte econômica do Senegal era o amendoim, importante produto de exportação da ex-colônia francesa, que sofreu grave queda no mercado internacional, somada à degradação do solo causada pela imposição colonial da monocultura, cuja prática prolongada, juntamente com períodos de seca, causaram progressiva desertificação, obrigando muitos camponeses a se deslocarem em

---

<sup>329</sup> Apenas o Senegal tem 4 acordos comerciais com os Estados Europeus: 15/06/1979, 21/01/1982, 20/11/1985 e 9/10/1987.

<sup>330</sup> Passando por Marrocos, Tunísia, Algéria ou Líbia.

direção às cidades em busca de oportunidades de trabalho, como vimos. A falta de peixes, a busca por novas oportunidades, o processo de urbanização abrupto somaram-se ao aumento das dificuldades econômicas no Senegal, que tem a diáspora como fator importante na sua constituição uma vez que o país tem sua história marcada pela trajetória de deslocamento de sua população<sup>331</sup>. A migração para a Europa foi sistematicamente controlada e após 2006 - quando se estima que 41.000 migrantes *barça ou barsak* da África Ocidental tenham desembarcado nas Ilhas Canárias - foi significativamente reduzida com a ampliação de fronteiras terrestres e marítimas<sup>332</sup>. Outros milhares de pessoas jamais chegaram e seus corpos foram tragados pelo abismo.

Este foi o caso de dois conhecidos de Mame Gor: um primo e um amigo que partiram de barco para a Europa em janeiro de 2010, mais ou menos simultaneamente ao terremoto do Haiti. Os corpos deles nunca voltaram para suas famílias, assim como o de Amadou, e por causa desta tragédia Macky decidiu que quando fosse para outro país não iria pelo mar, pois “é muito perigoso, quem é casado não pode fazer isso porque tem que pensar na família, nas pessoas que tem para sustentar”, no caso dele, sua mãe, irmãs, duas esposas e seis filhos.

De acordo com James Ferguson (2006) a destruição de alguns espaços econômicos nacionais paradoxalmente implica na criação ou fortalecimento de espaços econômicos globais, embora seletivos, fortalecendo corporações e redes transnacionais, estabelecendo um ‘dever de desenvolvimento’ pautado pelo Norte global<sup>333</sup>, fluxos de capitais, imaginações<sup>334</sup> e migrações (laborais ou com outras motivações). Mas não apenas na África este quadro é observado, e no Brasil cresce cada vez mais.

Os perigos associados à migração *Barça ou Barsak*, no caso senegalês, assim como aos *boat people*, no caso haitiano, interagem com

---

<sup>331</sup> As principais regiões de imigração são Dakar, Louga, Matam e Saint-Louis, com mais recursos financeiros devido a presença de migrantes do interior e de outros países. Existem também cerca de 16 mil senegaleses refugiados no Gâmbia e na Guiné-Bissau em decorrência dos mais de 30 anos de guerra do governo com separatistas da região da Casamância.

<sup>332</sup> Em 2004 foi criado o FRONTEx, organismo com a missão de frear o fluxo de imigrantes subsaarianos indocumentados que chegavam à costa europeia, principalmente via Ilhas Canárias. Em oposição a estas restrições, surgiu a prática do *mbëkk*, que em wolof se relaciona aos peixes presos nas redes dos pescadores que tentam escapar pelas fendas e passou a significar a tentativa desesperada de chegar à Europa antes do fechamento anunciado pela União Europeia (Fall, 2010).

<sup>333</sup> Santos (2013).

<sup>334</sup> Appadurai (2004).

discursos sobre legalidade, soberania, humanitarismo e segurança, mas as respostas políticas concentram-se, majoritariamente na securitização<sup>335</sup> e não na proteção ou acolhimento<sup>336</sup>.

Flahaux e Hass (2016), que analisaram as migrações “from, to and within Africa”, afirmam, entretanto, que ao contrário desta ideia da África como ‘continente em movimento’, as intensidades de migrações intraafricanas diminuíram no período pós-colonial, o que pode estar relacionado com a formação dos estados-nacionais e às barreiras para circulação na Europa no período posterior a descolonização, bem como o aumento do nacionalismo e das tensões interestatais. Segundo relatório *World Migration Report* (IOM, 2005, p. 33) a África é descrita como *the continent with the most mobile populations in the world*. Na África ocidental, segundo relatório apresentado em 2018 pelo *African Union Commission* existem 12 milhões de deslocados internos e 6,2

---

<sup>335</sup> A União Europeia, visando conter os fluxos migratórios desde a África intensificou a presença de patrulhas marítimas e sistemas de vigilância no Mediterrâneo e na costa senegalesa, o que foi realizado a partir da ação da FRONTEX, que gere as fronteiras externas da União Europeia. Criada em 2004, a FRONTEX procurou paralisar rotas navais clandestinas para a Europa, tanto para conter as viagens desde o Senegal como policiar a costa norte-africana e o Mar Mediterrâneo antes da chegada ao continente europeu. Juntamente com a FRONTEX, o Sistema Integrado de Vigilância Exterior (SIVE) da Espanha foi outro mecanismo de controle que utilizou tecnologias de vigilância sofisticadas na costa espanhola para detectar e interceptar barcos e pirogas. Além disso, foram firmados acordos com países africanos como o Senegal exigindo que policiassem o Mediterrâneo. Exemplos destes são o Documento de Estratégia por País (CSP) de 2007 e o Programa Indicativo Nacional (PIN) assinados pela UE e Senegal. Também em 2006, Senegal e Espanha chegaram a um acordo que estipulou o retorno de 6.000 migrantes indocumentados de várias nacionalidades para o território senegalês em troca de 19,8 milhões de euros em ajuda ao desenvolvimento. Em 2008, foi a vez de França e Senegal repatriarem senegaleses. *Accord France-Sénégal relatif à la gestion concertée des flux migratoires, signé à Dakar le 23 septembre 2006 et Avenant du 25 février 2008, entrés en vigueur le 1er août 2009*. Disponível em <https://www.gisti.org/spip.php?article1188>

<sup>336</sup> A imprensa hegemônica europeia, afinada com lideranças de países que defendem fechamento de fronteiras e maior seletividade para decidir quem pode entrar, aproveitou as imagens de pessoas mortas nas praias para difundir publicidades contrárias às migrações e aos perigos que estas representa(va)m, visando evitar a entrada de migrantes africanos em suas terras, associando-os de forma ambivalente a vítimas das trajetórias marítimas pouco seguras e ao mesmo tempo a ‘invasores’ que chegavam em ‘grandes ondas’ à Europa. Um exemplo é o jornal *Le Figaro* que em 2006 publicou *Uma onda recorde de migrantes clandestinos submerge as Ilhas Canárias*. <http://www.migreurop.org/article1079.html?lang=fr>. A questão, como hoje, era o fechamento das fronteiras da Europa. A desconstrução desta retórica implica na desconstrução de denominações tais como ‘ondas’, ‘bandos’, ‘invasões’ que além de objetificarem, desumanizam as populações.

milhões de refugiados e solicitantes de refúgio fora de seus países<sup>337</sup>. Esta intensa mobilidade não é fruto (apenas) dos efeitos do colonialismo e do imperialismo europeu, mas de processos de mobilidade e transumância que conformaram relações comerciais, afetivas, sociais que remontam os primórdios da humanidade<sup>338</sup>. Ainda que existam diferenças com relação às motivações das migrações sazonais, religiosas ou comerciais, estes movimentos conformaram, ao longo dos séculos, uma história de mobilidades que nas narrativas de meus interlocutores é muito presente.

Mas é preciso reconhecer que parte da literatura que conformou uma imagem da África em constante movimento foi fruto do olhar de viajantes europeus construindo um retrato que se assemelhava às suas trajetórias naquele continente<sup>339</sup>. Esta imagem corresponde ao padrão de ‘povos tradicionais’, incivilizados em oposição às civilizações europeias, respondendo a lógica eurocêntrica e colonial. Este discurso, posso inferir pelas narrativas e práticas de meus interlocutores, não é mais aceito. Tal como descrito por Spivak (2010) em relação aos arquivos e a seletividade com que são montados para contar a história dos vencedores, estas narrativas de uma África distante e incivilizada é contestada em suas experiências migratórias. Segundo a autora “o colonizador se constrói a si mesmo enquanto constrói a colônia. A relação é íntima, ocultando vozes que não podem formar o saber oficial” (Spivak, 2010, p. 206)<sup>340</sup>.

De acordo com Achille Mbembe a experiência africana de circulação dos mundos se propagou na contemporaneidade, mas “foi através da escravatura dos negros e da colonização (...) que a nossa língua comum foi forjada e que os habitantes da terra foram justapostos, no âmbito de uma unidade tanto emblemática quanto problemática” só compreendida a partir de um desenraizamento recíproco e da

---

<sup>337</sup> Disponível em <https://au.int/fr/node/34431>. Acesso em 09/12/2018.

<sup>338</sup> Tais mobilidades, muito relacionadas à sazonalidade e às trocas comerciais, já foram apontadas por Evans-Pritchard (2013), em sua etnografia sobre os Nuer. Conforme Venâncio (2009) a *International Organization for Migration* publicou estudo em 1995 apontando entre as causas da emigração no continente africano, além dos conflitos étnicos, guerras, conflitos religiosos, desastres naturais e deterioração ecológica, mas amparado em Beyani (1997) o autor sugere outras causas, como pobreza, regressão econômica e crise estatal.

<sup>339</sup> Como as descritas no livro de Joseph Conrad, *O coração das trevas*.

<sup>340</sup> Também devemos recordar que o próprio colonialismo proporcionou a emergência de um fluxo migratório laboral para obras de infra-estrutura e produção de matérias-primas em outras colônias e na metrópole, assim como motivou um fluxo migratório para escapar do trabalho compulsório imposto.



“elaboração de um pensamento que seja, simultaneamente, profundamente histórico, filosófico e ético – memória e anti-memória, militante e anti-militante, político, anti-político e poético” (Mbembe, 2014, p. 76). Apesar disso os países do Norte global gastam muito dinheiro para impedir a circulação de pessoas desde a África, reforçando dispositivos panópticos, de controle e imobilidade<sup>341</sup>, atualizando a necropolítica (Mbembe, 2011), pois os Estados Nacionais quando não matam, contribuem para deixar morrer. Neste início do século XXI, como no passado, o mundo permanece

Modelado e condicionado profundamente por essa forma ancestral de vida cultural, jurídica e política que são a clausura, a muralha, o muro, o campo, o círculo e, no fim das contas, a fronteira. Os procedimentos de diferenciação, de classificação e de hierarquização com propósitos de exclusão, de expulsão, inclusive de erradicação se reativam em todas as partes do mundo (Mbembe, 2016, p. 62).

Paradoxalmente, quanto mais rígidas as fronteiras mais aumentam os movimentos que a elas se contrapõem, numa relação dialética, política e poética<sup>342</sup>. Assim, no percurso de uma ou duas gerações, as expectativas se transformaram e os jovens cada vez mais encontraram-se neste espaço intersticial de liminaridade, neste *between* entre antigos e novos costumes, entre o tradicional e o cosmopolita, imaginando o *barça ou barsakh*.

Além disso é importante registrar que os custos das migrações indocumentadas em geral são muito altos, demonstrando a grande

---

<sup>341</sup> A ECOWAS (Economic Community of West African States) busca definir políticas migratórias comuns aos Estados membros, considerando o movimento livre de pessoas condição para o desenvolvimento regional no continente. Entretanto acordos como esse têm apoio e financiamento de países europeus com objetivo de impedir que africanos cheguem a Europa, oferecendo trajetórias internas como as únicas seguras e possíveis. Em 1997 o Canadá gastou um bilhão de dólares para contenção dos refugiados, dez vezes mais que com ajuda humanitária, além disso Canadá, Estados Unidos, Alemanha, Inglaterra e Holanda gastaram 17 bilhões de dólares em 2002 para impedir a imigração ‘irregular’ (Triulzi e McKenzie, 2013).

<sup>342</sup> Conforme dados do ACNUR, em 2014 chegaram à Itália 165 mil migrantes, mais do que o dobro de 2013. Segundo Venâncio “se, em 1980, a população urbana na África subsaariana seria de 103 milhões de habitantes, esse número terá subido para 240 milhões no ano 2000 (...). Este crescimento tem-se feito sentir de forma mais significativa nos países costeiros da África Ocidental” (Venâncio, 2009, p. 134), onde se localiza o Senegal.

disposição e agência destes sujeitos que não ignoram os riscos da travessia e mesmo assim a empreendem. Dieye (2007) afirma que subir na *pirogue* (canoa) era uma questão de quem queria mas sobretudo quem podia pagar o *paqueur* (barqueiro), uma vez que, conforme o autor, 80% dos jovens senegaleses passavam seus dias e sua juventude sonhando com o visto, como Yaram e Macky também me relataram.

Em função da crise norte-americana e europeia iniciada em 2008, das medidas restritivas à entrada de imigrantes na Europa, que contribuíram para marginalizá-los e ao fechamento das rotas marítimas do Mediterrâneo e a resultante escravização de pessoas na Líbia e milhares de mortes, bem como de restrições cada vez maiores impostas pelos Estados Unidos a países latino-americanos, as migrações Sul-Sul têm sido uma alternativa considerável entre populações que desejam migrar desde a África ou Caribe.

Em maio de 2018 foi resgatado um barco que estava há 35 dias a deriva no litoral do Maranhão com 25 imigrantes africanos, sendo que 19 eram senegaleses (além de 1 da Serra Leoa, 2 da Libéria e 3 da Guiné)<sup>343</sup>. Dois brasileiros atuaram como coitotes desta embarcação que saiu de Cabo Verde, demonstrando que se a expressão *barça ou barsak* ficou para trás como dizem meus interlocutores senegaleses, a prática que ela representa atualiza-se, pois outros destinos despontam para pessoas indocumentadas. As barcas do abismo ainda estão abertas pois na medida em que as fronteiras se tornam cada vez mais rígidas muitas pessoas são condenadas ao aprisionamento e consequente escravização na Líbia ou ao afogamento nos mares<sup>344</sup> na tentativa atualizada dos *barça ou barsakh*.

No caso do Haiti, de acordo com Jean-Bertrand Aristide<sup>345</sup>, apesar da miséria do país, a população tinha esperança de que no seu governo o país encontraria um caminho mas após o golpe, massacres e

---

<sup>343</sup> Publicado em 20/05/2018, como *Barco à deriva com 25 imigrantes é resgatado na costa do Maranhão*, diz governo do Estado. Disponível em:

<https://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/barco-com-imigrantes-a-deriva-e-resgatado-na-costa-do-maranhao-diz-governo-do-estado.ghtml>

<sup>344</sup>[https://www.ms.f.org.br/noticias/politicas-europeias-condenam-pessoas-serem-aprisionadas-na-libia-ou-ao-](https://www.ms.f.org.br/noticias/politicas-europeias-condenam-pessoas-serem-aprisionadas-na-libia-ou-ao-afogamento?utm_source=email&utm_medium=emkt&utm_campaign=newsletter&utm_content=2018-07-03-pre&utm_term=noticia-Mediterraneo)

[afogamento?utm\\_source=email&utm\\_medium=emkt&utm\\_campaign=newsletter&utm\\_content=2018-07-03-pre&utm\\_term=noticia-Mediterraneo](https://www.ms.f.org.br/noticias/politicas-europeias-condenam-pessoas-serem-aprisionadas-na-libia-ou-ao-afogamento?utm_source=email&utm_medium=emkt&utm_campaign=newsletter&utm_content=2018-07-03-pre&utm_term=noticia-Mediterraneo)

<sup>345</sup> Aristide assumiu o poder após a ditadura dos Duvalier, pai e filho, que durou 33 anos. O primeiro, François Duvalier, conhecido como Papa Doc, elegeu-se prometendo tirar o poder das mãos dos mulatos e implantar a supremacia negra, com base num projeto nacionalista que não foi implementado.

perseguições que o sucederam os *boat-people*<sup>346</sup> retornaram com força total e os Estado Unidos intensificaram a repressão aos mesmos chegando ao “auge da hipocrisia, da arbitrariedade e do racismo” (Aristide, 1995, p. 167) uma vez que são sempre eles a financiarem golpes e intervenções no Haiti. Jean-Bertrand Aristide que além de presidente era padre de inclinação socialista afirmou contundentemente que os milhões de haitianos na diáspora não partiam livremente mas “o regime os vendia como gado. Digamo-lo: como escravos negros. Jean-Claude Duvalier recebia diretamente, todos os anos, vários milhões de dólares para fornecer algumas dezenas de milhares de cortadores de cana à República Dominicana” (Aristide, 1995, p. 62). Sua fala revela um mecanismo cruel em que os pobres foram deixados sem opção e forçados a migrar e “mendigar”, como disse Maya por uma vaga de trabalho.

Assim o fluxo migratório haitiano por botes dos anos 1970 e 1980 pode ser compreendido como resposta às ocupações militares ou econômicas dos Estados Unidos no Haiti, da mesma forma que as primeiras migrações haitianas em grande escala para países vizinhos coincidiram com a ocupação militar norte-americana (1915-1934). Segundo Chomsky quando da primeira ocupação norte-americana no Haiti em 1915, houve muita luta da população, reprimida com violência e “milhares de haitianos foram mortos na resistência à invasão de [Woodrow] Wilson, que também reinstituiu, na prática, a escravidão, ao deixar o país nas mãos de uma perversa Guarda Nacional” (Chomsky, 2009, p. 174)<sup>347</sup>.

Para compreender as razões que levam às migrações internas do campo para as cidades tanto no Haiti quanto no Senegal e que, inchando as cidades, as tornam expulsoras para os jovens e as jovens mais cosmopolitas, desencadeando migrações transnacionais e transcontinentais, torna-se fundamental perceber algumas semelhanças históricas nos processos de ocupação, colonização e exploração vivenciados por ambos os países, bem como os respectivos cenários pós-coloniais e imperiais. Haitianos e senegaleses arriscaram suas vidas em botes ou barcos para tentar chegar a outros lugares a partir dos anos 1970 e aos poucos transformaram suas trajetórias e formas de viajar.

---

<sup>346</sup> A prática dos *boat-people*, como ficaram conhecidas as fugas de haitianos desde 1957, com destino principalmente aos Estados Unidos e Canadá. A este respeito ver (Schiller e Founon, 2000).

<sup>347</sup> Desde 1804 o país passou por trinta e quatro golpes de estado e vinte três Constituições foram promulgadas.

Para os que atravessam o abismo, como Glissant se referia<sup>348</sup>, tanto nos antigos como nos novos destinos, como me disse Claire, são múltiplas as dificuldades, a falta da família, dos sabores, das cores. Para ela

Tudo é diferente aqui, tem outro gosto, mesmo se compramos os mesmos ingredientes para fazer a comida, não fica igual. A pimenta é diferente, os temperos têm outro gosto, o fogo é diferente e o tempo de preparar é muito diferente. No Senegal nós acordamos e já acendemos o fogo, ficamos ao redor dele, durante o dia todo e ali preparamos as comidas enquanto conversamos. Aqui não tem isso, tem que fazer tudo rápido, estamos sempre com pressa, temos muitos compromissos. Lá também tem as outras mulheres para ajudar com os filhos, com a casa, com tudo. Aqui estamos sozinhos.

No dia 12 de janeiro de 2018, quando completavam-se oito anos desde o terremoto, Donald Trump, presidente dos Estados Unidos, em debate sobre imigração na Casa Branca chamou o Haiti, juntamente com El Salvador e países africanos de *shithole countries*<sup>349</sup>. Meus

---

<sup>348</sup> Para Glissant (2011) o abismo acontece em três momentos aterradores ligados ao desconhecido. O primeiro refere-se aos navios negreiros onde os escravizados eram amontoados em condições insalubres e desumanas. O segundo era o mar e a ameaça dos navios de fiscalização do tráfico que faziam com que muitos traficantes para evitar multas jogassem homens, mulheres e crianças amarrados a bolas de ferro para o fundo do mar e o terceiro correspondia a travessia em que se deixava para trás o universo familiar com gosto de sangue na boca. Se atualizarmos, temos o primeiro momento nos *boats* que levaram haitianos e nas pirogues que levaram senegaleses em seus deslocamentos do passado ou do presente. O ingresso no ventre desta possibilidade de travessia rumo ao desconhecido, passagem entre o passado impossível e o futuro incerto. O barco em si é liminar. Os que sobrevivem à fome, aos ventos, ao frio, à falta de espaço e aos enjões têm pela frente o segundo momento: o mar. Sempre repleto de movimentos, pode conduzir o barco e seus ocupantes em segurança como também tragá-los em suas profundezas. Pode ainda lançar os corpos até as margens para que sejam vistos e pode ser o lugar da fronteira quando patrulhas marítimas impedem deslocamentos humanos, fazendo com que os barqueiros (coiotes) lancem ao mar aqueles e aquelas que, tendo pago a travessia são a prova viva deste transporte irregular de seres humanos em condições desumanas. Enfim, quem chega ao terceiro momento encontra outro abismo que é a estranheza, demandando sucessivos ajustes e a criação de novas e muitas vezes efêmeras identidades.

<sup>349</sup> ‘Países de merda’. Ver em: [https://www.washingtonpost.com/politics/trump-attacks-protections-for-immigrants-from-shithole-countries-in-oval-office-meeting/2018/01/11/bfc0725c-f711-11e7-91af-](https://www.washingtonpost.com/politics/trump-attacks-protections-for-immigrants-from-shithole-countries-in-oval-office-meeting/2018/01/11/bfc0725c-f711-11e7-91af-31ac729add94_story.html?noredirect=on&utm_term=.dcc9d1701dd8)

[31ac729add94\\_story.html?noredirect=on&utm\\_term=.dcc9d1701dd8](https://www.washingtonpost.com/politics/trump-attacks-protections-for-immigrants-from-shithole-countries-in-oval-office-meeting/2018/01/11/bfc0725c-f711-11e7-91af-31ac729add94_story.html?noredirect=on&utm_term=.dcc9d1701dd8)

interlocutores consideraram sua fala violenta e racista, muitos choraram e lamentaram a falta de conhecimento de importante parcela da população norte-americana (e do presidente) sobre a história da humanidade. Stephat Pierre, que atualmente reside no Paraná para cursar Economia, Desenvolvimento e Integração afirmou

O Haiti é o primeiro país que conseguiu sua liberdade na América Latina toda e por isso, ajudou os processos de independência em todo o continente. (...) O Haiti pega a epistemologia branca e quebra essa ideia. Qual era a epistemologia dominante? Que os negros não tinham capacidade de pensar por si próprios e eram inferiores, mas mostramos que estavam errados. Quando um grupo de escravos haitianos derrota uma tropa de quase 33 mil soldados franceses bem armados e treinados, o Haiti mostra à América Latina o caminho da liberdade, o caminho da igualdade e que todos nós somos iguais e capazes. (...) É vergonhoso que toda vez que alguém refere aos ideais de liberdade, fraternidade e igualdade, cite a Revolução Francesa<sup>350</sup>.

Compreender a lenta fermentação ou o transbordamento gestado ao longo dos abismos entre os séculos XVI e XX e início do XXI tanto na África quanto no Caribe (e mesmo no Brasil), significa compreender a “existência em abundância de fatos tão feios [que] impede a saída fácil das explicações simplificadoras” (Du Bois, 1999, p. 216). Como já mencionei, diversos fatores se articulam favorecendo e impulsionando as migrações, relacionados às narrativas e experiências migratórias anteriores, à religiosidade, às conectividades, a anseios por mudanças sociais e projetos identitários, a necessidades financeiras, ideais relacionados aos estudos e mercado profissional, questões de gênero e orientação sexual, interesses de construir novas biografias sociais individuais ou coletivas, de inserção no mercado global de bens de consumo e valores relacionados à modernidade global e suas representações, etc. No próximo capítulo iremos acompanhar mais de perto as experiências de meus interlocutores haitianos e senegaleses na Grande Florianópolis.

---

<sup>350</sup> Matéria publicada no Blog MígraMundo, em 06 de fevereiro de 2018, com o título “Conquistas e desafios para uma educação sem fronteiras”.



### 3 As diásporas haitiana e senegalesa na Grande Florianópolis

Neste terceiro capítulo procuro etnografar algumas das experiências de meus interlocutores e interlocutoras na Grande Florianópolis. Para acompanhá-los, ao longo dos últimos anos oscilei entre as línguas português, francês, kreyòl, wolof, espanhol e inglês, e entre meus interlocutores haitianos e senegaleses, vivendo, como eles e com eles, a liminaridade de sucessivas fronteiras. Diversas conectividades e dissensos<sup>351</sup> mostraram-se operantes, em diversas escalas e em diversos momentos, em relação às trajetórias, aos movimentos e fluxos, aos pertencimentos religiosos, às narrativas e às performances, aos usos da africanidade e da diáspora, às poéticas e políticas, às múltiplas conexões criadas e compartilhadas e às muitas dificuldades vivenciadas e experimentadas por eles e elas.

A partir do trabalho de campo foi possível perceber que os constantes movimentos e deslocamentos de meus interlocutores passaram a constituir suas experiências. Não eram apenas trajetórias de mobilidade, mas maneiras de viver que muitas vezes faziam sentido e reverberavam transnacionalmente. Esta etnografia, portanto, baseia-se na articulação das experiências migratórias de haitianos e senegaleses, através das aproximações e dissensos percebidos e construídos por eles, mas também dos discursos sobre eles nos setores políticos locais e nacionais, bem como nas mídias impressas, televisivas e digitais.

#### 3.1 Aproximações tecidas na diáspora

Através de suas narrativas e das experiências que acompanhamos, aproximamos – sem deixar de reconhecer as diferenças - as circulações de haitianos e senegaleses através do Atlântico Negro nesta primeira década do século XXI, seguindo os caminhos apontados por Paul Gilroy (2012), juntamente com múltiplos atravessamentos e articulações<sup>352</sup>. É

---

<sup>351</sup> Utilizo dissenso no sentido proposto por Jaques Rancière para quem a interrelação entre arte e política “deve ser colocada em termos de dissenso – o âmago do regime estético” (Rancière, 2010, p. 140), através do caráter dinâmico dos dissensos que estão em constante movimento, produzindo rupturas no cotidiano, de modo que até mesmo o terremoto pode ser tomado como nosso primeiro dissenso, o dissenso primordial para esta tese.

<sup>352</sup> A este respeito ver James (2010). De acordo com Marcelo Grondin, a população escravizada que formou o Haiti provinha de reversas regiões da “África Equatorial: Congos, Ibos, Fans, Quincos, Daomeus, Kaplaou, Mandingas, Moundongos, Aradas, Senegaleses, etc” (Grondin, 1985, p. 36). Gwendolyn Midlo Hall insiste na importância

importante ter em mente que o Caribe, onde o Haiti se localiza, foi o lugar do primeiro desembarque de pessoas escravizadas vindas da África, as primeiras delas retiradas da região onde atualmente encontra-se o Senegal<sup>353</sup>.

Após 1492 e ao longo dos séculos seguintes, a África, as Américas e o Caribe (juntamente com a Europa) teceram importantes relações econômicas, culturais e sociais, de tal forma que “este conjunto multi-hemisférico se converteu num motor de transformações sem paralelo na história do mundo” (Mbembe, 2016, p. 45). Nestes séculos como no novo milênio, através do Oceano, circularam e circulam pessoas, imaginários, religiões, línguas, práticas, culturas, tecnologias, mercadorias, remessas, afetos, práticas e saberes<sup>354</sup>.

Esta circulação e este movimento estabeleceram-se historicamente, embora na maior parte das vezes de forma assimétrica, de modo que a transnacionalização do negro é, como afirma Mbembe (2016), constitutiva da modernidade ocidental. Neste sentido convém apontar que Senegal e Haiti possuem reconhecidas tradições transnacionais e diaspóricas, populações negras que se confrontam com processos historicamente construídos de racialização<sup>355</sup> desde o período

dos povos da Senegâmbia para diversas regiões da América: “durante os primeiros 200 anos do tráfico atlântico de escravos, a Guiné significou aquilo que Boubacar Barry define como Grande SEnegâmbia: a região entre os rios Senegal e Serra Leoa. Em árabe, ‘Guiné’ significava ‘terra dos negros’” e ainda “a Grande Senegâmbia foi uma cultura africana regional formativa fundamental no Caribe e no Golfo do México” (Hall, 2017, p. 152 e 159, respectivamente). Segundo Gilroy, no contexto pós-escravagista “os movimentos pan-africanos, fundados sob as sequelas da escravidão, levaram essas duas abordagens diferentes da política negra moderna [de realização e de transfiguração] a se juntarem em uma síntese entre interesses nacionais e transnacionais. Esses movimentos nos permitem perceber manifestações da inquieta sensibilidade política negra, que era obrigada a se mover para lá e para cá pelo Atlântico e zigzaguear pelas fronteiras de estados-nações se pretendesse ter alguma eficácia” (Gilroy, 2012, p. 225).

<sup>353</sup> Para Édouard Glissant o mar do Caribe é aberto, “um mar que difrata e leva à efervescência da diversidade. Ele não é apenas um mar de trânsito e de passagens, mas é também um mar de encontros e de implicações” (Glissant, 2005, p. 16).

<sup>354</sup> Orlando Patterson demonstra que a escravidão não se resumiu às pessoas retiradas da África e tampouco começou nos séculos XIV e XV, mas “o último e maior de todos os sistemas de comércio de escravos – o Atlântico – começou como uma derivação dos sistemas transaariano e mediterrâneo. Os primeiros grupos de africanos a desembarcarem no Novo Mundo vinham da península Ibérica, para onde tinham sido levados por comerciantes do sistema mediterrâneo. E os primeiros grupos de africanos que vieram diretamente da África foram recrutados na costa do Senegal, por comerciantes envolvidos primordialmente com o tráfico transaariano” (Patterson, 2008, p. 233).

<sup>355</sup> A racialização, ainda que tenha servido para legitimar a opressão, serviu para operar a construção de uma consciência coletiva. Isso porque, “no Novo Mundo, o escravo negro estava juridicamente privado de todo o parentesco. É, por isto mesmo, um ‘sem-



colonial e que, na atualidade, muitas vezes passam a vivenciar diretamente o racismo apenas aqui no Brasil, conforme apontaram alguns de meus interlocutores, como Louis, Yaram, Alioune, Jacques, entre outros, ainda que pudessem já ter experimentado suas consequências através das políticas econômicas vigentes.

Importante reconhecer que o fato de “ter sido colonizado era uma sina com consequências duradouras, injustas e grotescas, especialmente depois da conquista da independência nacional” (Said, 2003, p. 115), tanto no caso dos países africanos quanto caribenhos. Este passado colonial e as permanências neocoloniais entranham-se nos países e nos corpos dos seus habitantes que, quando migram, levam consigo este passado, acompanhado de um movimento em direção à resistência e à transformação.

Isso porque, seguindo o argumento de Du Bois a partir de Paul Gilroy “as culturas dos negros da diáspora podem ser proveitosamente interpretadas como expressões das – e comentários sobre as – ambivalências geradas pela modernidade e seus posicionamentos [*locations*] dentro dela” (Gilroy, 2012, p. 234). Assim como as culturas, os próprios movimentos dos migrantes (negros) provenientes do Haiti e do Senegal constituem expressões e, portanto, performances e narrativas que dialogam sobre os lugares que ocupam e que querem ocupar no mundo. As migrações, deste ponto de vista, constituem mais do que uma fuga ou busca por trabalho, são elocuições que colocam em relação o passado e o presente para inventar futuros possíveis<sup>356</sup>.

Como se pode apreender de suas narrativas, migrantes haitianos e senegaleses estabeleceram conexões e articularam discursos, compartilhando identidades migrantes quando tal estratégia se mostrava promissora de desencadear visibilidade na luta pelo reconhecimento de

---

parentes’. A condição de ‘sem-parentes’ (*kinlessness*) é imposta pela lei e pela força. Por outro lado, esta exclusão da ordem do parentesco legal é uma condição herdada. Nascimento e descendência não dão direito a nenhuma relação de pertencimento social em si mesma. Em tais condições, a invocação da raça ou o esforço por constituir uma comunidade racial apontam principalmente a construir um laço e a fazer surgir um lugar onde manter-se de pé em resposta a uma longa história de sujeição e de fratura biopolítica” (Mbembe, 2016, p. 77, tradução livre).

<sup>356</sup> A este respeito Alain Pascal Kaly, então doutorando em Sociologia no Brasil escreveu o artigo O Ser Preto africano no «paraíso terrestre» brasileiro: um sociólogo senegalês no Brasil, onde relata que a grande maioria dos estudantes africanos escolhe vir para o país por causa da “suposta democracia racial aqui existente. Mas as constantes humilhações sofridas, em razão dos diferentes tipos de discriminação, estão transformando esses estudantes em atentos observadores e novos debatedores da discriminação à brasileira” (Kaly, 2001, p. 108).

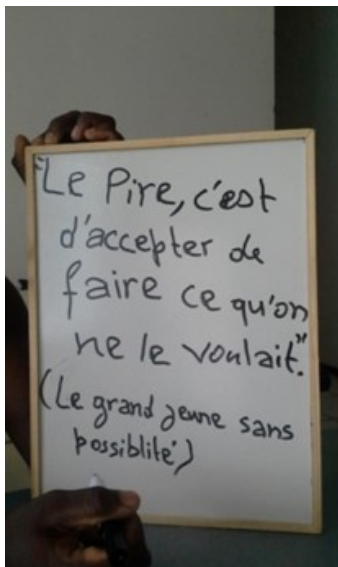
direitos, como em manifestações públicas, reuniões de caráter político, audiências públicas, passeatas, feiras culturais, artísticas e gastronômicas.

Manuela Carneiro da Cunha, analisando os brasileiros (libertos ou degredados) retornados para Lagos no século XIX afirmou que para se estabelecerem na sociedade hospedeira havia “diversas identidades [que] eram operativas em determinados contextos” (Cunha, 1985, p. 150). Deste modo as identidades, mais do que fixas ou estáveis, eram e são operadas relacionalmente, conforme o contexto e a agência dos sujeitos, seja no passado estudado por Cunha, seja no presente de haitianos e senegaleses. Louis, durante uma reunião com o juiz corregedor da área de direitos humanos da qual participei, afirmou com seriedade “nós africanos... eu sou haitiano mas eu e meus irmãos e irmãs haitianos somos também africanos, precisamos ter voz”, acionando a histórica conexão entre África e Haiti. Da mesma forma em ocasiões públicas, meus interlocutores senegaleses referiam-se a si mesmos como ‘africanos’ mesmo sabendo de todas as diferenças entre cada um dos mais de cinquenta países da África, performando formas políticas e poéticas de uma identidade africana.

Entre seus engajamentos e conexões podemos apontar o fato de estarem longe de casa, na liminaridade entre uma nova vida e a vida que deixaram para trás, a dificuldade da língua, a cor da pele, a religião, as relações de parentesco e as expectativas. Entretanto, entre seus múltiplos pontos de contato, há também uma polifonia em constante transformação. A diáspora aqui é considerada através de um viés não nacionalista e não primordialista, que através de sua rede complexamente interconectada, permite perceber afetos, solidariedades, sobrevivências, contágios, disjunções, fragmentações, misturas, hibridismos, transformações, múltiplos processos migratórios e escalas de mobilidades sob uma perspectiva política que subverte a hegemonia do Estado-nação moderno e sua lógica de poder e identidade<sup>357</sup>.

---

<sup>357</sup> Alguns outros poucos autores fizeram também a opção de articular as experiências de migrantes haitianos e senegaleses no Brasil. Este é o caso do artigo *Ao lado dos desenraizados do mundo: a inclusão social de senegaleses e haitianos no Brasil*, que analisa a situação em Ibirubá (RS). As autoras aproximam “inúmeras situações de violação aos direitos humanos e aos princípios de dignidade humana presenciadas” (Simon; Lauxen, 2017, p. 94) com base em matérias jornalísticas. Apesar de alguns problemas, elas situam o preconceito enfrentado pelos migrantes no município “Um deles, que deixou cicatrizes na mão direita de um senegalês de 30 anos (...) ocorreu no dia 15 de fevereiro de 2015, em uma praça, no bairro onde residem os senegaleses Bassiou Ndyaye e Maodo Diop, os quais foram agredidos com palavras, golpes de facão e tiros de espingarda de pressão. Tais atos, segundo consta na imprensa da região, teve como



“Le pire c’est d’accepter de faire ce qu’on ne le pas voulait” (Le grand jeune sans possibilité)  
(O pior é concordar em fazer o que não queremos)

Michel, jovem haitiano que já sabemos tentou entrar nos Estados Unidos e acabou deportado, antes de partir se intitulava e assinava os versos que escrevia quando nos conhecemos como *Le grand jeune sans possibilité* (o grande jovem sem possibilidades). Michel gostava de escrever poesias em francês no pequeno quadro branco que eu usava para dar aulas, portanto, todos os seus poemas eram apagados logo em seguida, sendo tão efêmeros quanto suas muitas ideias. Mas alguns eu conseguia fotografar e ele gostava de expô-los, como se segurasse um livro que logo em seguida não existiria mais, uma raridade, uma obra de

---

estopim o racismo. Pelos relatos de Bassiou, de 32 anos, embora os senegaleses sejam aceitos por uma parcela da população do município, esse ato de racismo não foi um fato isolado, já que outras formas de preconceito em razão da cor são vivenciadas por eles no dia a dia nas ruas da cidade. Segundo o senegalês, manifestações de racismo fazem parte do seu cotidiano: “Acontecem todos os dias, basta sair para dar uma caminhada. Algumas pessoas atravessam a rua para não passar por nós na calçada. Outras colocam a mão no nariz. Começam a passar a mão no braço, demonstrando a cor da pele, ouvimos comentários, dedos apontados, risadas irônicas. Uma situação muito triste para nós.” (Simon; Lauxen, 2017, p. 97).

arte. O primeiro verso que escreveu para mim foi *Je suis perdus dans le monde lumineux*<sup>358</sup>.

Levei, confesso, algum tempo para compreender a profundidade de sua auto-denominação. Foi apenas depois de muito trabalho de campo, de muitas leituras não apenas sobre o Haiti mas também sobre o Senegal, de ler diversos autores sobre as migrações dos jovens, como já fiz referência<sup>359</sup>, os níveis altíssimos de desemprego em ambos os países (em torno de 70%), os índices da expectativa pela migração que atinge em torno de 80% a 90% dos jovens nos dois países e principalmente de ouvir muitas narrativas sobre a dificuldade que era viver no seu país e sobre o que fazia “todos” nas palavras de Maya e tantos outros quererem sair e ao mesmo tempo as dificuldades com que se deparavam neste mundo *blanc* (ou ‘claro’, como ele traduziu), que percebi que Michel não falava apenas de si. *Le grand jeune sans possibilité* era Michel mas podia ser também Yaram, Desiré, Johny, Ezequiel, Jacques, Zidan, Alioune, Sophie e muitos outros haitianos e senegaleses, homens e mulheres que vieram para o Brasil ou tiveram outros destinos.

Michel escrevia poesia e como já falava português razoavelmente tornou-se meu ajudante nas aulas de português que eu dava na Casa Azul e também começou a me ensinar kreyol. Ele trabalhava numa loja de móveis e eletrodomésticos, mas segundo me disse, “por ser negro, nunca me deixam no atendimento, sempre preciso descarregar as mercadorias e fazer o serviço pesado, por isso estou sempre com dor nas costas”. Michel tinha na época 18 anos e seu sonho era terminar o Ensino Médio e fazer faculdade, mas ele tinha muitos outros sonhos e por isso a cada dia elegia um como sua nova prioridade. Isso, por muito tempo me desconcertou, porque a cada dia eu via um novo Michel, com novas ambições, era como se mudasse seu projeto de vida de um dia para o outro, ou de uma semana para a outra. Mas ele possuía uma inteligência e uma sabedoria tão singulares que era difícil não concordar e apoiar suas constantes mudanças. Assim, numa semana queria ir para a faculdade, na outra queria ir para o Chile viver com os tios, na outra queria ser poeta e escrever livros, na outra queria ir para a França, na outra estava doente e queria voltar para o Haiti, na outra queria mudar de emprego, na outra gostava daquele emprego, na outra queria brigar com Alexi, na outra queria terminar o Ensino Médio, etc. Ele sempre me

<sup>358</sup> “Estou perdido num mundo claro”, conforme tradução de Michel.

<sup>359</sup> De acordo com Joseph Handerson “inúmeros jovens como Henri passam a adolescência e a juventude com a perspectiva e a esperança de um dia conhecer peyi Bondye (o país de Deus), isto é, Estados Unidos, o que torna a mobilidade a constitutiva dos horizontes de possibilidades deles” (Handerson, 2015, p. 39).

fazia perguntas interessantes e profundas. Uma vez me perguntou “porque vocês aqui no Brasil ainda chamam os índios de índios se sabem que este nome foi dado às populações que aqui viviam quando os portugueses pensaram que estavam nas Índias? Eles estavam enganados e vocês continuam reproduzindo este engano”.

Apesar de ainda nos falarmos pelo *facebook*, nosso contato diminuiu depois que ele foi deportado para o Haiti após uma trajetória épica e ele precisou empregar suas energias para reconstruir laços com parentes e amigos que havia deixado e isso implicava tornar-se popular, fazendo coisas que são importantes para os jovens rapazes haitianos, segundo suas fotos me diziam: ter prestígio, usar tênis e relógios de marcas, tomar banho de piscina, ir à festas. As poesias, as leituras de Victor Hugo e a dor haviam ficado para trás, talvez temporariamente, talvez não. Ele me dizia que não tinha amigos no Brasil, que nunca teve e que seus únicos amigos eram os de infância no Haiti.

Sua trajetória não foi fácil e ele sentia-se abandonado pelos pais que o escolheram para migrar e ajudar a sustentar a todos no Haiti. Michel demonstrava como as decisões sobre migrar muitas vezes são tomadas em família e envolvem diversas pessoas e responsabilidades. De acordo com o autor senegalês Mbaye (2013) migrar nunca é uma decisão individual e vincula-se a uma estratégia familiar. Mas para este jovem rapaz, ter sido escolhido para migrar ainda tão jovem era um fardo, um destino pesado que o fazia sofrer.

Haitianos e senegaleses têm o francês como língua oficial mas experimentaram o fenômeno da crioulização<sup>360</sup> da língua e da diglossia, convivendo com outras línguas nos países de origem e muitas vezes refugiavam-se na língua no país de acolhimento. No Haiti, além do francês, o *kreyòl ayisyen*, que costuma ser referida apenas como *kreyòl*, também é língua oficial desde 1979. Até a década de 1980 o francês só era falado por 10% da população, servindo como elemento de

---

<sup>360</sup> José Carlos Venâncio define a crioulidade como “a consolidação de processos de miscigenação cultural, em que um dos lados é uma das culturas (e línguas) europeias envolvidas na colonização. O processo originou, no caso das ilhas atlânticas (...) a emergência de línguas próprias, o que também aconteceu no continente [africano] (...)” (Venâncio, 2009, p. 62). De acordo com Glissant “língua crioula é uma língua cujos elementos constituintes são heterogêneos uns aos outros” (Glissant, 2005, p. 22). Para o autor não se trata de língua pidgin que constitui uma expressão pejorativa, eurocentrada. De acordo com Glissant “as línguas crioulas provêm do choque, da consunção, da consumação recíproca de elementos linguísticos, de início absolutamente heterogêneos uns aos outros, com uma resultante imprevisível. Uma língua crioula (...) é algo novo” (Glissant, 2005, p. 23).

diferenciação social<sup>361</sup>. No Senegal há mais de 40 línguas e as oficiais são francês (administração pública, ensino, mídias, negócios) e wolof. Cerca de 37% da população é francófona e o wolof é a língua mais falada no país, por cerca de 85% da população e compreendida pelo restante<sup>362</sup>. As mais comuns, depois do wolof e do francês são peul, sérère, mandinka, crioulo da Casamança, diola, fula, bandial, laalaa, mankania, ndut, safene, jola-fonyi, pular e soninquê. Cerca de 94% dos senegaleses são muçulmanos e a maior parte deles compreende o árabe, estudado nas escolas corânicas<sup>363</sup>. Todos os senegaleses e senegalesas de Florianópolis e região são falantes de wolof e alguns falam também pular e francês.

No caso do Haiti e do Senegal a língua francesa representa um dispositivo colonial, jurídico e político que continua operando no contexto neo ou pós-colonial visando restringir o acesso àqueles que não alcançaram a educação formal<sup>364</sup>. Isso porque, apesar do francês ser a língua oficial, diversos dos meus interlocutores haitianos e senegaleses não falavam, escreviam ou liam em francês. Além disso com grande frequência comunicavam-se entre si em kreyol ou wolof, principalmente quando estavam em grupos, nas festas, assembleias de associações, em contextos informais e entre si. Em decorrência de sua conscientização sobre os usos políticos da língua, vários músicos haitianos na diáspora têm cada vez mais criado e cantado canções em kreyòl, como um ato poético de resistência, como é o caso de Very Larose, Alix George entre outros. A este respeito, Very me disse uma vez, depois de tocar violão por algumas horas no centro de Florianópolis para vender seus CD's que ele estava se conhecendo melhor como músico, e principalmente como músico negro e estrangeiro depois que veio para o Brasil e que aos poucos queria deixar de cantar *covers* de outros músicos e investir nas suas próprias composições, principalmente na língua do seu país, o kreyòl.

---

<sup>361</sup> Historicamente grupos étnicos da África levados para o Haiti como escravizados eram sistematicamente separados pelos proprietários e compradores como forma de desarticulá-los e impedir a comunicação e preservação de línguas, costumes e práticas, conforme Grondin (1985), o que determinou a necessidade de criação de uma língua comum, o kreyòl.

<sup>362</sup> No caso senegalês, apesar do wolof ser anterior à colonização, ele incorporou muito da língua francesa, de modo que o wolof falado hoje pode ser compreendido como crioulo.

<sup>363</sup> Fonte: The World Factbook. <https://www.cia.gov/library/publications/resources/the-world-factbook/geos/sg.html>. As escolas corânicas ou Daaras são responsáveis por dar educação religiosa e ensinarem árabe a crianças entre cinco e quinze anos.

<sup>364</sup> Voltaremos a este assunto ao longo da tese.

Além disto, nas chamadas ‘culturas compósitas’<sup>365</sup>, que no caso do Haiti e do Senegal podemos entender através dos processos de colonização e diáspora, as identidades não apresentam raiz única, mas tendem a ser rizomáticas, indo ao encontro de outras raízes e novas ancoragens. Nestas culturas, a errância, o ir ao encontro do outro é encontrar-se e não perder-se.

Em relação à sua escolarização, pode-se dizer que o perfil dos migrantes haitianos e senegaleses é privilegiado com aproximadamente 58% com Ensino Médio completo, curso superior ou especialização (Silva, 2018), diferindo dos imigrantes alemães e italianos que chegaram ao Estado ao longo dos séculos XVIII e XIX, e eram fundamentalmente agricultores com baixa instrução (Bordignon, 2016, p.69).

A comunidade haitiana na grande Florianópolis e a comunidade senegalesa, não constituíam, entretanto, grupos coesos e homogêneos, mas meu uso da palavra ‘comunidade’ se explica pela sua auto-identificação étnica, religiosa, urbana ou rural, educacional, cultural, racial ou nacional, acionada em momentos diversos e de maneiras variadas. Podemos falar em termos de escolhas identitárias performadas e narradas cotidianamente e em constante transformação, em processo de *différance*<sup>366</sup>, movimento do jogo que produz diferenças e os efeitos destas. Outras vezes ainda a experiência migratória é catalizadora ou geradora de profundas rupturas, como o terremoto.

Uma outra convergência diz respeito à não universalização e não gratuidade dos serviços de saúde e educação no Haiti<sup>367</sup> e no Senegal<sup>368</sup>,

---

<sup>365</sup> Termo usado por Glissant (2005) para definir as formas culturais formadas por processos de crioulização.

<sup>366</sup> Para Jacques Derrida, o neografismo *différance* (ou diferença, como traduzida) significa tanto *to differ* (marcar diferença) quanto *to defer* (diferir) num movimento encadeado de relações e deslizamentos em constante processo e criação, acentuando “que a diferença não é, não existe, não é um ente-presente (on) qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o que ela não é, isto é, tudo; e que portanto ela não tem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja presente ou ausente. (...) Tudo no traçado da diferença é estratégico e aventureiro” e assim “diríamos que ‘diferença’ designa a causalidade constituinte, produtora e originária, o processo de cisão e de divisão do qual os diferentes e as diferenças seriam os produtos ou os efeitos constituídos”. Ou ainda, “o que se escreve diferença será, portanto, o movimento de jogo que ‘produz’, por meio do que não é simplesmente uma atividade, estas diferenças, estes efeitos de diferença. Isto não significa que a diferença que produz as diferenças seja anterior a elas, num presente simples e, em si, imodificado, indiferente. A diferença é a ‘origem’ não-plena, não-simples, a origem estruturada e diferente das diferenças. O nome de ‘origem’, portanto, já não lhe convém” (Derrida, 1991, p. 37 e 43, respectivamente).

<sup>367</sup> Com relação ao Haiti Franck Seguy afirma “este país não oferece serviço público gratuito. De todos os serviços públicos, somente a carteira eleitoral (o título de eleitor) é

resultando importante diferença com relação ao Sistema Único de Saúde (SUS) brasileiro<sup>369</sup>. No Haiti, existe pouca oferta de educação pública e quase todo o ensino é privado<sup>370</sup>. Assim Antoine, haitiano que migrou para Palhoça em 2015, e depois de dois anos conseguiu *entrar* a esposa e os seis filhos me disse: “Aqui meus seis filhos estão estudando. Se fosse no Haiti não teria condições de dar um ensino para eles. Lá tudo é pago e eu só tive bolsa para Daphna por um único ano. É muito caro estudar no Haiti. Sou muito grato ao Brasil por essa educação para os meus filhos”<sup>371</sup>.

Diversas vezes acompanhei meus interlocutores e interlocutoras em visitas médicas, consultas, internações e pude perceber que, apesar de pontuais críticas e eventuais dificuldades de comunicação, e mesmo de pontuais tratamentos veladamente racistas por parte de algum ‘profissional’, em geral eles eram acolhidos e tinham o tratamento digno

totalmente gratuita. E já que muitos cidadãos não têm nenhum outro documento legal, essa carteira acabou se tornando uma ótima oportunidade para esses finalmente terem um documento e com foto” (Seguy, 2014, p. 79). O autor relata que os Médicos sem Fronteiras (MSF) iniciaram suas atividades humanitárias no país em 2005, sendo uma das únicas instituições a oferecer serviços hospitalares de emergência e que a ajuda humanitária contribui muito para a desestruturação e desregulamentação dos serviços de saúde.

<sup>368</sup> A educação no Senegal é dividida da seguinte forma: Maternelle, Primaire, Moyen, Secondaire e Supérieur e assim, senegaleses e haitianos encontram muitas dificuldades para validarem seus diplomas tanto para continuarem seus estudos quanto para terem o reconhecimento profissional quando possuem formação.

<sup>369</sup> Importante ressaltar que este modelo de acesso universal à saúde e à educação, mesmo com sérios problemas, passou a ser atacado pelo modelo neoliberal que cresce sobremaneira depois do golpe parlamentar de 2016 e principalmente depois das eleições de 2018, com ampla vitória dos setores conservadores, de forte viés fascista e com forte apelo às privatizações.

<sup>370</sup> Para uma melhor compreensão da história da educação no Haiti ver Grondin (1985). Nascimento e Thomaz também comentam que, depois de 1979 quando foi tornado língua oficial juntamente com o francês, “o kreyòl se tornou rapidamente a principal língua de instrução durante os primeiros anos do ensino fundamental e o francês oscilaria, conforme a escola, entre língua suplementar de instrução e segunda língua de alfabetização (...) O ensino básico ou fundamental compreende nove anos letivos, divididos em três ciclos, respectivamente de quatro, dois e três anos. A seguir, o nível médio ou secundário se estende por mais quatro anos, levando à obtenção de um diploma secundário, chamado Segundo Bacharelado ou Bac II” (Nascimento e Thomaz, 2010, p. 43), embora algumas escolas continuem tendo o modelo francês como base. A rede privada correspondia, em 2007, a 81,48% no 1º e 2º ciclos, 74,01% no 3º ciclo, 76,64% no Ensino Médio e 64,15% no Ensino Superior.

<sup>371</sup> De fato todos os meus interlocutores que buscaram vagas em escolas ou creches na cidade de Florianópolis tiveram este direito assegurado, realidade diferente da experimentada por meus interlocutores que residiam em São José e Palhoça, cidades onde faltavam vagas em creches.



merecido. Claire, por exemplo, em sua gestação de gêmeos teve diversos problemas de saúde e passou vários meses indo e voltando a sucessivas internações na maternidade, além de realizar todo o pré-natal e diversos exames. E todas as vezes em que íamos juntas ela me dizia, depois de estalar a língua, “no Senegal não é assim, lá tudo tem que pagar”<sup>372</sup>.

Relato semelhante ouvi de Laurette, gestante haitiana que disse “no Haiti não tem serviço de saúde gratuito, e se o médico não cobrar o atendimento, ele vai cobrar o remédio que lhe deu, e tudo em dólar americano, por isso lá, quase todas as mulheres ganham os filhos em casa, ninguém vai ganhar bebê no hospital, é muito caro!”. Joanne, outra haitiana cuja mãe estava no Haiti com graves problemas de saúde me disse que precisava juntar pelo menos mil dólares para que sua mãe pudesse ser operada pois do contrário ela iria morrer: “se eu não conseguir o dinheiro para a operação, os médicos não vão fazer, lá tudo tem que pagar, então nós que estamos na *diaspóra* precisamos juntar dinheiro e mandar. Mas depois que ela se operar, quero *entrar* ela aqui”.

Ao longo do trabalho de campo, acompanhei meus interlocutores e interlocutoras em diversos hospitais, postos de saúde, maternidades, CRAS e estabelecimentos de apoio psicossocial. Apesar destes casos, que trago aqui para enaltecer a importância da oferta de serviços de saúde e educação públicos, gratuitos e universais, diversos foram os casos de xenofobia, preconceito e racismo no que se refere a atendimento de haitianos e senegaleses, além de outros grupos migrantes, nas mais variadas esferas, relatados nas reuniões em que participei. Tratarei de alguns destes casos nos próximos capítulos.

Importantes conectividades também foram tecidas ao longo dos encontros etnográficos em que eu era a ponte entre epistemologias e saberes do Haiti e do Senegal. Certa vez, estava eu entre Claire e Zidan e comentei com eles que Desiré me adotara como mãe e que me chama de mãe e me apresenta aos outros como sua “mãe do Brasil”. Eles assentiram e Zidan disse

---

<sup>372</sup> De fato, algumas vezes ir à consultas médicas junto com minhas interlocutoras facilitava o seu atendimento. Houve ainda uma situação em que Guisse, haitiana grávida já de mais de nove meses era sucessivamente recomendada a voltar para casa e esperar mais, entretanto, vendo seu sofrimento, fui ao hospital com ela e quando chegamos juntas, ela foi internada imediatamente para o nascimento do bebê. Quando conversamos depois sobre o fato, ela me disse que se eu não estivesse junto, provavelmente, teria voltado para casa mais uma vez sem o filho.

É isso, ser mãe, ser pai e ser chamado assim é uma forma de respeito. No Senegal quando chamamos uma pessoa de mãe, de pai, ou de velho, estamos nos referindo à sua sabedoria e experiência e isto é uma coisa muito valorizada por nós. Os ‘senegal’ aqui em Florianópolis te chamam de ‘ta mère’ (tua mãe) porque para eles isso é por respeito, porque você você não é minha irmã, nem minha esposa, nem minha filha, então você é minha mãe.

De forma semelhante, quando após um evento religioso da comunidade senegalesa em Florianópolis em que fui ‘batizada’ como *Mama Diara Brésil* (Mama Diara é o nome da mãe do profeta Cheikh Ahmadou Bamba, considerada uma espécie de santa para os *mourides*<sup>373</sup>), comentei sobre meu novo nome com Desiré, ela sorriu e perguntou “é como ‘mãe Jana’?”. Eu lhe falei um pouco sobre Amadou Bamba e sua mãe, que é Mama Diara, como Claire e Kiti me explicaram “uma mulher a quem se segue e se consulta, se valoriza pela sua força e coragem”. Desiré então respondeu “entendi, mãe, é assim também para nós no Haiti, podemos ter uma mãe, mas também podemos escolher quem queremos chamar de mãe, porque valorizamos o lugar que a mãe tem. Nisso nós somos iguais aos ‘africanos’ (como ela os chama). É tudo igual, Haiti e Senegal”<sup>374</sup>.

Um fator de conectividade entre Brasil e Haiti mas que não alcançava meus interlocutores migrantes foi a criação do Programa Emergencial Pró-Haiti em Educação Superior<sup>375</sup>, visando “contribuir para a reconstrução do Haiti por meio de apoio a formação de recursos humanos, além de apoiar a reestruturação das instituições de ensino superior (IES) daquele país”<sup>376</sup>. Através deste programa estudantes universitários haitianos puderam vir para Instituições de Ensino

<sup>373</sup> Sokhna Mame Diarra Bousso (1833–1866) é a única mulher venerada entre os senegaleses muçulmanos. Trataremos mais da religiosidade no capítulo 3.

<sup>374</sup> Interessante a este respeito é que quando Marilyn Strathern trata dos trobriandeses ela afirma haver “uma constante diversificação das formas como as pessoas e as relações aparecem. De fato é possível transformar-se em outro: minha irmã é sua esposa” (Strathern, 2014, p. 249). Para esta autora a criatividade pode residir na recombinação, em um mundo compósito que resulte de intercâmbios, hibridizações, combinações e colagens.

<sup>375</sup> Portaria nº 92 da CAPES, de 29 de abril de 2010. Entretanto este programa não alcançou a maior parte de meus interlocutores, que vieram por conta própria.

<sup>376</sup> Disponível em <http://www.capes.gov.br/36-noticias/3759-instituido-programa-emergencial-pro-haiti-em-educacao-superior>. Acesso em 29/11/2018.

Superior (IES) brasileiras como a UFSC<sup>377</sup>. Entrevistei uma moça deste grupo e acompanhei outra por alguns meses e ambas faziam questão de frisar que não eram migrantes, mas intercambistas “nós viemos aqui para estudar e depois voltar para o nosso país, não somos migrantes”. De fato, ao longo de todo o trabalho de campo, não presenciei contato entre os estudantes haitianos e os migrantes haitianos que foram meus interlocutores<sup>378</sup>.

Um outro aspecto importante a considerar é a não homogeneidade dos sujeitos diaspóricos estabelecidos ou em trânsito na região da grande Florianópolis. A esse respeito é interessante observar as entrevistas que realizei com o Pastor Renan e com Eric, representante do Movimento da Igreja Católica. O primeiro me contou que buscou “o visto em 2014 para exercer o ministério da orientação espiritual e ajudar meus conterrâneos que estavam aqui, principalmente espiritualmente, pois senti que precisava ajudar. Antes de Florianópolis, morei em São Paulo e Itajaí”. O segundo, tendo sido escolhido pela Igreja Católica para uma missão no Brasil, depois de morar e estudar na Itália, Suíça e México, chegou em Santa Catarina em 2015 e começou a desenvolver um trabalho envolvendo “esportes, artes e espiritualidade” com “comunidades periféricas de crianças brasileiras no Monte Serrat” e enquanto prestava ajuda voluntária na Pastoral do Migrante por acaso, como me disse, reencontrou um antigo colega de infância que era advogado no Haiti e havia migrado para Palhoça.

Eric, haitiano, falante de várias línguas<sup>379</sup> veio ao Brasil para ajudar crianças carentes brasileiras mas, uma vez estabelecido, percebeu que os haitianos que estavam aqui também precisavam de sua ajuda. A partir do seu amigo, conheceu a grande quantidade de conterrâneos vivendo em Palhoça e as condições difíceis em que se encontravam e

---

<sup>377</sup> A UFSC informa que o programa é “Coordenado pela Capes, em conjunto com a Secretaria de Educação Superior (SESu) do Ministério da Educação (MEC) e o Ministério das Relações Exteriores (MRE)”. <http://sinter.ufsc.br/pro-haiti/>. Segundo informações fornecidas pela SINTER/UFSC “o Programa Emergencial em Educação Superior Pró-Haiti–Graduação teve como objetivo contribuir para a reconstrução do Haiti, após o terremoto de 2010, por meio de apoio à formação de recursos humanos em nível de graduação. (...) A UFSC recebeu 26 estudantes Pró-Haiti em 2011, para cursar disciplinas em caráter de intercâmbio. Porém, como até 2013 as universidades do Haiti não estavam recuperadas, receberam a oportunidade de se tornarem alunos regulares de graduação. Assim, em 2013, todos os estudantes receberam número de matrícula regular, revalidaram as disciplinas cursadas como intercâmbio e continuaram estudando na UFSC”. O programa foi extinto em dezembro de 2018.

<sup>378</sup> Alguns interlocutores, que migraram pelo Acre, depois de algum tempo fizeram ENEM e vestibular e tornaram-se então estudantes universitários.

<sup>379</sup> Ele falava francês, kreyol, espanhol, italiano, português e inglês.

resolveu que tinha obrigação moral de ajudá-los, começando a desenvolver um trabalho voltado à comunidade haitiana. Durante a escrita da tese ele trabalhava como estagiário na Secretaria de Assistência Social do município de Florianópolis onde exercia a função de intérprete cultural junto a migrantes (não apenas haitianos) em hospitais, delegacias, busca por direitos sociais, abrigos e outras demandas urgentes<sup>380</sup>. Certa vez ele me disse:

O dano principal que o imigrante vive aqui é não ser reconhecido como sujeito por causa da cor da sua pele mas na minha opinião os africanos ainda sofrem mais do que os haitianos porque vendem na rua. São abusos invisíveis porque ser humano é ser humano.

Ambos sempre fizeram questão de acentuar que não eram migrantes “como os outros, pois não estavam aqui por necessidade, mas para ajudar aqueles com necessidade”, como dizia Eric. Havia também Dr. Yvens, haitiano nascido nos Estados Unidos, como ele se definia (filho de mãe haitiana e pai norte-americano, com dupla cidadania haitiana-estadunidense) que me falou, na sede da associação que criou

Eu vim aqui em 2015 para dizer aos haitianos que lá nos Estado Unidos não é fácil a vida, porque muitos haitianos não queriam ficar aqui no Brasil, queriam ir para lá. E eu vim aqui para mostrar para eles que não é assim, que lá tudo é muito difícil e eles não devem querer ir. O Brasil é um bom lugar para ficar, um lugar que dá oportunidade, onde as coisas são mais fáceis.

---

<sup>380</sup> Uma das situações mais difíceis com que me deparei ao longo da pesquisa de campo foi a de Franceline, mulher haitiana que conheci enquanto acompanhava o tratamento do filho de uma interlocutora também haitiana. Estava no hospital conversando com minha amiga quando uma das médicas nos procurou pedindo ajuda para dialogar com uma paciente que não falava português e nem francês. Fomos ao quarto em que ela estava e de fato, a mulher de 28 anos só falava kreyol. Minha amiga conversou com ela. Os exames constataram que ela estava grávida, tinha HIV positivo e ela afirmou que estava no Brasil há um ano, tendo vindo depois do marido que já vivia aqui há seis anos. Ela não tinha telefone celular, não sabia informar seu endereço, não sabia falar português ou francês, não compreendia a doença que tinha. Era uma mulher doente, negra, estrangeira, analfabeta. Sua solidão era inalcançável para nós enquanto lhe fazíamos perguntas que ela respondia como um questionário burocrático. Minha amiga disse “para ela não tem mais jeito, a única coisa a fazer é proteger a criança”. Pedi a Eric que a acompanhasse e procurei acompanhar os desdobramentos do seu caso.

Entre seus projetos para ajudar os haitianos a permanecerem no Brasil, constavam cursos, empreendimentos sociais, eventos culturais e construção de moradias<sup>381</sup>.

As aproximações que fazemos das diásporas haitiana e senegalesa, através de suas conexões e dissensos não implica, portanto, em homogeneizá-las internamente ou uma em relação à outra. Quero respeitar o “direito a diferença na igualdade” (Balibar, 1994, p. 56) de cada migrante haitiano e senegalês e de seus países. Suas histórias que se encontraram com a minha e me ajudaram a tecer esta tese são, sob muitos aspectos semelhantes, mas isso não as torna em nada iguais. Não há, portanto, identidades originais homogêneas ou essencialistas e mesmo suas associações e agrupamentos não buscam apenas reconstituir ou reclamar autenticidades ou identidades de origem, mas antes reivindicar e defender direitos. São respostas às lacunas, aos abismos, ao não reconhecimento, à não visibilidade experimentada em alguns momentos e à excessiva visibilidade de outras situações.

São tentativas de performar e narrar novas identidades políticas, sociais e culturais, ainda que provisória e transitoriamente, revertendo algumas das herdadas dos séculos anteriores. Segundo Mbembe, durante o primeiro capitalismo (entre os séculos XV e XIX) as pessoas negras vivenciaram “depredações de distinta índole, despossessão de todo poder de autodeterminação e, sobretudo, do futuro e do tempo, essas duas matrizes do possível” (Mbembe, 2016, p. 32). Trata-se, portanto, de buscar outros horizontes possíveis onde estes sejam possíveis.

Migrantes, exilados, refugiados, homens e mulheres compartilham a esperança de encontrar justiça social e possibilidades de trabalho, entre outros objetivos. Desiré e Cristine quando moravam juntas, por exemplo, me disseram: “nós viemos para o Brasil porque

---

<sup>381</sup> A respeito das aproximações entre pessoas que migram por razões econômicas (embora eu não generalize meus interlocutores como migrantes econômicos: eles e elas são muito mais do que isto!), Spivak, ela mesma migrante indiana no ‘Norte Global’, afirma que “ao situar a Nova Imigração na Nova Ordem Mundial, não podemos começar por esta cena de violência originária [dos migrantes europeus nos Estados Unidos que negaram outros grupos migrantes], mas pelo fenômeno que nos tem empurrado - as vozes marginais - da oposição ao que se percebe como pauta dominante no espaço cultural estadunidense. Não podemos utilizar a ‘identidade cultural’ como uma permissão para a diferença e como instrumento para negar que a migração econômica eurocêntrica (e, inclusive o exílio político) persiste com a esperança de encontrar justiça sob o capitalismo. Este segredo escandaloso e não reconhecido é a base de nossa unidade. É o que une o ‘estrangeiro ilegal’ e o aspirante a professor universitário. Podemos reinventar esta base como trampolim para uma leitura/escritura/docência que faça contraponto na época atual (Spivak, 2010, p. 382, grifos meus)”.

queremos fazer faculdade. Nós queremos estudar e no Haiti isto não seria possível, então nossas famílias nos apoiaram para virmos”. Fácil não foi, e após passarem algum tempo sozinhas e desempregadas no Brasil, antigos namorados haitianos vieram viver com elas e ambas engravidaram antes de realizarem seu objetivo inicial. Além disso, como iremos verificar, mesmo entre grupos de imigrantes recentes, há importantes dissensos entre haitianos, entre senegaleses, entre haitianos e senegaleses, entre estes e outros grupos migrantes e entre estes e brasileiros, como mostra o relato de Desiré

Os haitianos são um povo muito forte, muito lutador. O problema dos haitianos, é que são muito esquentados, querem resolver tudo discutindo ou brigando. Quase se matam uns aos outros. Não têm paciência. Se magoam com muita facilidade (...) Muitos haitianos brigam com outros haitianos quando poderiam cooperar entre si, estar unidos e ajudar uns aos outros, assim como fazem os *africanos* [em referência aos senegaleses], que moram todos juntos em uma casa e acolhem aqueles que chegam até acharem trabalho. Os haitianos não fazem isso, quer dizer, alguns fazem, mas é raro...

### 3.2 Rupturas e dissensos

Fallou, jovem senegalês que passou a viver nas ruas de Florianópolis de forma nômade, como um corpo urbano errante<sup>382</sup>, deslocava-se continuamente e sua fala, ainda que sob difíceis circunstâncias, revelava profundo temor de retornar ao Senegal. Segundo ele, se voltasse para lá, seu pai iria matá-lo. Compreender seu auto-exílio na diáspora, bem como a posição de exílio imposta pela comunidade senegalesa de Florianópolis, depois de terem se mobilizado por duas vezes através das redes sociais e angariado doações de senegaleses de todo o Brasil para comprar as passagens para que voltasse ao seu país, e o fato dele ter fugido nas duas vezes – requer um olhar sobre os valores morais e éticos da religiosidade muçulmana, uma percepção sobre as expectativas a respeito das performances migratórias por parte das famílias que permanecem no Senegal bem como das

---

<sup>382</sup> A ideia de *corpos urbanos errantes* foi apresentada por Simone Frangella (2004) em sua tese de doutorado, onde a autora analisa, a diversidade de práticas a partir dos corpos nômades urbanos.

próprias expectativas de Fallou e dos demais senegaleses que viviam na região. Segundo sua narrativa, ele “falhou” em sua trajetória migratória, decepcionando familiares e desprestigiando sua família e líderes religiosos. Fallou me disse “eu falhei com minha família, com meus amigos, com meus deus, com meu povo do Senegal e agora, tudo que me resta é esperar”. Vivendo nas ruas, depois de muito tempo, Fallou ‘quebrou’ os códigos religiosos do islã que não permitem beber e usar ‘drogas’ e condenava-se por isso a viver nas ruas esperando algum sinal de perdão divino. Entretanto, como disse, aceitaria ir para os Estados Unidos ou França, onde não tinha parentes que pudessem julgá-lo. Ele tinha um irmão em Porto Alegre e veio para Florianópolis em 2016 e desde então vivia pelas ruas, vagando de bairro em bairro, alternando momentos de lucidez com momentos de apatia, tinha um olhar doce e era sempre muito educado. Até mesmo os policiais militares quando atendiam algum chamado por conta de seu comportamento tinham por ele um afeto especial (que eu particularmente nunca havia presenciado por parte de policiais, tanto no tratamento dispensado a brasileiros quanto a migrantes). Zidan me falou sobre ele, fazendo a voz grave de quando me contava as histórias do Senegal:

Vou te contar a história de Fallou. O pai dele era um homem muito rico no Senegal e enviou os filhos para o Brasil para que estes aprendessem mais sobre a vida. O irmão de Fallou soube aproveitar a oportunidade mas Fallou está com uma doença na cabeça que o impede de fazer o que é certo. Nós já tentamos tudo para ajudar mas ele não quer ajuda.

Fallou nos lembra que as migrações nem sempre são experiências de sucesso, que envolvem múltiplas perdas e rupturas e que nem sempre sabemos o que fazer para reagregar o social, que Victor Turner (2008) definiu como ação corretiva ou reparadora. O social está em constante movimento e se transforma antes de ser categorizado e fixado, de modo que captar suas sombras, em alguns momentos, é tudo o que é possível. De fato, as migrações apontam para devires e possibilidades, mas também para as rachaduras de nossas sociedades e seus abismos<sup>383</sup>.

---

<sup>383</sup> Edward Said afirmou sobre o exílio, que é algo ‘terrível de experimentar’ apesar de na literatura muitas vezes ser romantizado que “ver um poeta no exílio – ao contrário de ler a poesia do exílio – é ver as antinomias do exílio encarnadas e suportadas com uma intensidade sem par” (Said, 2003, p. 47). As migrações ou exílios implicam ganhos, mas

Ao mesmo tempo, em algumas situações, meus interlocutores estabeleciam dissensos expressos através de rígidas fronteiras, como no dia em que Joanne me disse “tem uma moça lá no meu trabalho que conhece um ‘senegal’ e ele disse para ela que não veio para o Brasil para trabalhar que nem escravo, que veio para ser livre”. E Joanne, que disse isso em tom de crítica ao comportamento do ‘senegal’ por se recusar a aceitar ‘qualquer’ trabalho, me perguntou em seguida “não somos todos nós, que precisamos de trabalho, escravos, seja no Haiti, no Senegal ou no Brasil?”. Seu comentário emerge de um contexto de relações nos mundos do trabalho, no qual segundo a percepção de Joanne, os ‘senegal’ relutam em aceitar qualquer tipo de trabalho, ao passo que os haitianos teriam maior maleabilidade em função da necessidade de sustentar a família daqui e de sustentar a família do local de origem<sup>384</sup>. Mas como veremos nos capítulos seguintes, tal categorização nem sempre se sustenta.

Em outra situação eu buscava ajudar um haitiano recém-chegado que não tinha onde morar e perguntei a Zidan (uma liderança entre os senegaleses) se não sabia de algum senegalês querendo dividir o aluguel, pois já havia falado com diversos haitianos, e ele me disse

Eu não vou nem perguntar porque não daria certo isso de juntar haitianos e senegaleses já foi sido tentado outras vezes e não funcionou, são culturas muito diferentes, é melhor você procurar entre os haitianos. Desde o Acre, quando vieram os primeiros haitianos, tinha senegaleses junto, mas não dava certo viverem todos juntos no abrigo e

---

também perdas, como nos lembra o livro de Peter Burke (2017) *Perdas e Ganhos*. Suicídios, negação de histórias pretéritas, reelaborações do passado e do presente são algumas das estratégias para escapar da dor ou criar novas possibilidades. Segundo Burke,

a mudança de nome muitas vezes simbolizou a luta para se construir uma nova identidade. Assim, o crítico e jornalista austríaco Otto Karpfen se tornou Otto Maria Carpeaux em sua nova vida no Brasil, e o sociólogo polonês Stanilas Andrzejewski, ao perceber que os ingleses não conseguiam pronunciar seu nome, mudou-o para Stanislav Andreski (Burke, 2017, p. 18). Da mesma forma pudemos verificar, que muitas vezes um novo nome é adotado para facilitar a inserção social, evitar dar maiores explicações e informações pessoais relacionadas à origem ou religiosidade, entre muitas outras razões.

<sup>384</sup> Além disso o comentário de Joanne aponta para uma crítica de alguns haitianos à atividade de comércio ambulante desenvolvida por muitos senegaleses, que vendem roupas e eletrônicos nas ruas de Florianópolis. Acontece que muitos haitianos também atuam vendendo roupas, perucas, perfumarias e outros produtos informalmente, mas em geral dentro das suas casas, de modo que é preciso uma rede de contatos para as vendas acontecerem.



aqui também não vai dar certo haitianos e senegaleses vivendo juntos na mesma casa.

Mesmo pequenas diferenças relacionadas à cor da pele são apontadas por diversos de meus interlocutores para se diferenciarem, como quando Desiré, no hospital após ter dado a luz, conversava com a acompanhante de outra moça que ganhara bebê e esta lhe perguntara se vinha de Angola. A resposta de Desiré foi: “não sou africana, sou haitiana. As africanas são bem mais pretas”. Ainda que eu não concorde, pois conheci mulheres e homens senegaleses de diversos tons de pele, assim como haitianos e brasileiros. Mas estas diferenciações as vezes apareciam mesmo internamente. Lembro-me uma vez em que visitava Claire no hospital quando ela estava internada e conversávamos com seu marido. Ele então, para alegrá-la, mostrou-me uma foto dos dois e disse “minha mulher é bonita mas eu sou feio, sou muito preto e por isso não fico bem nas fotos”. Eu fiquei sem jeito e disse que não concordava com aquilo, que não era verdade, mas diversas outras ocasiões ele reiterou esta mesma opinião, sempre em um tom leve e divertido, como quando ele dizia dela “esta aqui come oito pãezinhos de trigo todo dia de manhã, vai ficar bem gorda e eu vou ficar pobrezinho”, enquanto ela ria e estalava a língua para discordar, como fazem as senegalesas para concordar com alguma coisa.

Existe também a questão da ambiguidade entre classe social e cor presentes no racismo brasileiro, um fator que embranquece mesmo as populações negras quando estabelecidas, conforme Munanga (2010), separando, por exemplo, migrantes haitianos e senegaleses de estudantes universitários intercambistas haitianos e senegaleses, que não se identificam como migrantes conforme me relataram. Mas mesmo que não identifiquem aproximações, estas existem e após algum tempo na diáspora tendem a se acentuar ou fundirem-se, tal como aconteceu com Jules, vice-presidente da Haibra, que veio como estudante mas depois passou a representar os migrantes na associação e a se apresentar como migrante.

### **3.3 Cosmopolitismos, opacidades e segredos**

Diversas vezes ouvi de meus interlocutores que precisaram *viajar* (migrar) para se conhecerem melhor, para se constituírem como homens, mulheres, pessoas. Zidan me disse assim “eu precisava viajar, era uma necessidade. Por isso, antes de vir morar no Brasil, morei no Gabão por vários anos. Nas viagens, aprendemos coisas novas que são

importantes na nossa vida”. E Alioune me disse, “você não vai conhecer um senegalês que não viajou, que não saiu de sua casa e foi morar em outro lugar do mundo. Só se estiver doente ou se realmente não tiver uma família para apoiá-lo”. Nas suas narrativas eram comuns as expressões “nós senegaleses sempre viajamos, isso faz parte de nós”, “não podemos passar a vida toda num mesmo lugar, precisamos sair e ver o mundo”. Os homens principalmente e as mulheres, cada vez mais, criavam narrativas cosmopolitas criando possibilidades de novos movimentos.

Como disse Marcel, presidente da primeira AHSC, que veio para o Brasil em 2013, “somos cosmopolitas e cidadãos universais. Morar em outro país é uma missão para os jovens, que precisam trabalhar para dar outra imagem de seu país. Queremos ser cidadãos cosmopolitas, pois a sabedoria não tem limites”. Para haitianos e senegaleses, como o trabalho de campo demonstrou, migrar corresponde a uma forma de tornar-se mais cosmopolita, aumentar conhecimentos, conseguir mais recursos, aprender outras línguas, sustentar as famílias e ainda, uma passagem esperada em busca de reconhecimento, a partir de suas habilidades de chegar a algum lugar e conseguir se estabelecer.

Os senegaleses e haitianos jovens, principalmente, tendiam a interpretar viagens como possibilidades que envolviam perigos e riscos, tal qual o *barça ou barsakh*, mas também dinheiro, trocas sociais, afetivas, simbólicas e comerciais. Assim, tal como Fall (2007) aponta, além das práticas nômades ou sazonais, a migração senegalesa pode ser interpretada como prática iniciatória que confere reconhecimento e status social aos que se deslocam. Por este motivo os segredos, ou não compartilhamento de algumas informações, pode tornar-se um elemento de diferenciação e prestígio.

Cada senegalês é diferente, eu conheço todos os que estão aqui em Florianópolis e eu poderia ligar e pedir ajuda para eles mas na verdade, é muito difícil de um ajudar o outro, porque cada um está pensando em si, cada um está na sua própria luta. Eu mesmo, se eu tenho um problema não adianta pedir que eles não vão me ajudar.

Esta fala de Alioune resumia as dificuldades de cada um e de toda a comunidade senegalesa de Florianópolis. Yaram me falou que ninguém tinha vindo aqui para se ajudar, apesar de o fazerem quando necessário: “cada um veio ao Brasil para trabalhar e este é o principal

objetivo, pois precisamos enviar dinheiro para a família”. Mesmo entre os casais este comprometimento com a família que ficou no Haiti ou no Senegal era determinante. Claire, casada com Zidan me disse, “eu preciso trabalhar para ajudar Zidan, pois se só ele trabalhar não vai sobrar dinheiro para eu mandar para minha família, minha mãe e irmãs”. Joanne, também casada, guardava parte do salário para a mãe que estava no Haiti. Algumas vezes, quando conseguia um dinheirinho extra, vendendo alguma roupa ou comida, ela guardava em um esconderijo em seu quarto que mostrava só para mim e dizia: “este é para minha mãe, porque ela precisa muito e o Jacques manda para a mãe dele, então eu preciso guardar para mandar para a minha”.

Sua solidariedade e senso de coletivo eram acionados em festas, associações, reivindicações, manifestações artísticas, políticas e culturais, de defesa dos seus direitos como seres humanos, como migrantes, como negros e também em situações como a morte de um compatriota, que mobilizava toda a comunidade, conforme trataremos adiante. Mas persistia uma esfera em que sua solidariedade não alcançava e em que cada um estava ‘sozinho, competindo e lutando’, como disse Zidan, por um espaço, que reverbera aqui e no Senegal ou no Haiti, pois as famílias também comparam transnacionalmente o grau de sucesso daqueles que estão na diáspora.

Também nas atividades no comércio ambulante os senegaleses apresentam uma relação complexa e ambivalente, uma vez que colaboram entre si ao mesmo tempo em que guardam segredos uns dos outros, procurando criar uma reserva e garantir espaços para seus respectivos grupos. “Muitos senegaleses juntos é bom para a associação”, me disse Claire, “mas não é bom para os negócios, porque cada um vende menos quando há muitos vendedores”.

De acordo com Simmel a partir da sociologia do segredo, a eficácia deste reside na possibilidade de deter uma informação que supostamente não está disponível aos outros. Assim não é a informação em si, mas a possibilidade de criar uma diferenciação nas relações humanas, de modo que “o decisivo neste ponto é que o segredo constitui um elemento individualizador de primeira ordem, num duplo sentido típico. As relações sociais de diferenciação pessoal acentuada o permitem e fomentam em grande escala; por outro lado o segredo cria e aumenta tal diferenciação” (Simmel, 2009, p. 239). Os segredos, portanto, para além dos seu conteúdo, funcionam como técnicas utilizadas pelos migrantes em diversas situações e escalas.

Assim nas diversas vezes que meus interlocutores senegaleses, diante da repressão da polícia e da fiscalização não conseguiam vender

suas mercadorias, presenciei os usos de segredos como estratégias de diferenciação. Zidan por exemplo, quando ele e todos seus amigos estavam impedidos de vender em Florianópolis, descobriu uma praia próxima, na região da Grande Florianópolis e passou a ir para lá todos os dias, não sem antes me pedir que não contasse a ninguém sobre a praia em que estava vendendo, pois não queria “estragar o ponto, porque onde tem muito ‘senegal’ fica difícil de vender”.

Associados ao desenvolvimento de competências individuais, os segredos relacionam-se a diversas maneiras de acumular capital cultural, no sentido colocado por Bourdieu<sup>385</sup> e se diferenciar, considerando que suas competências são visibilizadas tanto no contexto local quanto transnacional. Aly Tandian (2014), em artigo que trata das influências das migrações sobre as transformações socioeconômicas e políticas no Senegal, chama atenção para a importância daquilo que ele denomina “capacidades individuais”, no sentido de que a performance migratória, mais do que de redes precedentes, depende das habilidades individuais de cada migrante. Desta forma podemos inferir que o trabalho como ambulantes, nas ruas e praias de Florianópolis, em que vários senegaleses vendiam suas mercadorias lado a lado, além de representar uma fonte de renda para si e para a família transnacionalmente e fortalecer laços comunitários, raciais, linguísticos, étnicos e religiosos, também funcionava como elemento de controle social, na medida em que podiam avaliar as performances alheias e acompanhar o nível de sucesso que cada um apresentava e desenvolvia através de suas habilidades. Isso ficava claro quando me contavam sobre *outros Senegal* que tinham partido, como Alioune me disse um dia “falei com um amigo que foi para Caxias, e ele está bem lá, abriu uma loja de produtos do Senegal para vender e está fazendo sucesso”, ou quando comentavam o quanto Fallou envergonhava os *senegal* que viviam em Florianópolis.

Algumas vezes, após mais de dois meses sem conseguir vender nada, precisando pagar aluguel e enviar dinheiro para a família no Senegal, alguns deles, de repente conseguiam emprego através de contatos com outros senegaleses em outra cidade ou mesmo em outro

---

<sup>385</sup> Adoto esta analogia no sentido de que, os sujeitos migrantes buscam também uma individualização das práticas e gostos, bem como uma autonomia dentro de seus respectivos campos, procurado estabelecer diferenças que produzam hierarquias. “Todo campo, o campo científico por exemplo, é um campo de forças e um campo de lutas para conservar ou transformar esse campo de forças. Os agentes (...) criam o espaço e o espaço só existe (de alguma maneira) pelos agentes e pelas relações objetivas entre os agentes que aí se encontram” (Bourdieu, 2004, p. 23). O campo, para este autor, é um espaço das práticas, de possibilidades e de relações.

estado e mudavam-se rapidamente. Quando eu lhes perguntava (por *whatsapp*) onde estavam, suas respostas eram quase sempre evasivas, sem me informar ao certo seu paradeiro. No início eu interpretava isso como um problema de comunicação ou falta de interesse deles em dar maiores detalhes tendo em vista que nada resultaria desta informação para eles ou para mim. Pensava ainda que tais respostas poderiam estarem relacionadas ao fato de que não sou senegalesa, e ao meu papel de mulher, pesquisadora e branca. Mas aos poucos fui percebendo que era mais do que isso, uma vez que as mesmas respostas dadas a mim eram dadas a outros senegaleses, apesar das múltiplas formas de solidariedade que eles dispensavam uns aos outros e a mim.

Mas havia situações em que a estratégia aproximava-se de uma opacidade, através de diversas estratégias para restringir o acesso à informações para familiares e conhecidos que permaneciam no país de origem ou como forma de preservá-los das dificuldades encontradas na diáspora, como fez Abi em relação ao seu pai e como fez meu compadre Jacques em relação à seus familiares haitianos, privando-os de saberem a respeito de situações difíceis pelas quais passavam aqui no Brasil.

Esta reserva algumas vezes era percebida em relação à sua imagem como comunidade diaspórica haitiana ou senegalesa. Certa vez eu explicava a um grupo de senegaleses desempregados como poderiam obter a *tarifa social* (passagem de ônibus com desconto) através do acesso aos serviços de Assistência Social (CRAS) da prefeitura, pois eles não estavam indo às aulas de português ministradas aos sábados pela manhã gratuitamente na UFSC<sup>386</sup> porque não tinham dinheiro para a passagem. Eles então me disseram “não gostamos de pedir ajuda. Você vai ver os senegaleses vendendo coisas na rua, trabalhando em qualquer lugar, fazendo qualquer coisa honesta, mas não vai nos ver pedindo ajuda, nem para a prefeitura, nem para ninguém”. E de fato, mesmo os funcionários do CRAI que passaram a atender cerca de 800 migrantes por mês após fevereiro de 2017, relataram que “os senegaleses são os que menos aparecem. Quase nunca vêm até o CRAI para fazer qualquer solicitação”<sup>387</sup>.

Segredos também figuravam em outras esferas, como no caso das mulheres grávidas. Acompanhei a gravidez de Claire desde o dia em que seu marido me contou, depois de correr da polícia no centro, que o teste de gravidez confirmou aquilo que desconfiávamos e que ele iria ser

---

<sup>386</sup> Refiro-me ao Projeto PLAM, que oferece aulas de português como língua estrangeira para imigrantes e refugiados no qual fui voluntária por um ano e meio.

<sup>387</sup> Anotado em diário de campo após conversa em reunião do GT I, na ALESC.

“papai pela segunda vez” (eles já tinham uma filha no Senegal). Durante os primeiros meses da gestação, conforme me disseram, eu fui a única pessoa a saber, tanto no Brasil quanto no Senegal, pois eles acreditavam que espalhar a notícia podia prejudicar o bebê por causa da inveja ou de maus pensamentos. Os chás de fraldas, tão comuns no Brasil, entre as senegalesas são impensáveis me disse Claire, pois até o bebê nascer o mínimo de pessoas deve saber. “É uma coisa muito perigosa”. Mas os primeiros meses se passaram, ela com muitos enjões e ele correndo da polícia e os bebês (eram dois) cresceram em segurança na sua barriga até que não foi mais possível manter segredo.

Entre as jovens mães haitianas que acompanhei, também ouvi mais de uma vez que era importante manter segredo durante os primeiros meses da gravidez, por razões semelhantes. Elas diziam que os zumbis podiam querer buscar o bebê ou ainda que alguém podia fazer um trabalho de vodu para o bebê morrer. Por isso nos primeiros meses não contavam nem aos familiares sobre a gestação. Curiosamente duas de minhas principais interlocutoras, que tornaram-se amigas e comadres tiveram filhos gêmeos. A gravidez de ambas revestiu-se nos primeiros meses destes segredos, embora as consultas pré-natais retirassem um pouco desta aura. Saber que eu seria madrinha de ambos e que confiavam em mim para partilhar algo tão sagrado (e secreto) era reconfortante e ao mesmo tempo assustador. Lembro-me da maneira como me senti afetada<sup>388</sup> no dia em que, depois de visitar Claire no hospital, seu marido que dormia todas as noites ali, a seu lado, me disse que eu era a única pessoa a saber da gravidez, “porque segundo nosso costume, não se fala da gestação até o nascimento dos bebês, a fim de evitar mau agouro”.

Havia também as estratégias para aumentar as probabilidades de sucesso na jornada, que no caso dos senegaleses, podiam incluir a consulta a líderes espirituais (*marabout*) tanto antes de migrarem quanto nas visitas destes à comunidade senegalesa, quando eram indicadas poções que deviam ser consumidas ou objetos que deviam ser levados ou mantidos junto ao corpo. Nestes casos a exigência do segredo visava evitar a inveja não apenas durante o deslocamento mas também na diáspora, como explicou Claire. Diversas vezes Zidan teve vizinhos senegaleses que se mudaram para outros estados quando a fiscalização

---

<sup>388</sup> Este sentido de ser afetada pela pesquisa, no sentido de um transbordamento dos processos racionais e metodológicos, como Jeanne Favret-Saada (2005) alude, foi algo muito presente durante todo o trabalho de campo. Não que meus interlocutores me tenham ‘exigido’ que me deixasse afetar, mas era algo intrínseco ao processo dialógico e afetivo em que estava engajada com muitos deles.

intensificava-se, impedindo-os de trabalhar e diversas vezes eu lhe perguntava para onde eles tinham ido e a resposta era sempre a mesma: “foram embora, mas não sei para onde, não me disseram, cada um tem a sua vida, eu não fico perguntando aos outros *senegal* para onde eles vão, o que vão fazer, cada um sabe da sua vida e eu não quero que eles saibam da minha vida”. Eu sempre insistia, afinal eram seus vizinhos e amigos, mas ele não fazia esta pergunta, era uma fronteira entre eles. E nós continuávamos nos falando pelos grupos de *whatsapp*, sabendo das novidades importantes e algumas vezes eles retornavam.

Édouard Glissant defendia o direito à opacidade como resistência à homogeneização e afirmava que é preciso parar de buscar uma ordem soberana que conduza o mundo a uma unidade redutora:

No encontro planetário das culturas que vivenciamos como se fosse um caos, temos a impressão de ter ficado sem referências. Por toda a parte, para onde voltamos os olhos vemos catástrofe e agonia. Deixamos de ter esperanças em relação ao caos-mundo<sup>389</sup>. (...) Tenhamos a força imaginária e utópica de conceber que ele não significa o caos apocalíptico dos fins de mundo. O caos é belo quando concebemos todos os seus elementos como igualmente necessários. No encontro das culturas do mundo, precisamos ter a força imaginária de conceber todas as culturas como agentes de unidade e diversidade libertadoras, ao mesmo tempo. É por isso que reclamo para todos o direito à opacidade. Não necessito mais ‘compreender’ o outro, ou seja, reduzi-lo ao modelo de minha própria transparência, para viver com esse outro ou construir com ele. Nos dias de hoje, o direito à opacidade seria o indício mais evidente de não-barbárie (Glissant, 2005, p. 73).

Tratava-se de perceber que existem formas diferentes de percorrer caminhos. E meus interlocutores apresentavam esta ‘abertura-mundo’ de que fala Glissant, desenvolvendo maneiras de tornar suas performances migratórias e as narrativas sobre elas vitoriosas, ou, na

---

<sup>389</sup> Para Glissant ‘caos-mundo’ é “o choque, o entrelaçamento, as repulsões, as atrações, as convivências, as oposições, os conflitos entre as culturas dos povos na totalidade-mundo contemporânea” (Glissant, 2005, p. 84).

impossibilidade deste sucesso, criavam narrativas de sucesso com auxílio de símbolos de *status*, ainda que emprestados. Desta maneira tirar fotos ao lado de carros, piscinas, televisões, prédios de vidro, lojas de departamentos, vestindo roupas e tênis de marca, ao redor de mesas fartas, vestir seus bebês com luxo, entre outras, que muitas vezes ilustravam perfis em mídias sociais, podiam funcionar como linguagens que buscavam comprovar ou mimetizar valores associados ao sucesso da trajetória migratória.

### 3.4 Dos mundos do trabalho

Um panorama sobre as ocupações dos haitianos que residiam na Casa Azul logo no início do trabalho de campo, durante o verão de 2016 proporciona uma ideia geral das ocupações laborais de muitos dos meus interlocutores e interlocutoras<sup>390</sup>. Joseph A. trabalhava na cozinha de um restaurante e era casado com uma moça brasileira. Tedh que junto com Michel tentaria entrar no Estados Unidos mas acabaria deportado, trabalhava com limpeza em um hotel na praia de Canasvieiras. Michel trabalhava como estoquista em uma loja de eletrodomésticos. Jackson trabalhava como auxiliar de pedreiro. Joseph C. e Josette eram casados e tinham uma filhinha nascida no Brasil. Ele se dizia o “primeiro *sushman* haitiano no Brasil”<sup>391</sup> e ela trabalhava como camareira em um hotel. Dalineda fazia faxinas esporadicamente. Maïde trabalhava na cozinha de um restaurante, como auxiliar de cozinha e Rose, sua enteada, como camareira em um hotel perto da universidade. Juntas remigraram para o Chile e perdemos contato. Alexi tinha 24 anos e sonhava ser jogador de futebol mas aqui esteve desempregado por um ano e depois trabalhou como auxiliar de pedreiro. Veio ao Brasil porque achou que aqui seria mais fácil realizar seu sonho. Ele chegou a jogar num time profissional no Haiti e toda a sua vida girava em torno do futebol. Stênio trabalhava na cozinha de um restaurante, tinha esposa e quatro filhos no Haiti, gostava de dançar. Roberson trabalhava como ajudante de pedreiro em uma obra, tinha esposa no Haiti mas

---

<sup>390</sup> O meu fazer etnográfico por diversas vezes e de diversas formas atravessou os mundos do trabalho de meus interlocutores, tendo em vista que não estamos numa aldeia idílica e tampouco eles e elas, precisamos adequar nosso tempo às suas necessidades, o que passava pela busca de empregos, pelo pouco tempo disponível, uma vez que era comum que muitos homens e mulheres migrantes tivessem mais de um emprego, ou que trabalhassem durante dois períodos e estudassem no outro.

<sup>391</sup> Durante a escrita da tese soube de um senegalês que abriu um restaurante japonês na cidade de Maravilha (SC).



comprometeu-se com Guerline, que fazia algumas faxinas, e passaram a viver juntos. Fania trabalhava com limpezas esporádicas em casas de luxo, onde geralmente precisava permanecer por cerca de trinta dias. Sophie fazia limpeza num shopping center até ser demitida.

A Casa Azul apresentava alta rotatividade de pessoas, mas quase todas eram migrantes haitianos, homens ou mulheres, com ou sem filhos. Por ali passou muita gente entre o final de 2015 e o final de 2018. Como já observei em outros momentos, frequentava a casa pelo menos uma vez por semana, quando dava aulas de português, mas frequentemente assumia outros compromissos com eles e elas. No início eu levava um quadro branco e dava aula de português enquanto trocávamos informações sobre o Haiti, sua língua, culinária, tradições, festas e muito mais. Cada um deles passava a semana envolvido com o trabalho, em geral em lugares distantes.

Segundo relatório da OBMigra entre 2010 e 2017 foram emitidas 236.811 carteiras de trabalho para migrantes provenientes dos seguintes países, em ordem decrescente: Haiti (76183), Bolívia (16.142), Argentina (13.665), Paraguai (13.063), Venezuela (12.260), Peru (9.067), Portugal (8.972), Uruguai (8.105), Senegal (7.548), Colômbia (7.499) e outros (64.307)<sup>392</sup>. Santa Catarina foi o estado que apresentou o maior percentual de contratações de haitianos em 2017<sup>393</sup>. Entre os dez

---

<sup>392</sup> Apenas em 2017 foram concedidas pelo CNIg 2.285 novas autorizações de trabalho para senegaleses, 1244 para haitianos, 682 para ganeses. Deste total, Santa Catarina aparecia em quarto lugar em relação ao número de autorizações em 2017 (560). Entretanto o mesmo relatório apresentava dados conflitantes: de 2011 a 2017 o Haiti totalizava 45.509 autorizações e o Senegal 3265 (Cavalcanti et al, 2018, p. 47). O mesmo relatório apontou que em 2017, o número de carteiras emitidas para trabalhadores migrantes superou 2016 em 11%, totalizando 35.715 carteiras emitidas, sendo que deste montante, a maior parcela, pelo sétimo ano seguido, para trabalhadores oriundos do Haiti, que em 2017 correspondeu a 31% do total. Se compararmos com 2016, o quantitativo de carteiras emitidas a venezuelanos aumentou 278,8%. Argentina (4%), Paraguai (3%) e Colômbia (3%) e Bolívia (3%) também registraram aumentos (Cavalcanti et al, 2018, p. 75-6)

<sup>393</sup> Com 20,69% das admissões (totalizando 9.317), assim como os maiores valores em relação ao total de demissões 17,95% (6.236). Em relação aos municípios, o maior quantitativo de admissões ocorreu nas capitais das Unidades da Federação. A cidade de São Paulo teve o maior percentual (10,37%, 4.670 contratações), seguido do Rio de Janeiro (5,38%, 2424 contratações), Porto Alegre (3,94%, 1778 contratações), Curitiba (3,94%, 1775 contratações) e Florianópolis (2,98%, com 1.342 contratações) Entre as principais ocupações dos migrantes haitianos, segundo o relatório, constam: Alimentador de Linha de Produção, Servente de Obras, Faxineiro, Magarefe (indivíduo que abate e esfola as reses nos matadouros; açougueiro), Cozinheiro Geral, Auxiliar nos Serviços de Alimentação, Vendedor de Comércio Varejista, Pedreiro, Atendente de Lanchonete, Garçom e Outros (Cavalcanti et al, 2018, p. 80).

municípios brasileiros com mais haitianos contratados em 2017, 5 eram catarinenses<sup>394</sup>. Estes dados demonstram que Santa Catarina era percebida por haitianos e senegaleses dentro daquilo que a literatura denomina de migrações econômicas ou laboral migration.

Em relação aos senegaleses, o relatório apontou que foi a quinta nacionalidade em termos de movimentação no mercado formal de trabalho no ano de 2017 e que 97,25% destas contratações foram de pessoas do sexo masculino, número muito maior que no caso do Haiti, uma vez que a migração senegalesa para o Brasil é composta majoritariamente por homens<sup>395</sup>. Os três estados que mais contrataram senegaleses em 2017 foram respectivamente Rio Grande do Sul (843), Santa Catarina (128) e Paraná (119)<sup>396</sup>.

Mas minha inserção no campo em relação aos senegaleses foi com aqueles que trabalhavam no mercado informal, atuando como ambulantes em Florianópolis, a partir de um casal em que a moça não falava nada de português – depois descobriria que ela estava no Brasil há apenas um mês – mas seu marido falava muito bem. Me apresentei, expliquei sobre a pesquisa, eles escutaram, sorriram, falamos um pouco e eu me senti confortável para voltar no dia seguinte. Com ela eu conversava em francês e com ele em português, entre si e com os demais senegaleses, falavam em wolof. No primeiro dia, enquanto trabalhavam me apresentavam para os outros senegaleses e eu ouvia as primeiras impressões daquele casal que se tornaria parte de minha vida. A rua era seu local de trabalho, onde desenvolviam comércio informal de diversos produtos como vendedores ambulantes, atividade historicamente praticada pelos senegaleses Modou-modou e por muitos outros migrantes de diversas origens em grandes cidades e locais turísticos do mundo todo<sup>397</sup>. Mais tarde me convidaram para ir almoçar com eles.

---

<sup>394</sup> Joinville (667), Chapecó (537), Florianópolis, (498), Itajaí (436) e Balneário Camboriú (396).

<sup>395</sup> Ao longo do período de pesquisa e escrita da tese não mais do que dez senegalesas residiram em Florianópolis, ao passo que mais cem homens permaneceram na cidade a maior parte do tempo. Segundo Tedesco e Kleidermacher (2017, p. 199), a partir dos dados obtidos em Caxias do Sul, onde muitos senegaleses que vem para o Brasil procuram obter documentação, dos 3173 senegaleses atendidos a partir de 2010, 98,4% do total eram do sexo masculino.

<sup>396</sup> Entre as principais ocupações dos senegaleses, o relatório aponta: Alimentador de Linha de Produção, Magarefe, Abatedor, Faxineiro, Trabalhador Volante da Agricultura, Servente de Obras, Cozinheiro, Coletor de Lixo Domiciliar, Auxiliar nos Serviços de Alimentação e Repositor de Mercadorias (Cavalcanti et al, 2018, p. 105).

<sup>397</sup> Como Jérôme Monnet (2018) demonstra as barracas de artesanato ou de comércio de rua, constituem práticas comerciais muito antigas de vendas de produtos e serviços em espaços públicos, que resistem aos avanços dos centros comerciais e *shoppings* cobertos

Fomos caminhando pelas ruas da cidade em que moro há mais de três décadas e entramos no subsolo de um centro comercial no qual jamais estivera. Fiquei muito surpresa por nunca ter imaginado tão grande diversidade. Era como entrar numa grande cidade subterrânea. Havia dezenas de senegaleses almoçando, servindo-se e junto com eles, chineses, coreanos, bolivianos, equatorianos, peruanos, etc. Vozes de diversos lugares do mundo. Parecia que naquele espaço eu era a única brasileira.

Um mundo se descortinou. Havia três restaurantes abertos, comandados por (migrantes) chineses que praticamente não falavam português e serviam *buffet* de comida livre por quilo. O preferido de todos eles, em função do preço, oferecia a comida livremente com uma carne por R\$ 10,00 com suco junto. Enchiam os pratos de arroz, massa, carne, salada e geralmente serviam-se mais de uma vez. Ali ficavam a vontade, podiam conversar e largar suas grandes mochilas ou sacos de mercadorias no chão sem que ninguém os incomodasse e sem medo da *chuva*. Claire e Zidan conheciam todos e disseram “todo mundo está curioso para conhecer você”. Aos poucos, todos os senegaleses foram vindo à nossa mesa para cumprimentá-los e serem apresentados a mim. Me sentia um animal no zoológico, sabia que estava sendo avaliada, mas foram todos muito simpáticos comigo. Esse deslocamento e estranhamento do nosso primeiro contato, junto com a revelação da importância da coletividade para eles, acompanharam os demais contatos iniciais até que aos poucos nossos mundos foram se aproximando cada vez mais e me aceitaram sem reservas até o ponto de me dizerem que “eu era uma deles” e me darem um nome senegalês. Zidan me incluiu no grupo de *whatsapp* dos senegaleses de Santa Catarina e eu acompanhava, no início sem entender quase nada das mensagens, sempre orais em wolof.

No comércio desenvolvido por homens e mulheres senegaleses nas ruas de Florianópolis, havia todo um *corpus* de habilidades e saberes específicos. Eles sabiam, por exemplo, que os dias de maior movimento eram os primeiros de cada mês, logo após “as pessoas receberem os salários, é quando fica melhor para vender, depois fica mais fraco”. Também sabiam que “brasileiro gosta de olhar a mercadoria, de pegar e não gosta que a gente fique perguntando. Se eles querem, eles vão

---

e cercados, bem como ao comércio *online*. O autor utiliza o termo mexicano *ambulantage* em seu texto em francês para defender a “hipótese de que a metropolização conduz a uma intensificação das mobilidades (de pessoas, de bens e informações) e um desenvolvimento concomitante dos serviços à mobilidade” (idem).

perguntar o preço. O problema é que os brasileiros ficam pechinchando muito”. As ruas em que eles se estabeleciam para expor as mercadorias eram aquelas de maior circulação de pessoas. Além disso, desenvolviam-se entre os vendedores ambulantes de diferentes nacionalidades relações comerciais e afetivas, como na tarde em que caminhava com Zidan quando vieram até nós as duas crianças indígenas cuja mãe vendia colares e cestarias ao seu lado. Elas o abraçaram e ele prometeu que lhes traria o tênis esperado no dia seguinte. Seguimos caminhando e após trocarmos algumas palavras, ele ganhou uma goiaba do vendedor de frutas. Dividiu comigo e com Yaram, que falava com um rapaz equatoriano sobre o melhor lugar para almoçar. Passou um senhor de cabelos brancos vendendo pastéis. Zidan me apresentou a ele dizendo “ele é gente boa, veio de Portugal”. Eles se conheciam, se respeitavam, cuidavam uns dos outros, todas as tardes. As aproximações eram cotidianas e evocavam memórias como no dia em que passou um vendedor de panelas e Binta falou “estas são boas, são iguais às da África. Duas por cinquenta é bom”.

Além disso, em diversas manifestações hostis da polícia, a população tomava o lado dos ambulantes e dizia “deixem eles trabalharem!”. Algumas vezes, como eu estava junto com eles alguns passantes me diziam “não entendo porque a polícia fica incomodando vocês, que só estão trabalhando”.

A partir do trabalho de campo pude perceber, portanto, que as vendas ambulantes criam circuitos alternativos de comércio mas também de relações, em que categorias socialmente precarizadas podem trocar e criar condições de práticas de consumo dentro de um universo neoliberal de mercadorias globalizadas<sup>398</sup>. Não a toa, segundo eles, as roupas e tênis que mais vendiam eram aquelas que imitavam as marcas famosas “os brasileiros gostam mesmo é das marcas conhecidas, como adidas, nike... não adianta eu ir para São Paulo e comprar roupas e tênis sem marca porque não vai vender”, me explicou Zidan. Ou seja, os clientes que passavam, olhavam e compravam suas mercadorias queriam fazer parte de um universo de circulação de bens de consumo que os meios formais lhes negavam. Os senegaleses e demais vendedores ambulantes desafiam o frenético movimento de circulação e comércio

---

<sup>398</sup> Além destes curcitos ‘amigáveis’, alguns brasileiros ambulantes me disseram, diversas vezes, que as mercadorias apreendidas irregularmente deles e dos senegaleses (sem apresentação de nota de apreensão) eram entregues a comerciantes estabelecidos, parentes de fiscais da prefeitura ou de agentes policiais e vendidas em suas lojas.

estabelecido, propondo novos usos para o espaço público e para as mercadorias.

Entre os migrantes senegaleses homens que migraram para Florianópolis e região, a maior parte trabalhava como comerciantes, desenvolvendo atividades de vendas ambulantes, fenômeno que têm lugar em diversas cidades ao redor do mundo, principalmente, segundo Dianka e Étongué Mayer (2014, p. 9), cidades turísticas de diversas capitais ocidentais<sup>399</sup>. Mas existiam na Grande Florianópolis professores de línguas, estilistas, músicos, dançarinos, pedreiros, cobradores de ônibus, auxiliares de cozinha e motoristas<sup>400</sup>.

Entre as mulheres senegalesas a maior parte era comerciante ou ‘trancista’, como pude acompanhar. Ami antes de migrar trabalhava como cobradora de ônibus e como ‘trancista’ em um salão de beleza mas aqui ainda não havia conseguido emprego. Dina tinha um comércio de roupas junto com a mãe no Senegal. Guissa era estudante de Enfermagem e preparava-se para entrar na faculdade. Claire nunca tinha trabalhado fora, assim como Kiti e durante o verão faziam trancinhas e no restante do ano, vendiam tênis ou roupas. Durante o verão, além das senegalesas que residiam em Florianópolis, outras vinham de outros estados para a temporada, e em geral concentravam-se na praia de Canasvieiras fazendo trancinhas, enquanto os homens atuavam como ambulantes nas ruas movimentadas e nas praias.

A maior parte delas, cerca de trinta no verão de 2017, quarenta em 2018 e trinta e sete em 2019 vinha de São Paulo, Brasília, Caxias, Pelotas, Porto Alegre ou Curitiba para fazer tranças ‘africanas’ “nos cabelos das argentinas porque elas gostam muito, mais do que as brasileiras”, me disse Fatou. No verão de 2017 eu era amiga de apenas sete das mulheres que estavam fazendo trancinhas na temporada e que residiam em Florianópolis, mas na primeira vez que fui acompanhá-las nesta atividade, combinamos de nos encontrar, mas quando eu cheguei

---

<sup>399</sup> Na verdade, como o trabalho de campo demonstrou, os ambulantes senegaleses, ou Modou-modou, não se restringem às cidades turísticas, mas àquelas mais urbanizadas. Em Santa Catarina, além de Florianópolis, havia senegaleses atuando como ambulantes em Chapecó, Laguna e Criciúma. No Rio Grande do Sul, em Lajeado, Caxias do Sul, Pelotas, Porto Alegre, Canoas e nas cidades de praia de ambos os estados durante a temporada de verão. Entretanto, em casos de feiras e grandes eventos, eles deslocavam-se temporariamente para aproveitar o fluxo de pessoas.

<sup>400</sup> Herédia e Pandolfi (2015) que sistematizaram dados do Centro de Atendimento ao Migrante de Caxias do Sul entre 2010 e 2014 demonstraram que num universo de 775 homens senegaleses, 441 declararam-se comerciantes ou vendedores, 74 motoristas, 51 soldados, 46 costureiros e 41 pedreiros, além de pescadores, eletricitas, agricultores, marceneiros, mecânicos, professores e sapateiros.

minhas amigas ainda não estavam. Então, logo que cheguei uma jovem senegalesa, alegre e desinibida, usando roupas ‘ocidentais’ como elas dizem, me abordou com a placa cheia de fotos com mulheres de cabelos trançados e me perguntou se eu queria fazer ‘para ficar linda’. Fiz três trancinhas do lado da cabeça enquanto ela me falava sobre sua vida. Em seguida, algumas mulheres vieram conversar comigo. Anotei algumas informações e algumas vieram ver minhas anotações, querendo saber o que e porque eu anotava.

É importante mencionar que as senegalesas que fazem tranças durante o verão, em geral, trabalham como ambulantes durante o restante do ano, por este motivo tendem a desconfiar de pessoas que não conhecem, principalmente se elas são *blancs*, e principalmente se estas pessoas observam e anotam coisas. Apesar de ter explicado, elas ainda mostravam-se um pouco reticentes com as anotações. Mesmo assim, fiquei ali, observando e trocando de lugar, pois a cada nova cliente elas me convidavam para sentar em outro banquinho.

Enquanto conversava com algumas delas, Dina chegou, mais arrumada que o habitual, nos abraçamos e ela começou a fazer trancinhas em uma menina. Em geral conversavam pouco enquanto trabalhavam para que as tranças ficassem perfeitas e bem apertadas, deixando as pessoas com a pele bem esticada. Quando acabou, sentou ao meu lado e Mile veio questioná-la em wolof sobre quem era a *blanc* (eu) e ela lhe explicou que eu “era a amiga que ajudava os *senegal* com a documentação e com as coisas da polícia federal para que não tenha mais problema de preconceito”. Eu achei um amor aquela sua explicação e sorrisos de várias delas desabrocharam para mim. Logo depois Dina pegou a minha mão, colocou em seu celular e me perguntou sobre uma praia e pediu que eu digitasse no seu celular. Tratava-se da Lagoinha de Ponta das Canas, que ela até então não conhecia. Então ela abriu um mapa no celular dizendo que ali em Canasvieiras não estava bom pois tinha muita gente trabalhando: “Quando tem muita gente [do Senegal], ganha-se menos” disse Dina.

Então rapidamente ela conversou com Guisse e as duas chamaram um *Uber*. Cerca de cinco minutos depois partiram rumo à praia que “tinha menos ‘senegal’”. Antes, eu perguntara sobre seu filho e ela me contou que estava com a sua ‘mãe brasileira’ e o marido estava viajando. Ela acenou para mim de dentro do carro e ficou marcada a sensação de permanecer (relativamente) imóvel enquanto meus interlocutores haitianos e senegaleses se movimentavam continuamente. Seus movimentos me fascinavam, interrogavam e propunham questões.

Dina já era minha amiga – assim nos considerávamos – há alguns anos. Ela veio sozinha para Florianópolis em 2014, deixando o marido que a seguiu cerca de um ano depois. Aqui tiveram um filho que quando escrevi a tese estava com três anos. Ela fazia trancinhas africanas no verão e durante o resto do ano vendia nas ruas de Florianópolis, principalmente roupas femininas que comprava em São Paulo. Seu marido fazia feiras por todo o país e viajava constantemente. Ela já foi diversas vezes vizinha de Claire, casada com Zidan e irmã mais nova dentre quatro irmãs e cinco irmãos, que chegou ao Brasil em 2016 para viver com o marido que já estava aqui desde 2015<sup>401</sup>. Binta morava em São Paulo com o marido e dois filhos. Veio por duas temporadas seguidas para Florianópolis trabalhar fazendo trancinhas e no terceiro verão veio para ficar. Residia no norte da ilha e já tinha três filhos, dois nascidos no Senegal e um no Brasil. Ela me disse que algumas haitianas começaram a fazer trancinhas no final de 2017. Numa outra tarde conheci Soda que tinha três filhos no Senegal e morava em Caxias do Sul com o marido. Lá, vendia relógios e tênis. Ela me disse

Ontem a polícia veio e pegou todas as coisas do meu marido. Precisa melhorar a segurança porque os guardas não tem respeito por nós. Na semana passada pegaram os documentos de um menino e ele teve que ir na Polícia Federal para reclamar. A polícia tinha que nos dar segurança mas são os primeiros a nos discriminar e agredir e assim dão exemplo para o povo fazer a mesma coisa.

Ao longo destas tardes de verão passei diversas tardes com elas enquanto faziam trancinhas numa calçada de Canasvieiras, sob marquises de lojas. Todas tinham placas com fotos de trancinhas, uma bolsinha a tiracolo onde guardavam o dinheiro e o celular, uma banqueta com seus nomes gravados com esmalte, espelho, um kit de elásticos, uma caixa com acessórios, missangas e búzios, todos “comprados aqui mesmo, nas lojinhas de aviamentos” segundo Asti me disse. Ela morava em São Paulo e vinha a Florianópolis pelo segundo verão consecutivo. Saiu sozinha do Senegal rumo a Fortaleza. Aida morava em Porto Alegre com o marido. Ela chegou em 2015, trabalhou em uma creche e depois com vendas ambulantes. Durante o ano fazia trancinhas ‘africanas’ em um salão de beleza da capital gaúcha.

---

<sup>401</sup> Uma de suas irmãs permanecia no Senegal, cuidando da sua mãe, dos seus filhos e da filha de Claire, uma estava na Itália e outra na França.

Sow veio sozinha de Dakar em 2011 e seu marido morava na África do Sul, tinha um filho de três anos que morava com ela. Em São Paulo trabalhava “com vendas” nas ruas. Ela disse “as meninas que estão aqui, a maioria não são daqui, são de outros lugares. A polícia veio ontem. Para os homens é mais difícil. Com a gente só mexeram uma vez. Com os homens é todo dia”. Sua fala referia-se às constantes abordagens policiais, muitas vezes repletas de violências que como ela aponta, eram voltadas principalmente contra os homens. Esse viés de gênero era perceptível também quando as mulheres vendiam ao lado dos homens, apesar de que uma vez em Florianópolis, uma mulher senegalesa foi agredida fisicamente pela polícia militar.

Muitos dos homens senegaleses que se estabeleceram em Florianópolis, apesar de já terem tido experiências no trabalho formal, em função das péssimas condições destes, dos maus tratos, do preconceito, da falta de vagas e dos baixos salários, algumas vezes afirmaram terem desistido do trabalho formal e passaram a direcionar suas economias e expertises para o trabalho informal. Entretanto, em virtude das perseguições e violências diversas vezes viram-se obrigados a voltar a buscar vagas no setor formal, o que não era nem um pouco fácil. Enquanto o trabalho formal não surgia, permaneciam nas ruas, “fazendo um dinheirinho” como Zidan dizia. Mas Macky não gostava de trabalhar nas ruas vendendo e dizia “é muito perigoso, tem que ficar correndo da polícia, tá difícil até para comer mas eu preciso mandar dinheiro para quinze pessoas”. Enquanto estava vendendo suas mercadorias, Yaram me disse que “se sentia menos mercadoria do que quando estava empregado formalmente”. Segundo ele,

Quando trabalhava em uma fábrica de motos, gostava muito do trabalho e da chefia mas os colegas brasileiros sempre deixavam para mim a parte mais pesada do trabalho. Você aceita isso um dia, um mês, um ano, mas chega uma hora em que você questiona os colegas, perguntando porque tem sempre que ser assim, por que são os senegaleses que têm sempre que fazer o trabalho mais pesado? Será que é porque somos mais fortes ou apenas porque somos negros? Eu não posso concordar com isso, porque agora eu sou jovem mas vai chegar um dia em que meu corpo não irá mais suportar e aí o que acontecerá comigo? Serei dispensado como uma peça gasta, sem utilidade. E neste momento, o que me restará? Não terei mais



força para conseguir outro trabalho, não valerei para mais nada se agora só valorizarem a minha força. Precisamos ser reconhecidos não apenas por isso, mas pela qualidade de nosso trabalho, pela nossa dedicação, pelo nosso conhecimento. Não somos mais escravos, a gente quer aprender, quer crescer, quer progredir.

Yaram apontava para os sentidos do trabalho e reservava-se ao direito de resistir ao tratamento desigual que esperava dele apenas a força física. E enquanto aguardava uma melhor oportunidade, vendia roupas nas ruas de Florianópolis, sempre “correndo” da prefeitura e da Guarda Municipal. Durante o verão, trabalhava como garçom em um restaurante durante o dia e a noite e durante a madrugada vendia roupas, pois “assim dava para juntar um dinheirinho para mandar para a família”.

Para Semb, como vimos Santa Catarina “é o pior estado que tem em termos de discriminação”, devido ao fato de serem desvalorizados e muitas vezes enganados, ou tratados com preconceito. Na fala já analisada em que ele associou haitianos e senegaleses para explicar a opção destes pelo trabalho informal<sup>402</sup>, ele explicou que os senegaleses procuravam o mercado formal como primeira alternativa, buscando a segurança que uma carteira de trabalho poderia representar mas logo percebiam que esta não era, na maior parte dos casos, garantia de direitos respeitados e valorização profissional. Neste sentido o mercado de trabalho era alimentado por novos fluxos de migrantes que disputavam as vagas disponíveis sujeitando-se a condições cada vez mais precarizadas<sup>403</sup>.

As mulheres haitianas, mesmo aquelas que possuíam curso superior, encontravam trabalho principalmente nos setores de trabalho doméstico, faxina, limpeza em firmas, restaurantes e outros. O trabalho

---

<sup>402</sup> “(...) antes nós todos trabalhávamos como os haitianos estão fazendo agora, com carteira assinada, mas depois de todas essas coisas, até os haitianos, muitos haitianos estão saindo dos empregos para trabalharem com vendas. Agora que eles estão há mais tempo, estão ganhando mais experiência sobre emprego” (ver capítulo 1).

<sup>403</sup> Para um maior aprofundamento nesta questão ver Sayad que afirma “Os imigrantes recém-chegados, faixa situada na parte inferior da hierarquia interna da população imigrante (seria ingênuo acreditar que essa população é desprovida de hierarquia e de toda diferenciação social), estão mais inclinados a aceitar os trabalhos mais penosos, menos estáveis, menos remunerados etc.” (Sayad, 1998, p. 64).

doméstico, seja formal ou informal<sup>404</sup> (faxina), é uma atividade tipicamente feminina no Brasil, herança de nosso passado escravocrata, sendo marcado fortemente pela discriminação racial, étnica e sexual. Um dos casos que acompanhei foi o de Phanie que em 2016 foi contratada durante o verão para trabalhar por trinta dias consecutivos na casa de praia de um deputado cujo nome não podia ser revelado por ela.

Joseph Handerson e Rose-Myrllie Joseph analisaram as *Relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil*. No artigo, o fluxo migratório haitiano para a França, iniciado nos anos 1960 é comparado ao fluxo migratório de haitianas para o Brasil, nesta segunda década do século XXI. No primeiro caso os autores acompanharam algumas migrantes que tinham uma condição privilegiada no Haiti - algumas tinham empregadas domésticas e motorista -, e na França, tornaram-se empregadas domésticas, faxineiras, babás ou cuidadoras de idosos e consideravam sua situação degradante. O sentimento de decepção também acompanhava as haitianas entrevistadas por Handerson em Manaus (AM) (Handerson; Rose-Myrllie, 2015), assim como acompanhava algumas das minhas interlocutoras haitianas graduadas, como Tracy e Fabíola, que sentiam-se ‘pequenininhas’ no seu trabalho. Outras mulheres, sem formação superior, como Desiré e Cristine, sonhavam em estudar e poderem um dia ter um trabalho que considerassem digno, mas para sobreviverem, sujeitavam-se a trabalhos que consideravam ‘pesados ou mal-pagos’.

A crise no Brasil, que se iniciou em 2015 e se acentuou a partir de 2016 afetou fortemente as populações migrantes, cujos postos de trabalho foram os primeiros a serem fechados<sup>405</sup>. Por conta disso e também por outros fatores, como vimos, ao longo de 2016 muitos haitianos e haitianas – assim como senegaleses e senegalesas - reemigraram, para outras cidades ou países, para buscar trabalho ou outras oportunidades, como foi o caso de Jeremy que foi para Chapecó para fazer faculdade. Já Michel e de Tedh tentaram ir para o Chile para alcançar os Estados Unidos, de onde foram deportados para o Haiti. Marie, irmã de Maya, foi com o marido para os EUA e também foi deportada. Muitos senegaleses e senegalesas voltaram para o ‘Rio Grande’ ou para outros estados para buscar emprego. Zidan, Modou e

---

<sup>404</sup> Em três quartos dos casos o emprego doméstico é exercido informalmente, conforme *O emprego doméstico: uma ocupação tipicamente feminina*, disponível através da Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) 2004.

<sup>405</sup> O IBGE em recente pesquisa demonstrou que o PIB do Brasil era de 7,6% em 2010 e decresceu para -1,7% em 2015.

Dina chegaram a morar por um mês em São Paulo, mas diante das dificuldades, retornaram.

Jean Marc, haitiano muito tímido que morou na Casa Azul e frequentou o curso PLAM por quatro meses, mudou-se em 2017 para outro estado. Na semana em que resolveu ir embora me chamou para conversar e disse que trabalhara ao longo dos últimos três meses e não recebera nada, nenhum pagamento. Por este motivo acabou aceitando a sugestão de um amigo de partir para Minas Gerais. Em meio a crescentes denúncias de trabalho escravo de migrantes no Brasil, principalmente nas indústrias têxteis e na construção civil, foi possível notar que as estatísticas não refletem nem de perto a realidade da exploração social e laboral que os migrantes experimentam. Isso porque tanto no caso de Onel, quanto no de Jean Marc e de muitos outros que me relataram seus casos, a justiça do trabalho sequer foi acionada ou por ausência de registros formais ou por falta de conhecimento de seus direitos ou ainda justamente por compreenderem que não lhes seria permitido provar que de fato tinham direitos a reivindicar. Na semana em que Jean Marc partiu, Cristine, mãe de um dos meus afilhados com poucos meses, me disse que seu jovem marido, de apenas 22 anos, que trabalhava na construção civil aqui em Florianópolis, estava com a coluna destruída e por isso havia sido demitido mas mesmo assim, há seis meses sem trabalhar, saía todos os dias para procurar novo trabalho. Enquanto não encontrava, era sua família do Haiti que enviava dinheiro para a jovem família se sustentar. Alguns meses depois, a própria Cristine precisou pedir demissão de seu trabalho no setor de limpeza de uma cafeteria no bairro da Lagoa da Conceição, pois constantemente precisava sair depois do horário e não conseguia chegar a tempo para buscar seu filho na creche. Segundo ela, por conta disso “quase perdi meu filho e não posso perder meu filho por causa de um trabalho, primeiro de tudo meu filho”.

Jacques chegou a Florianópolis em 2016 e passou mais de um ano somente fazendo alguns bicos ocasionais, pois não encontrava trabalho fixo, até que “de repente tudo se abriu” para ele. Encontrou não apenas um, mas dois empregos, um como vigilante, das sete da manhã à uma hora da tarde, e outro, como auxiliar de limpeza, das quatorze horas às dezoito horas, ambos seis dias por semana. Além disso foi admitido para estudar a noite, pois apesar de já possuir dois cursos superiores completos no Haiti, sentiu necessidade de fazer um supletivo do Ensino Médio em português para fazer mais uma faculdade, uma vez que seus

diplomas de Contador e de Direito não foram (re)validados no Brasil<sup>406</sup>. Além destas mudanças, no decorrer de apenas uma semana, sua esposa também conseguiu emprego em um restaurante das oito da manhã às dezesseis horas e sua filha conseguiu a esperada vaga numa creche durante todo o dia. Desta forma o casal estava sempre muito ocupado, mas ainda reservavam tempo para frequentarem duas igrejas aos domingos. Na igrejas que frequentavam aos domingos, Jacques também tocava teclado e bateria.

Laurette, haitiana de 25 anos que morava há dois anos em Florianópolis me contou no quarto em que morava com o marido, alugado por R\$ 700,00 com banheiro e cozinha coletivos, que trabalhava há vinte e dois meses no setor de limpeza de um supermercado na Lagoa e nunca tinha tido direito a férias. Segundo ela seu patrão dissera que lhe daria férias quando completasse dois anos de trabalho. A questão é que ela estava grávida e quando completaram-se os dois anos, seu bebê estava pronto para nascer e ela ficou sem qualquer assistência. Laurette reclamava que, mesmo com carteira assinada, foi sempre maltratada no local de trabalho:

O patrão deixava para mim todos os serviços pesados, quando eu estava doente não podia ir no médico, uma vez cortei o dedo e tive que trabalhar sangrando. Ele sempre me maltratou muito mas eu preciso muito do trabalho. Quando ele soube que eu estava grávida passou a exigir ainda mais de mim, queria que eu esfregasse o chão todos os dias e pegasse coisas pesadas e se eu dissesse que não podia fazer ele dizia que era para eu ir embora.

Afirmando que não podia deixar este trabalho, ela me disse que seu desejo, o verdadeiro motivo de ter vindo para o Brasil era cursar graduação em Enfermagem e *entrar* a mãe e as irmãs do Haiti porque

Lá não há trabalho, principalmente para as mulheres. É muito difícil, lá se você quer trabalhar numa fábrica os gerentes querem que lhes faça favores sexuais e por isso quase nenhuma mulher no Haiti trabalha fora de casa. É muito

---

<sup>406</sup> Deve-se notar que a não validação dos diplomas de haitianos e senegaleses constitui ainda uma grande barreira que contribui para a precarização mesmo daqueles que possuem qualificação.

complicado para as mulheres haitianas e por isso quase nenhuma haitiana tem experiência de trabalhar fora.

Tracy, haitiana de quem já ouvimos relatos, veio para o Brasil já com curso superior de Enfermagem concluído, trabalhava na cozinha de um restaurante e também se considerava explorada. Segundo ela todo o trabalho pesado ficava para ela e geralmente precisava ficar além do horário, mas nunca lhe pagavam hora extra. Se ela reclamava, o patrão lhe dizia que não precisava ficar mas como precisava do dinheiro pois o marido estava desempregado e sua filha precisava ter alguma segurança, ela seguia suportando as arbitrariedades. Mesmo quando estava doente ela era obrigada a ir trabalhar pois o patrão, segundo ela, não queria saber de atestado e se ela deixasse de ir seria demitida. Rose, outra jovem haitiana muito inteligente, que nos ajudava com algumas aulas no curso de português, queria fazer faculdade mas trabalhava no setor de limpeza de um shopping, não gostava do serviço porque dizia que ali era “invisível”. Ela se referia à falta de visibilidade social que afeta muitas pessoas que desempenham trabalhos nestes ambientes hermeticamente elitizados.

Geralmente estes relatos eram feitos quando nos encontrávamos semanalmente no curso de português, quando as visitava em suas casas semanalmente, quando as acompanhava em consultas médicas, quando me pediam para acompanhá-las a algum lugar, em eventos de associações, etc. Como a rotina de trabalho da maior parte de minhas interlocutoras era exaustiva, eu precisava me encaixar nas brechas possíveis. Conversávamos, tomávamos café, esperávamos em filas, falávamos sobre filhos, escolas, Haiti, Brasil, Senegal e outros assuntos. Muitas vezes elas e outras mulheres e homens me pediam ajuda para conseguirem empregos e me entregavam currículos para que ajudasse a distribuir. Invariavelmente trocávamos informações, afetos, mercadorias e dádivas. Assim eu, enquanto pesquisadora, precisava me desdobrar para acompanhar meus interlocutores como e onde isso era possível, respeitando sua autonomia e suas necessidades.

Alguns de meus interlocutores, principalmente homens, adotaram uma postura crítica aos etnocentrismos, e assumiam-se como mediadores entre dois ou mais locais e modos de vida e pensamento, resultando importantes trocas de capital simbólico e intelectual, além de econômico, político e social. Alguns deles, com maior nível de formação e escolaridade em geral aproveitavam suas habilidades linguísticas e ofereciam-se como professores de línguas ou intérpretes

culturais. Muitos deles, quando tinham segundo grau completo ou universidade, apresentavam-se, além de suas profissões de origem ou formações específicas, como professores de francês (além de kreyòl ou wolof), inglês ou espanhol, como faziam Erol, Louis, Jeremy e Ramatoulaye.

Mas Michel, cuja trajetória já conhecemos, na primeira vez que conversamos me disse (em francês)

Eu não vou à escola. Eu somente trabalho e meu trabalho só dá para pagar a casa (aluguel) e para comer. Eu não tenho dinheiro para roupas, *para me vestir bem. C'est vraiment désolé*. Mas é como é a vida, eu aceito, não que a filosofia da vida seja aceitá-la, devemos lutar para transformá-la, mas eu não posso transformá-la estando nesta situação.

Ele, *le grand jeune sans possibilité*, estava muito triste porque o Brasil não lhe deu a oportunidade que mais esperava que era estudar e por este motivo queria ir para os Estados Unidos: “minha liberdade, minha consciência, eu não tenho fome, eu não tenho amor, eu não tenho escola, eu não tenho desejos. Eu cheguei ao Brasil aos 16 anos e o Brasil não me deu condição de viver porque é um *ti peyi* (país pequeno)”. Para Michel, viver era bem mais do que alimentar o corpo, ele queria desenvolver suas ‘possibilidades’ através dos estudos, mas o trabalho ‘engolia’ seu tempo e sua vontade.

Na mesma época, Salete, uma moça de Lages (SC) veio falar comigo quando eu visitava sua vizinha haitiana, Marie Lucie. Ela me contou que muitas brasileiras que como ela faziam faxina estavam bravas com as haitianas porque estava cada vez mais difícil fazer faxina. Isso porque, segundo ela, as haitianas estavam pegando todas as vagas de trabalho. Marie Lucie deu uma gargalhada e eu perguntei a ela se as haitianas realmente estavam tirando ‘todas as vagas’ e ela respondeu que não era bem assim. Segundo ela o que acontecia era que

Ao invés de pagarem R\$ 140,00 por faxina como antes, agora querem pagar só R\$ 70,00 para as haitianas. E tem muitas empresas, que além de pagar pouco para elas, largam as haitianas nas casas para trabalharem o dia inteiro sem comer, sem dinheiro para nada, eu tenho pena. Meu marido trabalha na construção civil e tem a

mesma percepção em relação aos homens haitianos.

Salete se referia as empresas que contratavam trabalhadores para trabalhar com limpeza e construção civil, e que de carro, levavam os trabalhadores no início do dia e iam busca-los ao final do dia. De fato, Marie Lucie me contara que muitas vezes, logo que chegou a Florianópolis, foi levada pela empresa para trabalhar em residências que ela não sabia onde ficavam e que só passavam para busca-la no final do dia. Enquanto não sabia falar português, me disse ela, esta foi a sua melhor alternativa laboral, depois não mais se sujeitou a este nível de precarização e exploração, como ela definia.

Marie Lucie também me contou, em outra ocasião, enquanto levávamos sua filha para a creche que uma obra do Tribunal de Justiça de Palhoça, em meados de 2016, contava com quarenta haitianos trabalhando e dormindo no local. Foram inúmeras as denúncias sobre exploração e de situação análoga à escravidão em relação aos trabalhadores migrantes, principalmente os recém chegados e que não falavam português. No Brasil, que ao longo do século XX contou com migrantes internos para os centros urbanos<sup>407</sup> para abastecer a indústria e o setor agropecuário, formal ou informalmente, desde 2010 quando migrantes haitianos e senegaleses (juntamente com outros migrantes) começaram a chegar, houve um afrouxamento das leis trabalhistas, e depois do golpe de 2016, se pretendeu encobrir a prática de trabalho escravo que vêm crescendo nos últimos anos<sup>408</sup>, principalmente em cidades do interior no setor agropecuário e também nas grandes cidades, no setor têxtil.

A noção de segmentação étnica do mercado de trabalho no campo da antropologia, inicialmente desenvolvida por Eric Wolf (1982),

---

<sup>407</sup> Eunice Durham estudou as migrações rurais-urbanas no Brasil e as transformações sociais nas sociedades de origem, atrelados que estão às desigualdades regionais e ao crescimento das cidades. Segundo a autora a emigração das áreas rurais do país na primeira metade do século XX se oferecia “à população como recurso tradicional para aliviar tensões econômico-sociais”, de modo que a “migração é um padrão universal no equipamento cultural tradicional” (DURHAM, 1984, p. 119).

<sup>408</sup> Desde 1995, calcula-se que foram resgatados, no país, mais de 50 mil pessoas do trabalho em condição análoga à de escravo. <https://observatorioescravo.mpt.mp.br/>. Apesar dos relatórios não especificarem a nacionalidade dos trabalhadores, notícias de jornais apontaram muitos haitianos e bolivianos nestas condições, como exemplo, ver: *Haitianos recrutados no Acre são resgatados após denuncia de trabalho escravo em Minas Gerais*, de 2003, publicada no site: <https://www.ac24horas.com/2013/11/20/haitianos-recrutados-no-acre-sao-resgatados-apos-denuncia-de-trabalho-escravo/>

estipula que os migrantes ou recém-ingressados nos mercados de trabalho, em geral ocupam as posições inferiores, algo que teria se acentuado com a expansão capitalista e que explicaria porque certos grupos étnicos em geral ocupam posições subalternas no contexto laboral. Sua ideia se aproxima do conceito de ‘estabelecidos e outsiders’ de Norbert Elias (2000)<sup>409</sup> demonstrada na narrativa de Marie Lucie. Além disso, os migrantes podem ser mais suscetíveis a discriminações, não apenas nos mundos do trabalho, devido à questões raciais ou étnicas. Desta forma migrantes não-brancos encontrariam mais dificuldades tanto para migrar quanto para encontrar trabalho e principalmente, trabalho qualificado. Por esta razão, não há como separar a questão de classe da questão racial quando tratamos de migrantes haitianos e senegaleses, ainda mais no Brasil, onde raça e classe costumam ser articulados. Isso porque muitas vezes a raça se torna o elemento responsável pela estigmatização no mercado de trabalho, juntamente com sua estrangeiridade não-branca, uma vez que a estrangeiridade branca, inversamente, diversas vezes pode representar um marcador positivo. E ainda, somam-se à questão racial outros marcadores como a religiosidade<sup>410</sup>, a questão de gênero, a questão linguística e cultural e a própria estrangeiridade dos migrantes.

Foram diversas as situações de abusos, violências, assédios, exploração que ao longo da feitura desta tese presenciei junto com ou através de meus interlocutores, além das já relatadas. A maior parte deles, entretanto, não acionou a justiça para exigir direitos que, apesar de garantidos por lei, dependem de procedimentos burocratizados que acabam em dificultar ou impedir o acesso a eles<sup>411</sup>. Como Michel Agier afirma, no mundo todo, apesar de toda xenofobia,

---

<sup>409</sup> Entretanto, esta análise apresenta alguns problemas, tendo em vista que fenômenos como a chamada ‘fuga de cérebros’ demonstram que existem outras possibilidades.

<sup>410</sup> Lembremos que os primeiros senegaleses trazidos ao país foram contratados em função de sua mão-de-obra especializada relacionada a religiosidade muçulmana, como já apontamos.

<sup>411</sup> Um destes casos foi o de Pierre, haitiano que morava em Palhoça no final de 2016, casado, com um bebê de um ano e meio nascido no Brasil e mais dois filhos no Haiti. Sua esposa, como as demais haitianas com bebês pequenos em Palhoça estava desempregada porque não havia creche. Ele perdera seu emprego há mais de um ano, e procurava qualquer tipo de trabalho até que diante de reiteradas negativas, começou a entrar em depressão. Com a depressão, ficou doente e passou três meses sem sair da cama e consequentemente sem pagar o aluguel, enquanto a doença só piorava. A comunidade orientou a família a procurar uma sacerdotisa vodu para pois acharam que o homem estava enfeitiçado. Esta confirmou as suspeitas e recomendou que o homem fosse tratado no Haiti, pois sua doença avançara muito. A comunidade então se mobilizou para conseguir o dinheiro e ele pôde retornar ao Haiti, mas logo após sua chegada, faleceu.



A construção civil, o emprego doméstico, a agricultura sazonal são setores de emprego massivo de trabalhadoras e trabalhadores estrangeiros. A preferência dos empregadores segue na direção dos migrantes em situação irregular e assim mais frágeis, exploráveis a menor custo e facilmente expulsáveis (Agier, 2015, p. 100).

Mas no caso brasileiro, acompanhamos diversos casos de haitianos e senegaleses explorados ou superexplorados em suas relações trabalhistas, e todos eles eram documentados. Possuir a documentação, portanto, não era garantia de direitos trabalhistas cumpridos para haitianos e senegaleses no Brasil. Desiré que trabalhou por um ano e meio em uma lanchonete sem ter a carteira de trabalho assinada e com o pagamento atrasando todos os meses, assim resumiu o tratamento dispensado

A patroa faz isso de atrasar os salários porque eu sou estrangeira, ela sabe que eu não posso fazer nada contra ela, mesmo se eu souber falar português bem e se tiver como reclamar, ela irá me demitir e sabe que eu preciso do emprego. Os patrões sabem que a gente fica na mão deles e por isso não nos respeitam.

No que tange ao trabalho formal, Papa Demba Fall (2010) em estudo sobre *Migration, marché du travail et développement* aponta para a realidade sócio-econômica senegalesa. Segundo ele, apenas 10% da população economicamente ativa<sup>412</sup> está inserida formalmente no mercado de trabalho e ao restante da população restam atividades informais ou agrícolas, o que é um grande motivador das migrações. Esta realidade, experimentada por homens e mulheres jovens no país representa uma recusa à morte social (Fall, 2010, p. 10), traduzindo-se, ao mesmo tempo, em um saber que é levado para a diáspora, transformando-se num saber-fazer que encontra muita resistência no Brasil, principalmente por parte do poder público, imprensa e comércio estabelecido. Segundo Tedesco e Mello

---

<sup>412</sup> É importante realçar que a população considerada economicamente ativa no Senegal compreende os maiores de 10 anos, correspondendo a 64,2% da população total (Fall, 2010, p. 12), e no Brasil só são considerados economicamente ativos aqueles com 16 anos ou mais.

Dados revelam que os imigrantes assumem trabalhos de nível baixo, fortemente segmentados, de elevadas taxas de desocupação e/ou demandas de trabalho mais escassas. Na Europa, em torno de 15% das atividades efetuadas por eles possuem alguma característica de informalidade; ao mesmo tempo, aposta-se nos imigrantes, principalmente jovens, como saída para a crise da previdência, bem como aposta-se nos imigrantes a possibilidade de crescimento da economia como um todo (Tedesco; Mello, 2015, p. 194).

Franck Seguy (2014) aponta a informalidade como tendência histórica no Haiti<sup>413</sup> e que acaba se reproduzindo nos trabalhos destinados aos migrantes haitianos fora do país. A informalidade na qual muitos senegaleses encontram a sobrevivência e pela qual são acusados, como se culpados dela, constitui um grande problema a nível mundial. Segundo Mike Davis “a tendência macroeconômica real do trabalho informal é a reprodução da pobreza absoluta” (Davis, 2006, p. 211) mas ela também é uma expressão de resistência e agência destes setores que a sociedade de consumo insiste em expulsar, que com criatividade encontram maneiras de sobreviver e questionar o próprio sistema e suas regras.

Portanto, de forma ambivalente, o trabalho desempenhado pelos migrantes, a despeito de todas as fronteiras e barreiras que encontram, é, não apenas tolerado mas também necessário ao funcionamento do sistema capitalista. Para Sayad o ‘paradoxo da imigração’ consiste no fato de que ainda que a sociedade de acolhimento tome o migrante como provisório – e de que o próprio imigrante muitas vezes considere sua condição provisória – ela necessita do “trabalhador provisório” (Sayad, 1998, p. 48) permanentemente. De fato as potências colonizadoras sempre necessitaram do exército de reserva que os migrantes de suas colônias ou ex-colônias forneceram, e neste sentido tratá-los sob a ótica

---

<sup>413</sup> A este respeito o autor afirma que o Haiti é visto pelos Estados Unidos como “terra prometida para a instalação de zonas francas industriais [fator que] relaciona-se com o custo baratíssimo da sua mão de obra” (Seguy, 2017, p. 83). Ele afirma também que o “caráter duplamente periférico da realidade do Haiti” o leva a qualificar “o capitalismo vigente no país nesse início de século XXI de taylorismo epiperiférico” (idem, p. 89). Segundo sua tese de doutorado, através de parcerias com governo e empresários norte-americanos o interior do país vem, desde a década de 1960 transformando-se em zona franca industrial, intensificando-se após o terremoto quando muitas famílias da capital e muitos camponeses expropriados foram direcionados a assumirem trabalhos cada vez mais precarizados.

da provisoriamente lhes deixa sempre à margem de muitos direitos, ainda que possam contar com direitos trabalhistas.

Neste sentido o autor afirma que o “imigrante é essencialmente uma força de trabalho, e uma força de trabalho provisória, temporária, em trânsito” (Sayad, 1998, p. 54) assim constituído pelas forças do empresariado, da indústria, dos Estados e dos discursos neoliberais que necessitam permanentemente desta precarização e provisoriamente<sup>414</sup>. Mesmo a estadia que os Estados autorizam aos imigrantes sujeita-se ao trabalho e no Brasil não é diferente. Apesar disso é importante ressaltar que os haitianos e senegaleses que foram meus interlocutores não migraram somente em busca de trabalho, apesar desta ser uma importante dimensão de suas vidas nas diáporas.

No Brasil o trabalho informal apresentou crescimento ao longo dos últimos anos diante da ‘crise’ econômica acentuada após 2015, mas sua presença sempre foi importante na economia nacional<sup>415</sup>. Num processo de ‘globalização desde baixo’, Alejandro Portes (2003) afirma que o comércio de ambulantes faz circular mercadorias das mais variadas procedências em escalas diversas, inserindo-se em uma cadeia laboral mais ampla, com menos garantias e portanto mais de acordo com os interesses neoliberais, mas ao mesmo tempo menos sujeita às regras e hierarquias do setor formal. Os ambulantes oscilam, portanto, entre a repressão a que estão sujeitos por partes do poder público e dos comerciantes formais e a tolerância por parte da necessidade de circulação de produtos, do setor formal<sup>416</sup> e de assegurar uma relativa

---

<sup>414</sup> Como afirma Sayad e como percebemos ao longo do trabalho de campo, não são todos os trabalhos aqueles destinados aos imigrantes, mas aqueles mais precários, com piores condições e piores salários, aqueles que ninguém mais suporta. Ainda, para este autor “‘exportam-se’ ou ‘importam-se’ exclusivamente trabalhadores, mas nunca – ficção esta indispensável e compartilhada por todos – cidadãos, atuais ou futuros” (Sayad, 1998, p. 66).

<sup>415</sup> Conforme o IBGE em 2017 a população ocupada correspondia a 92,1 milhões de brasileiros e os trabalhadores informais (sem carteira ou por conta própria) a 37,1% do total (34,2 milhões de pessoas), superando o contingente formal (33,3 milhões). Segundo Carlos Freire da Silva “no princípio do debate sobre o tema na década de 1960, a informalidade era caracterizada pelo descompasso na relação entre urbanização, industrialização e trabalho assalariado formal” mas é possível perceber como “o formal e o informal alimentam-se da existência um do outro” (Silva, 2016, p. 57).

<sup>416</sup> Silva (2011a) apresenta o caso de Vânia, que começou a trabalhar como ambulante na década de 1970 porque a fábrica que a contratou começou a lhe pagar parte do salário em mercadorias (cintos) o que a obrigou a vender nas ruas para complementar sua renda. Permanecer na rua exigia o pagamento mensal de uma ‘caixinha’ para evitar ou minimizar a fiscalização. O mesmo autor em outro artigo (2011b) analisa a relação entre os migrantes bolivianos e o trabalho informal em São Paulo.

calma social sem exigências a um Estado que não cumpre sua função de provedor dos direitos mais elementares, sem contar uma parcela de agentes públicos que se aproveita dos trabalhadores ambulantes para obter deles vantagens, propinas ou mercadorias.

Na década de 1990 com o aumento da importação dos produtos da China, comprados principalmente no Paraguai o comércio ambulante cresceu e se diversificou, assim como a repressão<sup>417</sup>. Além disso, o próprio setor formal passou a se utilizar dos ambulantes para dar maior escoamento às mercadorias produzidas. Esta modalidade ainda é verificada, mesmo aqui em Florianópolis. Nas palavras de um ouvidor da guarda municipal que recebeu uma denúncia de Cheikh sobre uma arbitrariedade dos agentes contra ele, “tem muito comerciante que faz isso, deixando todos os riscos para os ambulantes”. De fato, ao longo do trabalho de campo, houve algumas situações em que alguns senegaleses diversificaram os produtos que vendiam e ‘trabalharam’ para lojistas do setor formal de cosméticos (entre outros) para aumentarem sua renda. O comerciante estabelecido, além de aumentar seus lucros, não precisava arcar com custos trabalhistas e lucrava duplamente com esta situação.

A cada mudança na gestão pública novas negociações tornavam-se necessárias. Zidan definia tais negociações como ‘correria’, pois segundo ele ficava-se “sempre num jogo de gato e rato”, em alguns momentos a fiscalização era atenuada e todos podiam “fazer um dinheirinho” e em outros a fiscalização era fortalecida, deixando todos “com medo e quietinhos em casa esperando”. As operações de fiscalização geralmente eram ações bastante violentas por parte das forças públicas envolvidas, com apoio dos empresários locais estabelecidos<sup>418</sup> e frequentemente eram hostilizadas pela população que defendia a atuação dos ambulantes. Durante uma ação fortemente repressiva do comércio ambulante nas ruas de Florianópolis, realizada em junho de 2018, a secretária de Segurança do Município disse em uma entrevista, em função de um rapaz senegalês que teve *spray* de pimenta borrifado no rosto,

O que eu acho mais absurdo é o comportamento da população, porque primeiro, que se eles estão ali comercializando produto irregular, ilegal, têm alguém comprando. Segundo, ali os guardas

---

<sup>417</sup> A este respeito, ver a tese de Rosana Pinheiro-Machado (2009), *Produção e circulação de mercadorias no circuito China-Paraguai-Brasil*.

<sup>418</sup> Ver reportagem do CDL: <https://www.fcdl-sc.org.br/noticias/cdl-florianopolis-acompanha-acao-contra-ambulantes-irregulares/>

municipais são funcionários públicos, (...) e a *população xingando este funcionário público*, o que é crime também né, (...) então o que a gente tem que mudar é esta questão da inversão de valores né, ali quem está fazendo cumprir a lei, quem está fazendo com que a cidade tenha ordem né, *dando proteção inclusive para o comércio estabelecido né*<sup>419</sup> (grifos meus).

Meus interlocutores senegaleses sempre faziam questão de frisar que mesmo que estivessem vendendo produtos de forma irregular (embora não por sua vontade mas por omissão do poder público e por falta de oferta de vagas no mercado formal) eles não vendiam nenhum produto ou mercadoria ilícita: “não vendemos droga, não vendemos bebida alcóolica, não vendemos nada que faça mal ou que possa prejudicar alguém”, me dizia sempre Zidan. A partir deste discurso e da prática que o acompanhava e que eram compartilhados por todos os senegaleses com quem tive contato, estabeleciam uma fronteira entre o que consideravam uma atividade comercial legítima e aquilo que consideravam ilegal ou imoral. Além disso, estabeleciam uma conexão entre as mercadorias que vendiam e aquelas vendidas em *shoppings* e camelódromos (mercados populares):

Quando vamos a São Paulo de ônibus para comprar as mercadorias, muitas vezes viajamos junto com os comerciantes [estabelecidos] das lojas, compramos os mesmos produtos que eles e nos mesmos lugares, apenas os vendemos mais barato porque vendemos na rua. Eles nos conhecem e sabem que vendemos as mesmas coisas que eles.

Após as agressões das forças policiais eram frequentes reuniões em diversas instâncias para debater o tratamento aos migrantes e buscar alternativas para a comunidade senegalesa. A prefeitura, os vereadores da situação<sup>420</sup> e a guarda municipal posicionavam-se ao lado dos comerciantes e suas associações comerciais, e em suas falas

---

<sup>419</sup> *Confusão entre Guarda Municipal e ambulantes senegaleses em Florianópolis*. 10/05/2018. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=v7YBvjpSJI8>

<sup>420</sup> Gostaria de marcar a postura coerente na defesa dos direitos humanos do Vereador Lino Peres (PT) para quem “a lei as vezes vai contra a vida da cidade”.

expressavam a xenofobia que movia suas ações. Numa destas ocasiões o representante da Segurança Pública do município afirmou que

O problema é que nós não temos ali [nas ruas] apenas o manezinho que o fiscal podia chegar e conversar. Mas nós precisamos resolver isso, porque tem pessoas que trabalham ali [nas ruas] há muito tempo. O seu Zé Lindo que trabalha há trinta anos nas ruas não pode ser tratado como alguém que vem de outro país.

Em outra ocasião, num pronunciamento público na Câmara de Vereadores de Florianópolis, um representante da Câmara de Dirigentes Logistas (CDL) afirmou “não podemos aceitar pessoas que vem de outras cidades e de outros países para virem aqui vender. Todo estrangeiro é bem vindo mas não podemos aceitar que ele venha ficar na ‘ilegalidade’”. Neste mesmo dia um comerciante de Canasvieiras afirmou “eu já fui ambulante mas tive uma oportunidade, o problema é que as pessoas de fora invadiram o Centro e Canasvieiras” e outro afirmou “na minha cidade eu não quero ambulantes”. Estes discursos, como muitos outros ouvidos por mim e pela comunidade senegalesa, de cunho xenófobo, voltavam-se contra os estrangeiros, mas principalmente os estrangeiros não-brancos. Nesta reunião, foi Yaram quem respondeu às acusações e hostilidades

A gente vem aqui para trabalhar. A gente tem direito de viver aonde pode ter uma vida melhor. Todos os estrangeiros pedimos ajuda. Não é a primeira vez que estamos aqui [na Câmara de Vereadores]. A gente precisa viver. Em maio do ano passado entregamos uma Carta de Intenções<sup>421</sup> ao Prefeito e aos vereadores mas nada foi feito desde então.

E Zidan complementou:

A gente quer uma solução adequada. A prefeitura só vem tirar a gente da rua mas não apresenta nenhuma solução. Ninguém quer ficar na rua mas temos família, temos que pagar o aluguel, temos que sobreviver. A polícia sempre só age com

---

<sup>421</sup> A referida carta foi lida e entregue em 12 de abril de 2017.

violência mas para combater o ilegal tem que ser legal.

Durante a reunião, que contava com a Guarda Municipal e Secretário de Segurança Pública do Município, foi questionado (ou interrogado?) pelos comerciantes e vereadores sobre suas ocupações no Brasil e ele respondeu assim:

Vim pelo Acre, fui para São Paulo, não falava nada de português. Fui para Caxias do Sul e conheci o Centro de Atendimento para Imigrantes, tive que assinar um contrato sem saber o que estava escrito. Trabalhei numa padaria por quatro meses todos os dias das 06h00 às 20h00. Eu sabia que estava sendo explorado. Fui para Chapecó trabalhar em uma firma que dava moradia (BRF), mas as dificuldades eram enormes, entrávamos no banheiro feminino porque não sabíamos o que era feminino e éramos demitidos.

E encerrou sua fala dizendo “nós não viemos aqui para responder a críticas ou perguntas mas para encontrar soluções”, lembrando que a reunião fora motivada por agressões físicas e verbais aos senegaleses. Na reunião Mobo denunciou que, em uma destas operações policiais um guarda falou na frente dele “eu só quero a mercadoria dos senegaleses”. Yaram, Seni, Alioune, Zidan, Macky, Aziz, Abdou e diversos outros senegaleses eram confrontados com esta seletividade das narrativas e performances policiais diariamente, mas sua resposta era sempre encontrar alternativas, pois assim como os haitianos, precisavam encontrar maneiras de se sustentarem localmente e de enviar remessas aos parentes e amigos nos países de origem.

Grande parte dos meus interlocutores, tendo sido escolhidos em suas famílias para migrarem, muitas vezes com recursos recolhidos de diversas fontes (familiares, parentes na diáspora, vizinhos, amigos, venda de imóveis, etc) precisavam trabalhar para enviar dinheiro e retribuir empréstimos, contribuir para o sustento da família e para viabilizar novos deslocamentos. Desta forma existe entre e através deles, circulação de pessoas, afetos, dinheiro, mercadorias e informações, bem como expectativas e responsabilidades. Assim importantes conectividades são tecidas através das remessas enviadas pelos emigrados haitianos e senegaleses e representam parcela fundamental das economias dos países de origem de modo que as diásporas têm

crescido e se transformado cada vez mais em forças políticas relevantes das economias domésticas dos países de origem, conforme Koff (2014).

Além de fundamentais para muitas famílias e parentes dos migrantes nos países de origem, as remessas significam bem mais do que a circulação de valores e bens, constituindo-se em importantes maneiras de sustentar relações e conexões diaspóricas. As remessas representam (co)moveres, figurando como zonas de contato, mistura, potências de transformações culturais. Todos os meus interlocutores foram meus informantes na medida em que todos narraram experiências migratórias e também foram viajantes no sentido em que experimentaram um (ou múltiplos) deslocamento(s) que, por sua vez, afetaram de modos diversos suas trajetórias, bem como afetaram transnacionalmente outras pessoas, criando reverberações e abalos transnacionalmente. Foi Maya que melhor interpretou o alcance destas redes de influências:

Atrás de todo haitiano e de toda haitiana que estão aqui tem uma família que depende dele, e não apenas a família. Os vizinhos também esperam contar com os que migram e quando têm alguma emergência, vão à casa da família e dizem, vocês que enviaram seu filho ou sua filha, agora precisam pedir para seu filho ou filha nos ajudar. E assim, atrás de cada migrante também tem um país inteiro.

Desta maneira as populações migrantes são determinantes para o sustento de famílias e países transnacionalmente e no caso do Haiti e do Senegal o papel das diásporas é fundamental para o desenvolvimento econômico dos países de origem<sup>422</sup>. No Senegal as remessas representaram oficialmente 13,99% da economia nacional em 2017, percentual que aumentou desde 2010, quando equivalia a 9,10%. No

---

<sup>422</sup> O Senegal é considerado a 12ª economia do oeste da África e o número de emigrantes varia entre 500.000 e 2.500.000 pessoas, de uma população total de quase 16 milhões de habitantes. As remessas são enviadas principalmente de vinte países, principalmente da França, Mali e Guiné-Bissau e o Brasil é o 18º país na lista de remessas enviadas ao Senegal. Disponível em:

<https://countryeconomy.com/demography/migration/remittance/senegal>. Acesso em: 27/11/2018.



Haiti, as remessas, em 2017, corresponderam a 29,2% da economia nacional, enquanto que em 2010, correspondiam a 22,2%<sup>423</sup>.

O Haiti conta com um ministério, criado em 8 de novembro de 1994, responsável pela “coordenação de ações da diáspora e do Haiti”, denominado *Ministère des Haïtiens vivant à l'Étranger* (MHAVE)<sup>424</sup> que estima a população haitiana vivendo no exterior em torno de 4,5 milhões de pessoas (dados de 2015). No site do MHAVE são reproduzidas as palavras do ministro para quem o terremoto de 12 de janeiro de 2010 tornou fundamental reconhecer o papel de

Todos os seus filhos e filhas, sem exceção. A diáspora haitiana é uma riqueza para o Haiti, ainda que muito ativa nos países anfitriões, participando de sua evolução, tanto econômica como social e politicamente. Com o apoio inequívoco da Presidência e do Governo, este Ministério é uma porta aberta que permite a esta diáspora participar no desenvolvimento da nossa pátria, através do desenvolvimento de tecnologias e informação, a provisão de segurança alimentar, educação, saúde e implementação de políticas ambientais adequadas.

A página demonstra que oito anos depois do terremoto, este ainda era concebido como um marco e como fator mobilizador para solicitar ajuda à comunidade diaspórica, que corresponde aos apelos, uma vez que o Haiti é o país do Caribe que mais recebe remessas. O Haiti também convive desde há muito tempo com o fenômeno denominado

---

<sup>423</sup>Segundo relatório da ONU (2017) as mulheres migrantes injetam contribuições consideráveis aos países de origem e de destino. Enquanto a média mundial de participação no trabalho das mulheres, em 2016, era de 51%, entre as mulheres migrantes era de 67%. As remessas recebidas são enviadas por pessoas que vivem em diversos países do mundo. Segundo o relatório *Remittances received by country of origin* (2017) as remessas são enviadas principalmente de 30 países, sendo os primeiros Estados Unidos, República Dominicana e França. O Brasil 27°. Disponível em <https://countryeconomy.com/demography/migration/remittance/port-au-prince>. Acesso em 28/11/2018.

<https://data.worldbank.org/indicator/BX.TRF.PWKR.DT.GD.ZS?end=2017&locations=HT&start=2017&view=map> e <https://geofred.stlouisfed.org/map/?th=pubugn&cc=5&rc=false&im=fractile&sb&lng=-32.61&lat=20.22&zm=4&sl&sv&sti=493&rt=country&at=Not%20Seasonally%20Adjusted,%20Annual,%20Percent&fq=Annual&am=Average&un=lin&dt=2017-01-01>. Acesso em 27/11/2018.

<sup>424</sup> <https://mhave.gouv.ht/>. Acesso em 26 de agosto de 2018.

‘fuga de cérebros’ ou *brain drain*. De acordo com dados do Sistema Econômico Latino-Americano e do Caribe (SELA), apenas em 2007, 84,9% das pessoas com formação superior no Haiti deixaram o país, sendo que em 1990 correspondia a 76,6%. O pesquisador haitiano Audebert Cédric (2011) afirma que o contexto social haitiano após o terremoto de 2010 pode ser considerado como repelente, amplificando o papel da diáspora ou do 10º departamento haitiano<sup>425</sup>. Para este autor, mais do que uma fuga, a migração é uma resposta aos contextos sociais, políticos e econômicos que têm causas tanto internas quanto externas.

Apenas uma pequena parte dos migrantes que acompanhei não enviavam semanal ou mensalmente partes importantes de seus rendimentos para o país de origem, destinado a pais, mães, irmãos, filhos ou até mesmo para vizinhos, conhecidos ou para obras de caridade e trabalho social, inclusive para financiar outros projetos migratórios. Quando, por causa de contextos desfavoráveis como falta de trabalho, atraso, não pagamento do salário, ou imprevistos, as remessas foram suspensas ou interrompidas, as consequências podiam ser bastante incertas e perigosas, como no caso de Sophie, que já conhecemos, quando foi demitida precisou reduzir as remessas que enviava para a mulher que cuidava de sua filha e passou a enfrentar ameaças à vida dela.

Joseph veio para o Brasil em 2015, logo após seu irmão mais velho ter vindo para Joinville. Ele trabalhava em um restaurante e possuía 5 irmãos no Haiti, além dos pais, para quem precisava enviar dinheiro. Tedh também veio para Florianópolis em 2015, seguindo seu irmão que *entrou* em 2013 para trabalhar em Caxias do Sul. Precisava enviar remessas para dois irmãos e para os pais no Haiti. Yaram enviava três partes do seu salário para a família no Senegal e ajudou a *entrar* seu irmão que na época da escrita da tese, vivia em São Paulo participando de feiras. Segundo ele “os senegaleses se ajudam um pouco no começo, geralmente deixam você ficar por um mês em sua casa sem pagar nada para poder se estabelecer. No Brasil nós não queremos ser um peso, porque se o Brasil cai, nós vamos cair junto e o Senegal também”.

Entretanto, como pude perceber através do trabalho de campo, existem outras maneiras de sustentar estas relações. No caso de Flaviene, que veio após o terremoto de 2010 para o Brasil com o objetivo de concluir sua graduação em Arquitetura e ingressou no

---

<sup>425</sup> Esta expressão foi criada pelo presidente Aristide em referência aos nove departamentos administrativos existentes no Haiti e ao papel da diáspora, que formaria o décimo departamento extraterritorialmente.

mestrado no mesmo curso, determinada a pesquisar sobre construções que resistam aos terremotos para poder implementá-las em seu país. No caso de Alioune, que migrou do Senegal, e depois de muitas dificuldades, conseguiu reconstruir sua trajetória, realizando eventos para enviar dinheiro para um orfanato no Senegal, que também funciona como escola, onde vivem dezenas de crianças. Existem, portanto, diversas maneiras pelas quais os migrantes haitianos e senegaleses colaboram com seus países de origem.

### 3.5 As redes de sociabilidade transnacionais

Um aspecto fundamental que une as diásporas haitiana e senegalesa é a grande importância das redes e mídias sociais no contexto migratório, para manter, construir e recriar relações e fazer circular informações<sup>426</sup>. Todos os meus interlocutores tinham telefone celular com *whatsapp* e quando perdiam os aparelhos ou eram roubados, logo providenciavam um novo aparelho. Alguns, como foi o caso de Michel, chegaram a trocar nove vezes de aparelho (e de número) no intervalo de um ano. Conversavam pelo *facebook* e pelo *whatsapp*, em virtude da facilidade de acesso e gratuidade. Também utilizavam outros canais midiáticos como *Skype* e *YouTube*, constituindo-se em *polymedia people* (Miller et al, 2016) conceito que define as pessoas que se relacionam com diversas plataformas online na vivência de suas sociabilidades.

Além disso, diante das muitas experiências e realidades cotidianas de cada sujeito, pelo fato de que meus interlocutores residiam em diversos lugares da Grande Florianópolis, mesmo a nossa comunicação passava muitas vezes pelas mídias sociais, principalmente o *whatsapp* e o *facebook*, que desta forma constituíam importantes elementos etnográficos. Entretanto, todos os meus sentidos e dispositivos corpóreos e extracorpóreos (destes, principalmente o aparelho celular) tornaram-se fios conectores que me ligaram a eles e elas quase o tempo todo, todos os dias por semana. Não havia um dia em que não estivéssemos em contato, presencialmente ou através das mídias sociais, uma vez que, para eles e para mim durante o trabalho de campo, não havia separação entre a vida *online* e *off-line*, sendo uma extensão da outra.

---

<sup>426</sup> Sobre os usos da internet ver a obra *Trecos, troços e coisas: Estudos antropológicos sobre a cultura material*, de Daniel Miller (2013) e *How the World Changed Social Media* (Miller et al, 2016).

Joanne por exemplo, me enviou vídeos dos dentinhos de sua filha, logo que apareceram, de um dia para o outro, me chamava de madrugada para saber como baixar a febre e como fazer nebulização. Claire pediu orientações sobre o desmame dos bebês, mandava fotografias de sua filha de vestido novo, de sua felicidade em família, dos passeios, das festas na escola. Zidan me mandava fotografias de seu dente dolorido, de seus filhos aprendendo a comer sozinhos, dormindo, brincando, da televisão comprada, me ensinava a escrever em wolof. Yaram me mostrava as peças novas que criara e venderia durante a semana e baobás e outras lindezas senegalesas. Louis me atualizava sobre suas conquistas políticas e acadêmicas e me convidava para reuniões importantes. Desiré falava do trabalho, dos filhos, dos amigos, de seus pais. Papa me avisava quando a polícia era violenta, quando invadia residências, quando algum senegalês era agredido. Maya me informava das reuniões da associação e tirava dúvidas sobre legislação brasileira. Alioune me mostrava as peças novas que criara, as feiras que participava, as aulas que dava. Macky enviava fotos dos filhos e das esposas no Senegal. Jacques mandava fotos de seu crachá na firma, do presente que daria a Joanne, de sua filha em mil poses, de seus familiares no Haiti. Foram muitos, incontáveis, os afetos compartilhados. O *whatsapp* também era usado para ampliar redes de apoio, realizar mobilizações coletivas, divulgação de realizações profissionais, compartilhamento de oportunidades, festividades, casos de violências e agressões, cursos de línguas oferecidos por migrantes (wolof, francês e kreyòl) e para os imigrantes, além de informações diversas. Por ali os senegaleses avisavam-se quando a *chuva* vinha chegando durante o trabalho como ambulantes nas ruas, criando estratégias para proteção mútua.

Sobre esta forma de interação ‘virtual’ – que complementava a presencial - concordamos com Christine Hine (2000) para quem a internet aumenta a reestruturação espaço-temporal, principalmente no caso de ser um importante elemento de convívio, compartilhamento e circulação da diáspora na contemporaneidade. Além disso a globalização tecnológica e a internet não subtraem o local mas o transformam, gerando novas formas criativas que no caso dos migrantes transnacionais constituem elementos fundamentais para a comunicação, troca e compartilhamento de valores, bens, saberes, afetos, informações e experiências.

Desta forma a internet e demais tecnologias de informação e comunicação (TICs), apresentam um papel importante para a criação e consolidação de relações transnacionais dos sujeitos migrantes,

ampliando redes de contato, originando ou transformando projetos migratórios, permitindo a manutenção de conexões e afetos tanto no país de origem quanto no de acolhida, auxiliando na aprendizagem de línguas e símbolos no novo contexto, permitindo participação política e social em organizações migrantes e em grupos de apoio aos migrantes, produzindo performances de visibilidade, constituindo-se em si mesmas elementos de conexão transnacional, como nas diversas vezes em que estando na casa de meus interlocutores, seus parentes ligavam. Numa destas vezes estava com Claire e sua irmã que morava na França ligou e ficamos conversando as três. Alguns minutos depois a sua mãe, do Senegal, entrou na conversa através do *whatsapp*. Estas conectividades eram constantes em suas vidas e de modo geral, havia mais de uma localidade com a qual se comunicar, para onde enviar remessas e compartilhar a vida e os afetos.

A comunidade senegalesa tinha grupos de *whatsapp* nacionais e locais, para compartilhamento de informações e divulgação de ações em benefício da própria comunidade. Assim foi feita a coleta de recursos para a compra das passagens de Fallou, que estava vivendo nas ruas. Existem também canais no *youtube* feitos na diáspora e para a diáspora, como *Touba Brasil TV*<sup>427</sup>, projeto jornalístico que visa facilitar a circulação de informações entre os senegaleses que moram no Brasil.

Pelas mídias sociais também eram arrecadados recursos para o traslado dos corpos dos parentes haitianos e dos “irmãos senegaleses mortos” no Brasil. Para meus interlocutores a morte na diáspora constituía-se em um rompimento para os que ficavam: rompiam-se sonhos, esperanças e certezas, representando um deslocamento obrigatório, um retorno não pretendido em vida e comentar a morte nas mídias sociais era um importante conector da diáspora. Para os senegaleses ela escancarava o *barça ou barsakh* que muitas vezes motivava a partida repleta de sonhos, devires e esperanças<sup>428</sup>.

<sup>427</sup> [https://www.youtube.com/channel/UCe9a-nBMLnkxQxyW09-\\_S1A](https://www.youtube.com/channel/UCe9a-nBMLnkxQxyW09-_S1A).

<sup>428</sup> Em fevereiro de 2016, Cheikh Tidiane, senegalês, foi assassinado com tiro em Caxias do Sul (PR), em fevereiro do ano seguinte um senegalês morreu ao cair no fosso de um elevador em Porto Alegre (RS). Durante a primeira semana de outubro de 2018, três migrantes faleceram na região Sul em virtude de acidentes: dois atropelados e um soterrado durante o trabalho. Um deles era Amedeme Diop que morreu numa rodovia de Lacerdópolis (SC). Em outubro de 2017 faleceu a haitiana Djeine François, que estava morando em Caçador (SC). Em setembro de 2018 um rapaz haitiano morreu soterrado em Uberlândia (MG), em junho de 2018 uma haitiana foi atropelada no Paraná. Em fevereiro de 2018 um gari haitiano foi assassinado em Aparecida (GO). Em setembro de 2013 o haitiano Emanes Saint Louis, foi assassinado em Campo Largo (PR). Leia mais em: <https://www.gazetadopovo.com.br/vida-e-cidadania/preso-suspeito-de-matar-haitiano->

Em novembro de 2018 o senegalês Cheick Cisse de 23 anos morreu. Ele vivia há quatro anos no Brasil, e foi soterrado enquanto trabalhava numa obra pública na cidade de Passo Fundo (RS). Em julho de 2018, Fallou Ndack, também senegalês que residia em Florianópolis até junho do mesmo ano, foi assassinado com um facada em Cascavel (PR). Nestes, como em outros casos, a notícia circulou primeiramente pelas mídias sociais e grupos de migrantes no *Facebook* e *whatsapp* e depois ganhou visibilidade na imprensa<sup>429</sup>. Neste caso, assim como nos outros, a comunidade se mobilizou buscando arrecadar o dinheiro para o traslado do corpo.

De acordo com Langa “em muitas sociedades africanas, saúde, doença e cura não são percebidas como fenômenos individuais, mas como eventos coletivos” (Langa, 2017, p. 226). De acordo com a minha experiência no campo pude perceber que o mesmo se dá com a morte, que nunca é vista como problema de uma família ou indivíduo, mas de toda a comunidade diaspórica que aciona suas redes transnacionalmente não apenas para o traslado do corpo, mas em solidariedade e respeito àquela vida perdida.

Um outro caso em que a morte foi uma experiência compartilhada através das mídias sociais foi o caso do irmão de Jacques. Numa determinada manhã de 2018 ele me enviou uma mensagem por *whatsapp* dizendo que soubera há poucos minutos que seu irmão Paul, residente em Port-au-Prince tinha falecido, vítima de um tiro em um assalto ao sair do banco em que fora buscar a remessa enviada. Foram recolhidos recursos para o enterro e roupas, como ele me explicou, aqui no Brasil, no Haiti e nos Estados Unidos, onde também tinham parentes. Onze dias depois, foi realizado o velório do irmão, todo filmado e compartilhado ao vivo, postado no *facebook* e enviado por *whatsapp*.

---

em-campo-largo-2xb615jupiw3336m1fyglud72/. Em novembro de 2017 um rapaz haitiano foi assassinado a tiros em Pinhais (PR). Em dezembro de 2016 Jemps Janvier, 34 anos foi assassinado a facadas em Gravati (RS). Em outubro de 2015 Fetiere Sterlin, haitiano, foi assassinado em Navegantes (SC), depois de ter ouvido “vai embora para tua terra, crioulo”. “Em janeiro de 2014, Claude Gustavo recebeu cinco tiros, sobreviveu e foi embora. João Edson Fagundes disse que as agressões contra os imigrantes são corriqueiras. No Brasil, outros dois haitianos foram mortos entre agosto a outubro de 2015, segundo Jacson Bien-Aimé, conselheiro da Embaixada do Haiti no Brasil. Os outros crimes foram em Rondonópolis, no Mato Grosso, e em Flores da Cunha, no Rio Grande do Sul”. Disponível em

[https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/24/internacional/1445714487\\_314367.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2015/10/24/internacional/1445714487_314367.html)

<sup>429</sup>[https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2018/11/20/imigrante-senegales-morre-soterrado-em-obra-em-passo-fundo.ghtml?fbclid=IwAR2uVLMd5tP\\_WMNY3vQYfEeqsSZm608tovQRMEXhs5mtEEMsBwruAMyYyA](https://g1.globo.com/rs/rio-grande-do-sul/noticia/2018/11/20/imigrante-senegales-morre-soterrado-em-obra-em-passo-fundo.ghtml?fbclid=IwAR2uVLMd5tP_WMNY3vQYfEeqsSZm608tovQRMEXhs5mtEEMsBwruAMyYyA)

Enquanto assistíamos o vídeo, Jacques me mostrava sua mãe e demais parentes, todos vestindo camisetas brancas com a foto de Paul e a data de sua morte, feitas especialmente para a ocasião. As mulheres gritavam e choravam lamentando sua morte, numa performance de dor e luto, enquanto muitos homens tratavam de filmar para compartilhar nas mídias sociais.

Particpei do grupo *Ambulant Santa Catarina*, criado em março de 2017 durante os preparativos para a manifestação que aconteceu em Florianópolis<sup>430</sup>. Com aproximadamente cinquenta pessoas, no grupo eram compartilhados áudios e vídeos em wolof, mensagens e ensinamentos religiosos em árabe e frequentemente eu precisava pedir ajuda a meu amigo e tradutor cultural Zidan para me explicar o que estava sendo dito. Com relação à utilização dos áudios como forma privilegiada é importante perceber que a oralidade tem lugar privilegiado nas dinâmicas de interação social no Senegal, bem como em grande parte da África<sup>431</sup>.



<sup>430</sup> Manifestation bi di am aljouma ci 2 h ak tasskatou xibbar yi tay la a 14 h ci praça 15 bi (Manifestação de sexta-feira, 07 de abril as 14 horas está prevista para esta tarde, 14 horas exatamente).

<sup>431</sup> Além disso, em 2015 apenas 57,7% da população senegalesa era alfabetizada e a oralidade permite que aqueles não alfabetizados ou que frequentaram a escola por pouco tempo possam se expressar com maior igualdade de condições diante daqueles mais escolarizados. Fonte: <https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/2103.html>



As mensagens representavam importantes formas de compartilhar conhecimentos e experiências religiosas, principalmente ensinamentos dos profetas. Muitas delas eram sobre Cheikh Ahmadou Bamba e outros guias da tradição muçulmana. Havia também o compartilhamento relativo a festas e eventos religiosos como imagens da festa de *Serigne Touba Brasil Porto Alegre* e da festa em Touba, no Senegal, além de comentários e leituras de textos sagrados, como *prières canoniques* dos *cheikhs*<sup>432</sup>. Muitos toques de celular dos meus interlocutores senegaleses eram gravações cantadas de *khassidas* (poemas religiosos).

Também era pelas mídias sociais que se mantinha a cumplicidade cotidiana com parentes (pais, mães, irmãs, irmãos, amigos, amigas, filhos e filhas). Mesmo casamentos podiam ser feitos a distância, através do compartilhamento de mensagens e imagens. Abi me contou que ele já vivia no Brasil quando seu pai, que estava no Senegal, foi levar o dote à Juli para se casarem. Seu pai então enviou uma foto de Juli lindamente vestida e disse que a partir dali estavam casados, mas, segundo ele “ela continuou morando com os pais pois precisava cuidar deles”, uma vez que os pais de Abi tinham uma situação privilegiada. Sua mãe era dentista e seu pai era bombeiro aposentado, ao passo que na família de Juli só um irmão estava empregado, sendo que além do pai e da mãe ela possuía mais seis irmãos no total. Cerca de um ano depois ela veio

<sup>432</sup> Cheikh significa “ancião, velho, mestre, sábio, líder religioso” (Mane, 2017, p. 35).



morar com ele no Brasil. Zidan me contou que havia, entre os senegaleses, outros grupos bem maiores dos quais ele participava

O maior grupo é um que tem mais de três mil senegaleses de todo Brasil, mas por ali circulam muitas informações, é até difícil de acompanhar, tem senegaleses de vários estados do país e ficamos sabendo de tudo que acontece com os irmãos ‘senegal’ de todo o Brasil e de outros países também.

A ubiquidade que as mídias sociais possibilitam eram muito apreciadas por permitirem o compartilhamento de símbolos religiosos e códigos expressivos, tornando possível a conexão com parentes e amigos de todo o país e também com os senegaleses que estavam no Senegal e no resto do mundo. Batizados, festas, aniversários, casamentos (como o de Abi) eventos importantes tanto individual quanto coletivamente tornavam-se transnacionais. Pelas mídias sociais era possível participar da educação de filhos e filhas que estavam distantes, como quando Claire me disse orgulhosa, mostrando a foto de sua filha “Bila foi a melhor da turma este ano”. Particpei de batizados realizados simultaneamente aqui e no Senegal, além de compartilhados com parentes na Itália e na Espanha. Carneiros que estavam no Senegal tinham suas imagens compartilhadas e eram negociados transnacionalmente para abate no Senegal em festas religiosas. Pelo celular também eram compartilhadas imagens da lua para demarcar o início ou o fim de períodos sagrados, como o Ramadã e abertura de novas mesquitas, em diversas partes do mundo, atestando a expansão e a força de sua religiosidade.

As tecnologias digitais contribuíram para relativizar e desestabilizar as distâncias entre países de origem e de acolhida e ainda para estabelecer outras conexões. Assim quando a partir de 2012 mais de 600 mil rohingya, muçulmanos de Mianmar (ou Birma) foram perseguidos e tiveram que migrar em massa para fugir da violência do governo birmanês e dos budistas, a comunidade senegalesa em Florianópolis se mobilizou em diversas manifestações de apoio e solidariedade. Da mesma forma o *whatsapp* servia para o compartilhamento e visibilidade das violências e agressões sofridas aqui, geralmente praticadas pela Polícia Militar ou pela Guarda Municipal. Violências em outros estados também eram compartilhadas e muito comentadas pelo grupo, assim como foi o ato anti-imigração

ocorrido em São Paulo em maio de 2017. E ainda, vídeos de apedrejamento de mulheres senegalesas, incêndios e inundações em diversas partes do mundo, e durante a Copa do Mundo 2018, celebrações pelo time do Senegal.

Em geral os áudios principiavam com *Salaam Aleikum* ou *as-salamu alaikum* (que a paz esteja com você), respondidas com *Walaikum As-Salaam* ou *wa alaykum as-salām* (e sobre vós, a paz), e encerradas com *incha Allah* (se Deus quiser). Estas palavras de origem árabe, adotadas no Senegal por influência religiosa são derivadas, segundo Djiby Mane de “um ‘casamento cultural’ entre o árabe e as línguas locais com a influência do árabe nas línguas senegalesas, ocorrendo uma adaptação fonética, fonológica e morfológica” (Mane, 2017, p. 26). O autor estudou a ecologia de contato das línguas e as relações das diversas línguas senegalesas com o árabe na sociedade. Percebe-se que mesmo nas diásporas estes usos se mantêm e fortalecem a conectividade diaspórica transnacional.

Divulgação de cursos, oportunidades de trabalho, informes sobre a Nova Lei de Migração também eram feitos pelo grupo, bem como vídeos de aniversários da independência do Senegal e de eventos senegaleses ao redor do mundo. Da mesma forma circulavam vídeos de manifestações públicas reivindicando direitos e oportunidades, como na Câmara de Vereadores, quando o presidente da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis leu uma carta de intenções:

Venho aqui pedir, em nome da comunidade senegalesa de Florianópolis, composta por uma população de imigrantes e refugiados que residem na capital catarinense e desejam colaborar para uma construção de uma cidade acolhedora para todas as pessoas, independente da sua origem, com base na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, da qual o Brasil é signatário. Tornamos pública nossa carta de intenções à Prefeitura Municipal de Florianópolis e à Guarda Municipal, à Polícia Militar e às demais entidades públicas e privadas (...) Embasados portanto por um direito que é universal, respeitadas as particularidades de cada população e de cada localidade, nos manifestamos contra a violência sistemática de que temos sido vítimas bem como solicitamos um maior comprometimento dos agentes públicos no sentido de proporcionar

inclusão social e acesso aos direitos humanos a todos os imigrantes e refugiados neste município. Somos pais e mães de família, temos filhos e filhas, irmãos e irmãs, temos profissões de origens diversas. Alguns de nós foram professores, outros foram comerciantes, estudantes, motoristas, enfermeiros, trabalhadores de diversos setores em nosso país de origem. Aqui no Brasil nem sempre temos tido a oportunidade de trabalhar em nossas respectivas carreiras. Desejamos entretanto liberdade para trabalhar em igualdade de direitos e possibilidade de colaborar com Brasil, juntamente com nossas famílias. Reiteramos nossa intenção de exercer as atividades comerciais de forma legalizada, contribuindo com a administração pública municipal e seu regulamento<sup>433</sup>.

A carta, lida em nome da *comunidade senegalesa de Florianópolis* aponta para diversas performatividades, e seu compartilhamento pelo grupo de *whatsapp* demonstra que, como disse Richard Bauman “o florescimento das tecnologias mediáticas digitais e dos protocolos para o arquivamento virtual tornou possível a construção de corpos de performance que facilitam a análise detalhada de processos como a atribuição de registros, a intertextualidade e as mudanças históricas nas formas e nos estilos de performance” (Bauman, 2014, p. 738), uma vez que o compartilhamento visava a divulgação da fala e a demarcação de um espaço político com reverberação transnacional, aproximando performance imediata e performance mediatizada<sup>434</sup>.

Oriana Concha Diaz estudou a divulgação on-line de autonarrativas senegalesas e o papel da internet nas dinâmicas de difusão transnacional de uma confraria islâmica sufi senegalesa, a Muridiyya (Diaz, 2017b) a partir de Caxias do Sul. A autora apresenta a diversidade de sites murids e o amplo investimento destes nas TICs para reproduzir e difundir crenças e práticas religiosas. Segundo a autora,

---

<sup>433</sup> Compartilhado pelo próprio presidente da Associação dos Senegaleses em 12 de abril de 2017 e comentado em wolof por todos os participantes do grupo.

<sup>434</sup> Para pensar as relações entre as novas tecnologias e a pesquisa etnográfica no campo da cibercultura, ver Rifiotis (2016) e Strathern (2014).

Se por um lado, as tecnologias digitais e a internet facilitam o contato direto dos discípulos com os textos sagrados e com os metatextos – possibilitando o desenvolvimento de interpretações mais individualizadas –, por outro lado, as mesmas tecnologias são intensamente aproveitadas para reatualizar a eficácia dos símbolos religiosos dominantes e para manter a autoridade da elite religiosa tradicional (Diaz, 2017b, p. 136).

Mariano Hebenbrock e Kywza Fideles analisaram a afro-transnacionalização na cidade do Recife, fenômeno que segundo os autores acontece desde 2011. Eles defendem a ideia de que a cidade, para esta população, configurava-se como um “Quilombo Urbano, onde os negros oriundos da África na atualidade ainda são vistos como pobres, feios, diaspóricos e miseráveis” (Hebenbrock; Fideles, 2014, p. 1)<sup>435</sup>, pois os veículos de comunicação oficiais os retratam desta forma. Para estes autores “redes sociais, como *Skype*, *whatsapp* e *facebook* foram as mais usadas pelos afros-transnacionalizados residentes em Recife no período da imigração” (idem, p. 5), como forma de contraposição às imagens e narrativas alheias.

As conexões diaspóricas contemporâneas subvertem as fronteiras nacionais e se atualizam continuamente, seja pelo movimento ou pela decisão de permanecer distante do local de origem, e envolvem ligações e conexões complexas. É importante perceber que não é apenas a negritude ou a ausência de escolhas migratórias que constituem formas de identificação diaspórica. Estas identificações podem surgir motivadas por guerras, por razões políticas, ambientais, econômicas, religiosas, culturais, sociais que tornam eminentemente necessárias determinadas conexões identitárias. Este, por exemplo, foi o caso quando os senegaleses que migraram para Florianópolis e os que se encontravam em São Paulo, organizaram manifestações nas ruas de São Paulo e criaram páginas na internet contra a escravização de migrantes africanos na Líbia durante o ano de 2017, além de compartilharem grande número de mensagens denunciando este horror. Alioune, bastante engajado com o movimento, me pediu para gravar um depoimento no final de 2017, porque queria que “todos soubessem” da ‘escravidão moderna’ de ‘seus irmãos’ na Líbia:

---

<sup>435</sup> Infelizmente, apesar da força da expressão *quilombo urbano*, os autores não definem como chegaram a esta construção e tampouco demonstram como ela é experimentada.

Não é mais a escravidão antiga, estamos no século XXI e ninguém pensava mesmo que fosse possível vender uma pessoa como se vende um cachorro nos dias de hoje. Então como podemos imaginar tratar um ser humano assim? (...) A imigração que está acontecendo é por causa dos ocidentais mesmo porque se eles deixassem tudo o que nós temos ninguém iria querer sair da sua terra para viajar para outro lugar para imigrar, porque imigrar é a coisa mais difícil do mundo, porque nós imigrantes que estamos vivendo isso nós sabemos como é o sofrimento do imigrante. Sair da sua terra e ir para um outro lugar que você não conhece nada de lá, a cultura é diferente, a comida é diferente, a vida é diferente, as pessoas são diferentes. Mas é pior quando se tem uma cor diferente. Isso tem um efeito muito difícil. É muito difícil para mim falar isso, me dá raiva mesmo. O racismo está em todos os lugares no mundo, Senegal, Marrocos, Brasil, mas aqui no Brasil, infelizmente, o país mais racista é aqui. O Brasil é o país mais, mais, mais preconceituoso. Até ontem eu estava procurando uma casa [para alugar]. A dona da casa nunca tinha me visto na frente, não sabia quem eu era. Daí a gente conversava só pelo telefone [*whatsapp*] daí na hora em que eu deveria fazer a entrevista e visitar a casa, ela me olhou e já começou a mudar a atitude dela e ficou complicada a locação porque ela não queria me alugar mais porque eu sou estrangeiro e tenho uma cor diferente. O racismo sempre ganha um terreno aqui no Brasil, sempre, todos os dias, mesmo, em qualquer lugar. Aqui é pior, na rua, dentro dos ônibus, tu senta num lugar ninguém vai querer ficar perto de ti também. Isso eu sempre percebo dentro do terminal TICEN ali, absurdo mesmo. Tu entra num ônibus e ninguém vai querer ficar perto de ti porque você tem uma outra cor, diferente, é complicado, isso sempre acontece. Eu até prefiro pegar Uber, gastar mais mas não sofrer preconceito dentro dos ônibus.

Meus interlocutores haitianos, por sua vez, criavam grupos de *facebook* e *whatsapp* conforme suas associações e interesses mais pontuais. Participei ao longo do trabalho de campo de alguns destes grupos no *whatsapp*: *Oganizasyon Plezi Vodou* (OPV), *Mães Haitianas com Bebês*, *Assembleia Haibra*, *Associação dos Haitianos de Santa Catarina* e *MMHSC* (*Madame Maman Haitien SC*). Nestes grupos circulavam mensagens em kreyol, a maior parte delas em áudio.

O primeiro dos grupos, OPV, era coordenado e administrado por uma sacerdotisa vodu que residia em Palhoça. Segundo ela me explicou, do grupo participavam pessoas (a maior parte haitianos) que moravam em diversos países, como Estados Unidos, Haiti, França, Chile e Brasil. Para entrar no grupo era necessário, após ser aceito e incluído por ela, mandar uma fotografia e um áudio apresentando-se. A cada dia havia novos integrantes, tanto homens quanto mulheres. O objetivo do grupo era apresentar aspectos históricos, místicos e rituais do vodu e difundir o trabalho de madame Mystic, que viajava esporadicamente para o Haiti para realizar os trabalhos que lhes eram demandados pelos *diaspóras*. Além disso, também havia o estímulo para que as pessoas depositassem valores em dólares para, segundo Mystic, a construção de uma escola para as crianças aprenderem sobre o vodu.





No grupo circulavam também muitas imagens de cerimônias vodus, montagens de santos católicos negros ou com o rosto de Mistic (*mambo*<sup>436</sup>), fotos de funerais, informações sobre greves, manifestações, terremotos e eventos acontecidos no Haiti e a importância do vodou para a história do país, imagens de objetos sagrados e símbolos religiosos. Em geral os áudios eram iniciados com *ayibobo ayibobo* (algo como ‘então é isso’, segundo Mistic, ou ‘muita força e energia vital’, segundo Louis). Cânticos religiosos também eram compartilhados, assim como mensagens de empoderamento negro, além de comprovantes de depósito realizados pelos associados, provas do engajamento da comunidade com a divulgação do vodou, conforme o objetivo da OPV “Ou yon Vodou san Diskriminasyon. Pou yon Vodou réel Bon pataj Pou nou tout”. Mistic, uma verdadeira liderança, semanalmente publicava perguntas geradoras sobre o vodou e sua importância para o Haiti, para a diáspora, para a educação e aferia os conhecimentos da audiência, respondendo, corrigindo e elogiando quando pertinente.

---

<sup>436</sup> Segundo Mistic, *mambo* é a “pessoa mulher que aprende vodou. Se fosse homem, seria *ugam*”.



Um outro exemplo dos múltiplos engajamentos sócio-políticos das diáspora eu pude presenciar no grupo de *whatsapp* MMHSC (Mulheres Migrantes Haitianas de Santa Catarina) que foi criado para buscar alternativas para as 43 jovens mães haitianas da AHSC em



Palhoça que estavam grávidas ou eram mães recentes e estavam desempregadas, assim como a maior parte dos maridos. Elas informavam por ali sobre suas necessidades, vagas em creches, mensagens religiosas e de afeto, datas históricas haitianas, além de filmes ou vídeos haitianos, como o de Gerard. Em maio de 2018 compartilharam uma mensagem de ‘Fora Temer’ seguida de outra com os seguintes dizeres “Bota no teu perfil e manda para todos os contatos para até no final da tarde tá todo o Brasil com essa foto no perfil do Whatsapp”. Considerando que eu era a única brasileira do grupo e que estas mulheres não votavam, foi muito interessante ver como elas se mobilizaram e criaram articulações de cunho não apenas social, mas também político.

Certo dia cheguei na casa azul a tardinha e os homens haitianos cortavam os cabelos uns dos outros, cena que se repetia semanalmente. Estavam sempre com os cabelos bem cortados e a barba feita, fosse para o trabalho, para procurar emprego ou para quaisquer situações cotidianas. Em geral os homens casados vestiam calças sociais e camisas para dentro das calças com cintos, e os mais jovens, calças com camisetas, bonés e medalhões dourados ou prateados no pescoço, sempre combinando as cores. Quando acabaram, Jacques me apresentou a Wesley, dizendo que aquele era o ‘Wesley Safadão’<sup>437</sup>, que disse que estava se arrumando porque ia se “casar com a Dilma e ela vai me dar todo o dinheiro da Lava-Jato e então todos os dias eu vou dar uma festa, com muita comida e bebida, cachaça não, mas muita bebida, para todos se reunirem”. Esta era a semana em que o Congresso brasileiro votava o impeachment e retirava a presidenta eleita do cargo<sup>438</sup>. Ficamos algum tempo conversando sobre política neste dia e eles comparavam a situação econômica e política do Haiti e do Brasil, demonstrando que não eram nem um pouco alheios ao contexto sócio-político nacional, nem tampouco à cena artística ou de entretenimento. Estavam conectados com o Brasil, assim como estavam conectados com aquilo que acontecia com a diáspora e com os acontecimentos do Haiti.

Outra mídia bastante utilizada pela comunidade haitiana, assim como pela senegalesa, era o Youtube, que servia para dar visibilidade, entre outras coisas, a projetos artísticos, culturais e religiosos. Assim, por exemplo, as músicas e clipes de Very Larose e Alix George eram

---

<sup>437</sup> Nome de cantor popular na época. Meu interlocutor adotara seu nome como um nome brasileiro.

<sup>438</sup> O processo de impeachment de Dilma Rousseff ocorreu entre os dias 12 de maio e 31 de agosto de 2016.

sempre compartilhadas neste canal, além do *facebook* e *whatsapp*. David Lover, haitiano que compôs a música *Dyaspora*, também utilizava estas mídias para divulgar seus trabalhos. A letra da música, cantada em *kreyòl*<sup>439</sup>, dialogava com haitianos que viviam no Haiti e com haitianos que viviam na diáspora em diversos países do mundo, questionando hierarquizações e dissensos entre suas experiências, como traduziu para mim:

Eu vim do Chile  
 Vim da Argentina  
 Vim do Brasil  
 Quando me ver aí, me dar o meu respeito que eu  
 sou um diáspora  
 Eu vim da Goiânia  
 Vim da Martinica  
 Vim de Guadalupe  
 Quando me ver aí, me dar o meu respeito que eu  
 sou um diáspora  
 (...)  
 Diásporas do Chile  
 Todos são diásporas  
 Diásporas dos Estados Unidos  
 Todos são diásporas  
 Diásporas Canadá  
 Todos são diásporas  
 Até os diásporas do Taiwan todos são diásporas  
 Por que você quer me tirar porque eu fui no  
 Chile?  
 Você escolhe me humilhar em todas as redes  
 sociais  
 (...)

David Lover me explicou que fez esta música como uma resposta a outros haitianos que tendo migrado para países considerados *pey blan* (país branco literalmente, ou países ricos, no senso comum), escrevem postagens nas mídias sociais ironizando as condições de vida e de trabalho de migrantes de países como o Brasil e o Chile. Sua música era um manifestô que tinha como objetivo responder e esclarecer outros migrantes haitianos da necessidade de compartilharem a diáspora ao invés de estabelecerem hierarquias entre si. Da mesma forma vídeos

---

<sup>439</sup> A letra em *kreyòl* é apresentada no capítulo 5.

como os feitos por Gerard<sup>440</sup> eram disponibilizados no *Youtube* para serem acessados em qualquer parte do mundo. Pelo *Youtube* também era possível ouvir rádios de músicas haitianas e senegalesas e na grande maioria das vezes em que entrava nas casas de meus interlocutores, elas compunham a paisagem sonora. A territorialidade no contexto diaspórico pode ser pensada a partir de James Clifford (1998) como uma ‘zona de contato’, espaço em que pessoas estabelecem relações provisórias ou permanentes construídas muitas vezes através de diversas táticas ou contra-práticas discursivas (De Certeau, 1994).

Deste modo podemos inferir que as diásporas não são categorias fixas, mas processos em construção que articulam engajamentos diversos com múltiplas possibilidades de conexões transnacionais, tanto nos espaços presenciais quanto virtuais. As mídias sociais funcionam como dispositivos (co)movedores, no sentido de que, antes de migrar ou reemigrar, através delas se obtinha informações sobre possíveis destinos, facilidades de acesso a documentação e oportunidades de trabalho, como Onel e Jean Marc.

Sayad (1998) falava em seu livro *Imigração ou os paradoxos da alteridade*, além das mensagens orais e das cartas, sobre a “última” técnica da época para falar com parentes e familiares ausentes: as mensagens orais gravadas em fitas cassete. Gláucia Assis (1995) em sua dissertação sobre migrantes brasileiros nos Estados Unidos apontou para a importância das cartas. Atualmente, estes novos fluxos migratórios, da mesma forma, utilizam as mídias sociais e digitais como elementos para a criação, manutenção e fortalecimento de conexões e pertencimentos transnacionais. As tecnologias se transformam mas apesar de suas variações e da diversidade de interesses em jogo, a conectividade entre os que partiram e os que ficaram continua tendo importância chave nas decisões tomadas em ambos os contextos, influenciando-se reciprocamente.

Abi, como vimos, veio para o Brasil porque uma amiga, informando-se pelas mídias sociais influenciou seu pai, pois segundo ele “é pelas redes de contato que podemos ter as primeiras impressões sobre possíveis destinos e lugares. Por ali colhemos informações”. Mas ele apontou para uma faceta pouco explorada nos estudos acadêmicos e muito presente nas estratégias migratórias, que é passar a imagem, ainda que involuntariamente, de que na diáspora a vida é mais fácil, com mais acesso a bens de consumo, como quando ele conversou com seu pai pelo *whatsapp* e não lhe contou que perdera o emprego, apontando para o

---

<sup>440</sup> Referidos no capítulo 1.

fato de que “lá pouco se sabe das dificuldades que enfrentamos aqui”. Desta forma as tecnologias digitais móveis, além de permitirem o contato e a manutenção de vínculos e afetos, permitem a seleção e montagem das imagens e narrativas compartilhadas. Os aparelhos celulares contam ainda com softwares de programas que, dentre outras funções, são fundamentais para os movimentos religiosos dos senegaleses, como veremos a seguir.

### 3.6 Religiosidades entre os migrantes senegaleses

Dedico este sub-capítulo a Fallou Ndack, senegalês que estava no Brasil há quatro anos e que tinha, no Senegal, esposa e três filhos. Ele viveu na cidade de Florianópolis por aproximadamente dois anos e foi assassinado em julho de 2018 em Cascavel (PR).

Um aplicativo de celular informava a hora de fazer a oração<sup>441</sup>, sincronizando a diáspora muçulmana e o Senegal. Esta cena foi presenciada por mim inúmeras vezes. Claire respondia ao aviso sonoro e iniciava seu ritual, sempre que podia. Quando estava em casa, fazia sua *ablución*<sup>442</sup>, trocava de roupa, colocava o véu azul clarinho, pegava seu tapetinho e o estendia em direção ao leste no cantinho da cozinha de sua kitinete para cumprir suas obrigações. Fazia isso com olhos fechados ou com o olhar sereno e distante, distanciando-se das cotidianidades, dos barulhos, ritmos e sons da rua. O tapete, em tons de bege e marrom que ela e seu marido utilizavam para rezar, um após o outro, foi feito na Turquia e comprado aqui no Brasil de Kiti, senegalesa que esteve naquele país em 2017 para comprar mercadorias e revende-las a senegaleses e brasileiros. Segundo Zidan, “na Turquia tem muitas mercadorias lindas e baratas”. O mundo para meus interlocutores senegaleses estava em movimento e sua religiosidade estava imersa nestes movimentos que envolviam pessoas e mercadorias, além de ideias, saberes, crenças, afetos, práticas.

---

<sup>441</sup> O mais conhecido destes aplicativos é o *Muslim Pro*, que pode ser baixado gratuitamente em diversas línguas, inclusive o português. Ele informa os horários da cinco orações diárias, os textos do Alcorão, traz notícias da comunidade muçulmana, uma ‘Inspiração diária’ e permite a troca de mensagens entre os seguidores, numa espécie de rede social desta religião, entre outras funcionalidades.

<sup>442</sup> Purificação religiosa de algumas partes do corpo.

A religiosidade dos meus interlocutores senegaleses também estava profundamente conectada com o país de origem e as festas realizadas aqui precisavam ser filmadas, fotografadas e compartilhadas com quem estava lá (e vice-versa), permitindo a manutenção da conexão espiritual e do pertencimento religioso e comunitário. Assim, numa das festas de que trataremos adiante, a primeira festa de Magal de Touba que participei, fui pessoalmente incumbida de registrar com uma máquina fotográfica os detalhes da festa para que as imagens pudessem ser compartilhadas com a comunidade senegalesa diaspórica, apesar de cada um dos senegaleses participantes ter seu próprio aparelho celular para registrar e compartilhar através das mídias sociais diversas imagens da festa.



As expressões da religiosidade da comunidade senegalesa na diáspora, assim como muitas outras dimensões da sua experiência estavam permanentemente conectadas com a vida no Senegal. Para a festa do carneiro, que devia realizada por cada família, as pessoas que estavam no Senegal compravam um carneiro inteiro e o abatiam em homenagem a Abraão, que teria aceitado a ordem de deus de abater um dos seus filhos como prova de lealdade, explicaram-me Zidan e Papa. Segundo Papa “no momento em que Abraão mataria o próprio filho, deus convencido da sua fé teria substituído a criança por um carneiro e por isso desde há muito tempo, celebra-se a festa do *tabaski* (festa do sacrifício, em *wolof*)”. Mas comprar um carneiro inteiro, apesar de caro, não era tarefa difícil no Senegal, diferentemente de Florianópolis, onde

praticamente só existem carneiros em pedaços nos supermercados. Apesar disso Zidan me disse que “os ‘sirianos’ conseguiam comprar aqui, mas pagam muito caro”. Além disso, cozinhar um carneiro inteiro numa kitinete também não era tarefa fácil. Entretanto algumas estratégias em rede tornavam possível a celebração, unindo famílias daqui e de lá em negociações que ultrapassavam relações comerciais e religiosas. Yaram, que morava em Florianópolis, tinha um carneiro branco no Senegal, na casa de sua família. Sua mãe lhe enviou a foto do carneiro, comprado com as remessas que ele mandava todos os meses. Ele mostrou a foto em seu celular e o ofereceu a Zidan aqui, que o comprou para que o animal fosse entregue a sua família realizasse a festa no Senegal<sup>443</sup>. As conexões diaspóricas mantinham ativas relações com o país de origem e familiares através de contínuas criações e reelaborações. A festa foi celebrada aqui, mais discretamente, e no Senegal, de forma mais ‘tradicional’ e transmitida simultaneamente.

Numa tarde quando fui à casa de Juli e de seu marido Abi, Juli estava rezando sobre um tapetinho púrpura lindamente trabalhado. Ela estava coberta com véu e parou a sua oração assim que entrei, mesmo tendo lhe dito que não precisava. Me cumprimentaram à moda brasileira, com beijinhos e abraços. A televisão estava ligada e passava um jogo de basquete feminino. Abdu, o filhinho deles, dormia no berço ao lado da cama de casal. Ficamos conversando sobre os rituais que envolviam a religião muçulmana nos modos como eles a experimentavam. Abi me contou que desde que chegou ao Brasil não frequentava nenhuma *dahira*<sup>444</sup>, exceto em Chapecó, onde ela funcionava junto com a associação. Aqui em Florianópolis, tanto ele quanto a esposa faziam as orações em casa, juntos ou separados. Eles me explicaram que precisam rezar cinco vezes ao dia, mas antes

---

<sup>443</sup> Alguns dias depois de ver as fotos do carneiro no celular de Zidan, descobri através das páginas mencionadas por meus interlocutores nas redes sociais uma destinada a venda (online) de animais (cabras, cavalos, galinhas, etc) para rituais como o do *tabaski*.

<sup>444</sup> As dahiras são associações religiosas dos Morids, que fazem parte das *daaras* cumprindo a missão de transmitir valores, ajudar outros morids, fornecer apoio espiritual, econômico, político e social aos senegaleses tanto dentro do Senegal quanto na diáspora. Ali a comunidade faz suas orações, realizada a leitura dos textos sagrados, conversa sobre a realidade dos membros e aprendem sobre a vida de Ahmadou Bamba, promovem festas e celebrações, recolhem a *hadiya* (doações) que forma uma espécie de fundo de assistência às necessidades da comunidade. *Daara*, como Zidan me explicou significa escola, e pode ser religiosa ou laica. As dahiras reúnem a comunidade senegalesa também valorizam o trabalho (liguey) tanto local quanto transnacional e em três esferas: individual (para si mesmo e para a própria família), espiritual (para Deus ou Alá através do Corão, Suna e khassidas ) e benefício da comunidade (khidma), como me disse Alioune.

precisavam pronunciar *bismi al'lahi ar'rahmani arrahim* (Alah é o mais clemente e misericordioso), fazer a *ablución*, que consistia em uma coreografia executada de forma ritual. Enquanto Abi narrava os movimentos, sua esposa realizava os gestos com uma beleza sagrada, performando para mim algo que soava como uma dança.

Segundo ele falava e ela demonstrava, primeiramente lavam-se as mãos, primeiro a direita, com movimentos espiralados e fluídos, depois a esquerda, em seguida o antebraço direito, depois o esquerdo, o rosto e o topo da cabeça, depois a dobra externa da orelha, as narinas (aspirando água e expelindo-a), a boca (por dentro com a mão em concha coloca-se água na boca, quase como um beijo e em seguida esta água é cuspidada), depois lava-se a canela direita, depois a esquerda, e finalmente o pé direito começando do dedinho mínimo e depois o pé esquerdo, começando pelo dedo maior e terminando no menor. Tudo isso, disse Abi, deve ser feito em cada uma das partes três vezes com a fala “no coração” acompanhando, porque, “é porque é nestas partes que o *bismalai* (diabo) pode se alojar para entrar no corpo”. Como vários senegaleses me explicaram, existem pequenas variações nas formas de fazer este ritual preparatório, mas a forma geral é a mesma e existem sites que ensinam para quem quiser aprender e praticar o islã<sup>445</sup>. São cinco as orações diárias que devem ser feitas as 05:28 (Fajr), às 12:10 (Dhuhur), às 15:11 (Asr), às 17:32 (Maghrib) e às 18:48 (Isha'a). Cumprir estes horários deve ser um cuidado de cada muçulmano, conforme advertiu Zidan em outra ocasião, mas uma pequena margem é permitida, levando em consideração as obrigações do mundo contemporâneo, incluindo o trabalho e a vida urbana. Assim, diversas vezes presenciei Claire fazer sua oração, depois Kiti, depois Zidan, e assim sucessivamente, de modo que podiam revezar-se com as vendas nas ruas ou o cuidado dos filhos.

O islamismo entre os senegaleses é experimentado como uma variável da religião muçulmana, majoritária no país, manifesta principalmente através de irmandades religiosas sufis<sup>446</sup>, operando a partir de um repertório de significados partilhados e experimentados com maleabilidade conforme os costumes locais e cosmologias particulares<sup>447</sup> a eles incorporadas de variadas formas, conferindo

<sup>445</sup> Um exemplo pode ser encontrado no site:

<http://www.islamhoy.org/principal/Islam/comohacer.htm>.

<sup>446</sup> Ver Kleidermacher (2013), Diagne (2009), Diaz (2017)

<sup>447</sup> Muitas vezes genericamente denominadas de crenças ‘animistas’. Reconhecemos, entretanto, que tal classificação não passa de um reducionismo etnocêntrico, assim como a generalização de sua operatividade em toda a África pré-colonial. Antes tratam-se de

“molduras de percepção, telas simbólicas pelas quais a experiência é interpretada; e constituem orientações para a ação, guias de conduta” (Geertz, 2004, p. 105). Se no Marrocos o islamismo se espalhou e consolidou a partir de uma rede mercantil e comercial (Geertz, 2004), no Senegal não foi diferente. De acordo com Alioune, em seu país a sociedade muçulmana que alcança aproximadamente 94% da população<sup>448</sup>, gira em torno do sufismo e dos marabouts, criando uma vertente própria do islã. As redes religiosas e comerciais encontram estreita relação entre a população senegalesa no Senegal e na diáspora<sup>449</sup>.

As confrarias (*taríqa*), conforme Semb explicou, surgiram a partir dos ensinamentos de um mestre, cuja reputação atraía discípulos. Quanto maior a fama do mestre, mais espalhava-se sua doutrina, primeiramente para lugares próximos e atualmente, transnacionalmente. Os deslocamentos religiosos dos muçulmanos e as atividades comerciais teriam sido facilitadores desta expansão. Os mestres religiosos são chamados *marabout*, *cheikh* ou *serin* e os discípulos *taalibe* e mais do que função religiosa, existe entre eles uma importante conexão transnacional de fundamental importância entre os migrantes através de apoio espiritual, psicológico, social, econômico e político. Em outra ocasião, Semb me disse que “pastor tem vários nomes no Senegal, tem gente que chama *farin*, *bamba*, *cheikh*, *ahmadou mamba*, *serign toubá*. Esses são os nomes mais importantes”.

Certo dia, entretanto, estava na casa de Zidan e conversava com sua esposa enquanto ele mexia no celular. De repente veio nos mostrar um vídeo recebido pelos seus irmãos que viviam no Senegal e falou “tem marabouts e marabouts, alguns são falsos e poucos são verdadeiros, tem muita gente esperta querendo ganhar dinheiro enganando os outros, e é preciso ter cuidado e seguir os guias religiosos certos”. Então nos mostrou o vídeo em que um destes ‘falsos’ marabouts

---

complexos sistemas relacionados aos elementos naturais, aos espíritos, aos antepassados, etc.

<sup>448</sup> De acordo com *Oxford Islamic Studies Online*, o percentual de muçulmanos no Senegal é de 92% e de cristãos, 2%. Disponível em: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t236/e0563>.

<sup>449</sup> Amber Gemmeke (2007) descreve o trabalho das mulheres ‘marabouts’ do Senegal que atuam na Holanda e recitam “versos corânicos sobre amuletos e água benta (poções), e empregam geomancia arábica (ramalu), astrologia e numerologia. Elas conduzem sessões de adivinhação (do tipo *khatt ar-raml*), performam sua interpretação de sonhos (*istikhara*) e organizam sessões de orações (*khalwah*)” (Gemmeke, 2007, p. 36). As duas *marabouts* mulheres que a autora acompanhou era, segundo a autora, exceções num universo em que predominam os homens.



fora desmascarado e estava sendo espancado na rua por diversas pessoas. Ambos sorriam enquanto viam o homem ser agredido e eu lhes perguntei se não seria melhor denunciá-lo na polícia ao invés de agredi-lo e Claire respondeu que “ele devia aprender uma lição e após a surra, nunca mais vai enganar ninguém de novo, vai aprender”. E Zidan completou “no Senegal é assim, não precisamos esperar a justiça ou a polícia, a própria comunidade faz o que é certo”.

Os senegaleses vinculam-se à confrarias distintas tanto no Senegal quanto na diáspora e entre os que se estabeleceram em Florianópolis e região, bem como aqueles que para cá se deslocavam nas temporadas de verão eram todos muçulmanos, e a maior parte participava das confrarias *Mouride* (*Muridiyya*<sup>450</sup>) ou *Tidjiane*<sup>451</sup>, de forma que sua religiosidade era parte fundamental da experiência migratória, tendo como alicerces o valor dado ao trabalho e à conduta exemplar, tanto internamente quanto perante a comunidade transnacional, implicando em obrigações com os senegaleses na diáspora e com o desenvolvimento do Senegal. Outro fator a ser observado é que em muitas narrativas as migrações eram associadas a chamados de deus, para testar e comprovar o caráter de seu povo. Ibrahim me falou, ao som de funk carioca tocado nas caixas de som que seu amigo, também senegalês, vendia no centro da cidade: “Eu antes não gostava de viajar mas recebi um chamado de deus para vir para cá”. Este chamado, entretanto, era repleto de responsabilidades, e uma atitude errada podia trazer consequências não apenas para si mas para toda a família e para toda a população senegalesa, como diziam, pois o migrante não estava apenas aqui mas em constante relação com o país de origem e com outros.

Os *mourides*, em maior número em Santa Catarina são adeptos da confraria islâmica sufi *Muridiyya*<sup>452</sup>, de caráter sociorreligioso, fundada em 1887 por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke (1851(?)–1927), com sede na cidade sagrada de Touba (ou Tuba<sup>453</sup>), no Senegal, onde

---

<sup>450</sup> No Senegal as confrarias surgiram como forma de resistência político-religiosa frente ao colonialismo, cumprindo papéis sociais, culturais, econômicos, assistenciais, morais, além de religiosos. A confraria *Mouride* ou *Muridiyya* fundada por Cheikh Ahmadou Bamba no final do século XIX e tem papel muito importante nas trajetórias migratórias da população senegalesa, disponibilizando informações, ajuda financeira para viagens e muitas vezes local de acolhimento, através das suas múltiplas redes de conexão.

<sup>451</sup> Fundada por Aḥmad al-Tijānī.

<sup>452</sup> Ver Diaz (2017).

<sup>453</sup> Segundo Buggenhagen (2012) Tuba vem de Tûbâ, “the Tree of Paradise” que é representada por um baobá, que conecta a terra ao céu, constituindo-se em um símbolo cosmológico e um eixo do mundo.

Ahmadou Bamba teria vivido entre 1888 e 1895, antes de ser exilado na França. Touba atualmente é considerada importante pólo econômico, político e social, equivalente a um Estado dentro do Estado, um centro espiritual, com importantes índices de crescimento urbano nos últimos anos, sendo atualmente a segunda cidade mais populosa do Senegal, com mais de 824.701 habitantes<sup>454</sup>, sem contar o período das festas religiosas, quando pessoas de diversas regiões do país se deslocam até Touba, como Yaram me mostrava nos vídeos<sup>455</sup>.

De acordo com Achille Mbembe o islã é um dos aspectos mais antigos das identidades negras em algumas regiões do continente africano e através de suas confrarias “as elites religiosas reinterpretam o Corão, o ensinam e tentam traduzir seus protocolos em uma ordem jurídica imposta tanto aos crentes como aos não-crentes. Deste ponto de vista, o islã funciona como um dispositivo formal de governo, como uma fábrica de sujeitos e como uma figura de soberania” (Mbembe, 2016, p. 162)<sup>456</sup>.

Clifford Geertz, ao analisar a religião islâmica entre Indonésia e Marrocos verificou que “ambos se inclinam em direção a Meca, mas antípodas do mundo muçulmano, curvam-se em direções opostas” (Geertz, 2004, p. 18). Estando espacialmente divididos entre os hemisférios oriental e ocidental, seus modos de experimentar cotidianamente o Islã revelam-se diferentes em cada um dos contextos. Da mesma forma como a orientação em direção à Meca varia conforme

---

<sup>454</sup> Dados de 2016, publicados pela *Agence Nationale de la Statistique e de la Demographie* (ANSD), do Ministério da Economia, das Finanças e do Planejamento do Senegal. Disponível em:

<[http://www.ansd.sn/ressources/publications/Rapport\\_population\\_2016%20Vf27.pdf](http://www.ansd.sn/ressources/publications/Rapport_population_2016%20Vf27.pdf)>.

<sup>455</sup> Segundo Beth Buggenhagen (2012) os comerciantes murids controlam a maior parte dos mercados também nos arredores de Dakar. Ao longo do século XX a confraria cresceu e transformou-se de uma pequena comunidade mística rural de base étnica wolof a um amplo movimento religioso transnacional e multiétnico que atrai milhões de adeptos às suas festas anuais durante o Ramadã.

<sup>456</sup> Conforme Achille Mbembe “na década de 1980, a mesquita tornou-se um dos símbolos marcantes da tentativa de reconquista da sociedade e da cidade pela religião. Serviu ora de refúgio para aqueles que se julgavam perseguidos, ora de recesso para aqueles que já não podiam avançar. Retiro derradeiro para os desesperados, tornou-se na primeira referência para todos aqueles cujas certezas estavam abaladas pelas mutações em curso. Em determinadas zonas do continente, serviu ocasionalmente de foco de uma cultura da contestação, de novas figuras do imã que vinha materializar novas práticas do culto e da pregação e a uma espiritualidade de natureza propriamente política” (Mbembe, 2013, p. 145), embasando uma territorialidade em redes nas quais as cidades sagradas são centrais. Marième N’Diaye (2017) também oferece uma crítica ao modo como a religião e a tradição ainda prevalecem diante das leis no Senegal.

a localização de cada país e de cada grupo praticante da religião muçulmana, migrar desloca e produz ainda mais camadas de transformação à já singular relação dos senegaleses migrantes com o islamismo. Certa vez acompanhei a mudança de residência de uma família senegalesa que vivia em Biguaçu, na grande Florianópolis para uma casa localizada nos morros da região central da capital. A primeira providência de Kiti quando mudou-se de Biguaçu para a casa nova, na Prainha, foi olhar pela janela para localizar, pelo sol, uma forma de se orientar em direção à Meca para saber para qual lado deveria fazer suas orações. Mas estes ajustes físicos também eram experimentados no plano simbólico, na medida em que ajustes eram necessários diante de novas realidades.

Amadou me disse que *os senegal* não gostam muito de falar sobre a maneira como cada um vive a sua religião pois “a vida de cada um é secreto”. Quando perguntados sobre sua religiosidade, os senegaleses afirmam serem ‘todos muçulmanos’, mas na medida em que a conversa continua vamos compreendendo o quão complexa é esta religião<sup>457</sup>, enquanto sistema cultural e modelo interpretativo. Papa, que a comunidade senegalesa chama de “velho”, por ser o senegalês mais velho em Florianópolis, me disse: “todos os senegaleses são muçulmanos e são iguais, muda um pouquinho uma coisa ou outra, mas são todos muçulmanos”. Ele me ofereceu uma explicação bastante visual que apontava também para os deslocamentos e movimentos do processo migratório:

É assim, vamos imaginar que nós dois queremos ir para o Centro [da cidade] mas, como estamos em lugares diferentes, precisamos partir de lugares diferentes e então você vai por uma rua, e eu vou por outra mas nos encontramos ao final. Assim é a religião, cada um faz o seu caminho, adaptando para a sua realidade, porque estamos todos em lugares diferentes, não partimos do mesmo local.

As narrativas de Amadou e Papa também apontam para o que Geertz defende: “a fé religiosa, mesmo quando derivada de uma fonte comum, é tanto uma força particularizante quanto generalizante; e, de

---

<sup>457</sup> Existem no mundo em torno de 1,6 bilhões de muçulmanos, sendo que um sexto deste total localiza-se na África Ocidental, incluindo o Senegal, região em que predomina o Islã sufi das ordens místicas, que agregava ao islamismo aspectos das religiões ‘animistas’.

fato, qualquer que seja a universalidade atingida por uma dada tradição religiosa, ela surge de sua capacidade de envolver um conjunto cada vez mais amplo de concepções de vida individuais e mesmo idiossincráticas, e, de alguma forma, de sua aptidão para sustentar e elaborar todas elas” (Geertz, 2004, p. 27).

Alioune me contou que Ahmadou Kara foi outro líder espiritual, seguidor de Ahmadou Bamba que mais tarde criou sua própria confraria, um movimento internacional Bambafesto, espalhado por vários lugares do mundo e também no Brasil, com cerca de 70 senegaleses em diversos estados. Como me explicou, além de atividades espirituais, seus seguidores trabalham com importação e exportação de café senegalês, patrocinam escolas para crianças órfãs no Senegal e estimulam a criação de empresas entre os senegaleses da diáspora. Em geral os seguidores desta confraria adotam o nome de seu líder, ou substituem seu próprio nome pelo do guia e realizam eventos que reúnem música, dança, artesanato e moda referenciados como ‘africanos’. Nestes momentos de ampla visibilidade da comunidade, de disseminação de valores e de busca por adesão às causas sociais que a congregação defende, adotavam uma postura mais afrocentrada, apelando para uma África que existe fora dela, ainda que como Alioune dizia ‘a África não é uma só, ela é diversa’.

Apesar das diferentes confrarias, as identidades religiosas dos meus interlocutores senegaleses eram marcadas pelas festas e eventos religiosos, pelos rituais diários e pelos ritos maiores como o mês de *Siám* (jejum), chamado de Ramadã, pelo uso de roupas especiais (*boubous*) principalmente em festas e manifestações e performances políticas, pela utilização de colares de proteção, pelos modos de falar, pelas regras de comportamento que adotavam e pela grande mobilidade. Além disso, é marcante o uso da língua árabe, necessário para ler e recitar o Alcorão, que segundo Said é “essencial para o Islã, no qual tem um uso hierático, histórico e cotidiano que quase não encontra paralelo em outras culturas<sup>458</sup>.

Certa vez a comunidade senegalesa se reuniu para realizar a festa “Maoloud 2018 Santa Catarina e Florianópolis”, em Canasvieiras, comemorando o nascimento do profeta Maomé. Tidianes e murids participavam das festas, eventos que reuniam a comunidade senegalesa,

---

<sup>458</sup> Devido a esse papel e porque quase sempre esteve associado à resistência às incursões imperialistas que caracterizaram a história desde o final do século XVIII” (Said, 2003, p. 137) o árabe tem sido ‘desprezado, atacado ou ignorado’ pelos estrangeiros (ou ocidentais).

permitindo trocas de experiências, compartilhamento de comidas e religiosidade e fortalecimento da comunidade diaspórica senegalesa. Durante e após a festa foram compartilhados vídeos e fotografias pelo *facebook*. Tratava-se de algo que conectava a comunidade senegalesa na diáspora e no Senegal, possuindo para eles uma significação muito forte.

Depois da festa, da qual participei, comentei as fotos postadas nas mídias sociais com um de meus amigos senegaleses, ‘curtindo’ suas postagens no *Facebook* e celebrando novamente o evento junto com eles. Então, no dia seguinte, recebi uma ligação de um migrante e ativista haitiano que me questionava sobre o porque de os senegaleses reunirem-se tantas vezes para eventos religiosos e pouco participarem das reuniões do GT I, do GAIRF e de outras reuniões organizadas para pensar políticas públicas voltadas aos interesses dos migrantes. Eu lhe respondi que esta pergunta seria melhor respondida se fosse feita diretamente à alguém da comunidade senegalesa, mas diante de sua insistência, elenquei duas possíveis razões, assim como os senegaleses me haviam informado desde há muito tempo.

A primeira delas era prática e dizia respeito ao fato de que as reuniões destes grupos de apoio aos migrantes geralmente aconteciam em horários que a comunidade senegalesa estava trabalhando, seja formal ou informalmente. A segunda dizia respeito ao fato de que as conexões religiosas, para a comunidade senegalesa, representavam também uma força política de importância transnacional e isso não podia ser subestimado. Mas a meu ver havia ainda uma terceira razão que não mencionei a meu amigo haitiano, que consistia no fato de que os senegaleses já haviam participado muitas vezes de reuniões com os referidos grupos e deixaram de fazê-lo por não acreditarem mais na efetividade deste tipo de trabalho. Segundo Zidan e Yaram me disseram inúmeras vezes

A gente fica lá, decide as coisas, acredita que tudo vai melhorar e aí vemos que tudo fica igual ou pior do que antes. Estas reuniões e estes grupos não ajudam em nada a vida dos senegaleses. Mesmo assim, sempre que podemos comparecemos às reuniões porque nós todos somos imigrantes e precisamos nos ajudar e lutar juntos.

A religião muçulmana, que proíbe consumo de carne de porco e ingestão de bebidas alcoólicas – expressamente observados pelos meus

interlocutores e interlocutoras senegaleses – alcança toda a sua vida, na medida em que estava presente na escolha dos pratos, na recusa ou aceitação de emprego, nas atividades desempenhadas no trabalho, nos eventos, etc. Certa vez quando participava com um grupo de senegaleses de uma reunião com a Secretaria de Segurança Pública para a viabilização de atividades alternativas ao comércio ambulante, a secretária sugeriu que participassem de editais destinados a venda de cervejas e outras bebidas. Os três senegaleses presentes na mesma hora, em uníssono, responderam que aquilo não era possível. Isso porque, disseram, não podiam consumir bebidas alcoólicas e também não podiam vende-las, pois não poderiam estimular nos outros uma prática que lhes era interdita. Em outra ocasião, um senegalês desempregado há meses e sem possibilidades de vender como ambulante recebeu uma oferta de trabalho para atuar como garçom em um restaurante e sem pensar muito, respondeu que não aceitaria porque não deveria manusear bebidas alcólicas e portanto não poderia servi-las aos clientes do estabelecimento.



Outra festa da qual participei por duas vezes foi a *Festa do Magal de Toubá*, celebrada localmente pela comunidade senegalesa murid, do Senegal e da diáspora, que senegaleses de diversas partes do mundo compartilhavam pelas mídias sociais transnacionalmente. A festa acontece anualmente, no dia 18 do mês *Safar*, conforme o calendário lunar muçulmano, data em que Ahmadou Bamba partiu para o exílio e iniciou sua viagem ou trajetória de crescimento e desenvolvimento espiritual. A data pode variar no calendário gregoriano, pois “a lua é que

decide quando irá se mostrar e não é para qualquer um, tem que ser uma pessoa bastante instruída na religião”, conforme Zidan me explicou.

Em Florianópolis a primeira festa do Magal de Touba aconteceu na sede do Projeto Aroeira, em 2016, começando pela manhã e estendendo-se pela tarde e reuniu cerca de cinquenta senegaleses, divididos em grupos para a realização das tarefas: um grupo de homens cortava frutas (côco, abacaxi, banana e manga) para o preparo da *salade de fruits*, outro grupo reunia-se ao redor de uma mesa para preparar o prato principal *poulet yassa* (arroz com frango, cebolas e suco de limão) típico do Senegal. Outro grupo ficava encarregado de conduzir as orações durante todo o evento. Sobre tapetes no chão, livros do Alcorão e Khassidas<sup>459</sup>, juntamente com aparelhos celulares. Ali alguns homens sentavam-se em círculo ou semi-círculo e seus corpos balançavam para frente e para trás enquanto recitavam os cânticos corânicos. Outro grupo recebia os convidados, conversando, explicando a festa e contando a vida do Magal de Touba, servindo refrigerantes, água ou *lakh* (espécie de mingau com côco e leite) que meu filho recebeu logo que chegamos. Todos os senegaleses e senegalesas presentes registravam todos os momentos da festa para compartilharem transnacionalmente.

Uma vez que além da máquina fotográfica eu portava uma pequena filmadora, diversos senegaleses me pediram para registrar em vídeo suas narrativas sobre o Magal<sup>460</sup> de Touba, enfatizando a resistência de Cheikh Ahmadou Bamba ao poder colonial francês, os sete anos de exílio forçado durante os quais o mártir fundador teria resistido milagrosamente a numerosas provas impostas pelos franceses, entre elas ficar trancado em uma jaula com leões e ser jogado no mar. “Je suis le captif de Dieu et je ne reconnais pas d’autre autorité que Lui” teria respondido o líder dissidente às ameaças dos franceses (DIOP, 1981). Até hoje a imagem de Ahmadou Bamba é símbolo da resistência ideológica ao colonialismo e aos valores ocidentais impostos, criando uma narrativa de reinvenção cultural elaborada pela população mouride. Ramatoulaye, que foi o mestre de cerimônias da festa, palestrando sobre Touba, colocou a foto de Ahmadou Bamba na frente de todos os alimentos e bebidas e me pedia que fossem tiradas fotografias. A imagem do líder espiritual protegia, abençoava e purificava os elementos da festa, tornando-os ainda mais sagrados, como Ramatoulaye me explicou. Yaram me disse “temos que viver Bamba em

---

<sup>459</sup> Pequenos livretos que compõem um corpo doutrinário de ensinamentos que possuem “segredos”, conforme Romero (2017, p. 275).

<sup>460</sup> Em Wolof, Magal significa celebração.

qualquer lugar, faz a gente se sentir bem. Para nós o trabalho vem em primeiro lugar, tem que sair para viver melhor, escolher o lado certo. Bamba viajou por nós e agora nós viajamos por ele”, fazendo alusão a uma espécie de missão de migrar, em retribuição a Bamba.

A trajetória de Amadou Bamba, segundo um dos diretores da Associação dos Senegaleses de Chapecó<sup>461</sup>, que estava no Brasil há quatro anos, é um fator que os unia para lutar contra a discriminação religiosa da religião muçulmana e o racismo, de modo que durante todo o ano arrecadavam dinheiro entre a comunidade senegalesa para preparar o evento. A narrativa do exílio forçado de Amadou Bamba, imposto pelos colonizadores, sua luta pela liberdade e resistência ao colonialismo encontrava eco nas narrativas dos senegaleses da diáspora que exilavam-se a si mesmos numa forma diversa de resistência. Semb também gravou seu depoimento sobre Bamba:

Bamba, quando os franceses foram pegá-lo, ele não aceitou, então foi levado preso. Os franceses então o levaram a vários lugares ruins para ele aceitar a submissão e o colonialismo, mas ele resistiu. Levaram-no ao Gabão, pegaram um leão com fome e os trancaram juntos em uma sala para que o leão o matasse e ele resistiu. Levaram-no então para dentro do mar e como ele respeitava muito a palavra de deus e nunca perdia o horário de rezar, os franceses sabiam disso e proibiram-no de rezar dentro do barco. Então quando chegou o horário de rezar ele pegou o tapete e jogou no mar e rezou sobre as águas e depois voltou para dentro do barco, sem se molhar. Tentaram matá-lo de todas as formas e em muitos lugares mas como não deu certo, levaram-no de volta para o Senegal. Então ele escreveu estas histórias todas e elas são estudadas nas escolas<sup>462</sup>.

Para Semb a França é o pior país do mundo e “mesmo se me dessem um visto eu não queria ir lá”. Geertz (2004) também aponta para o fato de que a própria islamização de parte da África e Ásia (ele fala especificamente de Marrocos e Indonésia) teria sido uma reação à presença ocidental e cristã nestes locais. Após meados do século XVIII

---

<sup>461</sup> Em outubro de 2018 esta associação contava com aproximadamente 70 pessoas, mas já fora bem maior nos anos anteriores.

<sup>462</sup> Transcrito a partir de vídeo gravado durante a festa.



as peregrinações à Meca, as escolas corânicas, os internatos muçulmanos, juntamente com o avanço dos meios de comunicação impressos e com as novas facilidades de transportes, a proliferação de eruditos religiosos aos poucos a religião muçulmana foi adquirindo uma centralidade maior.

As festas religiosas colaboram para a criação de um espaço social que os conecta aos saberes, ritmos, sons, cores, sabores e práticas do país de origem. Para a festa, além da comunidade senegalesa, foram convidados alguns haitianos e diversos brasileiros, mas, como disse Ramatoulaye, a festa estava aberta a quem quisesse participar porque aquele era o dia em que “os senegaleses queriam mostrar sua gratidão e demonstrar os ensinamentos religiosos, contribuindo para o crescimento do islã”. Neste dia, me disse ele, precisam servir a todos, oferecer seu *khidma*, ou seja, seus serviços, o que incluía recepção calorosa, o preparo da refeição, fartura de comida e de bebidas não-alcóolicas e sobremesa. O evento foi divulgado no Facebook e entre grupos de apoio aos imigrantes, como o GAIRF e o GT I e participaram do Magal de Touba em torno de cem pessoas. Após o almoço e a sobremesa, aconteceu apresentação musical de cantoras brasileiras e depois a celebração de casamento de um senegalês com uma brasileira.





Muito marcante, por exemplo, é o fato dos senegaleses, que costumavam comer em restaurantes no centro da cidade conforme hábitos ocidentais, em suas festividades e encontros, comerem conforme as tradições senegalesas, partilhando a comida de uma mesma vasilha ou panela com as mãos, fazendo pequenas conchas para enrolar a comida, como um bolinho, transformando uma refeição num compartilhamento. Minha amiga Claire, desde que seus filhos aprenderam a mastigar, alimenta-os com as mãos. Após preparar o prato e deixar esfriar por um tempo, fazia pequenos bolinhos com a mão e alternava um para cada um, até que o prato se esvazie. Assim, seus filhos, mesmo tendo nascido no Brasil, segundo ela, estavam sendo criados conforme as tradições senegalesas, como os filhos de Dina, Bitá e Juli.

Geertz (2004) ao analisar a religião islâmica em dois contextos diferentes (Marrocos e Indonésia) afirmou que mais do que comparar ele buscava a articulação de experiências, apesar das múltiplas maneiras como cada ser vivencia sua religiosidade. Através da sua abordagem fica claro que a religião muçulmana, ao invés de apontar para uma homogeneidade de práticas e valores na prática revela-se repleta de dissonâncias. Deslocando tais dissonâncias apontadas por Geertz ao contexto de Florianópolis, estas revelam-se não apenas entre senegaleses, mas em relação a outros muçulmanos, como os sírios estabelecidos na capital catarinense há algumas décadas e mesmo aqueles recém chegados na qualidade de refugiados. O caso dos sírios me foi narrado por Zidan quando me explicou porque não ia mais rezar na mesquita como antes. Segundo ele, ao longo dos anos de 2015 e 2016, os senegaleses que atuavam no comércio ambulante nas ruas do

centro de Florianópolis iam todas as *Ájjuma*<sup>463</sup> (sextas-feiras) a tarde à mesquita para rezar com o Imam<sup>464</sup> local e algumas vezes iam também em outros dias. Esta prática começou a escassear ao longo do ano de 2017 devido ao fato de que o Imam (que fazia parte da comunidade sírio-libanesa em Florianópolis e portanto era relacionado ao setor do comércio estabelecido no centro) os proibiu de entrarem na mesquita com mochilas. Entretanto, de modo geral, mesmo os senegaleses que não trabalhavam como ambulantes andavam com mochilas, e desta forma acabaram proibidos de frequentarem a mesquita. Para Zidan, que considerava “os sirianos bastante racistas, mesmo na África e aqui também, esta atitude não importava muito, porque a religião de cada um é praticada dentro de si e não necessita de uma casa”. Entretanto, tão logo puderam reunir-se para rezar e expressar sua religiosidade, pensaram na necessidade de fundarem uma *dahira*, que um dia com o apoio da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis ansiavam transformar numa mesquita. A opção da comunidade senegalesa foi evitar o confronto e buscar outras alternativas, ‘sem briga nem nada’ como me disse Zidan. De fato, nos meses seguintes, Yaram e Macky fundaram uma *dahira* em sua quitinete para “reunir alguns irmãos do Senegal e estudar a religião”, disse Macky.

Anualmente a comunidade muçulmana celebra o Ramadã (ou Ramadan), nono mês do calendário islâmico, em que teria sido revelado o Corão pela primeira vez, período em que guardam jejum absoluto das 05:30 da manhã até as 17:30 da tarde por trinta dias (*korittê*). No segundo e terceiro ano de pesquisa e contato com a comunidade, alguns dos meus interlocutores senegaleses queriam que eu fizesse o jejum com eles, para ‘ajuda-los’. Assim o dia 1 Ramadã 1439 AH (que equivale ao nosso ano de 2018), foi o primeiro dia do jejum de 2018 (em 17 de maio). Neste dia, por uma triste coincidência, toda a comunidade estava impedida de sair de casa devido ao fato de ‘estar tudo fechado para eles’, pois através de uma ação da Prefeitura de Florianópolis, junto com Polícia Federal, Receita Federal, PROCON, Guarda Municipal e Polícia Militar, uma grande operação no dia anterior, fechou as ruas centrais para impedir a venda de produtos nas ruas (segundo eles a única exceção foi um vendedor de pipoca que trabalhava ali há trinta anos). Esta arbitrariedade, repetia a ação realizada em abril do ano anterior e visava ‘higienizar’ as ruas de Florianópolis da ação dos vendedores

---

<sup>463</sup> É neste dia que os muçulmanos devem fazer a oração congregacional.

<sup>464</sup> Guia espiritual ou clérigo profissional da religião muçulmana.

ambulantes<sup>465</sup>, principalmente os estrangeiros. Assim, o primeiro dia de jejum também foi dia de ficar em casa e pensar em possíveis alternativas, uma vez que todos precisavam se sustentar e ainda enviar dinheiro para a família no Senegal. Kiti me disse com lágrimas nos olhos:

Muito difícil, Brasil muito difícil para nós. Ano passado foi a mesma coisa, fecharam tudo e muitos senegaleses foram embora para outras cidades. Agora estamos pensando o que vamos fazer ou para onde iremos, eu tenho seis filhos no Senegal e meu marido tem mais três com outra esposa. Precisamos enviar dinheiro para dez pessoas e também precisam pagar o aluguel aqui, pagar as contas e comprar comida. Mas é impossível sem vender. O que vamos fazer?

Ela, assim como a maior parte das mulheres senegalesas que conheci, apesar de terem o segundo grau completo nunca tinham trabalhado fora de casa no Senegal e só sabiam trabalhar no comércio (de rua) e fazer trancinhas. Como estas duas opções tornaram-se inviáveis mais uma vez em Florianópolis, era preciso encontrar alternativas. Apesar desta preocupação, o primeiro dia do Ramadã foi, como sempre, especial, repleto de orações e contato com os textos sagrados. Quando cheguei à sua casa ‘o velho’, seu marido, estava sentado ao sol em um banquinho ouvindo atentamente uma conferência em wolof no celular sobre o profeta e a importância do Ramadã. Zidan, Claire e Kiti comentaram comigo que o primeiro dia é o mais difícil pois o corpo “ainda não se acostumou”. Sente-se muita fome e sede, a boca fica seca (nem água podem beber), mas aos poucos o organismo se adapta. Yaram me explicou que “fazer o jejum é uma prova, um mês para agradecer e para valorizar porque é muito difícil não comer das cinco da manhã até as seis da tarde”. Segundo eles no terceiro dia já estão acostumados e a salivagem torna-se excessiva, sendo necessário cuspir repetidas vezes como forma de purificar ainda mais o corpo.

No dia que o Ramadã de 2018 acabou, antes de saber que a lua apareceria na primeira hora da noite para indicar o fim do jejum, Yaram me falava emocionado sobre *Barça ou Barsakh* e explicava com lágrimas nos olhos, sobre as dificuldades vividas, a fome e a falta de trabalho que fazem com que muitos jovens como ele pensem em sair do país como única opção: “é viver ou morrer”. E sobre o Ramadã “o jejum

---

<sup>465</sup> Voltaremos a tratar das perseguições aos senegaleses no capítulo 4.

só acaba quando vemos a lua bem fininha, ou caso esteja nublado ou chovendo, alguma pessoa em quem confiamos, em algum lugar do planeta, vai ver e postar as fotos da lua”. Mais tarde, eu já estava em casa quando me mandou uma mensagem e uma fotografia dizendo:

Recebi esta foto de um amigo do Senegal, é assim que podemos saber que é verdade, que chegou a hora certa, a hora de acabar o jejum e no dia seguinte, se possível, não se deve trabalhar. Fazemos uma boa refeição, com muitas carnes e muitas coisas boas e comemos juntos. Trata-se da *Tabaski*, a festa da ovelha (*fête de mouton*).

Um aspecto muito importante mencionado por Zidan, Alioune, Yaram, Semb e muitos outros de meus interlocutores é que os senegaleses estão espalhados por todo o mundo porque têm uma missão a cumprir. Trata-se de algo envolto num segredo, compartilhado pela diáspora. Zidan me deu pistas dizendo que “o mundo está encolhendo, pois nos deslocamos cada vez com mais velocidade”. Segundo ele

Uma prova disso é que o mundo está ficando pequeno. Antes se eu queria falar com a minha mãe no Senegal era difícil, demorava, agora é fácil, rápido, falamos em tempo real, ao vivo. Todo o tempo da Terra corresponde a sete dias, uma semana do tempo da criação e nós já estamos no final. Isso já estava escrito no Alcorão, já está lá. E assim vai chegar um momento em que virá o fim que não é fim para os muçulmanos, mas um novo começo<sup>466</sup>.

Por sua vez, Yaram, sobre a missão afirmou que:

Muitos brasileiros não sabem a importância de os senegaleses estarem aqui. Aqui a gente faz oração, lê o Alcorão, isso ajuda. Somos missionários. Uma palavra deles pode proteger o país inteiro. No Senegal não existe guerra. A religião ilumina nosso caminho, tem muitos brasileiros se

---

<sup>466</sup> Debora Danowski e Eduardo Viveiros de Castro, ao perguntarem-se sobre se “Há um mundo por vir?” concordam “a cada dia que passa vemos confirmada a impressão de que já estamos vivendo, e que viveremos cada vez mais, em um mundo radicalmente diminuído” (Danowski e Castro, 2014, p. 195).

convertendo ao islamismo, que entram e vêm. Aquele sentimento é real. Só mostra a verdade. Amadou Bamba fundou Touba, nunca vai parar, estamos em processo de construção.

Interessante observar como, ao contrário do que possa parecer, a presença do islamismo negro no Brasil possui uma longa história, principalmente relacionada à resistência à escravidão e revoltas, como a de 1809 que reuniu auçás e nagôs e a de 1835, que mobilizou cerca de oito etnias diferentes (Cunha, 1985, p. 30). De acordo com Manuela Carneiro da Cunha

O Islã foi um dos raros mecanismos que transcenderam o que aparecia como uma pulverização étnica e conseguiram mobilizar grupos significativos de nagôs provenientes de cidades inimigas entre si, de tapas (...), de auçás e de bornus, além de grupos menos representados na população escrava (Cunha, 1985, p. 26).

Segundo a autora na África Ocidental o fenômeno também podia ser percebido, de modo que dois séculos atrás a transnacionalização do islã por pessoas do Norte da África já representava resistência à escravidão e ao colonialismo. Também foi no período colonial, conforme a autora, que surgiram no Brasil as primeiras associações étnicas (que na Bahia eram chamadas de ‘cantos’) e círculos corânicos, cujos membros contribuíam regularmente para a libertação de ‘irmãos’ escravizados. O “modelo destes consórcios parece ter sido essencialmente africano ocidental. Os iorubás, por exemplo, tinham associações voluntárias extremamente eficientes, chamadas *esusu*” (Cunha, 1985, p. 35). Ao comentar sobre estas associações com Zidan e Semb ambos mostraram-se extremamente satisfeitos em saber que muçulmanos já haviam se organizado, séculos atrás, para lutar pela liberdade e fim da escravidão e Zidan disse “a luta precisa continuar!”.



Para batizar uma criança conforme os costumes senegaleses, como Zidan explicou, é preciso comprar um carneiro que será abatido, cozido e compartilhado entre os presentes no Senegal no sétimo dia após o nascimento. Aqui, diante da impossibilidade de comprar um carneiro inteiro e realizar o sacrifício na *kitinete* em que morava (como vimos no caso da Festa do Carneiro), a carne foi comprada em pedaços pequenos e cozida com legumes. O ritual no Brasil aconteceu simultaneamente à festa do Senegal, ambas compartilhadas por imagens e mensagens via *whatsapp*. Os cabelos das crianças foram raspados para que todo o mal saísse delas e as orações foram feitas por um líder espiritual senegalês. Do Senegal haviam sido enviados *gris-gris*, cordões que deviam ficar durante todo o tempo junto ao corpo dos bebês para protegê-los de espíritos. Um *gris-gris* ficava na cintura e outro no pescoço. Dentro deles, ervas ungidadas e santificadas com o poder de orações. Nos anos seguintes, a cada aniversário, mais do que festas, era fundamental que as orações se repetissem, para proteger o novo ciclo de vida da criança. Zidan me disse, “quando as crianças fazem aniversário, a gente não faz festa como vocês, a gente repete as orações de proteção, porque é isso que importa”.

### 3.7 Religiosidades entre os migrantes haitianos

Joanne, jovem mãe haitiana que morava em Florianópolis me contou que uma vez foi ao hospital quando ainda morava no Haiti e seus

Cabelos começaram a dançar sozinhos, eram os zumbis que mexiam neles. Os zumbis andam por toda parte no Haiti, principalmente a noite. Eles provocam as pessoas e pegam os corpos daquelas que morrem por acidente ou que não vêem ‘jesus’<sup>467</sup>.

O dia em que fui conhecer sua casa nova, levei mel para o resfriado de Helene e ela me deu um mamão que a proprietária da casa que alugara trouxe depois de ter trazido uma térmica com café. Tivemos a impressão que a ‘vizinha’, que morava no andar de cima, queria saber quem conversava com Joanne e também sobre o que conversávamos. Mas Joanne não a introduziu na conversa, agradeceu o café e quando a vizinha voltou, agradeceu o mamão e parou de falar esperando que ela se fosse embora e me disse, “ela quer saber tudo da minha vida, entra aqui em casa quando não estamos, mexe nas minhas coisas, muito difícil”<sup>468</sup>. Ela queria me contar sobre sua mãe, que estava com um sério problema de saúde e precisava de ajuda na cidade haitiana de Gonaïves. Ela me contou também sobre a sua relação com o vodu, praticado pela mãe até pouco tempo atrás pois “agora a mãe aceitou Jesus e largou o vodu”, o que a deixava muito feliz. Joanne me contou que quando criança era bastante doente, tinha muitas dores de cabeça e todos os dias a mãe a “levava no vodu” para encontrar uma solução.

Eles passavam pastas e folhas na minha cabeça e uma vez até raspavam meu cabelo, mas a dor nunca passou. Agora eu vou na igreja e não quero mais saber do vodu, só de Jesus, porque no vodu eles querem cobrar tudo e todos os dias tem que dar dinheiro para as pessoas e nunca resolveu.

---

<sup>467</sup> No Haiti, segundo Gerard, é muito forte a crença nos zumbis e na força de seus poderes, que uma vez que se apropriam do corpo e da mente das pessoas ‘colocam elas para trabalharem como se fossem animais’. O relato de Joanne, evoca a narrativa de Danny Laferrière, escritor haitiano, no livro *Pais sem Chapéu*, quando retornou ao Haiti depois de vinte anos e escreveu sobre o país sem chapéu, ou seja, o país dos mortos pois estes são, segundo o autor, os únicos que não usam chapéu no Haiti. No posfácio do livro de Danny Laferrière, a autora Heloisa Moreira narra a origem da expressão que atravessa o livro: “diz a lenda que os negros que vinham prisioneiros nos navios negreiros deixavam suas almas enterradas na África e chegavam ao Haiti como zumbis, mortos vivos em corpos sem almas” (Laferrière, 2011, p. 229).

<sup>468</sup>Esta foi uma das razões que levaram Jan e Joanne a se mudarem pela quinta vez no mesmo ano.



Agora, com o dinheiro que dava para os ‘médicos do vodu’ eu compro remédios na farmácia.

Perguntei se a dor melhorou e ela disse que não, mas que quando doía, tomava um remedinho e deitava na cama “rezando para Jesus”.

Certa vez perguntei a Luc sobre as religiões do Haiti no cenário atual e ele me disse que havia a Igreja Católica, a Assembleia de Deus, a Igreja Batista e a Adventista do Sétimo Dia<sup>469</sup>. Segundo ele “o vodu ainda existe mas só no interior porque as pessoas que vão para a escola estudam o que é o espírito e como o espírito funciona e se manifesta, como é possível conversar com este espírito através da oração cristã”. Conforme Luc me disse

As pessoas que não vão para escola continuam sendo regidas por um espírito que elegeu elas, como se fosse uma herança de pai para filho. Eu acho errado porque quando não sabe o que é vai fazer coisas erradas. Eu tenho as minhas avós que eram vodu e daí tem vários tipos de espíritos, tem espírito mau que sempre quer matar e tem espírito que quer curar, a pessoa está doente e esse espírito fala o que tem que fazer para esta pessoa receber a cura, mas tem outro que só mostra para a pessoa como pode matar outra pessoa. E tem alguns espíritos que falam outras línguas como inglês, português, francês, espanhol, grego, latim.

Sua narrativa aponta para o plurilinguismo de muitos de meus interlocutores. Outra vez, conversava com Gerard e ele fez um relato sobre as pessoas que praticam o vodu e viajam para visitar os parentes que ficaram no Haiti. Segundo ele “as vezes você vê uma coisa voando e pensa que é um avião mas é uma pessoa que vai visitar alguém no Haiti ou na diáspora”. Como no caso dos senegaleses, a religiosidade e as migrações dos meus interlocutores haitianos se articulam em suas narrativas.

Mas antigamente, depois da Independência do país, segundo Gerard, “o vodu era usado apenas para fazer curas, eram os chamados

---

<sup>469</sup> De acordo com Laë nec Hurbon “a igreja católica controla praticamente 95% do Haiti” ao mesmo tempo que “de um lado, o cristianismo ocidental reforça o complexo de inferioridade cultural do povo haitiano e de outro, consegue desviá-lo da luta (luta política) pela transformação de suas condições econômicas e sociais de vida” (Hurbon, 1987, p. 13 e 18).

curandeiros e daí, depois de algum tempo as coisas foram mudando”. Interessante pensar em como o vodu pode ter sido associado à cura no Haiti pós-revolução, que custou muitos anos de lutas, mortes brutais e horror generalizado aos haitianos, assim como foi um dos seus catalizadores. Esta ideia ressoa a cura através do *yagé* ou *ayahuasca* descrita por Michael Taussig (1993) diante dos horrores provocados pelo colonialismo e terror colonial na Amazônia colombiana<sup>470</sup>. Outro ponto a ser apreendido através da narrativa de Luc é a transição entre pessoas que vão para a escola e aquelas que não vão. Ir para a escola mobiliza uma transformação cultural, o que implica, conforme seu relato, deixar antigas crenças para trás e aderir a um modelo mais ‘global’ de práticas e valores. Anotei no caderno de campo uma lenda contada por uma Genevieve, aluna haitiana no curso de português para imigrantes no qual eu lecionava em 2017:

Na cidade em que morava, no interior do Haiti, os pais costumavam contar aos filhos a história de um ‘demônio’ que ao avistar uma criança com os livros da escola, tratava de devorar os livros e a criança junto. Por isso todos na cidade de Genevieve tinham muito medo de ir à escola e poucos sabiam ler ou escrever. Assim ela nos explicou a lenda que trouxe para a aula<sup>471</sup>.

A atual República do Haiti<sup>472</sup>, localizada no Caribe<sup>473</sup> correspondente a ex-colônia francesa de São Domingos (Saint Domingue), foi o primeiro estado-nacional nascido de uma revolta de escravizados e foi o segundo país da América a proclamar sua

---

<sup>470</sup> Segundo Taussig através de sucessivas montagens operadas com e através do *yagé* são estabelecidas conexões com o passado proporcionando novas formas de compreender os resultados do colonialismo e do terror que ele desencadeou na região.

<sup>471</sup> Anotado em caderno de campo. Conforme Aristide (1995), somos informados que nos anos 1980 e início dos 1990 em torno de 85% das crianças haitianas não tinham acesso a educação.

<sup>472</sup> A denominação Haiti foi adotada em 1803, derivada das línguas indígenas. Até então era conhecido como Saint-Domingue (São Domingos).

<sup>473</sup> O Caribe é dividido em Grandes Antilhas e Pequenas Antilhas. O conjunto é formado por 27 ilhas principais e 4 territórios em terra firme (3 Guianas e Belize), totalizando 32 países, colônias ou departamentos que têm em comum o fato de terem sido colônias europeias até o século XX, com exceção apenas do Haiti, República Dominicana e Cuba. De acordo com Édouard Glissant “a verdadeira gênese do Caribe dá-se no ventre do navio negreiro e no antro da Plantação” (Glissant, 2005, p. 38).

independência, em 1804<sup>474</sup>. Em 1502 chegaram à ilha os jesuítas e praticamente exterminaram a população indígena. Em 1517 foi autorizada a importação de 15 mil pessoas negras da África para a ilha pelo rei Carlos V e assim “o padre [Las casas] e o Rei iniciaram, no mundo, o comércio americano de negros e a escravidão” (James, 2010, p. 20)<sup>475</sup>. A França iniciou a monocultura de cana de açúcar em 1685, mesmo ano em que publicou o *Code Noir*, regulamentando o funcionamento de suas colônias na América, prevendo castigos corporais, estratificação social baseada em distinções raciais e proibindo o “exercício de outras religiões que não a religião católica, apostólica e romana” (apud Hurbon, 1987, p. 68)<sup>476</sup>.

O vodu pode ser concebido como modo de expressão das populações escravizadas, permitindo a criação e a manutenção de tradições vindas da África e suas reelaborações, sendo um catalisador dos movimentos de resistência à escravidão. De acordo com Grondin “dois fatores de coesão ajudaram muito a consecução da independência do Haiti: o vodu e o créole, mecanismos de unidade religiosa e de comunicação” (Grondin, 1985, p. 77). Segundo Morel (2017) foi numa cerimônia vodu que Boukman, escravo jamaicano fugitivo que era sacerdote *houngan*, com seu discurso, dera início à Revolução Haitiana em 1791<sup>477</sup>. No ano de 1788 o abade Henri Grégoire defendeu um

---

<sup>474</sup> Sobre a história do Haiti podem ser consultados Aristide (1995), Buck-Morss (2013), James (2010), Anglade (1984), Grondin (1985).

<sup>475</sup> Neste ínterim a Espanha descobre ouro no México em 1519 e no Peru em 1532. Em 1606 a Espanha abandona o projeto de colonização da ilha, em 1629 chegam os primeiros franceses à ilha e em 1665 inicia a colonização francesa. Ingleses e franceses passaram a brigar pela ilha e a França invadiu a Jamaica, roubando dinheiro e dois mil homens negros. Além dos franceses, ao longo do século XVII também estabeleceram-se na ilha holandeses, espanhóis e piratas ingleses. Em 1695 França e Espanha assinaram o Tratado de Ryswick que deu aos franceses direitos sobre a parte ocidental da ilha, ficando a parte oriental com os espanhóis (atualmente República Dominicana).

<sup>476</sup> Em 1734 começou o cultivo de café e trouxeram, além dos negros escravizados, os *engagés* (brancos) que poderiam ser libertados depois de algum tempo, mas estes não se adaptaram ao ritmo excessivo de trabalho e a colônia passou a importar cada vez mais mão-de-obra escravizada da África, principalmente da região da Guiné, onde atualmente encontra-se, entre outros países, o Senegal. Para maiores informações sobre o Haiti no período colonial ver Anglade (1984).

<sup>477</sup> Antes houve outra importante conspiração de pessoas escravizadas lideradas por um escravo originário da Guiné que era sacerdote vodu. Houve *marronage* e em 1758 Makandal foi queimado vivo em praça pública. De acordo com Hurbon “os historiadores costumam designar pelo termo *Marronnage* a fuga dos escravos das plantações de cana e oficinas, para lugares inacessíveis onde reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos” (Hurbon, 1987, p. 67).

projeto de igualdade de direitos e fim de distinções raciais para os habitantes livres da Ilha de São Domingos, mas foi rechaçado<sup>478</sup>. Contudo como Morel (2017) e Buck-Morss (2013) assinalaram, não foi a Revolução Francesa que impulsionou a Revolução Haitiana, pois ela já estava em curso, mas ambas ressoaram, movimentando e deslocando ideias, juntamente com outros eventos históricos e a agência dos escravizados, *mawons*<sup>479</sup> e libertos. A Revolta haitiana, gestada parcialmente no vodu, inspirou populações negras em todo o mundo, que passaram a sonhar e a exigir ‘direitos humanos’ e liberdade.

Atualmente, segundo Gibson que tocava teclado e bateria em uma banda de culto batista no Brasil,

O vodu é praticado mais no interior do Haiti, por pessoas que não tiveram acesso à educação formal. Minha avó era praticante do vodu, mas o problema é que o vodu permite o trabalho tanto para o mal quanto para o bem e a igreja (batista) permite apenas para o bem.

Uma vez que as revoltas escravas tiveram início em reuniões vodu, compreende-se que os discursos hegemônicos tenham construído uma narrativa que associa o vodu a algo que devia ser visto com desconfiança. Hurbon (1987) divide a história haitiana em três períodos

---

<sup>478</sup> De 1783 (independência dos Estados Unidos) até 1789 a produção na colônia de São Domingos quase duplicou e a burguesia francesa enriqueceu ainda mais, ajudando os norte-americanos a expulsar a burguesia britânica dos EUA. Nos anos que antecederam a revolução, a colônia de São Domingos continuava a gerar muito lucro para a metrópole e as importações de escravos passaram de cerca de 15 mil por ano entre 1764 e 1771 para mais de 40 mil em 1787. Com a perda da colônia na América, os britânicos investiram mais na exploração da Índia e defenderam o fim do tráfico de escravos, para evitar a crescente ascensão das colônias francesas, passando a investir no trabalho livre (e mal remunerado!). Assim em 1788 formou-se na Grã-Bretanha a Sociedade Abolicionista e no ano seguinte na França um grupo formado por liberais (e futuros líderes revolucionários) formaram a Sociedade os Amigos dos Negros, visando abolir a escravidão. Portanto já nesta época ficava evidente a relação da ilha de São Domingos com África, América e Europa.

<sup>479</sup> Segundo David Scott os *maroons* são “o mais extraordinário exemplo de resistência coletiva continuada na história da escravidão colonial do Novo Mundo. Escravos africanos que escaparam das garras da *plantation* colonial cedo o suficiente para evitar influência cultural europeia, e em números grandes o suficiente para estabelecer comunidades independentes em solo americano” (Scott, 2017, p. 284). O autor refere-se ao contexto colonial do Suriname, através da etnografia de Richard Price, mas no contexto haitiano os *mawons* são também os maiores símbolos de resistência à escravidão e à dominação colonial.

históricos: tempo da escravatura (do século XVI a 1804); tempo da independência (de 1804 a 1915) e tempo da colonização americana (a partir de 1915). Nos três períodos o vodu foi proibido e silenciado.

Diversos dos meus entrevistados relataram em seus depoimentos que suas mães ou avós haviam sido ou ainda eram praticantes do vodu, mas fizeram questão de frisar que eles não participavam mais desta crença ou religião. Tratavam-na como coisa antiquada, quase incivilizada, de pessoas do interior, sem educação<sup>480</sup>. Nas suas narrativas o vodu foi transformado em religião da ausência (daqueles que “não tem Jesus”, que não tem dinheiro, que não tem educação, etc). Apesar disso o vodu é fundamental para a consciência política haitiana, e alguns dos meus entrevistados reconheciam sua importância para a história do Haiti, de sua liberdade e de sua negritude<sup>481</sup>.

Entretanto, apesar de ser negado pela maioria de meus interlocutores, o vodu permeava suas vidas e suas narrativas. Certa vez estava com Desiré e ela me contou que Cristine, haitiana que antes considerava amiga, com quem precisou romper a amizade por conta de ‘maldade e traições’, havia feito também muito mal para seu ex-noivo haitiano. Desiré me disse que o rapaz nem contou nada sobre seu sofrimento à sua família porque se contasse “eles iriam matar Cristine”. Concordei com ela sobre o mal que a moça fez ao rapaz mas disse que havia outros meios pelos quais a família poderia se entender com Cristine, que não era preciso matá-la e Desiré, que era evangélica, respondeu “mas no Haiti é assim, eles matam a pessoa que faz o mal”. Então eu perguntei como faziam isso e ela disse “pegam uma foto da pessoa e fazem vodu para ela morrer e ela morre, por este motivo

---

<sup>480</sup> Este discurso foi segundo Hurbon uma construção de séculos e “continua de pé o fato de que o vodu sempre pareceu suspeito e signo de inferioridade social aos olhos de uma elite bastante influenciada pela ideologia ocidental e, evidentemente, aos governantes manipulados pelo imperialismo americano” (Hurbon, 1987, p. 72).

<sup>481</sup> Conforme Marco Morel que estudou os ecos da revolução e da independência haitiana no Brasil escravista, logo após a conflagração no Haiti aconteceu um “reforço das relações escravistas” (Morel, 2017, p. 23) no Brasil. Além disso, contribuíram para a abolição do tráfico de escravos pela Grã-Bretanha e para a manutenção do mesmo no Brasil até 1850. Mas fundamental, segundo o autor, é a influência do ‘haitianismo’, termo pejorativo denominado em 1831 relacionado ao medo das elites brasileiras de que revoltas sociais e manifestações contra a ordem racial vigente acontecessem por aqui. O termo relacionava-se a manifestações contra o racismo, a monarquia, a escravidão e, no contexto da época, contribuíram para formar uma imagem contrária ao Haiti. Paradoxalmente o ‘haitianismo’ vem sendo nomeado na historiografia brasileira recente para evidenciar movimentos e agentes que lutaram pelo fim da escravidão e pela transformação social. Du Bois (1999), que escrevera cerca de um século depois, também mencionou diversas vezes a violência de métodos utilizados na revolta haitiana.

quando nascem os bebês não colocamos fotos deles no *Facebook*, é muito perigoso”<sup>482</sup>. Uma maneira de narrar o lento trabalho do colonizador e da ocupação norte-americana sobre o vodu, foi assim articulado por Louis: “o branco veio e impôs a bíblia e tomou o vodu da gente”. Para Michel,

Le vodu c’est notre religion, le vodu c’est propre haitien, c’est notre culture, tous les haitians sont du vodouisme. Le catholicisme c’est importante pour Christophe Colomb, chez non, mais pour nous non, c’est le vodu. La Iglese protestant et batiste cette importation pour les americain a 1915 quand de la occupation americaine et ils importe chez nous la iglese batiste mas notre culture c’est le vodu<sup>483</sup>.

Para o ex-padre<sup>484</sup> Jean-Bertrand Aristide, que foi presidente do Haiti por poucos meses e perseguido, acusado – por Reagan - de vinculação ao comunismo<sup>485</sup>, durante os anos 1980 e 1990,

As estruturas da Igreja refletiam perfeitamente a sociedade de outrora, herdeira do século IV e da adesão interessada e mercantil ao imperador Constantino. Nossa Igreja acumulou hoje demasiadas riquezas materiais. O padre já comeu quando se dirige a um auditório que não sabe quando comerá. Uma contradição que resumi mais tarde num poema: 'Que benção para a Igreja do Haiti, rica graças aos pobres, num país pobre

---

<sup>482</sup> Segundo Gerard, entretanto, “a maior parte das pessoas confunde o vodu com o lougawou, pessoa que entra para fazer o mal”.

<sup>483</sup> “O vodu é nossa religião, o vodu é propriamente haitiano, é nossa cultura, todos os haitianos são do vodouismo. O catolicismo foi importante para Cristovão Colombo, mas para nós não, é o vodu. As igrejas protestante e batista foram importadas pelos americanos em 1915 quando da ocupação americana e eles importaram para nossa casa a igreja batista mas nossa cultura é o vodu”.

<sup>484</sup> Ele foi expulso da ordem dos salesianos em 1988 depois de denunciar a omissão e mesmo o apoio da Igreja Católica à violência e a opressão no Haiti, sendo acusado de “desestabilização da comunidade dos fiéis” (Aristide, 1995, p. 108).

<sup>485</sup> Aristide afirmou que apesar de não seguir o marxismo, considerava “os textos de Marx (...) um instrumento” ao qual podia recorrer, em meio a outros pois para ele a luta de classes era visível no centro de Port-au-Prince (Aristide, 1995, p. 72). Segundo Titid, como Aristide era conhecido, havia no Haiti a aliança de dois imperialismos: o político e o religioso e a “teologia servia para zumbificar os espíritos a fim de melhor sujeitar o homem às suseranias tradicionais” (Aristide, 1995, p. 72).

por culpa dos ricos!. Como exigir a reforma agrária quando bispos e religiosos se tornaram grandes proprietários de terras? Uma antinomia tão insuportável quanto a manutenção dessas instituições escolares todo-poderosas que geram os elementos mais reacionários do país e marginalizam 85% de analfabetos (Aristide, 1995, p. 71).

O ex-padre não considerava o vodu antagônico ao cristianismo e acusou a Igreja Católica de combatê-lo em nome de sua pretensa superioridade, pois “comprometida com o poder, muitas vezes ela ficou ao lado da violência” (p. 111). Segundo Titid o “vodu, o crioulo são as nossas raízes, *rasin lakay*” (Aristide, 1995, p. 73).

De acordo com a escritora haitiana Edwige Danticat a disseminação de igrejas evangélicas e batistas em países pobres como o Haiti atende muito bem aos interesses militares e imperialistas pois “proíbem tantas coisas que é impossível se meter em confusão” (2010, p. 37). Confusão, no sentido utilizado pela autora, seria a participação política, em greves ou mesmo a adesão a sindicatos e mobilizações populares. Da mesma forma, o catolicismo foi desde o período colonial considerado um marcador social importante utilizado para estabelecer uma diferenciação dos ‘pagãos’ nascidos na África ou dos praticantes do vodu. Silva (2016) aponta um questionário feito com 279 haitianos e haitianas em São Paulo entre 2014 e 2015. Do total de respondentes, apenas uma pessoa declarou praticar o vodu, ao passo que 157 declararam-se evangélicas e 99 católicas<sup>486</sup>. Dentre os meus interlocutores também foram poucos os que falaram do vodu com simpatia e respeito. Um deles foi Gerard,

O vodu é nossa cultura que todo mundo joga fora. As pessoas usaram o vodu para pegar a liberdade, mas ele está dentro de nós. Se você precisa de uma coisa, de um emprego, de força para viajar e entrar num outro país, você pode ir no vodu, mas você tem que pagar, e para pagar você precisa

---

<sup>486</sup> Além destas, 5 declararam não ter nenhuma religião, 2 disseram que não sabiam, 1 respondeu que ‘não se aplica’ e 14 não responderam. Para Anglade havia no Haiti entre a igreja católica e as igrejas protestantes, cerca de cinco mil religiosos e pastores, de modo que muitas pessoas ou aderiam totalmente a elas ou aderiram a elas e ao vodu, numa prática de duplo pertencimento ou sincretismo que permeava a vida social como um todo (Anglade, 1982, p. 160).

fazer um contrato com satanás, e se você não pagar, o satanás vai te matar porque você fez um pacto. E quando ele te mata ele pega o corpo da pessoa para trabalhar para ele, por isso muitas pessoas condenam o vodu, mas depende de cada um e do que vai fazer.

Mas aqui no Brasil, ele me contou que existem especialistas no vodu,

Mas não se pode fazer tanta bagunça quanto no Haiti. Lá tocam tambores, jogam cachaça, café e aqui não pode fazer isso. O vodu tem um ritmo dele mesmo, caminha junto com os tambores. A sacerdotisa vodu que mora em Palhoça, Mystic, um dia me telefonou e perguntou se eu não queria um servicinho. Eu então perguntei a ela qual servicinho e ela respondeu que iria trabalhar para mim, para eu encontrar um emprego bem rápido. Para mim as pessoas que têm bastante dinheiro aqui no Brasil, são as pessoas que trabalham para ela, elas não ficam paradas, sempre têm trabalho, do contrário não adianta entregar currículo. O vodu dá uma força chamada *pue* e isso faz não pegar tiros, mesmo que alguém descarregue uma arma, nenhuma bala pega na pessoa. O Vodu faz muitas coisas para dar chance, para dar sorte.

No dia em que fui conhecer Mystic, precisei esperar por ela durante alguns minutos pois ela havia ido ao supermercado. Sua imagem já era conhecida por mim através do grupo de *whatsapp* no qual ela me incluía meses antes e no qual me pedira para postar somente mensagens gravadas - pois “é difícil para os haitianos e haitianas do grupo lerem em português, tem gente de vários países” - e uma fotografia, de modo a me apresentar ao restante do grupo. Ela morava em Palhoça, num bairro onde viviam diversos interlocutores haitianos evangélicos e batistas, numa espécie de cortiço, construção em ‘u’ com um pátio no meio em que diversas quitinetes se avizinham em dois andares, num bairro de Palhoça. Em todas elas moravam famílias haitianas, quase todas com bebês e crianças pequenas nascidas no Brasil ou vindas ao longo dos últimos anos. Entramos em sua casa e sua filha Lolove de dez anos fritava bolinhos (*fritay*) para o almoço. Determinada como a mãe, me perguntou se eu entendia bem kreyòl. E me aconselhou: “é melhor você



praticar no *google*, pois lá dá para aprender bem direitinho”. Mystic começou me dizendo que aquele dia, uma quinta-feira, era dia de Erzulie Dantor e foi me explicando os *vévé* (desenhos e símbolos) feitos com farinha no chão durante os rituais de vodu que ela coordenava, a maior parte deles no Haiti. Para ela eu era Mamalomajá, entidade que equivalia a Iemanjá no Candomblé e na Umbanda.

Mistic se dizia *mambo* “no Brasil vocês falam macumbeira né?”<sup>487</sup>. Ela migrou para o Brasil em 2015 com a filha, quando seu marido já morava aqui. No Haiti morava em Port-au-Prince e com o terremoto perdeu uma prima, uma cunhada e sua casa. Ela contou que havia estado no Haiti no mês anterior e que deveria voltar lá em dezembro porque “todas as pessoas precisam eu [sic]”. De fato, o celular de Mystic constantemente emitia notificações de novas mensagens do grupo de *whatsapp*. Todos os dias circulavam no grupo em torno de seiscentas mensagens, a maior parte em áudio e ela respondia a todas. Segundo me contou, precisava viajar regularmente ao Haiti porque ali não podia fazer os “trabalhos como têm que ser feito porque não tem espaço e também não se pode fazer barulho e precisamos dos tambores”. Ela desejava abrir escolas:

Você sabe que quero fundar a minha escola de vodu lá no Haiti e talvez até uma aqui no Brasil, mas também fico feliz se os brasileiros conhecerem mais sobre o vodu porque muita gente pensa no vodu como uma coisa do mal, mas na verdade é uma coisa das pessoas e as pessoas podem ser boas ou más. Eu gostaria também de conhecer pessoas macumbeiras do Brasil.

---

<sup>487</sup> Os espíritos ou divindades são chamados *loa* que se dividem em duas grandes famílias: os *rada* (preponderante entre os originários da Nigéria ou do Daomé) e os *petro* (mias sincréticos em geral). Os sacerdotes são chamados *hougans* e as sacerdotisas *mambo* e seus assistentes são chamados *hounsi*. O local de culto é denominado *hounfô*. Cada *loa* tem sua moradia particular “no mar, num rio, numa montanha ou árvore, de onde vem para ajudar seus servidores fiéis, quando ouve suas orações ou o som dos tambores sagrados pedindo a sua presença. Cada *loa* tem também o seu dia ou dias próprios durante a semana. Além disso, uma cor particular distingue os grandes grupos: branco para os Damballah, vermelho para os Ogu, negro para os Guédé” (Grondin, 1985, p. 79).



Na iconografia do vodu, existe a figura de Damballah, cobra sedutora, cuja imagem Mistic compartilhava seguidamente junto ao corpo nu de uma mulher-serpente ou desenhada nos vévé.

Rose, haitiana de 25 anos que estava no Brasil há 3 anos e trabalhava como faxineira no setor de limpeza de um shopping, mas queria fazer curso de Direito, me explicou que no Haiti não se pode ficar parado num mesmo lugar para vender porque:

As pessoas que vendem sempre no mesmo lugar podem ser enfeitçadas e morrer. Aqueles que cobiçam determinado ponto de vendas ou que não querem vendedores ali colocam um pó branco no chão e se você ficar ali vai morrer. Por conta disso minha irmã precisa caminhar sempre, tem que andar por todos os lugares. Isso é o vodu e apesar de nunca ter acontecido comigo, eu já sei de muita gente que morreu assim.

Após ouvir seu relato não pude deixar de pensar nos comerciantes estabelecidos que se valiam das estratégias mais diversas para impedir que os senegaleses atuassem como vendedores ambulantes na frente de seus estabelecimentos no comércio em Florianópolis, desde molhar a frente das lojas, colocar cones, chamar a polícia, agredir e ofender verbalmente ou usar de violência física e psicológica. Ao mesmo tempo, a ideia de uma necessidade de mobilidade pode ser associada à necessidade de migrar, de se deslocar.

Um fator importante no cotidiano de meus interlocutores haitianos no Brasil era sua grande adesão a igrejas evangélicas, como Assembleia de Deus e Batista, em maior número, e à Igreja Católica e outras igrejas em menor número. Em geral as igrejas que reuniam um número maior do que cinquenta haitianos criavam cultos específicos, muitas vezes com a colaboração ou condução de um pastor haitiano e

em kreyòl. Estes cultos geralmente eram realizados aos domingos pela manhã e contavam com a participação de famílias inteiras. Como Joseph me disse, mais do que rezar “é o único momento da semana em que podemos nos divertir, pois a vida no Brasil é muito dura, precisamos trabalhar muito e não gostamos de sair à noite, pois podem acontecer imprevistos perigosos”. Além disso não sobravam muitos recursos para eventos sociais uma vez que suas economias eram enviadas para o Haiti ou para parentes na diáspora, de forma que a religiosidade, qualquer que fosse, desempenhava uma importante função social para a comunidade diaspórica haitiana.

Luc que é batista, mas no Brasil atuava como ajudante de pastor da Assembleia de Deus, nos cultos específicos para haitianos que aconteciam aos domingos de manhã na Avenida Mauro Ramos me explicou que ambas as igrejas (Batista e Assembleia de Deus) eram parecidas, mas apresentavam algumas diferenças importantes. O batismo de água, o relacionamento e ajuda às pessoas foram algumas diferenças apontadas por ele. Para ele a Igreja Batista defende que se ajude o próximo, enquanto ‘outras igrejas’ querem o recurso do outro, mas não ajudam e “pra nós isso é errado e tem algumas Assembleias de Deus que fazem isso, a maioria na verdade”.

Sendo madrinha de duas crianças de pais senegaleses e quatro de pais haitianos, pude compreender as expectativas em relação a ambos os rituais de batismo, bem como suas diferenças e aproximações. No caso dos batizados de meus afilhados haitianos, não havia uma data específica para que se realizassem, mas em geral deveriam ser realizados antes que a criança completasse um ano de vida. O local era a igreja – evangélica, católica, batista, etc – e a criança deveria vestir branco. Quando fui convidada para batizar minha primeira afilhada, nascida no Brasil de pais haitianos, fiquei receosa de que o pastor vetasse meu nome, pois não sou católica (nem pertencio ou pratico qualquer religião), optei por não batizar meu filho e nunca fiz comunhão ou outro ritual cristão, apesar de já ter outra afilhada. Contudo, meu nome foi aceito, o batizado foi realizado numa cerimônia emocionante, o pastor me olhou nos olhos frisando, em kreyòl, a importância e a responsabilidade da madrinha na educação e nos cuidados da criança e certificou-se de que eu compreendia bem minha missão. Eu assenti e procuro honrá-la.

A estreia de minha pequena afilhada numa igreja batista haitiana foi também a minha, e me surpreendi com seu funcionamento e organização. Tratava-se de um espaço específico para a celebração haitiana e eu era a única brasileira presente. Ali realizavam-se

casamentos, cultos dominicais, batizados e o pastor era consultado para os aconselhamentos importantes diante das dificuldades da vida na ‘diáspora’. Ali se ‘congregava a comunidade’ como diziam. Os homens ficavam de um lado e as mulheres do outro e por três horas cantavam e dançavam quase ininterruptamente. Durante as muitas músicas que percorriam todo o culto, haitianos e haitianas pareciam entrar em transe, muitas vezes com olhos fechados e mãos levantadas, o corpo em constante movimento, numa devoção performada publicamente. Uma banda composta por teclado, bateria, baixo e *backing vocals* dava o tom dos cultos, tocando músicas animadas que todos conheciam, antes ou após a fala do pastor e as leituras de trechos do evangelho. Para participar destes cultos, era preciso ser convidada pela comunidade haitiana, pois eram bastante seletivos<sup>488</sup>.

Para meus interlocutores haitianos, participar de uma igreja não era impeditivo para participar de outras. Assim, num mesmo dia, podiam ir à pastoral (católica) buscar algum documento ou doação de alimento (em ocasiões especiais) e ir ao culto na igreja dos haitianos. Muitas vezes também trocavam uma igreja por outra, seja por conta da proximidade da casa, seja por conta da facilidade de horários nos cultos e missas, seja por conta de divergências ideológicas ou por outras razões. Jacques por exemplo se dizia batista, mas frequentou por algum tempo a Assembleia de Deus conduzida por um pastor haitiano. Quando precisou mudar de residência por conta de um desentendimento com outros haitianos com quem dividia uma casa, resolveu deixar de frequentar esta igreja para não encontrar mais aquelas pessoas. Passou a frequentar uma igreja batista na Costeira, em que apenas brasileiros participavam, mas algum tempo depois trocou novamente de igreja e voltou a frequentar uma em que havia apenas haitianos, localizada em São José, na Grande Florianópolis. Meses depois voltou para a Igreja batista e os pastores e seus familiares passaram a frequentar sua casa cotidianamente.

Esta circulação de pessoas entre igrejas e religiões indica que a sua religiosidade estava inserida em um contexto de relações sociais amplo, permitindo sucessivos deslocamentos até que tivessem supridas suas necessidades. Segundo De Certeau os usos populares da religião e as apropriações de sentidos que cada indivíduo faz dela alteram sua

---

<sup>488</sup> Segundo Du Bois, entre as diversas formas de contato social cotidiano, a religião e a moralidade envolvida funcionavam para a comunidade negra norte-americana de meados do século XIX como a principal e a igreja negra era o “centro social da vida do negro nos Estados Unidos, e a expressão mais característica do caráter africano” (Du Bois, 1999, p. 243) e a primeira instituição afro-americana.

dinâmica e seu funcionamento “sem que essa metamorfose interna comprometa a sinceridade com a qual pode ser acreditada, nem a lucidez com a qual, aliás, se veem as lutas e as desigualdades que se ocultam sob a ordem estabelecida” (De Certeau, 2014, p. 74).

As igrejas batista, católica e evangélica e mesmo o vodu disputavam a adesão dos migrantes haitianos de diversas maneiras: organizando missas e cultos em kreyòl, oferecendo doações de alimentos ou cestas básicas, organizando brechós, festas, cursos e em alguns casos até indo buscar de carro as famílias para leva-las aos cultos e a outros locais, como presenciei diversas vezes. Um pastor brasileiro de Santo Amaro da Imperatriz, por exemplo, ia todos os domingos buscar Auguste, sua esposa e seu filho para levá-los ao culto dos brasileiros que era a noite, uma vez que o culto dos haitianos, no período da manhã era em kreyol e seu filho que veio para o Brasil com três anos aos sete não falava mais a língua dos pais e avós. Por este motivo ele não conseguia mais conversar com as duas *grandmère* e as tias que estavam no Haiti, com quem sua mãe falava diariamente. Outros pastores brasileiros também mostravam-se bastante solícitos, levando e buscando no hospital, fornecendo cestas básicas, participando de festas infantis, etc<sup>489</sup>.

Outra disputa que presenciei esteve relacionada ao batizado de minha afilhada, filha de pais haitianos. Seu batizado fora realizado com a presença da família, amigos, padrinho e madrinha (eu) em uma Igreja Batista no início de 2018. Na época lhe foi oferecido pela igreja um ‘certificado’ de batismo que seus pais guardavam com todo o zelo. Acontece que, por volta de meados de junho o pai da criança passou a frequentar com mais assiduidade um local de ajuda a migrantes para ajudar dois amigos haitianos vindos do Chile a se regularizarem no Brasil. Então uma liderança religiosa disse que poderia lhe fornecer um certificado de batismo de minha afilhada na sua igreja, mesmo que o batismo não fosse feito, pois isso seria importante para o futuro da criança, quando precisasse de qualquer ajuda junto ao Consulado ou a Embaixada de qualquer país. Jacques assentiu e foi feito um certificado de batismo com data retroativa para que a criança constasse como batizada naquela igreja, coisa que não fora. Quando meu ‘compadre’ me contou esta história não tive coragem de lhe dizer o que pensava mas

---

<sup>489</sup> Durante a escrita da tese, um destes solícitos pastores da Igreja do Evangelho Quadrangular que acompanhava uma de minhas interlocutoras, auxiliando-a no transporte dos filhos e com algumas necessidades, tentou estupra-la quando seu marido ausentou-se. Foi prestada queixa na Delegacia da Mulher e o inquérito encontrava-se em andamento em fevereiro de 2019.

sabia que tratava-se de obter dados que serviam para compor estatísticas de atendimento e ‘catequização’ junto ao público migrante.

Esta catequização algumas vezes demandava um árduo trabalho para os ‘missionários’ e pastores envolvidos, como Lourdes, uma brasileira da Assembleia de Deus que me procurou para tentar se aproximar da Associação dos Haitianos de Santa Catarina relatou. Ela me contou que alguns anos antes, ela e mais algumas pessoas da igreja tinham aprendido kreyòl para poder se comunicar com os haitianos que chegavam à Palhoça e São José e que passavam de casa em casa para visitar as famílias e coletar dados, fazendo um ‘censo’ como me disse e convocando as famílias para a igreja. Maya, a presidenta da referida associação, entretanto, não quis a aproximação e me disse “tem muitos pastores que vêm nos procurar, querem que os haitianos vão nas suas igrejas, tem muitas igrejas, mas na verdade, quase nenhuma ajuda os haitianos”<sup>490</sup>.

O trabalho de campo demonstrou que as religiosidades de haitianos e senegaleses também apresentam diversas mobilidades, articulando-se através das diásporas individual quanto coletivamente. Também foi possível notar que a religiosidade funciona como um agregador social, fornece assistência psicológica, emocional e financeira, proteção contra a insegurança e pressões da vida cotidiana. A religiosidade oferecia força e conectividade diante da indiferença com que em geral eram tratados nos seus empregos ou lugares em que buscavam trabalho. A religião também assumia o papel de mantenedora da moral no sentido disciplinador, de educação sobre ensinamentos religiosos que acreditavam fortalecer o espírito, para alcançar objetivos e funcionava como elemento conectivo transnacional das diásporas. Nos cultos haitianos, em que todos participavam ativamente, cantando, dançando e orando, noivados se formavam, a comunidade ficava sabendo quem estava grávida, quem ia se casar, quem havia *entrado* recentemente, como os filhos estavam crescendo, se homens e mulheres estavam empregados e o quanto empenhavam-se em defesa de sua

---

<sup>490</sup> De acordo com Mike Davis o pentecostalismo na América Latina e o islamismo populista em parte da África e Ásia ocupam um espaço social que o Estado ainda não alcançou, ajudando em setores como saúde, educação e direcionamento moral. Sua influência é mais sentida entre as populações mais empobrecidas, principalmente nas favelas ou slums. Para o autor “a especificidade do pentecostalismo é tal que é a primeira grande religião mundial a ter crescido quase inteiramente no solo da favela urbana moderna” que “desde 1970, e principalmente graças ao seu encanto para as mulheres da favela e sua fama de não escolher cor, cresceu e tornou-se, comprovadamente, o maior movimento auto-organizado dos pobres urbanos do planeta” (Davis, 2006, p. 216 e 2017).

comunidade, através das contribuições (dízimos) levadas em mãos apertadas até a caixa coletora. Nas dahiras, mesquitas, festas religiosas ou nas casas em que praticavam a religião coletivamente, os senegaleses também tornavam público seu comprometimento com as prescrições religiosas e sua conexão com o islamismo, compartilhando fotografias e vídeos transnacionalmente.

### 3.8 As festas

Para os senegaleses que viviam na Grande Florianópolis três eram as festas principais: *Tabaski* ou *fête de mouton* (festa grande da ovelha), *Ramadã* (jejum de trinta dias, *koritté*) e *Tamhare* (ano novo), todas elas relacionadas ao islamismo. Diferentemente dos meus interlocutores senegaleses que não dissociavam suas celebrações da religiosidade, um cenário muito importante para a integração cultural dos meus interlocutores haitianos eram as festas, em geral realizadas para celebrar datas comemorativas do Haiti como a Festa da Bandeira (18 de maio, quando se comemora a declaração de independência do Haiti em 1804. Esta festa é um importante marcador identitário da população haitiana que comemora o fato de o Haiti ter sido o primeiro caso de revolta organizada da população escravizada que conseguiu a independência do país colonizador.

Uma destas festas, organizada pela Sociedade Beneficente Brasil-Haiti (HaiBra), criada no início de 2018 visava a celebração do dia da Bandeira e fora realizada num sábado, dia 19 de maio. Os organizadores divulgaram a festa através de cartazes compartilhados por Whatsapp e Facebook e esperavam alta adesão da comunidade haitiana, bem como de brasileiros simpatizantes e amigos.

A festa, que prometia atrações musicais haitianas e brasileiras, DJ haitiano, dança, teatro e culinária haitiana, foi realizada em um bar em São José. De todas as atrações apenas o teatro não apresentado. Em geral os haitianos que participaram usavam roupas sociais mas a maior parte estava caracterizada com camisetas, bandanas ou algum outro elemento que remetesse ao Haiti, numa clara demonstração de engajamento social e pertencimento étnico e político. É importante frisar que a bandeira haitiana foi criada logo após o fim da Revolução Haitiana e simboliza a independência do país e a libertação da dominação colonial e da escravidão. Segundo Maya, “na bandeira haitiana que apresenta as cores azul e vermelha, o azul fica em cima, pois representa os negros do país e o vermelho em baixo por representar os brancos”. Entre os brasileiros que participavam da festa, um grupo de sambistas

(quase todos negros), as garçonetes (negras), alguns poucos convidados brancos e eu.

A decoração da festa foi feita nas cores da bandeira haitiana: vermelho e azul, com balões e bandeiras espalhados. Alguns sentavam-se às mesas com grupos de amigos e conhecidos enquanto muitos homens ficavam em pé, próximos ao balcão de bebidas e comida. Havia muitos selfies, muitas risadas e muitas conversas em kreyòl, pois ali era o espaço da comemoração de uma identidade haitiana, expressa através dos seus valores mais tradicionais: a bandeira, a música, a dança, a culinária e o orgulho por serem filhos do primeiro país a conquistar a liberdade e extinguir a escravidão negra.

Em um dado momento, estava ao lado de Dr. Yvens, presidente da associação que proovera a festa quando Roman, haitiano que trabalhava há cinco anos como garçom em Florianópolis, veio até mim para dizer que estava muito feliz. Eu assenti com a cabeça e ele continuou falando que chegara em Florianópolis havia quatro anos e desde então havia comprado um carro, uma casa e uma moto, *entrado* sua esposa e seu filho de 14 anos e que recentemente ele e a esposa tiveram outra filha nascida no Brasil. Ele me contou que desde que chegou trabalhava como garçom no mesmo restaurante, um estabelecimento tradicional de classe média alta em que ganhava muitas gorjetas. Eu perguntei sobre sua esposa e ele me disse que estava iniciando um trabalho em outra sede do mesmo restaurante. Neste dia sua esposa era uma das estrelas da festa, pois, juntamente com outras duas moças, fariam a esperada ‘apresentação de dança’. Ele me contou que ela fez aulas de dança no Haiti e queria trazer a cultura haitiana para o Brasil, era algo muito importante para toda a comunidade haitiana. Não parava de sorrir.

Os pontos altos da festa foram o Hino à Bandeira Haitiana, denominado Dessalines, os DJ’s haitianos, a culinária haitiana, cujo time era coordenado por Maya e, principalmente a apresentação de dança. Esta dança como me explicou uma das três dançarinas, era uma homenagem à Jean Jacques Dessalines, liderança revolucionária que proclamou a independência da França em 1º de janeiro de 1804 e tornou-se o primeiro presidente do Haiti. As ‘dançarinas’ como eram chamadas, chegaram chamando bastante atenção pois usavam roupas brancas e justas e sentaram-se à mesma mesa de outra moça que também vestia branco e segurava uma criança de colo. Só deixaram seus lugares para trocarem de roupa para a apresentação, vestindo uma bermuda de lycra justa e camiseta sem manga justa. A iluminação ressaltava bem as curvas dos seus corpos e os movimentos principais consistiam em



marchas de pernas acompanhadas da mão direita na testa como fazem os militares, mas ao contrário das marchas dos homens no exército, em sua marcha os quadris balançavam bastante. Este movimento, repetido diversas vezes, junto com outro movimento feito de costas, em que todo o corpo ondulava rapidamente para frente e para trás num frenético vai-e-vem, resultaram num verdadeiro êxtase na audiência. Como uma catarse coletiva, todos (homens e mulheres) foram para a frente do palco, gritando, assobiando, filmando e fotografando. Eu estava com a filmadora e me esforçava para conseguir filmar, pois muitas pessoas haviam levantado e se movimentavam para todas as direções, passando diversas vezes na frente da câmera. Roman, o marido da dançarina Lise, que estava ao meu lado vendo a esposa dançar, a certa altura, me disse “use o zoom”. Ele estava dirigindo em minha filmagem, coreografando a maneira como eu captava os movimentos delas e principalmente de sua esposa. Tive a impressão de que ele assistiu a dança toda pelo monitor de minha câmera. Ainda com música as dançarinas foram saindo do palco e vindo da direção da platéia, como se aquele momento fosse continuar no chão, para todos que se contagiaram. Mas quando a música parou, a dança acabou e o mestre de cerimônias disse, ainda em frenesi, “o que que é isso minha gente?!?” enquanto todos voltavam sorridentes às suas mesas.

Outra festa haitiana foi organizada pela Associação dos Haitianos de Santa Catarina, com sede em Palhoça e foi realizada em dezembro de 2017. Com diversas atividades, incluindo um torneio de futebol com premiações em troféus e medalhas e times devidamente uniformizados. A festa reuniu associações de haitianos de diversas cidades do Estado, como Navegantes, Itajaí, Balneário Camboriu e Blumenau. Foi servido *legumbre* (carne cozida com vegetais como batata, beterraba, berinjela, cenoura, cebola e pimenta) e um DJ colocou música haitiana para dançar. Estive ajudando na preparação da festa e tive, entre outras atribuições, o encargo de comprar pimentas “bem fortes”. Fui às compras e quando voltei as mulheres me disseram rindo que eu simplesmente não sabia comprar pimentas, então fomos juntas ao mercado para buscar as ‘malaguetas’. Cozinhei ao lado de Maya, sua irmã Marie, Lucie e Mirelle, todas pretencentes à Associação dos Haitianos de Santa Catarina. Preparamos almoço para mais de cem haitianos que vieram de ônibus fretados de diversas cidades do estado para fortalecer a associação e também porque haveria um jogo de futebol “para congregar” como Maya dizia. Desta vez, o torneio de futebol ocupou quase toda a tarde, com diversos times compostos pelas associações disputando entre si.

As festas constituem excelentes espaços para a performatização de identidades de origem e novas identidades, momentos em que os sujeitos podem representar a si mesmos como imaginados em suas comunidades imaginadas, para pensar a partir de Benedict Anderson (2008).

Meus interlocutores e minhas interlocutoras, tanto do Haiti quanto do Senegal, em geral não gostavam muito das comidas brasileiras. Diziam que não tinha tempero suficiente. Entre as mulheres como Marieange predominava a ideia de que “fica diferente. Comida boa é a de lá. Quando você provar o meu feijão aí você vai entender a diferença da comida haitiana para a comida brasileira”. Eu provei muitas comidas haitianas e todas são realmente muito saborosas, temperadas com muita pimenta e ‘caldo magi’. A comida senegalesa da mesma forma, sempre muito temperada e servida toda em um único prato. Zidan disse “a comida brasileira é parecida com a nossa, só que os brasileiros preparam cada coisa em uma panela separada e nós [senegaleses] preparamos tudo junto, assim fica outro sabor e também comemos todos juntos, principalmente nas festas e daí é um compartilhar”. De fato comer junto do mesmo prato ou bacia era uma experiência muito íntima, que eu compartilhava com as outras mulheres senegalesas, uma vez que em público, os homens comiam juntos em um recipiente e as mulheres em outro. Em todas as festas e eventos que participei foi assim, mas nas casas comíamos todos, homens e mulheres, do mesmo prato ou recipiente.

## 4 Coreopolíticas migrantes



Para Sennett que vê o tecido urbano como camaleônico com dinâmicas próprias e aprofunda a relação entre o corpo e a cidade, “a força do migrante está em chegar a bom termo com o deslocamento” (Sennett, 2018, p. 229) pois o movimento é saudável não apenas para o corpo mas também para a cidade. Ainda, de acordo com o autor “conhecimento de migrante é o tipo de conhecimento de que todos urbanitas precisam, uma vez deixada para trás a segurança do familiar e do local” (idem, p. 232)<sup>491</sup>. Esta visão, inserida no contexto de elogio à mobilidade surgido na década de 1970<sup>492</sup>, permitiu articular diversos sentidos para as migrações.

---

<sup>491</sup> Sobre os migrantes, o autor que chama atenção para o caráter experimental das cidades, que precisam se transformar constantemente, assim como as maneiras de descrevê-las e de viver nelas, afirma “a viagem para uma cidade diferente representa uma ruptura epistemológica (...) O ego se fortalece ao conferir sentido a essa ruptura, especialmente vivendo nas duas dimensões da presença e da ausência, do agora e do então” (Sennett, 2018, p. 230-1).

<sup>492</sup> Ver introdução.

Nesta tese defendo que o processo migratório, ao colocar em relação passado e presente, contextos de origem e chegada e discursos de ‘nós’ e ‘eles’, articula novos sentidos às experiências vividas dos sujeitos e seus corpos, evocando devires, resistindo à invisibilidade e ao silêncio, provocando fricções, abalos e revelando abismos. Os sujeitos migrantes se deslocam, criando formas de existir, constituindo movimentos políticos e poéticos, articulando novos sentidos e sensibilidades, e transformando contextos e relações. Permanecem conectados afetiva ou materialmente com diversas pessoas em diversos países, enviam, recebem e produzem remessas materiais, informações e imagens e as fazem circular em suas comunidades diaspóricas e fora delas. Desta forma se deslocam e deslocam os seus e os nossos pontos de vista continuamente, abalando e transformando epistemologias estabelecidas.

Caminhar e se movimentar, portanto, podem ser entendidos como atos políticos. Mais do que uma *flanerie*<sup>493</sup> sem rumo, uma deambulação, os migrantes se deslocam por ruas, avenidas, cidades, países e fronteiras projetadas para incluir ou excluir, construídas e mantidas com propósitos diversos. Assim as marchas políticas, as manifestações sociais, os deslocamentos migratórios nos informam sobre desigualdades e assimetrias de poder no espaço e no tempo, reivindicando espaços e direitos a partir de engajamentos locais e pertencimentos globais ou transnacionais.

Isso porque, como afirma André Lepecki (2012) as cidades apresentam-se como espaços de circulação de sujeitos supostamente livres para circular, como palcos vazios para o exercício da automobilidade, com chão aparentemente liso, bem como lugar pretensamente neutro. E complementamos com o pensamento de Achille Mbembe sobre as fronteiras, fixadas sobre “aquilo que era, estruturalmente, um espaço de circulação e de regateio, flexível, de geometria variável” (Mbembe, 2013, p. 148) no caso do continente africano anterior à partilha colonial.

---

<sup>493</sup> Segundo Sennett o migrante, ‘um urbanita modelo’, pertence ao “reino do *flâneur* mais capacitado, do homem ou da mulher capaz de se relacionar com estranhos de maneira dialógica, da pessoa que precisa aprender a viver com as lições agrídoces do deslocamento” (Sennett, 2018, p. 231).

## 4.1 (I)mobilidades

O espaço flexível ou palco vazio, de que Lepecki (2012) fala, entretanto, muitas parece aproximar-se de uma ficção porque às mobilidades contrapõem-se às estruturas hegemônicas e seus desejos de poder, aos muros, às cercas, aos guardas armados, aos documentos, formando coreografias que tornam possíveis ou não determinados movimentos à algumas pessoas e não a outras. André Lepecki, que parte da dança para pensar os movimentos possíveis nas cidades, vê na

‘Polícia’ um ator social na coreopolítica do urbano atual, uma figura sem a qual não é de todo possível pensar-se a governamentalidade moderna. Uma figura também cheia de movimento, particularmente o ambíguo movimento pendular entre a sua função de fazer cumprir a lei e, a sua capacidade para a sua suspensão arbitrária; uma figura cujo espetáculo cinético é de chamar para si o monopólio sobre a determinação do que, no urbano, constitui um espaço de circulação, tarefa que executa não apenas quando orienta o trânsito, mas também quando executa com alarde a sua performance de transgressão de sentidos de circulação na cidade, com carros velozes cheios de luzes e sirenes alardeando assim a sua excepcional ultramobilidade, uma vez que para a polícia nunca existe a contramão (Lepecki, 2012, p. 51).

As coreopolícias controlam e restringem seletivamente os movimentos, reprimindo as coreopolíticas dissensuais enquanto movimentos e ações políticas nas cidades. Articula o pensamento de Lepecki à análise de Achille Mbembe quando este demonstra como na França as políticas públicas vêm se ocupando cada vez mais de circunscrever ou mesmo impedir as liberdades de circulação de “determinadas categorias de indivíduos e certos grupos sociais definidos em função das suas características étnicas, religiosas, raciais e de nacionalidade” (Mbembe, 2013, p. 125)<sup>494</sup>.

---

<sup>494</sup> O muro que o governo norte-americano começou a construir na divisa com o México avançando até o mar (cuja foto vimos na introdução) não nos deixa esquecer que as coreopolícias estão também em movimento, buscando interromper movimentos outros.

Para melhor implementar estas ações foi criado naquele país, em maio de 2007, o Ministério da Identidade Nacional e da Imigração<sup>495</sup>, visando maior controle sobre fronteiras e identidades. Para Mbembe (2016) é através da raça que têm sido operados códigos de classificação, identificação, seleção e exclusão, de forma que “os processos de racialização tem o propósito de identificar estes grupos populacionais [portadores de riscos diferenciais baseados na raça] e de fixar, com a maior precisão possível, os limites dentro dos quais podem circular” (Mbembe, 2016, p. 80). O dispositivo de segurança, desde um contexto ideológico e operacional, é, portanto, a raça.

Recentemente no Brasil discursos anti-imigração vêm ganhando cada vez mais espaços e a fronteira com a Venezuela chegou mesmo a ser fechada pela Advocacia Geral da União (AGU)<sup>496</sup>. Além disso o governo de Roraima publicou um decreto<sup>497</sup> exigindo a apresentação de passaporte para atendimento em postos de saúde. Felizmente ambas as medidas foram revogadas pelo Supremo Tribunal Federal que considerou o fechamento das fronteiras contrário à Constituição e aos tratados internacionais ratificados pelo Brasil<sup>498</sup>.

A partir da constatação de que os espaços são socialmente construídos e seletivos em relação à mobilidades de grupos, sujeitos e corpos, é possível pensarmos nos movimentos e deslocamentos dos migrantes haitianos e senegaleses como resistências à estas ordens estabelecidas, rupturas e dissensos possíveis com vistas à transformação social. Trata-se, segundo Agier de manter aceso um “pensamento de movimento” (Agier, 2015, p. 122) ainda que as adversidades imobilizem, definitiva ou temporariamente.

Neste sentido as precariedades ou ausências de políticas públicas no âmbito local, estadual, nacional ou internacional, a falta de

---

Ver: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/prototipos-do-muro-prometido-por-trump-sao-instalados-na-fronteira-entre-eua-e-mexico.ghtml>. Acesso em 04/12/2018.

<sup>495</sup> Ver [www.legifrance.gouv.fr](http://www.legifrance.gouv.fr).

<sup>496</sup> Segundo o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) e a OIM, a Agência da ONU para as Migrações, em novembro de 2018 o número de refugiados e de migrantes oriundos da Venezuela atingiu três milhões de pessoas no mundo todo. Segundo o comentário, “os países da América Latina e do Caribe abrigam cerca de 2,4 milhões de refugiados e migrantes venezuelanos, enquanto as outras regiões receberam o restante”. A Colômbia teria recebido mais de um milhão de venezuelanos, o Peru também, mais de meio milhão de venezuelanos, o Equador, mais de 220 mil, a Argentina, 130 mil, o Chile mais de 100 mil, o Brasil cerca 85 mil e o Panamá, 94 mil venezuelanos. Disponível em <https://www.acnur.org/portugues/2018/11/09/numero-de-refugiados-e-migrantes-venezuelanos-chega-a-3-milhoes/>. Acesso em 04/12/2018.

<sup>497</sup> Decreto nº 25.681/2018, de 1º de agosto de 2018.

<sup>498</sup> <https://www.conjur.com.br/dl/rosa-weber-nega-fechamento-fronteira.pdf>

acesso a direitos e alguns atravessamentos, bem como as tensas relações com o poder público instituído e seus aparatos de fiscalização, repressão e violência estatal, e algumas das práticas dos setores empresariais e midiáticos que muitas vezes contribuem para a reprodução de estigmas e processos de racialização, racismo e preconceito, visam limitar movimentos humanos enquanto promovem a circulação de determinadas mercadorias. Entretanto, para além de todas estas questões, a agência dos sujeitos migrantes se impõe, através das inesperadas e corajosas maneiras como constroem alternativas às hegemonias e desigualdades, impulsionando valores como associativismo, solidariedade, performatividade política e coabitação<sup>499</sup>, exigindo seu direito à cidade neste mundo capitalista que para além de um sistema tecnológico e econômico é “um complexo sistema cultural com uma história muito especial no Ocidente moderno” (Appadurai, 2008, p. 69).

Não que as atividades mercantis se restrinjam ao mundo capitalista e industrializado, mas neste elas são um componente fundamental e, assim como as mercadorias, possuem uma vida social<sup>500</sup> e também criam e performam transformações na vida social. Esta diferença é muito marcada nas falas de meus interlocutores quando pontuam os modos de vida experimentados aqui (na diáspora) e nos seus países. Jacques, que veio do Haiti, me lembrava sempre da dificuldade que era manter-se aqui pagando aluguel, enquanto no seu país de origem, para onde não queria jamais voltar, era mais fácil porque não era preciso pagar aluguel, sempre havia uma casa com um quarto onde era possível viver sem gastar muito.

Também para Henri Lefebvre o espaço é socialmente produzido, sendo repleto de movimentos que nunca cessam e a partir desta compreensão o geógrafo haitiano Georges Anglade analisou os “elementos de uma política do espaço haitiano” (Anglade, 1984, p. 10). Através deles é possível pensar as diásporas haitiana e senegalesa a partir dos espaços sociais criados por elas em seus múltiplos deslocamentos. Assim quando migram para um novo contexto, como é o caso da região da Grande Florianópolis que vive há algumas décadas um processo de gentrificação, com aluguéis altos e custo de vida exorbitante<sup>501</sup>, haitianos e senegaleses deparam-se com esta realidade

---

<sup>499</sup> Butler (2017a)

<sup>500</sup> Como o título do livro de Appadurai (2008), *A vida social das coisas*.

<sup>501</sup> Em matéria publicada em 07/01/2017 foram apresentadas algumas das razões para esta estimativa “o Dieese informou que a cidade fechou 2016 com a segunda cesta básica mais cara do Brasil, R\$ 453,8, que teve alta de 7,01% frente ao ano anterior. O Índice de Preços ao Consumidor calculado pela Udesc Esag, que mede a inflação do município,

que se choca com aquela vivida por eles nos seus países e cidades de origem.



Imagem: Fotografia enviada por Alioune, tirada em uma das festas da comunidade senegalesa em São Paulo

#### 4.2 Desestabilizações nas cidades da Grande Florianópolis <sup>502</sup>

Eu não sou da sua rua  
 Eu não sou o seu vizinho  
 Eu moro muito longe e sozinho  
 Estou aqui de passagem  
 Este mundo não é meu  
 Este mundo não é seu  
 Eu não sou da sua rua  
 Eu não falo a sua língua  
 Minha vida é diferente da sua  
 Estou aqui de passagem  
 Este mundo não é meu  
 Este mundo não é seu<sup>503</sup>

---

fechou o ano passado com alta de 7,10%, acima da inflação do Brasil, que pelas estimativas do mercado subiu 6,38% em 2016. Florianópolis também tem o combustível mais caro de Santa Catarina enquanto os donos de postos explicam que o valor do aluguel do terreno onde estão os postos pesa para esse custo maior. E como é uma ilha, os imóveis na região insular, tanto para locação quanto para compra, custam de 30% a 40% mais”. Disponível em: <http://dc.clicrbs.com.br/sc/colunistas/estela-benetti/noticia/2017/01/por-que-florianopolis-tem-alto-custo-de-vida-9157811.html>

<sup>502</sup> Este subcapítulo é uma versão ampliada do trabalho apresentado no evento Cidades Rebeldes.



Convidada a compor a mesa para debater na 5ª sessão do Ciclo de Cinema Cidades Rebeldes, juntamente com Paulo Raposo<sup>504</sup>, Jéssica Frazão<sup>505</sup>, Angela Souza<sup>506</sup> e esta autora, Lilianne Perceval<sup>507</sup> foi a primeira a se manifestar logo após a exibição de um documentário, abrindo os debates cuja proposta era refletir sobre “O outro nas Paisagens Urbanas”.

O filme gerador foi *Lakay*<sup>508</sup> (2016, Brasil, 14’53’’) de Jéssica Frazão que retrata aspectos da vida cotidiana e do processo de imigração e adaptação de haitianos no Vale do Itajaí (SC), região catarinense que, em consonância com o estado, historicamente inventou e defende uma identidade formada por imigrantes europeus, invisibilizando a presença de populações indígenas e de pessoas escravizadas ou afrodescendentes e outros grupos étnicos não-brancos ou não-europeus, como vimos no capítulo 1. O documentário tem início com cenas do terremoto haitiano de 2010 e na sequência apresenta uma série de entrevistas com haitianos estabelecidos na cidade de Blumenau e suas percepções sobre processos de inserção no contexto local.

Visivelmente emocionada pelas imagens e memórias que o filme e o terremoto evocaram, Lilianne lembrou à audiência que migrar não é uma escolha fácil e são inúmeras as fronteiras físicas e simbólicas. As migrações haitianas, explicou, são fruto de escolhas familiares e criam uma relação de reciprocidades entre o migrante e a família, mas que se estende aos vizinhos e a todo o país. Isso porque o ‘diáspora’, ou seja, a pessoa que está na diáspora<sup>509</sup> possui inúmeras obrigações com aqueles que ficaram e com aqueles que desejam sair do Haiti. Este mesmo

<sup>503</sup> Música *Eu não sou da Sua Rua*, de Marisa Monte. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=N3GWwCAsqUA>.

<sup>504</sup> Professor Assistente do ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa e organizador do Ciclo de Cinema Cidades Rebeldes.

<sup>505</sup> Cineasta, produtora audiovisual, Mestre em Comunicação pela UFPR.

<sup>506</sup> Antropóloga, UNILA.

<sup>507</sup> Neste caso, mantive o nome de minha interlocutora, em função do evento ter tido caráter público e de sua manifestação de interesse em ter seu nome divulgado nesta ocasião.

<sup>508</sup> *Lakay* significa ‘casa’ ou ‘minha casa’ em kreyòl.

<sup>509</sup> As diásporas formam culturas multilocais e no caso dos haitianos e senegaleses que acompanhamos, desterritorializadas das nações, multisituadas em múltiplas ancoragens, uma vez que não se concentram necessariamente em uma única localidade, de forma que a ‘comunidade’ só pode ser apreendida por um olhar externo ou através de elementos agregadores internos como a língua, os costumes, a religiosidade, as festas, músicas, danças, gastronomia, algumas memórias e características nacionalistas, hábitos de vestir, pertencimentos e conectividades construídos, etc. Para uma melhor compreensão do termo ver Stuart Hall (2003) e Handerson Joseph (2015).

sentido de obrigação moral é narrado pelos meus demais interlocutores que da mesma forma precisam enviar remessas para pais, filhos, irmãos, irmãs e amigos. Ao mesmo tempo, os migrantes contribuem através de suas narrativas e experiências para impulsionar outros deslocamentos ou transformar trajetórias, pelos (co)moveres que desencadeiam.

Retomamos aqui a metáfora do terremoto, evocada no primeiro capítulo e acrescentamos a ela o desabamento de um prédio em 1º de maio de 2018 na cidade de São Paulo (SP). O primeiro, como vimos, foi um fenômeno geológico cujo epicentro foi a capital haitiana que em poucos segundos matou mais de 300 mil pessoas, deixou mais de um milhão desabrigadas e destruiu grande parte da estrutura administrativa, política, educacional e econômica do Haiti, bastante concentrada em Port-au-Prince, reverberando além do seu epicentro, abalando cidades do interior do país e ultrapassando as fronteiras haitianas. Em decorrência do terremoto estima-se que mais de cem mil haitianos tenham migrado para Brasil entre 2010 e 2018. Como já apontado, para além de fenômeno geológico, tomamos o terremoto como metáfora provocadora de desestabilizações a partir de sua força poética e política de conectar vidas e trajetórias de indivíduos e países, reverberando em outros espaços e transformando paisagens.

O segundo, o incêndio do prédio Wilton Paes de Almeida, edifício abandonado onde havia uma ocupação, seguido do seu desmoronamento. Cerca de 30% dos moradores eram estrangeiros, principalmente provenientes da Bolívia, Peru, Nigéria, República Democrática do Congo, Haiti e Filipinas. A tragédia do incêndio seguida do desabamento do *prédio de vidro*, como o edifício era conhecido, evidenciou as fragilidades da política habitacional na maior cidade do Brasil e propôs reflexões que se estenderam a todo o país, uma vez que praticamente inexistem políticas públicas efetivas e continuadas para o acolhimento de migrantes, de modo que muitos têm dificuldade em encontrar lugar para morar e alguns chegam a viver nas ruas. O preço alto do aluguel em São Paulo, assim como em Florianópolis, e a exigência de um fiador estão entre os principais fatores que têm levado estrangeiros às ocupações ou às ruas.

Neste sentido tomamos o desabamento do prédio na capital paulista e o terremoto haitiano como metáforas que, a partir das rupturas e tragédias que provocaram, desestabilizaram a ordem e as estruturas hegemonicamente construídas, propondo novas possibilidades, novos arranjos e abismos, afinal, como vimos, “a experiência do abismo está no abismo e fora dele” (Glissant, 2011, p. 19), ela reverbera e ecoa.

De acordo com o site Migramundo<sup>510</sup> foi uma senegalesa conhecida como *Mama África* quem protagonizou ajuda às crianças e desabrigados do *prédio de vidro*. Ela residia há dez anos no Brasil e articulou ações de solidariedade com outros migrantes muçulmanos<sup>511</sup>. Haitianos e senegaleses, desde o momento em que saem de seus países precisam diária e constantemente lutar por seu direito à cidade e muitas vezes, como nos casos acima, suas trajetórias se conectam ou se atravessam e muitas vezes se chocam com manifestações xenofóbicas que insistem em se fazerem ouvir:

Da mesma forma que houve solidariedade, houve também hostilidade. Quando a senhora senegalesa e a liderança haitiana pegavam donativos para distribuir para os desabrigados, uma senhora brasileira do edifício desabado expressava o seu ódio: “Polícia, polícia, tira eles daqui... eles saem da África para virem perturbar a gente aqui!”<sup>512</sup>.

Situação semelhante presenciei junto a um grupo de senegaleses quando realizavam uma manifestação na Câmara de Vereadores de Florianópolis. Como a sessão já havia iniciado, fomos todos confinados em um pequeno auditório de onde podíamos ver e ouvir os parlamentares mas não poderíamos dialogar com os mesmos. Acontece que na última fileira de cadeiras do recinto estavam sentadas três pessoas que se identificaram como moradores de rua e passaram a confrontar os senegaleses e suas reivindicações. Eles afirmavam “nós somos brasileiros e vivemos na rua, o poder público não nos dá nada, não é justo que vocês tenham quaisquer privilégios e direitos”. Zidan

---

<sup>510</sup> *Entre selfies e escombros: imigrantes e refugiados após o desabamento no Largo do Paissandu*, publicado em 22 de maior de 2018. Disponível em <http://migramundo.com/selfies-escombros-imigrantes-refugiados-apos-o-desabamento-largo-paissandu/>

<sup>511</sup> Segundo seu relato “Junto de nós, Pierre, liderança haitiana se fez presente e atuávamos na mediação e tradução daqueles que não falavam português e consequentemente não entendiam as orientações dadas pelas assistentes sociais e outros agentes públicos. Uma senhora haitiana residente do prédio desabado foi acompanhada pelo haitiano até a ambulância para os atendimentos primários de saúde. Foi alertada que a pressão estava bem alta. Ela só falava o creole haitiano e um pouco de espanhol por ter residido algum tempo na República Dominicana. Era a segunda vez que tinha sua habitação destruída, pois veio para o Brasil logo após perder sua casa por conta do terremoto de janeiro de 2010 no Haiti. Recordava o drama de ficar novamente sem lar” (idem).

<sup>512</sup> Trecho da reportagem *Entre selfies e escombros*, citada anteriormente.

sorriu e argumentou “os direitos que defendemos são para todos nós, nós somos seres humanos e estamos todos juntos, queremos o mesmo que vocês” mas o trio respondeu “vocês deveriam voltar ao país de vocês, o Brasil já tem seus problemas e vocês não podem tirar aquilo que é nosso”. Esta argumentação xenófoba, entretanto, era alimentada cotidianamente pelos poderes instituídos, até se naturalizar nas falas e práticas de pessoas que ao invés de se aliarem contra as desigualdades, defendiam as desigualdades para aliarem-se ao *status quo*.

O filme brasileiro *Era o Hotel Cambridge*, da diretora Eliane Caffé, conta a história de um antigo hotel, localizado na Avenida 9 de Julho (São Paulo) que se tornou ponto de despejo de lixo e focos de dengue, até ser ocupado em novembro de 2012 pela *Frente de Luta por Moradia* (FLM). Sob a coordenação do *Movimento dos Sem Teto do Centro* (MSTC), em 2016 viviam no edifício cerca de 170 famílias brasileiras, imigrantes e refugiadas. A partir de encontros regulares os refugiados e imigrantes desta e de outras ocupações criaram *Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto* (GRIST), que realizava atividades e ocupações reivindicando moradia, direitos e visibilidade.

Em São Paulo onde a comunidade de imigrantes e refugiados é maior, assim como as demandas sociais relacionadas, alguns grupos já conseguiram se organizar politicamente. O *Grupo de Refugiados e Imigrantes Sem Teto* (GRIST) é um exemplo, juntamente com o *Visto Permanente*<sup>513</sup>, coletivo que reivindica a possibilidade dos próprios imigrantes e refugiados se representarem e também dar visibilidade a seus trabalhos artísticos. Em Florianópolis, imigrantes e refugiados estão construindo suas agendas e formas de visibilidade, ensaiando suas performances e movimentos políticos e contam com ações organizadas pelas redes de apoio e acolhimento que se colocam em relação<sup>514</sup>. Entretanto já é possível perceber movimentos surgidos das demandas e iniciativas de imigrantes de diversas origens para construir espaços de maior visibilidade e inserção social, inclusive nas áreas relacionadas à política, educação, dança, música, poesia e gastronomia.

Na capital catarinense não existiam, até a escrita da tese, ocupações de imigrantes e refugiados, apesar da questão da moradia ser um problema para ambos os grupos. Para alugar um imóvel de 30m<sup>2</sup>, ou

---

<sup>513</sup> O site *Visto Permanente* surgiu em 2015 e destina-se a filmar e publicar vídeos sobre artistas imigrantes em São Paulo, além de artigos, reportagens e eventos, se propondo a dinamizar “territórios artísticos imigrantes”. Disponível em <http://www.vistopermanente.com/>

<sup>514</sup> Que, conforme tratarei mais adiante, inscrevem-se em um circuito que envolve ajuda humanitária, pesquisadores e entidades civis e públicas.

seja, uma kitinete, através de uma imobiliária por exemplo, era preciso desembolsar cerca de R\$ 1.075,00 por mês, além de condomínio e taxas de água e luz. Além disso, as imobiliárias exigem fiador, seguro ou depósito antecipado. Deste modo têm se tornado cada vez mais comum que os migrantes que habitam a região da grande Florianópolis se estabeleçam nos morros ou nos bairros mais empobrecidos da região continental. Nestas regiões o aluguel se dá diretamente com o proprietário, facilitando um pouco os aspectos burocráticos e diminuindo os custos, mas também tornando a questão da moradia mais vulnerável, por facilitar reajustes de alugueis sem avisos, que migrantes com filhos sejam rejeitados, que migrantes negros sejam preteridos, que os proprietários fiscalizem e controlem a vida dos locatários, entrem em suas casas, enfim, abusem da relação, como vimos.

Segundo Francisco Canella no artigo *Cidade turística, cidade de migrantes: movimento dos sem-teto e representações sociais em Florianópolis (1989 - 2015)*, “no caso de Florianópolis, a imagem construída foi (e tem sido) a de uma cidade turística e de qualidade de vida, uma capital de estado sem os problemas costumeiros das grandes metrópoles nacionais” (Canella, 2015, p. 216)<sup>515</sup>. O autor demonstra que o sentimento de “aversão ao migrante” (idem, p. 228) era, já nos anos 1990, orquestrado por setores tradicionais da política local juntamente com a mídia hegemônica e voltava-se contra os ‘invasores’ de outras cidades, regiões, estados ou países (na época, latino-americanos).

Desta maneira as cidades continuam definindo suas paisagens através de critérios segregadores e racializados, formando enclaves

---

<sup>515</sup> Segundo este autor a primeira ocupação em Florianópolis aconteceu nos anos 1990 pois nas áreas pobres da parte insular da capital, conhecida como Maciço Central, datada do início do século, quando escravos e ex-escravos foram expulsos da área central da cidade e passaram a viver nas áreas de encosta da área insular, muitas delas consideradas de risco. “Grande parte da população pobre, até a década de 1970, além dos ex-escravos e alguns outros setores ligados ao exército e marinha, era de origem rural vivendo nas áreas próximas ao mar, compondo o que se chama de socioeconomia da pesca, sendo esta uma atividade desenvolvida primeiramente como complementar a agricultura, e depois, levada a principal atividade (...). No entanto, em que pese a condição camponesa desta população, ela detinha a posse da terra - não tendo, portanto, problemas referentes à moradia como parte de suas preocupações - aspecto que, mais recentemente, parece ter-se modificado, com o forte processo de elitização da parte insular da capital. Sobre a situação destas áreas pobres em Florianópolis é importante observar que o agravamento do déficit habitacional nos anos 80 aumentava o problema da ocupação irregular de terrenos. Somava-se a isso a chegada na cidade de desabrigados das cheias do Vale do Itajaí que, cansados de aguardarem promessas de solução para o problema, transferiam-se para a capital a fim de pressionarem as autoridades estaduais e obterem algum tipo de assistência social” (Canella, 2015, p. 224).

urbanos. Nas cidades mais industrializadas da Grande Florianópolis como São José e Palhoça, os bairros com maiores concentrações de migrantes são os próximos às fábricas e indústrias<sup>516</sup>. Há também diferenças que dizem respeito ao tempo em que cada migrante residia no Brasil. Aqueles já estabelecidos, via de regra, traziam a família, esposa ou marido e os filhos, quando os tinham (ou faziam filhos brasileiros), irmãos e irmãs, pais e mães, como Tracy que *entrou* o marido, a filha e a mãe. A partir do momento em que as famílias migrantes passam a ter filhos, residir próximo de escolas e creches passa a ser um importante elemento na escolha do local de residência. Desta maneira em Florianópolis, que quase não possui indústrias e que apresenta valores de aluguéis muito altos devido ao fato de ser uma cidade turística, a comunidade de haitianos e senegaleses foi, aos poucos, se estabelecendo nas subidas dos morros e zonas periféricas, os mesmos historicamente predominantemente habitados e ocupados por populações migrantes que vieram do interior do estado de Santa Catarina ou de outros estados do Brasil, assim como pelas populações negras e afrodescendentes.

Marcelo da Silva (2012) em sua dissertação sobre o samba e o choro em Florianópolis apresenta relatos de seus interlocutores sobre a urbanização na capital catarinense. Entre o final do século XIX e início do XX os morros começaram a ser ocupados por negros e pobres, livres ou ex-escravos, pois estes foram expulsos

Do centro da cidade de Florianópolis e, conseqüentemente, estes começaram a subir os morros ou a habitar a parte continental da cidade. Minha tia-avó saiu do Morro do 25, indo para o bairro Procasa, seguindo uma leva de parentes e amigos que se mudaram, aos poucos, para o Estreito. Outros começavam a ocupar, cada vez mais, os morros de Florianópolis, num período que vai de 1920 até 1960, aproximadamente (Silva, 2012, p. 104).

O autor também aborda a migração de populações negras de outras cidades do estado para a capital, que invariavelmente, instalavam-se nos morros, como o Morro do 25, deslocamentos que segundo o autor

---

<sup>516</sup> Ainda segundo Canella em 2005 havia “171 favelas e assentamentos informais, nos quais seus habitantes representavam mais de 14% da população da área conurbada de Florianópolis. Na área central da Ilha, verificou-se a maior concentração de favelas, sendo que ao redor das encostas do Maciço Central foram contabilizadas 21 favelas” (Canella, 2015, p. 230).

“produziram novos arranjos sociais, possibilitaram o surgimento de espaços sociomusicais de lazer e entretenimento, criaram conexões entre amigos e parentes separados pela distância e unidos pela pobreza e na luta pela vida, tentando, ao menos, torná-la mais divertida” (Silva, 2012, p. 87). O autor comenta que o centro de Florianópolis não era um local convidativo para as populações negras, que mesmo nas décadas de 1960 e 1970, eram tratadas com extremo racismo e conseqüentemente evitavam ‘passear’ ou mesmo ‘passar’ pelo centro.

Lembro-me de quando dava aulas de português para um grupo de haitianos numa tarde quente de domingo, durante o verão, perguntei a eles e elas se já tinham ido a alguma das praias aqui em Florianópolis. Rivier me respondeu que “sim, já fui lá na Barra da Lagoa para trabalhar durante um período da temporada num restaurante”. John me disse “trabalhei na lavanderia de um hotel que ficava na praia da Joaquina por dois meses” e Marie me disse que já vendeu batidinhas na praia junto com seu noivo para juntar um dinheiro. Os demais não tinham ido à praia. A praia como lugar de lazer não existia para meus interlocutores haitianos, assim como para meus interlocutores senegaleses. Estes tomavam a temporada de verão na ‘capital turística do Mercosul’, com a cidade repleta de turistas, como a melhor época para trabalhar, de modo que passavam os dias caminhando pelas areias quentes durante o dia e a noite ficavam nas calçadas expondo seus produtos, ou faziam trancinhas sob as marquises. Durante um passeio em que levávamos seus filhos a um parquinho, Zidan me disse

Nós não somos como vocês, nossa cultura é diferente. Nós não achamos que a praia é um lugar para ir quase sem roupas. Nós gostamos de praia, mas vamos com roupas e só de vez em quando. A praia é bom para vender, tem muito turista e eles gostam de comprar tudo. Mas ir na praia quase pelado, mostrando o corpo, não é certo para nós, mas nós estamos no país de vocês então nós entendemos a cultura de vocês, mas não concordamos.



Ainda sobre a cidade de Florianópolis, Silva (2012) aponta para a dificuldade das comunidades negras de realizarem suas ‘macumbas e sambas’ na cidade, diante do racismo e da repressão policial. Interessante observar que quase um século se passou e a realidade do preconceito ainda persiste, a tal ponto de Mistic, sacerdotisa vodu que



morava em Palhoça, precisar viajar para o Haiti para realizar os ‘trabalhos’ que lhe eram encomendados:

As pessoas vêm aqui ou me pedem pelo grupo [de *whatsapp*] para que faça algum trabalho para elas, para conseguir trabalho, para casar, para o que a pessoa quiser. Mas aqui não tenho como fazer os trabalhos porque precisamos de espaço e também precisamos dos tambores e não podemos tocar os tambores aqui. Então eu viajo lá para o Haiti mais ou menos uma vez por semestre e faço tudo lá.

O fenômeno da *ghettofication* (guetificação), desde a Escola de Chicago demonstra que existem lugares sociais pré-determinados<sup>517</sup> apesar da agência dos sujeitos. Tereza Caldeira (2000), no seu trabalho sobre discursos de violência em São Paulo, demonstra que a violência torna-se um fator ordenador nas cidades, acionando elementos classificatórios diversos para estigmatizar. Quando esta lógica é invertida geralmente isso acontece nas cozinhas, nas lavanderias, nos corredores, nas linhas de produção, na limpeza dos ônibus, nos fundos de lojas, supermercados, depósitos e em outros espaços invisibilizados pelos processos de gentrificação que as cidades turísticas como Florianópolis projetam e onde meus interlocutores na maior parte das vezes encontraram suas primeiras (ou únicas) oportunidades de trabalho.

Na capital catarinense e nas 22 cidades que compõem a região da Grande Florianópolis não existia até a escrita da tese abrigo para migrantes e, portanto, aquelas pessoas que encontravam-se em situação de vulnerabilidade podiam no máximo permanecer por um mês no abrigo para moradores de rua. Algumas dezenas de pessoas vindas do Haiti e de países latino-americanos precisaram passar pelo abrigo, mas alguns não conseguiram acessar este serviço e ficaram nas ruas de Florianópolis e São José.

Macky e Zidan muitas vezes me falaram em nossas conversas sobre a *teranga* (hospitalidade) senegalesa e como lá seria impensável uma pessoa passar fome ou viver na rua, coisa que aqui, infelizmente, “existe em todas as cidades, em cada esquina”. Zidan me disse que isto não existe no Senegal, que lá principalmente nas cidades menores “se uma pessoa nova chega na cidade e está na rua vamos até ela e perguntamos seu nome, se ela gostaria de comer e de tomar um banho, então convidamos ela para nossa casa, lhe damos um colchão e ela passa

---

<sup>517</sup> Ver Gilberto Velho (2003).

a morar conosco. Nas cidades nem sempre é assim, mas nas cidades de onde viemos é assim”.

Quando Zidan me contou isso, passava na televisão uma notícia sobre um morador de rua da capital paulista que havia morrido na noite anterior devido a hipotermia. Zidan e Claire pararam o que estavam fazendo e assistiram a reportagem com comoção, lamentando o fato de haver tantos moradores de rua no Brasil e em todo o Ocidente, como disseram. Então falaram que mesmo na França, onde Zidan tem uma irmã, há muitas pessoas morando na rua mas

Ela não pode lhes convidar para morar na casa dela, porque quando o contrato de locação é assinado, é preciso especificar quantas pessoas irão residir no local e se uma pessoa a mais for descoberta, o locatário paga multas ou é expulso. Aqui, o problema é a segurança, pois eu não sei se eu convidar alguém que não conheço para minha casa, se esta pessoa fará alguma coisa ruim ou roubará.

Mas para ele, que quando chegou em Caxias do Sul, cinco anos antes, à noite, durante o inverno e não encontrou nenhum senegalês na rua, precisou passar a noite num banco de praça naquela que foi a noite mais longa e fria da sua vida, a hospitalidade é fundamental.

Cristine, por exemplo, morava no bairro da Trindade numa casa com vários haitianos e haitianas, mas quando engravidou, logo foi morar com o futuro marido no Maciço do Morro da Cruz. Na mesma época, Zidan e Claire moravam num destes morros da região central de Florianópolis, e no mesmo terreno, em outras quitinetes vizinhas, moravam mais dois senegaleses e duas haitianas. Na mesma servidão moravam três colombianos, dois bolivianos e mais duas famílias de haitianos. Uma vez quando comentei com eles sobre a diversidade cultural que havia ali no morro, Zidan me disse “aqui é muito rico, tem gente de vários lugares do mundo, todo mundo é amigo, todo mundo se conhece. Ficamos na rua para *leg-leg* (falar) entre nós”.

Nas diversas vezes em que caminhei por aquela servidão e por outros morros sempre me surpreendia a pluralidade de línguas faladas que passavam pelo wolof, kreyòl, espanhol, português, francês, entre outras. Também sempre tinha gente nova que havia chegado na cidade há poucos dias e gente que tinha partido, para outra casa, cidade ou país. Ali sua mobilidade era experimentada frequentemente, pois os acordos de aluguel eram verbais e faziam-se e desfaziam-se com muita rapidez.

Sempre ouvia música ou noticiário em wolof ou kreyòl nas rádios escutadas pela internet<sup>518</sup>, quando caminhava pelas ruazinhas, escutava as vozes dos locutores narrando notícias do Haiti, do Senegal, das diásporas, suas músicas, orações, além das vozes das crianças e das roupinhas estendidas nos varais.

Tracy, que já conhecemos, morava com o marido e a filha em uma peça única no bairro Agronômica. Na casa tinha uma cama de casal, uma cama de solteiro que também era sofá, uma geladeira, um fogão e um banheiro. Sua filha passava o dia na creche, o marido estava procurando trabalho e ela trabalhava na cozinha de uma lanchonete no *shopping* das 14 às 22 horas. Um dia estava com ela e o marido quando soubemos que sua mãe havia sido despedida do restaurante em que trabalhara no verão. Eram nove horas da manhã e ela e o marido estavam sentados na cama e comiam um prato reforçado de comida antes de saírem de casa para os compromissos diários. Do quarto ao lado eu ouvia orações em português, parecia uma missa e Tracy me explicou que sua vizinha era brasileira e morava sozinha e ouvia “missa no rádio para rezar junto e não se sentir sozinha”. Segundo me contou, logo que chegou ao Brasil, ela mesma havia aprendido português sozinha, vendo televisão dentro de casa. Sua mãe, que ela *entrou* há dois anos, morava, na época em que realizei a pesquisa, em uma casa nos fundos de outras na Barra da Lagoa. A casa tinha dois quartos e ficava perto da praia.

Sua mãe dizia que ficava muito triste em ver a filha morar naquele quarto ‘feio, escuro, pequeno, úmido e sujo’ e que gostaria que ela fosse morar junto com ela na ‘casa grande’. No dia em que fui conhecer sua casa, ela me mostrou os dois quartos (na verdade um quatro e uma sala) desocupados, onde todos os seus filhos poderiam viver. Mas Tracy não queria ir porque sua ‘casa pequena’ ficava perto de seu trabalho e da creche de sua filha, o que facilitava quando voltava sozinha do trabalho durante a noite e permitia economizar bastante, pois não precisava pegar ônibus. Sua mãe, Dona Filo dizia ainda que seu sonho era ter todos os filhos morando junto de si (dois ainda estavam no Haiti e ela queria trazer). O pastor Renan morava no Morro da Caixa desde que chegou ao Brasil e “n’ai pas changé de maison” (não mudei mais de casa). Ele mesmo dividia a casa com outros haitianos e no morro, como me falou, tinha um pequeno Haiti surgindo, em alusão ao *Little Haiti*, bairro de Miami que concentra muitos migrantes

---

<sup>518</sup> Alguns exemplos destes veículos: TELE Beltop, Bigone Prod, Rádio Nova Metrô e Cabaret Jacky.

haitianos<sup>519</sup>. Realizava o culto para os haitianos aos domingos e durante a semana visitava as famílias, pois havia muitas pessoas sem emprego.

Em todas as servidões que entrava para visitar meus interlocutores era assim. Ao falar das habitações e locais de moradias da população negra nos Estados Unidos na segunda metade do século XIX, Du Bois dizia que havia

Uma linha concreta de cor no mapa, em um dos lados da qual habitam os brancos, no outro os negros. O traçado e os enredamentos dessa linha geográfica de cor variam, naturalmente, nas diferentes comunidades. (...) Geralmente nas cidades, cada rua tem a sua cor distintiva, e só ocasionalmente as cores se encontram em estreita proximidade. (...) Toda essa segregação pela cor da pele é bastante independente do agrupamento natural por gradações sociais (...) (Du Bois, 1999, p. 218).

Mas aqui em Florianópolis, mais de um século depois o subir e descer de morros tornou-se revelador de outras possibilidades de segregação e estrangeiridade. Houve uma vez em que Desiré estava grávida e doente e precisava de ajuda para se matricular numa universidade pois seus documentos haviam chegado do Haiti, trazidos por um amigo que viera morar no Brasil. Então ela me pediu para ir à sua casa, mas fazia apenas dois dias que se mudara, passou-me o novo endereço e me deu algumas poucas referências para que eu encontrasse a rua. Tratava-se de uma rua que ficava no entorno da UFSC, no bairro em que morava e imaginei que não haveria dificuldade em chegar à sua casa em poucos minutos. Entrei na rua recomendada e fui subindo, conforme suas orientações. O sinal de internet desapareceu e como nós nos comunicávamos por *whatsapp* não consegui mais contato. Tentei ligar e nada. Continuei subindo. Passei por diversas ruazinhas pequenas, e, como nas outras vezes em que subi nos morros de Florianópolis, outra ilha foi se revelando. Ruas sem pichações, sem calçadas, sem lixeiras, com poucos carros. Muitas mulheres subindo e descendo com crianças e muitas grávidas. Passei por um barzinho, perguntei a uma senhora pela rua e ela me deu uma explicação que me confundiu ainda mais e continuei subindo quando deveria ter virado a direita. Subi até o alto do

---

<sup>519</sup> Little Haiti, La Petite Haïti ou Lemon City, é um bairro de Miami, na Flórida, Estados Unidos, conhecido pelo grande número de imigrantes haitianos e pela cultura francófona.

morro, onde a rua terminava numa bifurcação. Estava na altura das antenas do Morro da Cruz e não sabia qual lado escolher. Como não via movimento para nenhum dos lados, optei por descer novamente. Desci, perguntei novamente e entrei em outra rua (passei pela frente da casa dela sem saber) e desci uma rua de escadaria onde meninos e homens adultos soltavam pipas e foguetes. Muitas pessoas moravam ali e deveriam fazer aquele percurso todos os dias. Eu estava exausta de tanto caminhar. Quando me aproximava da parte de baixo da rua, um vendedor de drogas trabalhava e seus ‘clientes’ faziam uso ali em público me olhando desconfiados. Era eu a estrangeira ali. Mais tarde quando finalmente encontrei Desiré ela me disse que na semana anterior, seu primo recém chegado que não falava nada de português estava na rua e tentou cumprimentar uma pessoa passava com o filho, falando em francês e como a pessoa não entendeu, foi buscar o marido. Seu primo acabou ameaçado porque não entendiam o que ele falava e depois de alguns dias ele precisou se mudar, pois interferiu numa ‘ordem’ que foi explicada assim para ela pelo seu vizinho “aqui, se lhe derem bom dia, você responde, se lhe dizem oi, você responde oi, se não dizem nada, você não diz nada”. Ali percebi algo que meus interlocutores enfrentavam todos os dias, uma vez que a estrangeiridade está sempre presente, mesmo que de formas bem distintas.

Michel Agier aborda os lugares de precariedade continuada que representam os campos para migrantes e refugiados na França, como o de Calais e o campo de Zahedan, na fronteira entre Irã, Paquistão e Afeganistão, definindo-os como “encruzilhadas cosmopolitas” (Agier, 2015, p. 124), ou seja, etapas de percursos arriscados e imprevisíveis que reúnem pessoas de diversas origens. De certa forma, em escalas diferentes, podemos pensar que certas regiões de Florianópolis, São José e Palhoça de forma semelhante, ainda que em outra escala, assim como outras cidades de Santa Catarina e do Brasil, tornaram-se lugares de atração para migrantes e portanto, encruzilhadas. Michel Agier questiona “como imaginar a cidade sem ter que imaginar o mundo?” (Agier, 2010, p. 87)<sup>520</sup>. O mundo está na cidade e a cidade está no mundo, mas existem muitos mundos possíveis e muitos mundos

---

<sup>520</sup> Agier continua “É preciso aprender a sair de si, a sair de seu entorno, a compreender que é a exigência do universal que relativiza as culturas e não o inverso. É preciso sair do cerco culturalista e promover o indivíduo transcultural, aquele que, adquirindo o interesse por todas as culturas do mundo, não se aliena em relação a nenhuma delas. É chegado o tempo da nova mobilidade planetária e de uma nova utopia da educação. Mas só estamos no começo dessa nova história que será longa e, como sempre, dolorosa” (Agier, 2010, p.109).

impossibilitados, lutando por conseguir espaço e o direito de se deslocar ou de permanecer.

Vertovec apresenta o conceito de ‘superdiversidade’<sup>521</sup>, partindo do caso na Grã-Bretanha, cuja população da capital no Censo de 2001 apresentava 179 nacionalidades diferentes (Vertovec, 2007). Diversidade enaltecida em algumas ocasiões e intrínseca a própria formação da região em que Londres surgiu, e tão antiga quanto a xenofobia que a acompanhava. Segundo o autor (Vertovec, 2007, p. 1027) nos séculos XIX e XX, Londres recebeu migrantes irlandeses e judeus de toda a Europa Oriental, e esta diversidade era bem-vinda, assim como a imigração de povos afro-caribenhos e asiáticos de suas ex-colônias nos anos 1950 e 1960. Entretanto a partir dos anos 1990 houve maior diversificação dos países de origem e este fluxo de *new immigrants* desencadeou mudanças nas políticas públicas, bem como aumentou a desigualdade e o preconceito.

O autor chama atenção para a *diversification of diversity*, sublinhando a não homogeneidade das diversidades. O autor partiu da ideia de complexidade cultural<sup>522</sup> para apontar a confluência cultural e a coexistência de múltiplos fluxos históricos, próprias das sociedades complexas. Esta compreensão de que há diversidades dentro da diversidade implica percebermos que diferentes fluxos migratórios em diferentes contextos históricos e políticos carregam diferentes *status*, condições, permissões e restrições e acessam direitos de maneiras diferentes. Deste modo estudantes estrangeiros do Haiti, por exemplo, que vieram estudar no Brasil por meio de programas de convênios<sup>523</sup>, como vimos, acessam paisagens sociais diferentes dos migrantes haitianos vindos por conta própria e que foram os meus principais interlocutores, juntamente com os senegaleses. Muito ilustrativa desta diversidade é o caso já apresentado de Marie e de sua palestra para as mulheres haitianas moradoras de Palhoça.

Estas diferenças, portanto, diferenciam migrantes trabalhadores, estudantes, homens, mulheres, ‘migrantes qualificados’, refugiados, solicitantes de refúgio, brancos e não-brancos, documentados ou não,

---

<sup>521</sup> O autor descreve como *super-diversity* as “características da condição social contemporânea da Grã-Bretanha surgidas da convergência diferencial de fatores que cercam os padrões de imigração desde o início dos anos 1990. As experiências, oportunidades, restrições e trajetórias enfrentadas pelos recém-chegados e o conjunto mais amplo de relações sociais e econômicas nos locais em que residem são moldados por interações complexas” (Vertovec, 2007, p. 1049).

<sup>522</sup> Ele cita Fredrik Barth (1989, 1993) e Ulf Hannerz (1992).

<sup>523</sup> Como o PEC-G, PEC-PG ou Pró-Haiti.

ainda que tenham a mesma origem étnica ou nacional. Estas diferenças no tratamento dos diferentes grupos de migrantes, que Vertovec (2007) denomina “estratificações”, Vilna Bashi (2015) denomina de racializações, no sentido de que os grupos brancos tem sempre preferências nos governos do Norte Global em detrimento dos não-brancos. Os meus interlocutores tendem a concordar com estas interpretações e dizem que há, mesmo no Brasil, “uma seletividade entre os migrantes desejáveis e os indesejáveis”, conforme a fala de Alioune. Michel Agier (2011) ao analisar os campos de refugiados aponta para inúmeras diferenças construídas espacial e temporalmente, criando hierarquias entre as populações ali confinadas. Perceber, portanto, estas diferenças, para além de uma abordagem não homogeneizadora, é fundamental para a compreensão das muitas dinâmicas de inclusão ou exclusão, sejam individuais ou coletivas.

Assim, como Glissant afirma, sem o diverso e a diversidade não há relação, este é sentido do poético que pretendemos evocar a partir das narrativas e performances dos migrantes que encontrei neste percurso etnográfico do trabalho de campo. É a partir Glissant e de sua poética da relação, que “é sempre conjectural e não pressupõe qualquer fixidez ideológica” (Glissant, 2009, p. 39), segui pistas, movimentos, permanências e trajetórias, como rastros materiais e sensíveis para alcançar o entendimento de que assimilação ou mestiçagem ou homogeneização são reduções que conduzem à morte da relação e à morte da poesia. Além disso, ênfase que se tratam de relações sociais, e como tais, dizem respeito ao humano mas também ao não humano, na medida em que ideias, mercadorias, remessas e outros muitos itens também circulam. Afinal, como demonstra Thrift (2014), os seres humanos povoam o mundo assim como coisas e objetos, e existem fenômenos diversos em interações múltiplas, como vento, sol, calor, desastres, epidemias, redes sociais, softwares, telefones celulares, próteses corporais internas e externas, etc., enfim tudo que a humanidade construiu, tudo aquilo que ela preserva ou destrói, bem como tudo aquilo de que ela tenta se proteger ou se isolar.

#### **4.3 Resistências poéticas e políticas**

André Lepecki (2012) propõe, como vimos, o conceito de coreopolíticas enquanto práticas políticas e performances de mobilidade e capacidade de mobilização a partir das fissuras do urbano. Entretanto, o movimento tem também suas restrições e rotas, suas passagens possíveis e aquelas interditas. Deste modo, a partir da discussão anterior

sobre as possíveis ressonâncias entre o pensamento de Lepecki e Mbembe, podemos pensar a organização do espaço social das migrações haitianas e senegalesas a partir das coreopolíticas mundiais de mobilidade e de imobilização de pessoas. Isto porque o atravessamento das múltiplas fronteiras desencadeiam novas poéticas e políticas de resistência e desobediência civil, no sentido da não aceitação da ordem e da ética estabelecida.

Principalmente em relação à comunidade senegalesa, na medida em que meus interlocutores não encontraram empregos formais ou em que estes eram muito mal remunerados, alguns optaram pelo trabalho ambulante. Entretanto, estando nas ruas, eram cotidianamente expostos a violências e repressão das coreopolícias, com impactantes consequências, afetando laços de solidariedade, relações familiares, religiosidade e economias transnacionalmente. Apesar disso, continuaram buscando alternativas e criando formas de sustentar a si e suas famílias, tendo filhos, criando moda, interagindo com movimentos negros, imaginando melhores condições e exigindo seus direitos, seja cotidianamente, seja em eventos específicos com ampla visibilidade.

Além disso, os senegaleses denunciavam constantemente revistas e abordagens que consideravam racistas e seletivas, motivadas segundo eles, apenas pela cor de sua pele, pelo simples fato de estarem na rua. Homens e mulheres senegaleses relataram que eram interpelados pela polícia a qualquer momento e em qualquer lugar, muitas vezes de forma violenta, tendo seu direito de ir e vir comprometido e sua mobilidade controlada e restrita. Certa vez Diop relatou que

Estava em uma padaria tomando café, passou um guarda municipal e pediu a mochila, documentos, tudo. Fui revistado simplesmente por que estava na rua e porque sou negro. Outra vez eu caminhava pelo centro e fui obrigado a abrir a mochila bem no meio da rua.

Amadou relatou que uma vez a polícia pegou sua mochila com documentos, aparelho celular pessoal e dinheiro. Passaram-se seis meses sem que ele conseguisse reaver seus bens pessoais e documentos. Arbitrariedades assim eram cotidianas e os tornavam alvos prioritários destes agentes públicos que utilizavam seu poder para perpetuar práticas seletivas, racistas e xenófobas.

Em outra ocasião Abdou estava no centro ao lado de um amigo senegalês. Ele esperava o amigo guardar suas coisas para irem embora.



Então passou um guarda municipal e exigiu o celular que estava em sua mão. Ele entregou e o guarda jogou no chão com força, depois recolheu o aparelho quebrado e guardou dentro da viatura. Abdou protestou mas o guarda municipal foi embora e ele ficou, sem o aparelho e todos os contatos telefônicos que tinha no Brasil e no Senegal. No dia seguinte relatou o fato para a comunidade senegalesa. Eu estava junto com eles e fizemos denúncia na polícia militar, na corregedoria da Guarda Municipal e diante da própria secretária de Segurança Pública do município de Florianópolis, apresentando inclusive a nota fiscal do aparelho quebrado. Tudo foi filmado pelas câmeras de vigilância da cidade. Até a escrita da tese um processo interno ainda tramitava visando esclarecer se o agente seria chamado para uma medida disciplinar interna ou não. Abdou precisou comprar outro telefone e buscar aos poucos, refazer seus contatos. Estas restrições e violências reverberam outras do nosso passado colonial, quando os libertos africanos, além de diversas restrições à cidadania que os tornavam apátridas, tinham sua mobilidade cerceada. Segundo Manuela Carneiro da Cunha,

Em 1830, um decreto proibia aos forros e forras africanos, sob pena de prisão, circularem livremente para fora de seu domicílio a não ser com passaporte de limitada vigência e que só deveria ser concedido mediante ‘exame de regularidade de sua conduta’. Por justificativa figurava a *presunção e suspeita de que taes pretos são os incitadores, e provocadores dos tumultos, e comoções, a que se tem abalçado os que existem na escravidão* (Decreto de 14.12.1830 arts. 3º e 4º - Colleção das Leis do Império..., p.96) (Cunha, 1985, p. 74).

No ano seguinte os ‘libertos africanos’ foram proibidos de desembarcar em qualquer porto do Brasil<sup>524</sup>, ou seja, além de não

---

<sup>524</sup> Lei de 7 de novembro de 1831, que este vigente até 1868. Além disso, em decorrência da Revolta dos Malês foram criadas no Sul “em 1835 disposições legais draconianas, na maioria mas não unicamente provinciais (...) autorizando, por exemplo, a expulsar da província ‘africanos forros de qualquer sexo’ sob simples suspeita de promoverem a insurreição dos escravos. Na realidade, tratava-se de tentar expulsá-los do país, pois o art. 5º manda que toda embarcação que for para a África leve a seu bordo suspeitos (sic) e os desembarque na costa africana. Um pesado imposto de 10 mil réis anuais passa a ser aplicado aos africanos forros da província (art. 8º)” (Cunha, 1985, p. 75).

poderem se deslocar internamente, também não poderiam vir livremente para o país. Avançamos muito pouco, em termos práticos, com relação à garantir o direito à mobilidade às pessoas negras, conforme já apontado por Yaram quando se referiu ao fato de que os passaportes dos africanos não são valorizados e “não valem nada”, motivo pelo qual muitas vezes precisam se deslocar de forma indocumentada, ainda que sob risco de morte.

As agressões e violações dirigiam-se aos corpos dos migrantes senegaleses mas também às suas casas, invadidas pela polícia sem quaisquer mandados judiciais, conforme relatado à Defensoria Pública Estadual por um grupo de senegaleses em processo contra as violência sofridas. Uma destas invasões foi praticada durante a manhã numa casa de Canasvieiras em que viviam oito senegaleses. Segundo Zidan e Semb que me ligaram logo em seguida, marcando um encontro para me explicar o que tinha acontecido. Segundo eles, ainda estavam todos dormindo quando a polícia invadiu a casa com armas na mão, gritando que ficassem ao chão. Um dos rapazes chegou a ser agredido e todos foram ameaçados, além de recomendados a ‘voltarem para o Senegal’. Além disso os policiais recolheram toda a mercadoria comprada pelos senegaleses num valor equivalente a R\$ 8.000,00 e não ofereceram nenhum auto de apreensão, de forma que não houve como reaver os produtos confiscados indevidamente. Esta forma de violência também ecoava outra do passado colonial quando o chefe de polícia instruía

Aos delegados para que fizessem buscas nas casas de africanos, lembrava-lhes que não se embaraçassem de cuidados supérfluos, já que nenhum africano gozava nem de direitos de cidadão, nem de privilégios de estrangeiro (Arquivo Público da Bahia, 1 de E., f.6v., apud Pierre Verger 1968: 338) (Cunha, 1985, p. 76).

E ainda, conforme a autora, “para encorajar mais ainda o retorno à África, e reavivar o sentimento de insegurança na população, a polícia, em 1853, fazia buscas contínuas, sob alegação de conspirações, nas casas de libertos nagôs e minas, e enchia as prisões de libertos africanos” (idem, p 80).

Outro relato muito comum entre meus interlocutores dizia respeito às múltiplas agressões verbais, proferidas por pessoas na rua (principalmente ‘jovens brancos em grupos’) mas também por policiais: “voltem para o país de vocês”, “o que vocês querem aqui?”, “vocês são

fedidos!”, “nosso país não precisa de vocês, vão embora!”, “nós já temos os nossos problemas”. O comércio estabelecido (inclusive de outros migrantes ou refugiados muçulmanos) também era extremamente hostil a simples presença dos senegaleses, ainda que eles não estivessem vendendo nada.



Estas violências eram experimentadas por eles cotidianamente, mas em 2017 a comunidade senegalesa se organizou para, na mesma rua em que costumavam vender suas mercadorias para “fazer um dinheirinho”, realizar o que consideravam uma importante manifestação,

convocada através das suas mídias sociais para expressar seu descontentamento com as políticas locais, percebidas por eles como ‘seletivas’.

A comunidade senegalesa, representada na manifestação pelos homens – as mulheres senegalesas não marcharam – e uma mulher haitiana, além de muitos jornalistas e alguns simpatizantes e apoiadores, eu inclusive, pedia também a disponibilização de alvarás pela prefeitura, o que lhes permitiria trabalhar de forma legalizada. Curioso que justamente esta solicitação que lhes era sistematicamente negada, servia de argumento utilizado contra eles, uma vez que eram acusados de venderem seus produtos ‘ilegal’ ou informalmente. Ou seja, eles eram sistematicamente culpabilizados e excluídos pelas estratégias coordenadas do poder público e do comércio estabelecido.

Sua marcha começara com uma concentração em frente a Catedral Metropolitana, seguira – acompanhada de muitas viaturas da polícia<sup>525</sup> – pelas ruas em que normalmente vendiam suas mercadorias e terminara com uma concentração em frente ao Terminal Central de ônibus de Florianópolis (TICEN). Durante o trajeto, ecoaram, na caixa de som que levavam, cânticos muçulmanos, que segundo Zidan, tinham a função de “criar uma atmosfera pacífica porque não queremos mais violência”. No calçadão em frente ao TICEN formaram um círculo e alternaram-se para discursar, utilizando um microfone. Informavam aos que passavam que eram trabalhadores, aproveitando a presença da imprensa, diziam que tinham vindo para o Brasil para trabalhar e sustentar as famílias, que “é legal ser do Senegal” e que “migrar é um direito” e que “esperam ser respeitados pois vieram para o Brasil para buscar trabalho e não para fazer bagunça”. Com escritos nos cartazes que seguravam, dentre os quais, “migrar é um direito”, exigiam seus direitos, apoiando-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH), de 1948 que no seu artigo 1º afirma que:

---

<sup>525</sup> De acordo com Lepecki a polícia é “um ator social na coreopolítica do urbano atual, uma figura sem a qual não é de todo possível pensar-se a governamentalidade moderna. Uma figura também cheia de movimento, particularmente o ambíguo movimento pendular entre a sua função de fazer cumprir a lei e, a sua capacidade para a sua suspensão arbitrária; uma figura cujo espetáculo cinético é de chamar para si o monopólio sobre a determinação do que, no urbano, constitui um espaço de circulação, tarefa que executa não apenas quando orienta o trânsito, mas também quando executa com alarde a sua performance de transgressão de sentidos de circulação na cidade, com carros velozes cheios de luzes e sirenes alardeando assim a sua excepcional ultramobilidade, uma vez que para a polícia nunca existe a contramão” (Lepecki, 2012, p. 51).

Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e em direitos. (...)” e no seu artigo 13 dispõe que “1.Toda a pessoa tem o direito de livremente circular e escolher a sua residência no interior de um Estado; 2.Toda a pessoa tem o direito de abandonar o país em que se encontra, incluindo o seu, e o direito de regressar ao seu país.

Significativo foi um fato acontecido ao longo da pesquisa de campo quando acompanhava um grupo de senegaleses em audiência na Defensoria Pública Estadual. Eles haviam feito diversas denúncias acerca da violência policial enfrentada nas ruas e na reunião tratariam de juntar mais alguns elementos ao processo. Então Bamba que estava de partida para o Rio Grande do Sul tirou do bolso, com medo, uma intimação policial para comparecer a uma delegacia em uma data em que já não estaria mais em Florianópolis. Estava preocupado pela intimação em si e pelo fato de que não poderia comparecer. O defensor leu e consultou o sistema para conhecer o teor da acusação. Tanto ele quanto nós ficamos estarecidos: a Guarda Municipal havia feito uma denúncia contra ele em virtude de possível ‘dano’ à imagem causado às grandes marcas multinacionais no momento em que estas eram vendidas nas ruas. Causou-nos, inclusive ao defensor público, surpresa o fato de um agente do poder público municipal atuar em defesa do grande capital multinacional, imputando pagamentos de pesadas multas a uma pessoa que mal tinha recursos para se sustentar em benefício de terceiros. O poder público atuou em defesa do capital internacional de forma explícita, acusando um homem, migrante, negro e sem emprego fixo de danos materiais e morais.

Toda esta colonialidade que ainda atua cotidiana e sistematicamente sobre os movimentos e corpos dos migrantes haitianos e senegaleses que foram meus interlocutores exige, segundo Nelson Maldonado-Torres uma “performance estética decolonial [que] é, entre outras coisas, um ritual que busca manter o corpo aberto, como uma fonte contínua de questões. Ao mesmo tempo, esse corpo aberto é um corpo preparado para agir” (Maldonado-Torres, 2018, p. 48)<sup>526</sup>. Se lembrarmos da passagem do campo narrada no início do segundo capítulo que mostrava uma tarde na vida de Zidan e Claire, é possível compreendermos esta abertura para o mundo. Da mesma forma, a

---

<sup>526</sup> Para este autor “a decolonialidade é, portanto, não um evento passado, mas um projeto a ser feito” (Maldonado-Torres, 2018, p. 50).

experiência coletiva da migração para cada um de meus interlocutores representa também esta abertura e esta capacidade de colocar-se em diálogo e questionar aquilo que para eles não correspondia, de alguma forma, às suas expectativas e possibilidades.

Os terremotos e abalos de que tratamos, e talvez outros mais, contribuíram para escancarar ainda mais as rachaduras do real. E não apenas no tecido urbano, mas nos recursos disponíveis pelas tecnologias da informação e comunicação (TICs), meus interlocutores, assim como outros migrantes, cada vez mais articularam pensamentos na luta contra-hegemônica que a experiência diaspórica fortalecia. Louis, ativista e migrante haitiano, muito atuante também no *facebook*, assim respondeu a uma das ações racistas do presidente brasileiro eleito em outubro de 2018:

A culpa é do PT se Haiti e Cuba tem uma história revolucionária que deu ruptura profunda com a Metrópole. A culpa é do PT se temos uma visão política que nos permitem(sic) de levantar a cabeça e olhar os homens de olhos azuis que muitos temem e idolatram. A culpa é de PT se Haiti foi a primeira República Latina e o Brasil o último a se livrar da escravidão. A culpa é do PT quando o Norte Americano vem roubar, estuprar, coloca(r) embargo, fome, doença farmacêutica e tirar o pouco que a gente tem em nome do seu Deus.

Ele ironizava a demonização e culpabilização do Partido dos Trabalhadores feita pelos vencedores do processo eleitoral de 2018 e construía em seu discurso pontes entre o passado e o presente, bem como entre Cuba, Haiti, Brasil, Estados Unidos, escravidão e liberdade. Sua manifestação expressava, de forma sintética, aquilo que a pesquisa de campo revelou: é impossível pensar as migrações apenas no contexto de chegada ou no cenário atual. Elas exigem conectividades e articulações com outros tempos e espaços, desconstruindo discursos e hegemonias, desestabilizando tempos e espaços através de um terremoto e de sucessivos abalos por ele provocados.

Contrapomo-nos, portanto, à crítica feita por Jeanpierre, já referido no início da tese, quando ao questionar o lugar da exterritorialidade, afirma que os deslocamentos e as mobilidades de sujeitos colaboram para evitar a mudança dos sistemas. Segundo o autor “as partidas [provocadas por luta ou fuga] podem às vezes nos levar a

uma dupla imobilização, pois, em vez de contribuírem para o rompimento da ordem social ou histórica, submetem-se duplamente às ordens social e histórica” (Jeanpierre, 2008, p. 197-8). Apesar de percebermos, no nível filosófico, a importância de sua crítica, de acordo com as práticas e narrativas dos meus interlocutores, devemos nos perguntar a quais mudanças de sistemas e a quais rompimentos eles deveriam vincular-se.

Da mesma forma que não há entre meus interlocutores uma agenda política una, definida e fixa, se não a de suas práticas e improvisações, não há tampouco uma agenda sócio-política de reconstrução de seus países ou diminuição da desigualdade social. Esperar, imobilizados em seus países, conformando-se a distinções cada vez mais ‘seletivas’, pode-se dizer que é o que a política neoliberal propõe, tendo em vista as políticas de imobilidade e muros. E ainda que sejam – e muitas vezes são - usados como mão-de-obra pelo capitalismo na sua forma atual, os sujeitos migrantes sentem-se no direito (e no dever) de dedicarem-se às experiências, mudanças e deslocamentos que imaginam. É seu direito, portanto, construir poéticas e políticas que se contraponham ao sistema estabelecido e hegemônico bem como às ideias de intelectuais que do alto de seus gabinetes almejam uma sociedade mais igualitária a partir da fixação de outros.

Assim, se a polícia e os poderes instituídos e hegemônicos tanto no nível municipal, quanto estadual, nacional e internacional tratam de definir regras, estabelecer leis, coreografar movimentos e fluxos de circulação, bem como definir aqueles que podem circular, as novas populações migrantes, a partir de suas poéticas e políticas narradas e performadas nas ruas da Grande Florianópolis, não apenas denunciam como resistem a estas coreografias, ensaiando outros movimentos possíveis.

Mas havia dissonâncias. Algumas de minhas interlocutoras haitianas, como Olive, chamada de *mami* pelos alunos também haitianos do curso PLAM, que veio para o Brasil dois anos depois de seu filho já adulto, referiam-se ao Haiti como um lugar “muito barulhento, por causa das muitas manifestações na rua e das muitas greves”. Segundo ela, que residia em uma cidade do interior e não teve a oportunidade de frequentar a escola por muito tempo, estas manifestações em seu país eram vistas como algo que “atrapalhava a ordem pública e fazia muita bagunça”. Olive frequentou as aulas do curso de português para imigrantes e refugiados nas quais fui professora assistente por quarto semestres e residiu na Casa Azul por algum tempo. Conforme fui me acostumando a ouvir os relatos de homens e mulheres haitianos vindos

de cidades do interior, percebi que as manifestações de rua eram eventos temidos por muitos deles, muito por causa da violência que desencadeavam, ainda que fossem justas e necessárias. Talvez por este motivo nas duas manifestações de rua organizadas por migrantes senegaleses em Florianópolis, apenas uma mulher haitiana participou. De forma geral a comunidade haitiana não participava das manifestações de rua<sup>527</sup>. Franck dizia “no Haiti temos muitas greves. É claro que as greves são importantes, mas lá não podemos fazer nada porque sempre tem greve e quando tem greve a polícia atira para matar. Então todos corremos risco fazendo greve ou saindo de casa. No Haiti está muito difícil”.

#### **4.4 Associações dos “navegantes”**

Importantes instrumentos de mobilização e articulação da comunidade migrante entre si e com atores sociais como universidades, grupos de apoio aos migrantes, grupos de pesquisa, poderes públicos e setores empresariais, as associações apresentavam, conforme pude acompanhar, uma grande mobilidade, que muitas vezes acompanhava as trajetórias de algumas lideranças entre a comunidade migrante. Entre os objetivos das associações de haitianos e senegaleses podemos entrever a renovação, bem como a criação e a manutenção dos laços sociais, identitários, étnicos, raciais, nacionais, entre outros a partir de reservas de vínculos e conexões transnacionais num lento e contínuo trabalho de montagem que é performativa em sua essência.

Numa das audiências públicas de que participei em defesa da implementação e continuidade das políticas públicas voltadas a população migrante em Santa Catarina, tiveram lugar de fala os presidentes e representantes de algumas associações. Fizeram uso do microfone para relatar as principais dificuldades e problemas enfrentados pelas comunidades migrantes nas regiões que representavam a Coordenação Migrantes Haitianos do Estado de Santa Catarina no Município de Chapecó, a Associação dos Haitianos de Itapema, a Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis e a Associação dos Haitianos de Navegantes, entre outros.

O presidente desta última se apresentou como “presidente da associação dos navegantes” e não presidente da Associação dos

---

<sup>527</sup> Soma-se a esta perspectiva o fato de mais haitianos estarem comprometidos com o trabalho formal que lhes exige dedicação em tempo integral, restando pouco tempo para atividades políticas assim como de lazer.



Haitianos de Navegantes, mas de certa forma este seu ato ‘falho’ iluminou poética e politicamente alguns dos sentidos que as associações carregam. Seu pronunciamento, bastante contundente, denunciou diversos preconceitos enfrentados pelos moradores da região que ele representava. Ele afirmou que “tem uma questão de racismo muito forte que atinge os haitianos e os senegaleses principalmente, assim como atinge também muitos brasileiros negros” e afirmou que existem diversos casos em que

Branco e negro fazendo o mesmo trabalho têm registrado na carteira de trabalho e recebem salários diferentes. Eu peço a fiscalização dos direitos trabalhistas da população migrante, principalmente aquela de pele negra. Além disso eu que já estou há sete anos no Brasil e no momento estou desempregado, assim como muitos outros haitianos, quando vamos procurar emprego, o que é um direito, descobrimos que tem vagas de trabalho mas não tem vagas para haitianos.

O secretário da Associação de Haitianos de Itapema afirmou que é muito importante que os serviços disponibilizados pelo CRAI sejam descentralizados, de forma a atender a comunidade migrante do interior do estado, pois em Itapema é muito difícil ter acesso aos direitos e obter a documentação e os passaportes haitianos, que precisam ser renovados a cada cinco anos. Ele declarou

Estamos sofrendo uma discriminação muito forte na Polícia Federal de Itajaí (que atende Itapema), pois eles atendem todas as pessoas de todas as nações, mas deixam sempre os haitianos por último, ainda que tenhamos sido os primeiros a chegar. Acho que eles pensam que porque somos pretos temos a mente preta e não entendemos nada.

O secretário da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis também relatou dificuldade para os senegaleses renovarem a documentação e muito desconhecimento dos serviços específicos para as pessoas que vieram do Senegal. Segundo ele como havia grande demanda de serviços por parte dos haitianos que constituía o maior grupo migrante que ingressou após 2010 na capital e em toda Santa

Catarina, em diversos locais de apoio ao migrante, os atendimentos são facilitados apenas para os haitianos.

O presidente da associação dos Haitianos de Chapecó relatou que nesta cidade havia mais de três mil haitianos e cerca de trezentos senegaleses, além de chilenos e venezuelanos, mas que em toda a região oeste havia mais de oito mil migrantes haitianos. Também relatou grande dificuldade em relação à renovação da documentação e disse que muitos migrantes na região “estão passando por uma situação delicada, bem precária, muitos vivendo em situação de rua, passando fome”. Ele relatou que fora feito um acordo para que os migrantes haitianos se organizassem coletivamente para trabalhar com agricultura, plantando e colhendo de forma comunitária. Além disso disse que há muitos migrantes haitianos e senegaleses com diploma, ele mesmo afirmou ter quatro diplomas e ser o “pai dos migrantes de Chapecó” mas a todos eles, de modo geral, só há trabalho nos frigoríficos, quando há. Isso porque seus diplomas e conhecimentos não são valorizados pelos empresários em geral.

Em 2014 existiam quatro *dahiras* estabelecidas o Brasil, nas cidades de São Paulo, Rio de Janeiro, Passo Fundo e Caxias do Sul. Já em 2015, segundo Diaz (2017a) conseguiu saber através de um interlocutor que fundou a Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul, havia 15 associações de senegaleses por todo o país (ali, em Porto Alegre, Passo Fundo, São Paulo, Recife, Cuiabá, Rio de Janeiro, entre outras). Uma delas ficava em Chapecó, presidida por Zidan na época. Abi era associado e me disse que chegou em Chapecó em um ônibus da empresa Sadia que foi em Passo Fundo, onde ele vivia, buscar senegaleses para o trabalho com aves. Ele disse que como os senegaleses faziam bem o trabalho, logo outros senegaleses chegavam e eram empregados. Isso era em 2015 quando segundo ele “o Brasil ainda estava bem, não havia esta crise que existe hoje. O dólar estava controlado, agora ele sobe todo o dia e quando o dólar sobe, o CFC (se pronuncia ‘céfe’) desce, se desvaloriza”.

Segundo Fall foram os primeiros migrantes senegaleses, que foram para a Europa logo após a Segunda Guerra Mundial, que criaram as primeiras associações de senegaleses na diáspora “*tournées vers le développement des terroirs d’origine*” (Fall, 2010, p. 29). O associativismo constitui um aspecto muito importante da vida para a diáspora senegalesa<sup>528</sup>, formando redes de caráter religioso ou não,

---

<sup>528</sup> Em Caxias do Sul os senegaleses fundaram uma *dahira* com finalidades associativas e religiosas reunidas, uma Associação dos Senegaleses de Caxias do Sul e um Movimento

formais ou informais, contribuindo para a circulação de informações de utilidade pública sobre necessidades da comunidade, legislação brasileira, ofertas de trabalho, notícias sobre violência, doenças ou falecimentos de senegaleses na diáspora, etc, mas também mensagens religiosas e festivais que conectam a comunidade muçulmana do mundo todo.

Sobre a Associação fundada em Florianópolis, ela precisava estar aberta à todas as religiões, disse-me seu presidente, Zidan, uma vez que “mesmo que 95% dos senegaleses sejam muçulmanos, existe 5% que é católico, como foi o primeiro presidente do Senegal Léopold Sédar Sènghor”. Além disso, segundo ele, mesmo entre os muçulmanos existem diferenças, e ele me disse que de início pensava em estabelecer objetivos sociais, esportivos, culturais, educativos, artísticos mas não colocar a religião junto, entretanto fora convencido de que era melhor juntar a religião, pois assim quando as lideranças religiosas senegalesas viessem ao Brasil, eles poderiam facilitar os aspectos burocráticos para muitos senegaleses. Desta forma percebe-se que as autoridades consulares senegalesas, responsáveis pela emissão de vistos e de outros documentos importantes para a diáspora, acumulavam a função religiosa ou associavam-se a ela. Assim, os objetivos de uma associação que aspirava crescer e reunir a comunidade senegalesa de Florianópolis e cidades vizinhas precisava reunir tudo aquilo que era importante para a maioria dos senegaleses.

A reunião para aprovação do estatuto da Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis contou com a participação de parte da comunidade local, representados por 21 homens, 3 mulheres, duas crianças de pais senegaleses, eu e mais uma brasileira que ajudamos na redação do documento. Todos os senegaleses adultos estavam em jejum pois a reunião aconteceu durante o mês do Ramadã e muitos seguravam nas mãos seus colares sagrados. Quase todos estavam com fones de ouvidos pendurados, alguns usavam bonés e com exceção de um, usavam roupas ocidentais. Todos estavam preocupados porque não estavam conseguindo vender nada havia três semanas pois a prefeitura havia ‘fechado’ todo o centro para as vendas ambulantes. Os celulares de muitos tocaram alarmes por volta das quinze horas lembrando do

---

Negro dos Migrantes, conforme Diaz (2017a), que contribuía para o fortalecimento do pertencimento e da solidariedade, sendo percebida uma função social de assistência mútua. Outras cidades do Rio Grande do Sul também contam com comunidades e associações senegalesas (Porto Alegre, Santa Maria, Passo Fundo, Lajeado). É muito comum que no verão os senegaleses estabelecidos nestas cidades venham para Florianópolis para trabalharem como ambulantes.

horário da oração (entre 15:07 e 15:11 neste dia). Alguns acompanhavam o jogo de futebol da seleção senegalesa, em preparação para a copa do mundo. Tanto os homens quanto as mulheres revezavam-se nos cuidados com os bebês e falavam apenas em wolof, exceto comigo e com a outra brasileira. A religião, o futebol e a política eram vividos simultaneamente pela comunidade, como sempre.

Para a comunidade senegalesa e para a Associação são muito importantes os contatos e redes estabelecidas, de certa forma reciprocamente. Assim as lideranças senegalesas da cidade como Zidan, Leopold e Semb aliaram-se ao Vereador Lino Peres (PT), ao Movimento Negro (na pessoa de algumas mulheres representantes), ao CRAI, ao GAIRF e ao GT I, valorizando os espaços concedidos e as oportunidades destinadas à comunidade senegalesa.

Durante o período em que morou em Chapecó, Zidan me disse que abriu um estabelecimento comercial de telefonia, informática e remessas, onde os migrantes podiam ligar para casa, conversar com os familiares por Skype e também enviar ou receber remessas. A partir desta empresa e de seu carisma, que o tornou conhecido e querido por toda a comunidade senegalesa, fundou uma associação de senegaleses em Chapecó chamada *Anda liguei ak diamou* (vamos juntos trabalhar em paz), em *wolof*.

Uma característica muito importante dos migrantes haitianos na diáspora é sua capacidade associativa, que visava tanto fortalecer a identificação com as culturas de origem quanto criar novas formas de sociabilidade no contexto local, incluindo novas narrativas dos sujeitos e do lugar de origem. As associações de haitianos em Santa Catarina não se restringiam à Grande Florianópolis, estando espalhadas por diversas cidades do estado<sup>529</sup>.

Em janeiro de 2014 foi criada uma Associação dos Haitianos de Santa Catarina com sede em Santo Amaro da Imperatriz que contava com aproximadamente 300 associados. Entre 2015 e 2016 muitos dos seus membros reemigraram e após dois anos de funcionamento ela foi

---

<sup>529</sup> Conforme artigo (Brightwell et al., 2016) Santa Catarina já contou com dezesseis associações de haitianos espalhadas por diversos municípios como Chapecó, Nova Erechim, Criciúma, Tubarão, Santo Amaro da Imperatriz, Florianópolis, São José, Palhoça, Balneário Camboriú (ASHABC), Itajaí, Itapema, Brusque, Blumenau, Navegantes, Joinville e Rio do Sul. Em Xanxerê existe a Associação dos Haitianos de Xanxerê (AHXA) desde setembro de 2016, contando com o apoio de um vereador. Na região oeste existia, quando da escrita da tese, a Coordenação dos Migrantes Haitianos do Estado de Santa Catarina, com sede em Chapecó, que reunia aproximadamente três mil haitianos e trezentos senegaleses em 2018, ano em que foram criadas a Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis e a HAIBRA.

reformulada e passou a ter sede em Campinas (São José – SC). Em entrevista em meados de 2016 com o presidente, o tesoureiro e o ministro da Cultura<sup>530</sup> da Associação de Haitianos de Santa Catarina (AHSC) eles se referiram à crise pela qual passava o Brasil como um fator que estava provocando a ida de muitos haitianos para o Chile, para os Estados Unidos ou o retorno ao Haiti. Assim, com exceção do presidente, os demais dirigentes estavam assumindo os cargos recentemente em função da partida de antigos representantes. A dificuldade em arrumar trabalho era apontada como a maior causa do que eles consideravam um desmanche da AHSC.

No início de 2017 foi criada em Palhoça outra associação com o mesmo nome, que pretendia alcançar os cerca de três mil haitianos residentes neste município e os demais haitianos do estado. Além desta, dentro da mesma cidade, no Bairro Jardim Eldorado, uma comunidade de aproximadamente quinhentas pessoas se organizou para fundar a Associação de Imigrantes de Santa Catarina (AISC) com sede no centro da capital, pretendendo congregar grupos de migrantes de todas as origens que residiam no estado. Florianópolis também teve outra associação de haitianos, a Ka Pay Nou, agora desfeita, mas constantemente articulavam-se novos grupos formais ou não para reivindicarem e defenderem sua comunidade, provisória ou permanentemente.

Entretanto quando perguntei a Michel no início de 2016 o que ele pensava das associações de haitianos aqui em Santa Catarina ele me disse que nunca tinha ido a nenhuma reunião de nenhuma associação, que não sabia o que eles faziam e que “trois ans ce n’est pas trois jours” (três anos não são três dias), pois muitas associações já existiam há três anos. Ele afirmou

Eu não conheço a filosofia destas entidades e acho que os seus diretores estavam acima de tudo buscando a popularidade e não ajudar a comunidade haitiana. Eles não fazem nada, todos os haitianos que vieram ao Brasil sofrem e eu não sei bem sobre estas associações. Mas eu sei que as associações de haitianos que existem há mais tempo são muito importantes para os haitianos que moram lá no Haiti.

---

<sup>530</sup> O três se definem como pessoas cosmopolitas, que viajam para “descobrir”, muito mais do que para estudar e trabalhar.

Quando da criação da Associação dos Haitianos de Santa Catarina, de Palhoça, Markus era seu presidente mas após alguns meses foi chamado por uma empresa para ir trabalhar em Curitiba com mais 21 haitianos. Ele, que até então presidia as reuniões semanais mudou-se de cidade e uma semana depois sua esposa e seu bebê foram também. Cerca de 15 dias depois fundou outra associação de haitianos em Curitiba (Associação de Haitianos de Curitiba – AHC) . Segundo Markus as associações são importantes porque elas trabalham pela comunidade, estimulando as pessoas a trabalharem em *kombit* (espécie de mutirão), algo que não se pode esperar dos políticos e que era uma ‘tradição’ no Haiti<sup>531</sup>. Durante a reunião, apresentou assim os objetivos da associação, em português (para mim) e depois em kreyòl, para os demais participantes,

Ajudar as pessoas que estão em necessidade para que cada haitiano possa ter uma vida melhor e correr atrás. Eu quero ver o brasileiro falar francês. Temos muita dificuldade quando vamos à hospitais, os que não estão trabalhando podem fazer artesanato. O haitiano mais velho aqui em Palhoça está com 45 anos, os demais são mais novos e precisam estudar, queremos que nossos filhos façam faculdade, como a minha filha que quer fazer medicina. Nós não queremos apenas trabalhar como serventes pois os nossos ideais são fortes. Vamos fazer um clube literário, onde cada um possa falar e ensinar sua língua, vamos fazer

---

<sup>531</sup> De fato, Seguy afirma que ao longo do tempo “o cenário político haitiano vai conhecendo, depois, diversas organizações que vão se proclamando da sociedade civil. Pode-se mencionar rapidamente, entre os primeiros: o Front national pour le changement et la démocratie (FNCD)/ Frente Nacional pela Mudança e pela Democracia – que vai promover a primeira candidatura de JeanBertrand Aristide, em 1990; a Plateforme des organisations haitiennes des droits humains (POHDH)/ Plataforma das Organizações Haitianas de Direitos Humanos; a Plateforme haïtienne de plaidoyer pour un développement alternatif (PAPDA)/Plataforma Haitiana de Advocacia em prol do Desenvolvimento Alternativo; o Kolektif Solidarite Idantite ak Libète (KSIL)/ Coletivo Solidariedade, Identidade e Liberdade; a Platfòm Nasyonal Òganizasyon Peyizan yo/ Plataforma Nacional das Organizações Camponesas; a Coordination nationale de plaidoyer en faveur des droits des femmes (Conap)/ Coordenação Nacional de Advocacia pelos Direitos das Mulheres; a Association nationale des médias haïtiens (ANMH)/ Associação Nacional das Mídias Haitianas; a Initiative de la société civile/ Iniciativa da Sociedade Civil; o Groupe des 184/ Grupo das 184 etc” (Seguy, 2014, p. 276), muitas delas tendo os camponeses a frente, visando preservar à população aquilo que as elites e as potências neocolonialistas querem retirar.

atividades culturais e sociais, vamos apresentar o Haiti assim como os demais imigrantes alemães e italianos.



Como Markus enfatizou, o haitiano mais velho que na época vivia em Palhoça, Antoine, tinha 45 anos, não muito mais velho do que Papa, que a comunidade senegalesa chamava de ‘o velho’<sup>532</sup>. Quando Markus mudou-se para Curitiba, a AHSC ficou sob a presidência de Maya, que até então era vice-presidente, e sendo mulher preocupou-se muito com a situação das outras mulheres e reafirmou assim os objetivos:

Vamos correr atrás dos nossos direitos, somos imigrantes e estamos numa terra nova. Temos entre nós estudantes universitários, precisamos validar os diplomas dos que já estão formados e ajudar nossos irmãos que ficaram desempregados para que possam comer e pagar o aluguel. Várias pessoas estão indo embora, mudando de cidade, precisamos ter acesso a empresários que possam ajudar, formar um time de futebol, apresentar a culinária e a cultura haitiana.

As reuniões aconteciam aos domingos a tarde e na terceira coordenada por Maya fui acompanhada de meu filho. Estavam presentes 37 homens e 29 mulheres, com dez bebês de colo e Maya me pediu que

<sup>532</sup> A partir daí pode-se perceber que o fluxo migratório de haitianos e senegaleses para a Grande Florianópolis era eminentemente jovem.

falasse e, como todos esperavam que eu o fizesse, falei um pouco e questioneei a cada uma das mulheres sobre suas profissões no Haiti e expectativas de trabalho aqui. Todas queriam trabalhar e apenas uma tinha curso superior. Duas disseram que sabiam trabalhar com crianças e as demais 27 dividiam-se entre as que sabiam costurar e as que sabiam fazer tranças no cabelo. Note-se que estas mulheres nunca haviam trabalhado formalmente no Haiti e maioria era jovem (menos de trinta anos). Então falei sobre os projetos que já havia discutido com Maya: a possibilidade de uma creche comunitária (que ainda não foi implementada por falta de local<sup>533</sup>), um curso de costura para as mulheres (que foi viabilizado) e uma proposta de cooperativas de mulheres (que aconteceu em outro local).

Maya fez junto comigo um levantamento entre a comunidade haitiana do bairro Aririu em Palhoça e contabilizamos somente ali 43 mulheres grávidas ou com bebês recém nascidos em junho de 2017. Ela me levou para visitar e conhecer suas casas em Palhoça para que eu “as conhecesse de verdade e visse as suas dificuldades por mim mesma”. Depois de passarmos semanas visitando todas elas fomos no CRAS, buscar apoio para vagas em creches, o que não foi possível. Então o projeto passou a ser viabilizar um espaço para que as próprias mulheres cooperassem entre si para cuidar das crianças gerando renda para algumas delas e permitindo as outras trabalharem.

Eu já conhecia algumas das que fomos visitar e Maya me apresentava às demais. Era sempre ela que falava primeiro nas casas em que chegávamos. Ela explicava em kreyòl que eu era uma ‘pesquisadora’ ou ‘amiga’ que estava trabalhando com a AHSC para ajudar a comunidade haitiana de Palhoça e que elas precisavam responder algumas perguntas. Como combinado com Maya, o objetivo destas perguntas era realizarmos um mapeamento para saber quais as reais necessidades de cada família e podermos organizar nossas ações. Segundo ela: “não adianta a igreja ou as ONG’s virem aqui para falar sobre ajuda e sobre inclusão mas não conhecerem a realidade dos haitianos em Santa Catarina e por isso quero que você veja com seus olhos, quero que você sinta o que cada um passa, como cada um vive, você vai ver que não é fácil”. Era preciso que eu visse cada uma, em suas casas.

---

<sup>533</sup> De fato, durante a escrita da tese pude acompanhar a instalação desta creche comunitária, ainda que informalmente, mas já atendendo inúmeras mães que passaram a deixar seus filhos em segurança enquanto trabalhavam.



Todas moravam em quitinetes, a maior parte nos fundos de casas de brasileiros ou pequenos prédios que funcionavam como pensões. Como os cortiços dos migrantes italianos do século XIX em que várias famílias compartilhavam as áreas sociais, nestes espaços diversas famílias, a maior parte haitianas dividiam quartos alugados. A provisoriedade das habitações não impedia o acolhimento e quase todas contavam com cortinas de cetim ou voal bordado que as haitianas tanto gostavam e que, segundo elas, vinham dos Estados Unidos. Nos recebiam com os filhos no colo e o RNE, passaporte, carteira de trabalho do marido e caderneta de vacinação dos filhos na mão, pois acredito que pensavam tratar-se de uma ‘entrevista’ oficial. Eu explicava que não havia necessidade, mas fazia perguntas cujas respostas seriam depois compiladas e entregues ao CRAS do Jardim Eldorado em Palhoça para a implementação de políticas públicas para os migrantes. Eu perguntava sobre quando tinham chegado ao Brasil, se o marido trabalhava, se tinham tido alguma ajuda do poder público, se iam a médicos, etc. Todas elas tinham acompanhamento de médicos nos postos de saúde, entretanto, na maior parte das vezes não entendiam o que o médico dizia, nem como deviam tomar os remédios e tampouco conseguiam explicar se tinham alguma dor. Nenhuma recebia qualquer benefício do poder público como auxílio natalidade ou bolsa família, aos quais teriam direito pela renda baixa ou inexistente. Muitos maridos não estavam trabalhando, alguns faziam ‘bicos’ em obras e poucos tinham carteira assinada. Das que tinham crianças maiores todas tinham conseguido vagas no Ensino Fundamental ou Médio, mas não havia vagas para as recém nascidas. A Secretaria de Educação de Palhoça nos informou que existia um déficit de vagas para menores de seis anos e isso afetava muito a vida das migrantes que viviam na cidade. De acordo com Maya

Se uma família brasileira não tem creche, é provável que uma pessoa da família cuide do bebê para a mãe poder trabalhar, como se faz no Haiti. Mas aqui cada uma delas estava sozinha e não tinha com quem deixar as crianças. E se as mulheres não podiam trabalhar, o marido estava desempregado, multiplicavam-se as famílias passando dificuldade. Algumas comem apenas arroz, outras comem apenas quando ganham alguma comida.

Na maior parte das casas que visitamos não havia papel higiênico e tampouco sabonete. Os bebês ficavam sem roupinha da cintura para

baixo para economizar fraldas. Organizávamos chás de fraldas, doações de alimentos e outros itens, mas nada disso resolvia seus problemas de forma definitiva.

Outra vez fui convidada a uma cerimônia de lançamento da Associação de Imigrantes de Santa Catarina (AISC), no Bairro Jardim Eldorado, em Palhoça. Segundo Erol, haitiano que é presidente da AISC, haviam sido convidadas para o evento muitas autoridades como o governador do estado, o prefeito de Palhoça, diversos secretários do município, mas infelizmente poucas pessoas haviam comparecido. A cerimônia fora bem planejada e um *power point* apresentava o estatuto e os objetivos da associação, que contava na época com cerca de cinquenta associados, mas pretendia alcançar todo o estado de Santa Catarina, reunindo não apenas haitianos, mas migrantes e refugiados de todas as nacionalidades. No *slide* de abertura do evento, uma bandeira haitiana cobria todo o mapa de Santa Catarina, que segundo Erol simbolizava a presença de haitianos por todo o estado. Na sua fala ele comentou que

Desde 2012 mais de 85 mil imigrantes haitianos haviam chegado ao Brasil e que nos anos seguintes muitos haviam ido embora, devido às dificuldades encontradas. Além disso, senegaleses e haitianos entraram com dificuldades muito semelhantes e é preciso pensar em formas de integração para estes dois grupos misturando sua cultura com a cultura brasileira.

Entre os projetos da AISC constavam a realização de festivais culturais e de música, atividades educacionais (cursos de português, creche para as crianças e escola de línguas) e esportivas (com a integração pelo futebol) visando congregar, principalmente, haitianos e senegaleses que Erol associava em sua narrativa.

Como eu estava acompanhando a Associação de Haitianos em Santa Catarina (AHSC) criada alguns meses antes, após o fim da reunião, conversando com o presidente da AISC, lhe perguntei qual a importância de criar uma outra associação no bairro vizinho do mesmo município. Ele me respondeu que a “AISC é aberta a todos os imigrantes enquanto a AHSC apenas para os haitianos”. Além disso ele enfatizava que “a África é meu povo, a África é meu continente e precisamos botar em valor a capacidade e o talento dos negros pois

existe, no Brasil e em outros lugares, um sentimento ‘anti-negro’ muito forte”.

Outra associação de haitianos criada nos últimos anos é a HAIBRA – Associação Haiti-Brasil, criada no primeiro semestre de 2018, tendo como presidente Dr. Yvens, médico haitiano-americano, como se descrevia para destacar sua identidade hifenizada. Nascido nos Estados Unidos, contou-me que interessou-se pelo país de origem de sua mãe (haitiana) apenas após o terremoto de 2010. A força da tragédia o abalou de tal forma que se deslocou voluntariamente para o Haiti para prestar ajuda humanitária junto a organizações não-governamentais. Sua trajetória se transformou a partir do sismo e se atualmente ele está no Brasil “para ajudar os haitianos” como ele diz, foi por causa deste evento, que transformou o destino de meus interlocutores, como já vimos no capítulo 1. Em uma das assembleias da HAIBRA ele afirmou

Fui pago primeiro e por isso agora sinto-me obrigado a ajudar outros haitianos. Eu possuo 93 filhos adotivos, mas quatro anos atrás, estava desenganado pelos médicos com diagnóstico de câncer no cérebro. Eu conversei com bondiè e lhe disse que se ele tivesse outra pessoa que pudesse seguir ajudando como eu fazia, estav pronto para morrer mas se ele não tivesse mais ninguém para continuar o trabalho, que eu fosse curado. Logo que falei isso eu senti uma mão tocando o topo da minha cabeça e eu fui curado.

Quando Dr. Yvens terminou este relato em kreyol, depois de tê-lo feito em português, para que eu e os demais brasileiros pudéssemos compreender, as mulheres haitianas presentes disseram ‘amém’. De acordo com sua narrativa, o trabalho desenvolvido na associação é como uma missão para ajudar outros haitianos. Após diversas falas e vídeos, foi servida uma janta e a banda HAIBRA fez uma pequena apresentação, com sete músicos no palco.

Como disse Homi Bhabha “para Du Bois, uma minoria só descobre sua força política e sua forma estética quando se articula através de comunidades de diferença e junto a elas, em atos de agrupamento e coalizão contingente” (Bhabha, 2013, p. 104). Para Agamben, o pensamento e a intelectualidade

São a potência que incessantemente liga a vida à sua forma ou impede que se dissocie dela. (...) O pensamento é forma de vida, vida insegregável da sua forma, e em qualquer lugar em que se mostre a intimidade dessa vida inseparável, na materialidade dos processos corpóreos e dos modos de vida habituais não menos do que na teoria, ali e somente ali há pensamento (Agamben, 20147, p. 20-21).

As associações contribuíam para criar, sustentar e divulgar este senso de coletividade e sua potência. Desta forma, quando haitianos, morando em quitinetes ou casas compartilhadas com outras pessoas, que trabalhavam muitas horas seguidas, reuniam-se em associações ou ao redor de outros haitianos para um culto todo em kreyòl, não estavam apenas rezando, celebrando e confraternizando. Estavam produzindo pensamento, compartilhando experiências. Da mesma forma, quando senegaleses reuniam-se para vender mercadorias nas ruas (ou nas praias), ou quando reuniam-se em festas e celebrações religiosas, a despeito de toda a repressão e violência a que eram expostos, estavam também produzindo pensamento, compartilhando. A coletividade ajuda a construir encadeamentos de sentidos e isso torna-se fundamental na diáspora, onde é preciso tecer continuamente redes e conectividades.

## 5 Diasporização

DYASPORA (música de David Lover)	Dyaspora(Letra em português)
Intro	Intro
Eeeeeeh David Lover	Eeeeeh ehhh
Who God Bless No One Curse	Quem Deus abençoa ninguém pode
Olalaaa!!!	amaldiçoar.
Refren	Olalaaa!
M' sot' chili	Refrão
M' sot' ajantin	Eu vim do Chile
M' sot' brezil	Vim da Argentina
Lè w wè m anba a ban m' respè m' se	Vim do Brasil
dyaspora m' yeee	Quando me ver aí, me dar o meu
M' sot' giyán	respeito que eu sou um diáspora
M' sot' matinik	Eu vim da Goiânia
M' sot' gwadloup	Vim da Martinica
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	Vim de Guadalupe
dyaspora m' yeee	Quando me ver aí, me dar o meu
Dyasporaaa	respeito que eu sou um diáspora
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	Diásporaaaa quando me ver aí me dar
dyaspora m' yeeee	o meu respeito que eu sou um diáspora
Dyasporaaa	Diásporaaa quando me ver aí me dar o
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	meu respeito que eu sou um diáspora.
dyaspora m' yeee	I
I	Diásporas do Chile
Dyaspora chili	Todos são diásporas
(Tout se dyaspora)	Diásporas dos Estados Unidos
Dyaspora etazini	Todos são diásporas
(Tout se dyaspora)	Diásporas Canadá
Dyaspora kanada	Todos são diásporas
(Tout se dyaspora)	Até os diásporas do Taiwan todos são
Menm dyaspora taywann yo	diásporas
(Tout se dyaspora)	Por que você quer me tirar porque eu
Poukisa w vle blooo m'	fui no Chile?
Paske m' al chili?	Você escolhe me humilhar em todas as
Ou chwazi pou ou avili m sou tout	redes sociais
rezo sosyal	Todo mundo tá nas minhas costas
Tout moun nèt sou dooo m'	Fui obrigado a jogar como uma
M' oblije jwe kou foumiii	formiga
Menm atis fè mizik sou mwèn l'	Até os artistas fazem músicas sobre
twouve sa nòmál	mim e acham que é normal
Èske n' pa konnen dyaspora ede Ayiti	Você não sabia que a diáspora ajudou

anpil!?

Si se pou dyaspora peyi nou an ta  
gentan pran fil  
Si flach nou ka limen toujou kwè m'  
se dyaspora ki pil  
Chak pousyè vle pran peyi a dyaspora  
k' siye figi l'

Refrèn

M' sot' chili  
M' sot' ajantin  
M' sot' brezil  
Lè w wè m anba a ban m' respè m' se  
dyaspora m' yeec  
M' sot' giyán  
M' sot' matinik  
M' sot' gwadloup  
Lè w wè m' anba a ban m' respè m' se  
dyaspora m' yeec

Dyasporaaa

Lè w wè m' anba a ban m' respè m' se  
dyaspora m yeec

Dyasporaaa

Lè w wè m' anba a ban m' respè m' se  
dyaspora m' yeec

II

Tout moun pa pati pou menm rezon  
Menm jan tout flè pa fleri nan menm  
sezon

Ou vle jije m' poutan w pa menm  
konn rezon m'

Ou reponn san m' pa menm poze w  
kesyon

Gen moun ki pati pou jwenn plis  
opòtinite

Gen moun ki pati paske lakay pa bon

Gen moun ki pati pou pwoblèm  
ensekirite

Gen moun ki pati pou l ka monte  
avyon

Ou di m' pati m' pati m' pa vwayaje  
Sa pa enterese m' depi m' jwenn sa m  
bezwen m'alèz m'ap byen pase

Ou di m' ke se vesò mwen ap lave  
Sa pa enterese m lè fanmi m gen

muito o Haiti?

Se fosse pela diáspora o nosso país  
estaria no topo  
Se a nossa lanterna está ascendida  
ainda, acredita em mim que a diáspora  
é a pilha  
Cada vez que a poeira quer se amparar  
do país a diáspora limpa o seu rosto.

Refrão

Eu vim do Chile  
Vim da Argentina  
Vim do Brasil  
Quando me ver aí, me dar o meu  
respeito que eu sou um diáspora  
Eu vim da Goiânia  
Vim da Martinica  
Vim de Guadalupe  
Quando me ver aí, me dar o meu  
respeito que eu sou um diáspora  
Diásporaaaa quando me ver aí me dar  
o meu respeito que eu sou um diáspora  
Diásporaaa quando me ver aí me dar o  
meu respeito que eu sou um diáspora.

II

Todo mundo não sai pela mesma razão  
Do mesmo jeito que todas as flores não  
florescem na mesma estação  
Quer me julgar portanto não conhece a  
minha razão

Você respondeu sem eu perguntar nada  
Tem gente que sai para buscar mais  
oportunidade

Tem gente que sai porque em casa não  
tá boa

Tem gente que sai por causa de  
problema de segurança

Tem gente que sai só para andar de  
avião

Você falou para mim que eu sai mas eu  
não viajei

Isso não me interessa na hora que eu  
acho o que eu preciso, me sinto à  
vontade, tou de boa.

Você falou para mim que eu estou  
lavando a louça

pwoblèm m toujou jwenn pou m voye	Isso não me interessa quando a minha
Voyeee voyeee voyeee	família tá precisando sempre acho para
M' toujou jwenn pou m' voye	mandar
Voyeee voyeee voyeee	Mandar mandar mandar sempre acho
M' toujou jwenn pou m' voye	para mandar
Refren	Mandar mandar mandar sempre acho
M' sot' chili	para mandar
M' sot' ajantin	Refrão
M' sot' brezil	Eu vim do Chile
Lè w wè m anba a ban m' respè m' se	Vim da Argentina
diaspora m' yeee	Vim do Brasil
M' sot' giyán	Quando me ver aí, me dar o meu
M' sot' matinik	respeito que eu sou um diáspora
M' sot' gwadloup	Eu vim da Goiânia
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	Vim da Martinica
diaspora m' yeee	Vim de Guadalupe
Diasporaaa	Quando me ver aí, me dar o meu
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	respeito que eu sou um diáspora
diaspora m' yeeee	Diásporaaa quando me ver aí me dar o
Diasporaaa	meu respeito que eu sou um diáspora
Lè w' wè m' anba a ban m' respè m' se	Diásporaaa quando me ver aí me dar o
diaspora m' yeee	meu respeito quer eu sou um diáspora.
III	III
Diaspora lafrans yo (respè)	Diásporas da França
Diaspora sendomeng yo (respè pou nou)	Respeito
Diaspora meksik yo (respè)	Diásporas da República Dominicana
Diaspora ekwatè yo (respè pou nou)	respeito para vocês
Diaspora pewou yo (respè)	Diásporas do Peru
Diaspora vénézyela yo (respè pou nou)	Respeito
Diaspora kolonbi yo (respè)	Diásporas do Equador respeito para
Nenpòt kote ou ye a (respè pou ou)	vocês
	Diásporas do México
	Respeito
	Diásporas da Venezuela
	Respeito
	Diásporas da Colômbia
	Respeito
	Em qualquer lugar que estaja
	Respeito para você

Como mencionei na introdução, tanto eu quanto meus interlocutores nos referimos em vários contextos à ‘diáspora’, às vezes de formas claramente distintas. Neste último capítulo, busco desenvolver a noção de ‘diasporização’ para pensar a dispersão de

ideias, saberes, práticas, informações, bens e afetos provocadas pelos deslocamentos de pessoas. A palavra diáspora tem origem grega e descreve a dispersão de sementes, mas também de pessoas<sup>534</sup>. Ela foi utilizada para referenciar os deslocamentos de israelitas hebraicos e sua dispersão pelo mundo em diferentes períodos históricos assim como lutas políticas e poéticas de determinadas comunidades<sup>535</sup>. Mas mesmo no caso dos judeus o termo precisa sempre ser contextualizado. Judith Butler, ela própria judia norte-americana, comentando as ações do *Ta'ayush* ('viver juntos' em árabe), grupo de pessoas israelitas que é contra a política de Estado de Israel e manifesta-se pela defesa dos direitos da população palestina, inclusive levando alimentos, nos diz que "poderia se dizer que trata de elementos diaspóricos trabalhando dentro do próprio Israel para desterrar os pressupostos nacionalistas dominantes" (Butler, 2009, p. 152, tradução livre). A diáspora pode ser pensada neste sentido como não estando necessariamente longe de casa, mas através de experiências de dissenso.

Os primeiros usos do conceito diáspora africana e atlântica relacionam-se aos chamados Estudos Africanos (*Black Studies*) surgidos ao longo dos anos 1960 que passaram a se referir às pessoas deslocadas forçadamente desde a África como 'diáspora africana', chamando atenção para suas conexões com o país ou o continente de origem e para o tratamento que lhes era destinado em diferentes regiões no continente americano, tendo em comum a opressão, a violência e a subalternidade por conta da racialização e discriminação decorrente do passado escravagista. Segundo Paul Gilroy

Reconhecer a história intercultural do conceito de diáspora e sua transcodificação pelos historiadores da dispersão negra no hemisfério ocidental continua a ser politicamente importante, não apenas na América do Norte, onde a história de seu empréstimo poderia ser usada para expor a longa e complicada relação entre negros e judeus na política radical, mas também na Europa, onde o etiopianismo e a afrocentricidade têm denotado as mesmas feições sionistas e antisemitas (Gilroy, 2012, p. 394)<sup>536</sup>.

<sup>534</sup> *Diasporein* em grego significa semear. A etimologia vem do grego *dia* que significa através e *speirein*, que significa semear ou dispersão.

<sup>535</sup> Ver Stuart Hall (2003), Clarke (2010) e James Clifford (2008).

<sup>536</sup> A associação entre racismo e antisemitismo Gilroy (2012, p. 401), apesar de negligenciada na história das ciências humanas é sugerida por Primo Levi (1988) no livro



Desta forma por volta dos anos 1960 a ideia de diáspora consistiu tanto numa extensão como uma resposta ao pan-africanismo por parte de afrodescendentes que viviam fora da África e colocavam ênfase na circulação política e cultural de pessoas, ideias, saberes e práticas buscando um pertencimento identitário flexível, multilocalizado e desterritorializado. As culturas diaspóricas negras aparecem como múltiplas através de cruzamentos, escravidão, migrações, explorações, viagens, interconexões e circulação de pessoas, que junto consigo deslocam ideias, tecnologias, ritmos, formas culturais, etc., articulando discursos de unidade tendo como base a luta contra o racismo, o preconceito e a segregação.

James Clifford (2008) insiste que o conceito não se limite a um único sentido ou povo, enfatizando a diversidade de experiências diaspóricas existentes. No livro *Routes: travel and translation in the late twentieth century*, Clifford (1999) questiona-se sobre como os discursos sobre diáspora representam experiências de deslocamentos e oferece uma definição de diásporas que foge aos essencialismos, no sentido de não ligar as comunidades diaspóricas a um Estado ou nação e tampouco à sensação de perda e necessidade de retorno. Para o autor as diásporas constituem novas formas de consciência que emergem no contexto pós-colonial, tensionando utopias e distopias, coletividade e solidariedade, contrapondo-se à fragmentação, à desterritorialização e à homogeneização. Neste sentido as diásporas e o processo de diásporização constituem-se em reações à hegemonia política e cultural e em críticas ao capitalismo, além de contribuírem para a construção de relações com movimentos transnacionais (políticos, culturais, religiosos) que buscam superar os obstáculos das fronteiras nacionais, da territorialidade, da seletividade e dos preconceitos.

Para Stuart Hall (2003) a diáspora permite-nos compreender as nações como comunidades imaginadas na medida em que as fronteiras físicas impostas pela geopolítica mundial são tornadas relativas, maleáveis e em constante movimento pelos sujeitos migrantes. Mais do que estar restrita a um país, a diáspora permite a articulação de sujeitos que encontram-se espacial e temporalmente em movimento desde há muito tempo.

Segundo Clifford “em todas as culturas da diáspora está presente alguma versão desta tensão utópica/distópica” (Clifford, 2008, p. 322):

---

É isto um homem?, em que ele aponta, entre outras similitudes, para o processo de construção de anonimato experimentada nos campos de concentração alemães e sua correspondência com o caráter anônimo que a escravidão impunha aos escravizados.

por um lado, a circulação de ideias e pessoas e as múltiplas possibilidades criativas decorrentes e por outro a permanência e a constante atualização das estruturas racistas. Ercílio Neves Brandão Langa utiliza a expressão ‘diáspora africana’, chamando atenção para a grande diversidade, “a crescente presença de estudantes africanos oriundos de Angola, Cabo-Verde, Camarões, Guiné-Bissau, Moçambique, Nigéria, República Democrática do Congo, São-Tomé e Príncipe, Senegal, Togo, etc - no Estado do Ceará” (Langa, 2015, p. 161), onde fez sua pesquisa de doutorado. Tal fenômeno, em maior ou menor medida, é perceptível em diversas universidades brasileiras. De acordo com Joseph Handerson “em 1990, tinha-se generalizado o uso do termo diáspora, tornando-se comum entre os haitianos no Haiti e fora dele. Nesse mesmo período, ele se integrou ao vocabulário da língua oficial do país caribenho, o créole, escrito com “y”, dyaspora” (Handerson, 2015, p. 345).

A noção de ‘diáspora’ serve para pensar uma forma de cultura multilocal e no caso dos haitianos e senegaleses que acompanhamos, desterritorializada das nações, multi-situada em múltiplas ancoragens, uma vez que não se concentra necessariamente em uma única localidade, de forma que a ‘comunidade’ só pode ser apreendida por um olhar externo ou através de elementos conectivos internos como a língua, os costumes, a religiosidade, as festas, músicas, danças, gastronomia, algumas memórias e características nacionalistas, hábitos de vestir, doenças ou morte de algum conterrâneo, etc, acionados contextualmente. Pensadas desta forma as diásporas podem apresentar bases econômicas, políticas, religiosas, raciais, culturais e envolver forças coloniais, neocoloniais, comerciais, linguísticas e imagéticas, assim como podem realizar bricolagens e sobreposições entre todos estes elementos.

Segundo Stuart Hall o “nascimento da diáspora negra afro-caribenha no pós guerra” foi simbolizado pela chegada em 1948 de um navio-transporte de Tilbury ao Reino Unido com um carregamento de voluntários caribenhos e um grupo de migrantes civis (Hall, 2003). A literatura também situa o início da migração senegalesa para a Europa (especificamente a França) logo após o final da Primeira Guerra Mundial, quando homens jovens do Senegal foram recrutados para trabalharem na reconstrução de cidades na França, trabalhando nas indústrias de base (Sakho et al., 2015).

Embora Hall estivesse se referindo à migração afro-caribenha proveniente dos países anglófonos como a Jamaica ou Barbados, os fluxos provenientes de países francófonos como o Haiti também são

bastante antigos. Fica evidente assim que as diásporas constituem movimentos relacionais tanto históricos quanto espaciais e que permanecem em constante processo de transformação. Outro fator a ressaltar é que se, entre as populações caribenhas estudadas por Stuart Hall operam mitos fundadores anacrônicos mas que conectam-se com algo que está por vir e um espaço que está ainda por ser (re)conquistado, entre a população carinhonha haitiana, os mitos fundadores relacionam-se ao passado revolucionário e aos devires possíveis.

É, portanto, a partir de deslocamentos no tempo e no espaço que conformam-se os sentidos que se atualizam os significados das diásporas. O futuro, meus interlocutores dizem incerto, pois como Maya me falou, “o Haiti não tem por onde começar a mudar, tem muita coisa errada, lá está muito difícil e ninguém mais quer ficar lá. Você imagina um país em que nenhum dos seus filhos quer ficar? Em que todos querem ir embora? Este é o Haiti!”. E não se trata apenas dos legados do Império e da colonização, tampouco dos efeitos do terremoto de 2010, mas da falta de um horizonte imaginativo que permita projetar o Haiti no futuro. Dr. Yvens, presidente da HAIBRA, quando questionado sobre os usos da palavra diáspora me disse

Não é a palavra que eu mais gosto porque não existe apenas uma diáspora haitiana. Em cada lugar que eu vou e tem haitianos é diferente. Os haitianos que migram para os Estados Unidos e Canadá são de um tipo, os haitianos que vão para a República Dominicana são de outro e os haitianos que vem para o Brasil são de outro. Assim, podemos falar em diásporas mas não em diáspora.

A esta conclusão ele chegou, segundo me contou, depois de ter morado muitos anos nos Estados Unidos, cinco na República Dominicana, de ter passado períodos com os haitianos no Chile, no México, na Argentina, no Canadá, no Equador e no Brasil<sup>537</sup>. Abi me disse que os brasileiros pensavam que todos os senegaleses se conheciam e pensavam da mesma forma, mas de fato, entre todos os

---

<sup>537</sup> Esta sua fala encontra eco na classificação feita por Franck Seguy havia “3 opções de saídas individuais no Haiti. Para os profissionais diplomados, o emprego mais cobiçado passa pelas ONGs; para a massa dos outros trabalhadores mais precários, a Internacional Comunitária se propõe a impor empregos nas ZFI. Para todos, a terceira opção, alternativa às duas primeiras, é a emigração, mas em direção diferente: o Canadá para os primeiros; as Antilhas (hoje o Brasil) para os segundos” (Seguy, 2017, p. 81).

senegaleses que encontrou no Brasil, nenhum era seu conhecido no Senegal, exceto a esposa que veio após se casarem. Maya também afirmou que,

Os brasileiros pensam que todos os haitianos que vivem aqui se conhecem, mas existem médicos, engenheiros, enfermeiras, pedreiros, motoristas, estudantes, homens, mulheres, pessoas do interior e pessoas mais cosmopolitas, pessoas que gostam de estar aqui e pessoas que querem voltar, pessoas de diversas confissões religiosas e com pensamentos bastante diversos. Os brasileiros sempre imaginam o Haiti como um país pobre, aniquilado e miserável mas a verdade é que lá nenhuma pessoa dorme na rua como aqui. Pode até passar fome ou comer pouco mas sempre tem onde dormir.

As diásporas, portanto, são plurais, não são fixas, não constituem tipos ideais<sup>538</sup>, não são estáveis nem eternas. As diásporas estão atreladas ao Estado-Nação ao mesmo tempo em o subvertem e ampliam suas fronteiras. Estão em processo, em construção e em dispersão, criando continuamente ‘comunidades imaginadas’ (Anderson, 2008) transnacionalmente, atualiza-se através dos deslocamentos de pessoas, bens, remessas, mercadorias, dinheiro, informações, saberes, práticas e afetos. Mas as comunidades diaspóricas haitianas e senegalesas também acionam memórias seletivas sobre os locais de origem e o passado, ao mesmo tempo que apontam devires migratórios, constantemente abastecidos por narrativas e performances. Yaram, a este respeito me disse “se tocou em um, tocou em todos, solidariedade, nós somos solidários, somos uma equipe. Os senegaleses que estão fora são a diáspora”.

---

<sup>538</sup> De acordo com James Clifford devemos ter “cautela para construir nossa definição de um termo como ‘diáspora’ recorrendo a um ‘tipo ideal’, com a consequência de que se identifique a alguns grupos como mais ou menos diaspóricos quando só possuem duas, três ou quatro dos seis traços básicos. Até as formas ‘puras’, segundo se tem mostrado, são ambivalentes, inclusive conflitivas, no que se refere aos seus traços básicos” (Clifford, 2008, p. 305, tradução livre). Os traços básicos aos quais o autor se refere são: história de dispersão, mitos e memórias da terra natal, alienação no país de recepção (e/ou recepção ruim), desejo de regresso, apoio à terra natal e uma identidade coletiva definida por esta relação. Entretanto seria mais producente identificar as fronteiras da diáspora às suas características.

Venho usando diáspora em um sentido expandido que performa e narra poéticas e políticas de transformação social ao subverter limites e fronteiras dos estados-nações e hegemonias políticas, econômicas e culturais, convertendo os sujeitos migrantes em agentes de diasporização e transformação.

## 5.1 Transformações na diáspora

As migrações acontecem através do corpo que se desloca e leva consigo ideias, bens, afetos, mercadorias, saberes, práticas, religiões, costumes. É também sobre ele que recaem preconceitos, hostilidades e vigilâncias. Também os corpos dos sujeitos migrantes passam por importantes transformações que incluem novos modos de vestir, falar, comer, se portar e se representar tanto para o novo quanto para o antigo contexto. Uma das razões das transformações dizia respeito ao preconceito sofrido, como me disse Zidan sobre sua esposa “ela trouxe um monte de roupas do Senegal mas não usa nada porque tem medo de ser chamada de terrorista”. Os corpos também se transformam de acordo com expectativas internas ou externas e interagem com outros padrões e costumes.

As mulheres haitianas e senegalesas com quem tive contato, modificaram suas maneiras de vestir e seus cabelos, algumas questionando suas características e outras valorizando-as. Muitas passaram a usar perucas de cabelos lisos ou cacheados, algumas trataram de colorir os cabelos de rosa, vermelho ou loiro, outras aproveitavam para valorizar os cabelos *afro*, e outras ainda experimentavam alternadamente todas estas possibilidades. Entre as senegalesas, que ao chegarem, utilizavam véu no cabelo, muitas deixaram de fazê-lo, em parte respondendo à violências sofridas cotidianamente, como serem taxadas de terroristas e xingadas em ruas e mercados, como Claire, e em parte, além de responderem a ajustes em seus padrões estéticos de consumo e percepção da condição feminina no Ocidente. Entre as haitianas, Rose, jovem e solteira, queria engordar para ficar com o corpo “mais parecido com o da Beyoncé”, e Polima e Marie queriam “chás para perder a barriga”. As *différences* eram tecidas e atravessadas através dos corpos, mas não apenas.

Uma importante transformação observada foi o modo como a maternidade foi resignificada pela maior parte das mulheres haitianas e senegalesas. Logo no início do trabalho de campo, durante os contatos iniciais, as mulheres, principalmente as haitianas questionavam minha opção de ter um único filho e insistiam para que eu tivesse mais filhos

(“muitos mais”), que isso era importante e que elas mesmas teriam pelo menos quatro filhos. Provenientes de famílias numerosas, tinham em média de oito a dez irmãos e irmãs. Mas ao longo do tempo, tendo começado a trabalhar e encontrado dificuldades relacionadas à vida das mulheres em relação à maternidade e ao mercado de trabalho, reduziram suas expectativas. Assim Laurette que tinha sete irmãs e quatro irmãos, no início de 2018, estando há três anos no Brasil, quando grávida me disse que aquele seria seu único filho e que não queria ter mais “pois a vida aqui era muito difícil, não tem ninguém para ajudar”, algo bem diferente do que havia dito logo depois de sua chegada, quando afirmava que teria pelo menos quatro filhos. Joanna, cuja única filha de poucos meses nascida no Brasil frequentava uma creche pública também afirmou que não queria mais filhos. Para ela,

Aqui não é como no Haiti em que a família ajuda a cuidar das crianças, aqui não há tempo, é preciso passar todo o tempo trabalhando e se deslocando de ônibus até o trabalho, quase não dá tempo de ficar com minha filha, então para que ter mais filhos? Eu trabalho todos os dias, com exceção de segundas-feiras, é muito difícil.

Entre as mulheres senegalesas o mesmo fenômeno pôde ser observado e além do custo de vida alto e da falta de tempo, a principal razão apontada por elas era a distância das famílias que constituía importante apoio para a maternidade. Claire, como vimos, diversas vezes lamentou a falta que as outras mulheres faziam, não apenas nos cuidados das crianças e para que ela pudesse trabalhar, mas para toda a sociabilidade. Uma estratégia desenvolvida por algumas de minhas interlocutoras foi buscar uma mãe brasileira para seus filhos, que pudesse compartilhar cuidados e gastos com leite, fraldas, educação e roupas. De modo geral, pude perceber que durante o tempo de realização desta pesquisa etnográfica, a migração para mulheres haitianas e senegalesas operou uma transformação no universo da maternidade que passou a ser conciliado com o trabalho, o cuidado da casa e o envio de remessas para os familiares que ficaram nos países de origem. Como Johannes Fabian aponta, através da dialogicidade da etnografia, o ‘Tempo’ e as mudanças observadas nos ‘informantes’ uma vez que “o etnógrafo se torne parte do passado de seu interlocutor” (Fabian, 2013, p. 117) precisam ser apreciados em seu movimento,

necessário para não congelarmos nossos interlocutores em categorias fixas e estéreis.

Outro ponto de desestabilização dizia respeito a estudantes universitários haitianos e senegaleses que não se consideravam migrantes e quase não tinham nenhum contato com este grupo, tendo eu percebido importantes incompreensões culturais entre ambos. Tal foi o caso de Maude, formanda na UFSC em Enfermagem, a quem convidei para dar uma palestra no CRAS do Jardim Eldorado (em Palhoça) para mulheres haitianas sobre métodos anticoncepcionais e planejamento familiar. Isso porque, em contato com Maya e a assistente social do bairro, verificamos que, diante de 43 jovens mães sem creches ou mulheres grávidas cujos maridos estavam desempregados, era importante alguma ação. Conhecendo Maude, propus que ela fizesse a palestra, em kreyol para ser melhor entendida, tendo em vista que muitas mulheres falavam pouco ou nada de português<sup>539</sup>.

Maude era estudante universitária e não se considerava migrante mas ‘intercambista’, cosmopolita (antes de vir para o Brasil morava na capital do Haiti), solteira com namorado e era independente financeiramente. Deparou-se com a realidade de mulheres muito diferentes dela e ali fui eu a intérprete cultural. Ela preparou um *power point* que intitulou *Chita Pale Sou Planin Familyal e Impotans Lét Manman Genyen Pou Ti Bebe* (Mesa Redonda sobre Planejamento Familiar e importância do leite da mamãe para o bebê). Maude se apresentou como *Etidyan Enfimye* (estudante de enfermagem). Compareceram a reunião 15 mulheres, 3 homens e seis crianças pequenas, quatro bebês de colo, além de mim, Maude e três assistentes sociais do CRAS.

A maior parte das mulheres disse que não utilizava “os métodos anticoncepcionais das brasileiras” e sim *esterleti*, método anticoncepcional tradicional no Haiti que consiste na introdução de uma agulha no braço para evitar a gestação. Esta agulha, conforme relataram, costumava ficar no braço por aproximadamente cinco anos e depois era substituída por outra. Uma das mulheres presentes apresentava um grave processo inflamatório decorrente de um problema no braço causado por

---

<sup>539</sup> Isto porque estas mulheres, em sua maioria, *entraram* no Brasil depois de seus maridos, já estabelecidos e em geral, a gravidez veio logo em seguida. Desta forma, a maior parte delas não havia tido possibilidade de inserção social na sociedade de acolhimento, uma vez que grávidas, não conseguiram emprego. Sem trabalho, sem recursos, a maior parte delas permanecia dentro de casa, em contato apenas com os maridos e outras mulheres haitianas, de forma que lhes era mais difícil aprender a língua portuguesa.

uma destas agulhas e diversas outras mostraram as cicatrizes deixadas pela colocação ou retirada da mesma. Ao longo da conversa, em kreyòl - da qual eu conseguia compreender pouca coisa pois elas falavam muito rápido - ficou claro que a maior parte desconhecia seus direitos e muitos dos procedimentos da nossa medicina. Além disso, muitas relataram que nas consultas nos postos de saúde, na maioria das vezes, não compreendiam ‘nada’ do que era dito e que tampouco os médicos esforçavam-se por compreendê-las. Relataram que algumas vezes tinham dores e os médicos recusavam-se a examiná-las. Da mesma forma foi dito que muitas não entendiam como tomar os remédios e assim não cumpriam as prescrições.

Depois de algumas horas de diálogo na sua língua natal algumas relataram que julgavam necessário ter filhos para permanecer casadas, que não tinha problema se os maridos eram ‘um pouco’ violentos, porque afinal estes “eram bons com elas e tinham muitas preocupações”. Muitas delas, antes de virem para o Brasil, moravam em cidades pequenas, rurais, algumas jamais tiveram oportunidade de estudar e foram criadas para terem uma família. Uma vez no Brasil, quando trabalhavam, em geral era para outras mulheres, dentro de suas casas, no serviço de limpeza ou nas cozinhas de restaurantes, tendo assim pouco contato com realidades mais emancipatórias. Apesar disso, o simples fato de terem vindo para o Brasil revelava sua agência e a capacidade de se reinventarem, deixando um passado rural para trás para encarar uma nova realidade com inúmeros desafios e transformações. Muitas delas se redescobriram neste processo, como Florence que ao chegar aqui largou o marido “mulherengo” e após vários anos sozinha se casou novamente com “um homem bom”, como me disse.

Quando a reunião acabou, ainda na sala, Lana, uma jovem moça haitiana que estava grávida de sete meses me chamou discretamente e disse que queria que eu fosse madrinha de sua filha que iria nascer e também que esperava ajuda para montar o enxoval pois “ainda não tenho nada para a bebê, minha filha precisa de coisas”. Nós tínhamos nos visto algumas vezes nas reuniões da associação e seu pedido me comoveu, porque demonstrou o quão sozinha ela estava. Voltando de carro com Mauda, conversamos sobre suas impressões a respeito da reunião. Ela ficou, assim como eu, impressionada com as intervenções feitas por um dos homens haitianos presentes - que depois descobrimos, era pastor - sobre a utilização dos métodos contraceptivos. Ele havia afirmado de forma inflamada que as “mulheres que insistem em usar métodos contraceptivos ou preservativos possuem doenças e querem esconder ou passá-las para os homens, não são mulheres confiáveis e



nenhum homem vai querer”. Ficou muito claro para nós que ele compareceu à reunião para saber o que diríamos às mulheres haitianas e reafirmar para elas a importância de ouvirem seus ensinamentos como pastor e como homem ao invés dos ‘nossos’ (no caso, de mulheres, brancas, brasileiras ou estudantes universitárias). Como pude me aproximar de muitas delas ao longo do trabalho de campo, foi possível compreender melhor as transformações pelas quais passaram.

Apesar das inúmeras dificuldades interculturais, assumi ao longo do trabalho etnográfico e na feitura da tese um compromisso ético com meus interlocutores e interlocutoras e, dentro disto, considero fundamental o debate sobre gênero apresentado por Oyèrónké Oyěwùmí<sup>540</sup>, pesquisadora feminista nigeriana, que afirma que

A família nuclear é um modelo notadamente euro/estadunidense; não é universal. Mais especificamente, a família nuclear continua a ser um modelo alienígena, estrangeiro em África, apesar dos esforços para promovê-la feitos pelo estado colonial e neocolonial, pelas agências internacionais de (sub)desenvolvimento, pelas organizações feministas, pelas organizações não governamentais contemporâneas, entre outras (Oyěwùmí, 2018, p. 175).

De acordo com a autora, que analisa o caso da sociedade (ou da família) *Yorùbá*<sup>541</sup>, o gênero é construído não apenas socialmente, mas também historicamente e a perspectiva de gênero desde a África vem sendo invisibilizada academicamente. Buscamos aqui não perpetuar este equívoco (a autora denomina “distorções, disfarces na linguagem e, muitas vezes, uma total falta de compreensão”).

Desta forma cumpre importante papel compreender, mesmo na diáspora, a importância de outras vinculações familiares para minhas

---

<sup>540</sup> Nascida na Nigéria, Oyeronke Oyewumi publicou *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*. Ela é professora associada de Sociologia na Universidade Estadual de Nova York em Stony Brook e ministra aulas sobre gênero, globalização e teoria feminista.

<sup>541</sup> Do sudoeste da Nigéria. Segundo a autora “a tradicional família Yorùbá pode ser descrita como uma família não marcada por gênero, já que os papéis de parentesco e suas categorias não são diferenciadas por gênero. Significativamente, os núcleos de poder dentro da família são difusos, e não especificados po gênero. Isso porque o princípio fundamental da organização familiar é a senioridade, que se baseia na idade relativa, e não no gênero; ou seja, as categorias de parentesco codificam as relações de senioridade, e não de gênero” (Oyěwùmí, 2018, p. 177).

interlocutoras haitianas e senegalesas. Nelas, outras mulheres são parte fundamental na organização da casa, no cuidado dos filhos, no trabalho e mesmo nas atividades religiosas e de lazer. Certa vez, quando cheguei a uma festa senegalesa vestindo a saia *africana* que Claire encomendou para mim do Senegal e me ajudou a vestir da primeira vez, ela perguntou, feliz por me ver com a saia: “quem ajudou você a vestir?” e eu respondi que ninguém (pois vivo numa casa com dois homens: meu filho e meu marido) e ela fez uma expressão de incredulidade, pois até o vestir é uma tarefa que as mulheres senegalesas realizam coletivamente.

Em outro evento, logo na minha chegada, recebi uma escumadeira e a ‘tarefa’ de ajudar as mulheres com a comida. Meu lugar social fora demarcado e era junto a elas, e não com os homens que conversavam e rezavam na sala. Nós mulheres, ficávamos na cozinha e no pátio, junto com as crianças e ao redor da comida. Segundo me disseram, era assim no Senegal: “as mulheres cozinham juntas, conversam e comem juntas, separado dos homens. Aqui temos nosso espaço e gostamos de ficar entre mulheres”. Neste dia, como em outros eventos em que as mulheres estavam reunidas, reparei que os filhos quase sempre estavam com outras mulheres que não suas mães. Havia nove crianças e sete mulheres e todas nós nos revezávamos para cuidá-las, de forma que as crianças iam trocando de colos e de cuidados, sempre entre nós. Os homens vinham as vezes, brincavam com as crianças mas poucos permaneciam naquele espaço. A ‘função’ deles na festa era fazer as orações na sala, em círculo, filmar e fotografar o evento para compartilhá-lo com a diáspora e com os parentes e amigos no Senegal.

Reproduzíamos naquela casa o tipo de linhagem familiar que elas trouxeram consigo do Senegal. Segundo Niara Sudarkasa, antropóloga que estudou os sistemas familiares africanos e comparou-os aos europeus, na África em geral “os casais normalmente não estabelecem casas separadas, mas vivem no mesmo complexo domiciliar, da noiva ou do noivo, a depender das regras de descendência estabelecidas” (Sudarkasa, 1996, p. 81, apud Oyèwùmí, 2018, p. 178).

As mulheres senegalesas, apesar de muçulmanas, se assumem e narram a si mesmas como muito diferentes das mulheres muçulmanas da tradição árabe. Segundo elas na tradição muçulmana africana as mulheres são respeitadas e têm muito mais liberdade. Como me disse Abi “os homens sustentam as mulheres econômica ou financeiramente, mas as mulheres sustentam os homens cuidando deles, de sua alimentação, de suas roupas, dos filhos e da casa”, apesar disso, eu ajudo em casa, eu varro, lavo a louça, não quero que minha esposa faça

tudo sozinha”. Já Dina que veio antes do marido me disse “eu queria sair do Senegal então deixei meu marido lá e vim. Depois ele veio”. Zidan me disse num domingo que não poderia sair de casa pois Claire iria fazer faxina em casa e ele tinha que cuidar das crianças. Logo que nasceram ele trocava fraldas, levava ao postinho e desempenhava várias outras funções e até mesmo queria que os bebês logo fossem para a creche para a esposa poder trabalhar. Ele dizia que era “muito importante ela trabalhar para ajudar com as despesas da casa, porque a vida não é fácil”. E diversas vezes ele ficava em casa cuidando das crianças para que a esposa pudesse ir trabalhar fazendo trancinhas na praia.

No cotidiano com as crianças, segundo me disseram, é preciso que elas vão aprendendo aos poucos pois “não adianta ensinar tudo de uma vez. Aqui em casa os meninos vão aprendendo sobre religião e nossos costumes pois eles veem a gente fazendo as orações, por exemplo, e vão aprendendo a fazer e a gostar”. No dia em que Zidan me disse isso, os dois bebês estavam na creche e conversávamos sobre o Ramadã. Segundo Zidan

As crianças não fazem o jejum enquanto são pequenas mas devem ir se acostumando aos poucos. Minha filha Bila, em Dakar, está agora com 8 anos, e minha mãe contou e ela confirmou que durante o Ramadã de 2018 ficou 15 dias acompanhando o jejum dos adultos, que ficaram trinta dias, ela já está aprendendo.

Segundo Claire foi “a primeira vez de Bila e todos ficamos muito orgulhosos dela”. Seu feito foi saudado como uma iniciação, um aprendizado e uma prova de sua boa educação (ela frequentava escola corânica) na fé e nos princípios religiosos. Da mesma forma para ele, quando colocava o tapetinho para fazer a oração e seus filhos de pouco mais de um ano tentavam reproduzir seus movimentos “sem fazer nada direito”, este ato era comemorado como uma prova de que os filhos, mesmo no Brasil, estão sendo educados dentro dos princípios religiosos senegaleses e muçulmanos.

Esta tese começou sob os auspícios da antiga legislação referente à imigração, popularmente conhecida como ‘Lei do Estrangeiro’ que, elaborada ainda durante a ditadura militar sob a ótica da necessidade de ‘segurança nacional’ era bastante restritiva ao ingresso de migrantes. No decorrer da pesquisa em decorrência das demandas geradas pelo

ingresso de migrantes haitianos a partir de 2010, bem como de senegaleses, entre outros, pressionando os poderes legislativo, judiciário e executivo, conseguiu-se em 2017 a aprovação da nova Lei de Migração<sup>542</sup>. Esta lei foi bastante comemorada pela comunidade migrante, entretanto sofreu importantes vetos do governo ilegítimo instalado no Brasil e sua regulamentação<sup>543</sup> praticamente anulou toda a abertura sinalizada pela lei. Na prática, os migrantes haitianos que até outubro de 2017 podiam solicitar visto humanitário ou os migrantes senegaleses que podiam esperar estabelecer-se no Brasil, passaram a encontrar cada vez mais barreiras, de forma que no momento em que a tese era escrita haitianos e senegaleses que desejassem vir para o Brasil necessitavam de uma carta convite ou comprovar reunificação familiar, do contrário encontrariam muita burocracia e prazos muito dilatados. A nova lei, portanto, acabou restringindo ainda mais a entrada de migrantes no Brasil, ao invés de tornar o país mais acolhedor.

Uma outra transformação que aos poucos foi sendo operada relaciona-se aos mundos do trabalho. Zidan, que durante o trabalho de campo fundou a Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis e dela tornou-se presidente, me disse assim no final de 2018

Agora eu sou presidente da associação, eu tenho que dar o exemplo. Não posso mais ficar vendendo na rua, preciso ter uma ocupação mais certa para poder ajudar os outros e para passar uma imagem boa dos Senegal. Porque ficar na rua vendendo ninguém não queria ficar. Eles gostam de trabalhar, mas aqui ruim de emprego. Aqui não é fácil. Por isso todo mundo fica na rua vendendo.

Ele se referia ao fato de que desde antes de vir para o Brasil trabalhava com comércio ambulante e mesmo aqui em Florianópolis sempre desenvolveu esta atividade com orgulho, mas uma vez que agora desempenhava o papel de presidente da associação e era constantemente convidado a representar a comunidade senegalesa, não se sentia mais a vontade sendo perseguido pela polícia e tendo que “correr”.

---

<sup>542</sup> Lei Nº 13.445, de 24 de maio de 2017.

<sup>543</sup> Decreto Nº 9.199, de 20 de novembro de 2017, Regulamenta a Lei no 13.445, de 24 de maio de 2017, que institui a Lei de Migração.

## 5.2 Movimentando mundos

No Senegal existe a tradição de poligamia masculina em acordo com a lei islâmica<sup>544</sup>, sendo comum que os homens tenham até quatro esposas, desde que possam sustentá-las. Quando há mais de uma esposa elas moram na casa do marido ou da mãe do marido, configurando aquilo que na antropologia se denomina como casamento virilocal, ou seja, a mulher passa a residir na ‘aldeia’ ou, no caso de meus interlocutores especificamente, na casa do marido ou de sua família. Estávamos na cozinha, conversando e cozinhando quando Kiti me contou sorrindo que seu marido tinha outra esposa e que elas moravam juntas na mesma casa, em Dakar, junto com os nove filhos (seis de uma e três da outra). Ela me disse que as duas se davam bem e se ajudavam em tudo que podiam. A outra esposa estava no Senegal quando da escrita da tese mas já esteve no Brasil, e haviam invertido a situação.

Perguntei se gostava da outra esposa de seu marido e ela disse que sim, mas Claire interveio e disse “nenhuma mulher gosta disso, se disser que gosta é mentira”. Kiti então assentiu e disse “na verdade eu também não gosto mas não posso fazer nada para mudar, no nosso país sempre foi assim e isso não vai mudar”. Então ela falou brincando que Claire também precisava se acostumar pois logo seu marido iria se casar com uma segunda esposa, e ela apresentaria sua própria filha para ser a nova esposa dele, mas Claire disse sorrindo (mas firmemente) que não, que não queria isso e que seu marido não teria outra esposa e comentou “aqui não é assim tão diferente, um dia destes eu vi na televisão a história de um brasileiro que também tinha duas esposas e agora eu sei

---

<sup>544</sup> Segundo Ziba Mir-Hosseini “na primeira parte do século XX, muitos dos novos estados-nação que foram fundados em países de maioria muçulmana adoraram novos códigos legais que incorporaram regras da jurisprudência clássica – parcialmente reformadas – o que se refere ao casamento e à família” (Mir-Hosseini, 2016, p. 94), mantendo-se a poligamia, com exceção da Tunísia, onde foi banida. Marième N’Diaye, pesquisadora da relação entre gênero e direito na África e professora da Universidade de Montreal, afirma que o Senegal é uma república laica, apesar disso lá “é o costume uolofe [wolof] islamizado, em outras palavras, a lei muçulmana senegalesa, tal como definida pelo legislador, que é reconhecida como uma das fontes do direito” (N’diaye, 2017, p. 93). Segundo a autora “no que diz respeito ao casamento, o CF [Código da Família] permaneceu fiel às prescrições do Maliquismo instituindo o regime da poligamia como de direito comum (...) O costume uolofe islâmico confia a direção da família ao pai que é o chefe (...) e que exerce o poder paterno” (idem, p. 96). Sua pesquisa no principal centro de registro civil de Dakar demonstrou que a opção de poligamia ilimitada progrediu de forma constante ao ponto de se tornar o padrão não oficial e as novas gerações de Dakar tinham “uma concepção de casamento muito mais enraizada nos costumes (aumento muito claro da opção da poligamia)” (idem, p. 108).

que estas coisas também existem aqui no Brasil, só que de um jeito diferente”.

Em outra ocasião, seu marido me disse que se tivesse condições financeiras iria sim ter uma outra esposa, inclusive porque era “uma obrigação ajudar outras famílias”. Eu lhe perguntei se Claire não iria ficar triste com isso. Ele respondeu que

Quando isto acontecer ela vai ter que aceitar porque é da religião e da tradição e se eu puder, vou tomar outra esposa porque é uma obrigação, um modo de ajudar outras famílias que precisam, pois muitos pais precisam que alguém cuide das suas filhas. E pelo nosso costume, a gente tem que fazer uma proposta primeiro para pessoas da família.

Em sua fala o casamento aparece como uma responsabilidade social atrelada aos costumes religiosos. Perguntei a ele, em tom de brincadeira, se as mulheres também poderiam ter outros maridos e ele disse que “não porque não é assim que a religião determina, a religião permite aos homens terem mais de uma esposa mas as mulheres não podem ter mais de um marido, isto é errado, se isso acontecer, em algumas cidades a mulher pode ser apedrejada”. Ele se referiu à tradição de morte por apedrejamento às mulheres ‘infiéis’ ou acusadas de terem relações fora do casamento, ainda praticada no interior do país.

Certa vez, enquanto conversava com outro casal senegalês e mais um amigo, houve diferentes reações. O casal estava casado há três anos, mas o homem, chamado Basile, estava vivendo há quatro anos no Brasil e a moça, Guisse, havia chegado há apenas um mês, de modo que após o casamento passaram pouco tempo juntos, tendo de fato se casado a distância, como Juli e Abi. O outro homem, Seriyne, amigo e vizinho do casal aqui no Brasil, era também casado mas sua esposa vivia no Senegal. Perguntei a ele se iria ter mais esposas e ele respondeu, rindo, que “sim, queria ter muito mais, muito mais esposas”. Nós todos rimos e ele me devolveu a pergunta. Respondi com a minha resposta usual nestas ocasiões “eu já estou casada e aqui no Brasil costumamos ter apenas um marido ou uma esposa” e então perguntei a Basile, na frente da sua esposa, se ele também se casaria com outras mulheres.

Ele olhou para ela antes de responder, deixando que ela falasse primeiro. Guisse então respondeu que “eu não me importo, que não teria problema ele ter mais esposas”, mas o amigo Seriyne disse que para ela

tinha problema sim e fez um gesto de luta, como se Guisse fosse lutar, bater (brincando) em Basile. Eu ri com eles, mas ficou evidente que tanto os homens quanto as mulheres já vem tensionando este padrão cultural, que não se mostra mais tão incontestável, apesar de continuarem a mantê-lo, como disse Zidan, independentemente da vontade das primeiras esposas, quase como uma obrigação moral para com as famílias e conhecidos no Senegal.

Mas existem experiências que divergem como a de Dina que passou por situações bastante difíceis, pois logo que teve o filho (no Brasil) seu marido encontrou uma segunda esposa, o que a fez ir embora para São Paulo sozinha, deixando a criança com o pai e a outra mulher em Florianópolis. Depois de alguns meses ele implorou, ela voltou, moraram separados por um tempo e depois resolveram voltar a viver juntos. A atitude dela demonstrou que a poligamia masculina que existe no Senegal nem sempre é aceita pelas mulheres, apesar dos discursos naturalizarem a prática. Aos poucos, o estranhamento sobre tradições e comportamentos socialmente hegemônicos vão transformando as experiências de homens e mulheres, tanto na diáspora quanto no país de origem.

De acordo com Peters (2007) no direito muçulmano a família, e não o indivíduo, é o sujeito essencial e a identidade social é criada e sustentada pela família e através desta, respeitadas as hierarquias de gênero. Os senegaleses são muçulmanos, mas vivem o islã de uma maneira muito diversa da dos árabes e palestinos descritos por Peters, apesar de ela afirmar em relação ao casamento, que este “não é um pressuposto universal próprio de mulheres de origem árabe ou muçulmanas, visto que respeita as possibilidades e negociações singulares de cada contexto” (Peters, 2007, p. 180). Assim, se o espaço público tradicionalmente era o espaço por natureza destinado aos homens, as senegalesas como Dina foram protagonistas na escrita de uma nova narrativa para as mulheres de seu país e da diáspora. O enfrentamento da dominação e hegemonia masculina, pelo menos no espaço público, coloca as mulheres como sujeitos de um novo momento e as inscreve em uma nova posição política.

Claire e seu marido tiveram um casamento *tic-tic*, ou seja, prometido desde a infância. Casaram-se em 2005, mas desde 2003 Zidan residia no Gabão. Ficou lá por dez anos, visitando-a apenas por poucos dias a cada dois anos. Tiveram uma filha e em 2013 ele veio para o Brasil. Claire chegou em 2016 e desde então vivem juntos finalmente. Aqui tiveram mais dois filhos. Segundo me contaram o pai de Claire era irmão do pai de Zidan, mas desde criança o pai de Zidan

não podia sustentá-lo e lhe dar educação, pois tinha muitos filhos, três com sua mãe e cinco com suas outras três esposas. E então

Conforme o costume *pular*, meu pai me levou para Thiès<sup>545</sup> na casa do irmão dele, que era policial militar e era o pai da Claire e me deixou lá. Eu estava com onze anos. Meu pai fez uma proposta para ele me dar a Claire. Então fiquei morando na casa da Claire desde que ela era bebê. Eu lavei ela, troquei ela, cuidei dela. Lá eu estudei até terminar o segundo grau. Eu queria ir para a universidade mas era muito caro.

Deste modo eles conviveram desde crianças como irmãos mas sabiam que seriam marido e esposa um dia. Estudaram, cresceram e cumpriram o destino que a família e a tradição lhes reservara, mas sorriem ao contar esta história, sentindo-se orgulhosos da vida que têm. Macky também teve um casamento *tic-tic* com sua primeira esposa que conheceu na cidade de Touba onde morava “ela é da mesma família, é prima porque o pai dela é irmão por parte de pai, eu conhecia ela desde criança, tivemos quatro filhos, com minha segunda esposa tive dois filhos mas um morreu”.

Já entre os homens haitianos, apesar de a poligamia não ser autorizada por lei no Haiti, durante a pesquisa verifiquei que era uma prática não muito incomum, pelo menos na geração dos pais dos meus interlocutores. Diversas mulheres que migraram sozinhas me disseram inconformadas que os maridos no Haiti tinham mais de uma esposa em cidades diferentes e que eram ‘mulherengos’. Esta foi uma razão que motivou a vinda de muitas de minhas interlocutoras já casadas e com filhos, deixando os maridos. Entre os mais jovens, alguns me diziam que seus pais tinham filhos com sua mãe, mas que também tinham mais filhos com outra mulher.

Markus nasceu em Aquin, no Haiti e veio para o Brasil em 2014. Seu pai tinha quatro esposas e ele, dezesseis irmãos (4 homens e 12 mulheres). Aly, haitiano que veio sozinho para o Brasil em 2012, disse que tinha dois filhos com duas moças das quais se separou antes mesmo de migrar. Um deles estava vivendo com ele aqui no Brasil e o outro ele queria *entrar*. Ele tinha seis irmãos (três homens – dos quais um no Chile e um nos Estados Unidos - e três mulheres) por parte de mãe e mais seis que seu pai teve com outra mulher, pois tinha duas esposas.

---

<sup>545</sup> Thiès é considerada a terceira capital do Senegal.



Maya me disse uma vez que “os homens haitianos são uns folgados. Chegam em casa e deitam no sofá. Dizem-se cansados e não levantam nem para pegar um copo de água e se a mulher reclama, eles batem nelas. São muito machistas”. Mas segundo ela “a culpa é das mulheres que deixam isso acontecer”. Ela era solteira e apesar de ter um namorado haitiano que morava em Itajaí, dizia que a mulher devia impor seus limites e ser firme.

Da mesma forma considero importante mencionar que em relação ao homossexualismo, meus interlocutores senegaleses me disseram que em seu país, este comportamento é reprimido e as pessoas são presas ou apedrejadas quando o manifestam, apesar de serem bastante tolerantes e respeitosos com pessoas homossexuais na diáspora quando presenciarem tais encontros. Zidan me disse diversas vezes que “no Senegal é proibido você ter relação com pessoa do mesmo sexo porque isso é contra a religião”<sup>546</sup>. De acordo com Ndeye Gning “em um país 95% muçulmano, onde a religião é parte integrante do cotidiano, a homossexualidade é percebida pela maioria como uma heresia. Esta reprovação não se limita ao discurso religioso, ela atravessa toda a sociedade” (Gning, 2015, p. 6), e é punida com pena de prisão de cinco a dez anos e multa. Zidan, Yaran, Alioune, Semb, a despeito de toda a delizadeza com que sempre trataram a mim e a todas as outras pessoas, brasileiras ou não, heterossexuais ou homossexuais, me relataram que ‘respeitam mas não aceitam a relação entre pessoas do mesmo sexo’<sup>547</sup>.

Não gostaria aqui nesta tese de traçar uma linha divisória entre as experiências de homens e mulheres do Haiti ou do Senegal, entretanto não há como silenciar sobre a questão do gênero, muitas vezes ocultada nas descrições das diásporas e das culturas diaspóricas (Clifford, 2008, p. 316). Assim tanto as haitianas quanto as senegalesas que vieram para o Brasil, ainda que majoritariamente em decorrência do reagrupamento familiar, cada vez mais, migram de forma autônoma, fenômeno da ‘feminização do fluxo migratório’<sup>548</sup>.

---

<sup>546</sup> De acordo com N’Diaye “no Senegal (...) a norma religiosa desempenha um papel muito mais importante do que o esperado pelo CF [Código da Família] na regulamentação dos assuntos familiares. A nível judicial, a jurisprudência confirma (Senegal) (...) uma orientação conservadora que tende para a islamização da lei e não para a modernização do islamismo (N’Diaye, 2017, p. 103).

<sup>547</sup> A respeito deste assunto, aponto a necessidade de pesquisas que a tese não alcançou.

<sup>548</sup> A feminização dos fluxos migratórios, refletindo uma maior visibilização das mulheres entre os migrantes, já vem sendo apontada por diversas pesquisas há algum tempo. Para Gláucia de Oliveira Assis “as mulheres imigrantes hoje não seriam simplesmente cópias das imigrantes do passado em uma vestimenta moderna. Elas chegam com diferentes capitais humanos - muitas delas com melhor nível educacional e

Ainda, de acordo com Daouda Dianka e Raoul Étongué Mayer (2014) as pesquisas efetuadas nas últimas décadas indicam a aparição de correntes migratórias constituídas apenas por mulheres. No caso senegalês, este fluxo iniciou-se nos anos 1970, direcionado principalmente à França e na década de 1990, à Itália e Espanha. Em *wolof* os homens que migram são chamados *Modou-modou*<sup>549</sup> e as mulheres, *Fatou-fatou*<sup>550</sup>. Meus interlocutores se dizem *Modou-modou* ou *Fatou-fatou*, fenômeno bastante difundido pela população senegalesa atravessando diversos grupos étnicos e religiosos, mas no caso dos haitianos e senegaleses que vieram para a região da Grande Florianópolis a partir de 2010, não se trata de migrações exclusivamente femininas ou somente masculinas, mas de deslocamentos de pessoas e como vimos, tanto homens quanto mulheres foram protagonistas. Deslocamentos estes que por sua vez, deslocaram mundos, provocando transformações (co)movedoras transnacionalmente.

### 5.3 A Cena Humanitária

Victor Turner na abertura do livro *Do ritual ao teatro* afirma que diante de uma ruptura ou crise, alguns atores sociais intervêm para restaurar a paz ou a ordem e “todos ou alguns desses tentam aplicar a maquinaria da reparação – para ‘apartar’ brigas, ‘remendar’ laços sociais quebrados, ‘tapar buracos’ abertos no ‘tecido social’ (...)” (Turner, 2015, p.11). De certa forma este é o trabalho daqueles que compõem a *cena humanitária*, como a denomino: um conjunto diversificado de sujeitos migrantes e não-migrantes que têm como ponto em comum o tema da migração, dedicando esforços para tentar conciliar os interesses da

---

maior qualificação que as mulheres que chegaram no final do século XIX e início do século XX. As imigrantes contemporâneas beneficiam-se da expansão das oportunidades educacionais e de emprego, além de uma legislação liberalizante no que se refere ao divórcio e às discriminações de gênero. Embora essas diferenças sejam significativas, haveria mais similaridades que diferenças entre a vida dessas mulheres migrantes de diferentes origens nacionais” (Assis, 2007, p. 750). Dauda Dianka escreveu sua tese de doutorado sobre as migrações femininas para França desde o Senegal (DIANKA, D. (2008).

<sup>549</sup> Apesar de meus interlocutores afirmarem que *Modou-modou* é todo aquele que migra, a bibliografia aponta uma que esta denominação corresponderia a senegaleses do campo, em geral analfabetos (Sakho et al., 2015) ou ainda a ‘trabalhadores imigrantes’ (Dieye, 2007). Apesar disso, conforme as estatísticas, 54,2% dos emigrantes senegaleses possuem curso superior (Mafe, 2008).

<sup>550</sup> *Fatou-fatou* provém de um nome feminino muito comum no Senegal (*Fatoumata*) e é, segundo Abdoulaye “o nome mais lembrado pelos senegaleses, assim *Modou* para os homens, equivalentes à Maria e João no Brasil”.

sociedade de ‘acolhimento’ com os interesses dos migrantes, visando evitar novas rupturas e tensões. Por entender que as cenas humanitárias só existem em função dos deslocamentos performados e narrados pelos migrantes de diversas origens, considero-as um dos efeitos da diáspora.

Iluminar, ainda que brevemente esta cena, é necessário na medida em que os municípios da Grande Florianópolis, como o Estado de Santa Catarina e o Brasil como um todo não dispõem de políticas públicas continuadas de acolhimento às populações migrantes e refugiadas, com pontuais exceções, como no caso de Florianópolis, que inaugurou um Centro de Referência em Atendimento à Imigrantes (CRAI) em 2017 mas ainda resente-se de falta de apoio e infra-estrutura para seu pleno funcionamento. A partir da leitura de Appadurai (2004) podemos nos perguntar quais as ações performativas do governo brasileiro, do estado de Santa Catarina e das prefeituras dos municípios da Grande Florianópolis diante do ingresso de migrantes ao longo desta última década. A resposta a esta questão aponta para uma ambivalência pois pode-se observar ações performativas discursivas e ações discursivas práticas que na maior parte das vezes não caminham juntas. O problema também é perceptível em outras unidades federativas. Conforme Malomalo,

O que temos percebido é que falta ainda uma política pública eficiente e coordenada, nas esferas federal, estadual e municipal, para integração de refugiados/as e imigrantes na sociedade brasileira. Além disso, falta uma política de educação da população brasileira com a temática migratória [sic] faz com que o racismo institucional e cordial desqualifiquem algumas ações de sucesso que os poderes públicos brasileiros têm realizado (Malomalo, 2017, p.32)<sup>551</sup>.

Neste sentido a sociedade civil, juntamente com o protagonismo dos sujeitos migrantes, mostra-se fundamental para a reivindicação e implementação de garantias, políticas e direitos. Em Santa Catarina, a cena humanitária abrange entidades civis diversas, instituições públicas

---

<sup>551</sup> O autor se refere mais especificamente ao contexto do estado da Bahia, mas suas observações podem ser validadas em diversos outros estados, com pontuais exceções, como veremos.

e grupos religiosos. Entre os primeiros, situam-se o Grupo de Apoio aos Imigrantes e Refugiados de Florianópolis (GAIRF), ONGs, o Espaço Pixurum, grupos teatrais e grupos voluntários que atuam ministrando aulas de português principalmente. Entre os grupos religiosos a Pastoral do Migrante (Arquidiocese de Florianópolis) teve antes da criação do CRAI um papel fundamental na acolhida inicial e no auxílio a imigrantes e refugiados em Santa Catarina, principalmente no que se referia à documentação. Outros grupos religiosos como a Primeira Igreja Batista (PIB) auxiliaram por algum tempo cedendo salas de aula cursos de português ministradas a mulheres e crianças sírias e a Igreja Evangélica teve um papel fundamental no processo de integração social de alguns grupos, como os haitianos.

Entre as instituições públicas relacionadas estavam a Secretaria de Estado de Habitação Social e Trabalho, o Grupo de Trabalho Imigração (GTI) da Comissão de Direitos Humanos da ALESC, o IFSC através de cursos especificamente ofertados para imigrantes e refugiados em diversos municípios, a UDESC através do Observatório das Migrações e a UFSC como um todo e pelos grupos EIRENÈ (Núcleo de Pesquisas e Extensão sobre as Organizações Internacionais e a promoção da Paz, dos Direitos Humanos e da Integração Regional) e Clínica Intercultural do NEMPSIC, do Programa de Pós-Graduação em Psicologia, além de pesquisadores como eu e a partir de 2018 o CRAI. Fundamental, ainda que inconstante, era a participação de associações de migrantes, como a Kay Pa Nou, a Associação dos Haitianos de Santa Catarina (AHSC), a Associação de Haitianos de Palhoça, de Balneário Camboriu, Chapecó, a Associação dos Senegaleses da Grande Florianópolis, entre outras.

Acessar a cena humanitária foi uma de minhas estratégias de inserção no campo e aos poucos se revelou uma parte importante do trabalho como pesquisadora, por me permitir dar algumas respostas a meus interlocutores, no sentido de devolutivas e compensação ética. Além disso, participar destas redes e coletivos me proporcionou uma melhor percepção da diversidade de escalas e epistemologias no tratamento à questão migratória bem como as diversas formas de conexão, ajustamento ou mimese com as quais as cenas humanitárias locais articulam-se aos discursos, organismos e políticas humanitárias nacionais e internacionais.

Entre outras atividades desta cena humanitária, ao longo dos três últimos anos fui presença assídua nas reuniões e nas ações do Grupo de Trabalho para Imigrantes (GT I), vinculado à Comissão de Direitos Humanos da Assembleia Legislativa de Santa Catarina (ALESC). O GT

I surgiu<sup>552</sup> através da iniciativa de Louis, que tendo fundado uma associação de haitianos da cidade de Florianópolis<sup>553</sup>, percebeu a necessidade de que a questão migratória fosse vinculada ao trabalho de defesa dos direitos humanos. Ele então procurou a Comissão de Direitos Humanos da ALESC<sup>554</sup> que acolheu a demanda e através de reuniões mensais passou a incorporar as migrações na agenda humanitária de Santa Catarina.

Louis, na época “estudante universitário e ativista pelos direitos humanos”, como ele se definia, afirmou em uma reunião “eu sou um homem político, eu procuro as garantias e direitos da minha comunidade e trabalho com quem ajuda a minha comunidade”. Sua presença, assim como sua fala, performavam a importância dos migrantes ocuparem os lugares de fala ao lado dos grupos de apoio e de ajuda humanitária. Como ele mesmo falava “os migrantes não podem ser espectadores no processo de construção de políticas voltadas a eles, precisam ser sujeitos para não serem sujeitados”. Depois de ter acompanhado diversas instâncias e processos dentro da cena humanitária tanto em Florianópolis quanto em São Paulo, Louis se manifestou assim numa das reuniões do GT I:

O imigrante não pode ser visto como um sujeito passivo mas um sujeito ativo na defesa de seus direitos. O Brasil é uma terra de imigração. Somos povo de luta e precisamos que abram a porta para nos deixar passar. Vocês não estão sozinhos, nós também queremos lutar com vocês pela defesa dos nossos direitos. Chamar pela luta!

Sua fala, muitas vezes repetida nas mais diversas instâncias, visava colocar o migrante no papel de protagonista da luta pelos seus direitos, assegurando seu lugar de fala, apesar de reconhecer que “os imigrantes têm o braço muito curto porque precisam trabalhar e estudar e tem pouco tempo para pensar em ações coletivas”.

Nas diversas reuniões do GT I ao longo destes anos, diversos assuntos foram tratados, entre eles educação, cursos técnicos, direitos dos migrantes, trabalho escravo, violência, racismo e xenofobia,

---

<sup>552</sup> O GT I teve sua constituição inicial definida quando da sua primeira reunião, realizada em 21 de agosto de 2015, reunindo diversas entidades públicas e a sociedade civil para proposição de políticas públicas visando a defesa dos direitos humanos dos migrantes.

<sup>553</sup> Extinta entre 2015 e 2016.

<sup>554</sup> Na época presidida pelo Deputado Dirceu Drescht (PT).

tratamento dispensado aos migrantes pela Polícia Federal, Guarda Municipal e Polícia Militar, feiras e oportunidades de geração de renda, problemas locais específicos trazidos em geral por migrantes, interlocutores, agentes públicos ou pesquisadores de cidades como Chapecó, Joinville, Florianópolis, entre outras, mas a principal bandeira do GT I desde sua fundação foi a criação e implementação do CRAI-SC<sup>555</sup>.

Acompanhei além das reuniões, diversas ações da cena humanitária visando a sociabilização e geração de renda das comunidades migrantes, através da realização de feiras, eventos e mostras culturais e gastronômicas. Entretanto, como disse em seu pronunciamento uma das Secretárias de Assistência Social do Estado de Santa Catarina para quem os imigrantes não eram mas se tornaram uma prioridade na Secretaria de Assistência Social a partir de 2012 “o tempo da política pública é lento, é o tempo do papel, não é o tempo das necessidades das pessoas”. Além disso havia sempre muitos projetos iniciados mas que não tinham continuidade, de forma que muitas expectativas foram ficando pelo caminho ao longo do tempo em que acompanhei a cena humanitária local. Existem também as organizações e entidades assistenciais que para se firmarem e alcançarem a projeção social e midiática esperada, organizam eventos a partir de suas agendas e pouco dialogam com as demandas reais dos sujeitos migrantes.

Houve ao longo destes últimos três anos diversas iniciativas, principalmente relacionadas às três principais demandas dos imigrantes: ensino de língua portuguesa, saúde e educação. Na área da saúde foram realizadas reuniões e palestras para sensibilização de servidores (médicos, enfermeiros, assistentes sociais) pois conforme relatado em dezembro de 2016, ao longo de 2014 e 2015 o número de atendimentos a migrantes havia aumentado sensivelmente nos postos de saúde, principalmente em algumas unidades como Lagoa, Agrônômica e Centro. Em conversa com funcionários do CRAS do Jardim Eldorado em Palhoça estes me revelaram que os atendimentos a migrantes correspondiam a cerca de 40% do total entre 2015 e 2018.

Certa vez acompanhei Maya (presidente da AHSC) e uma jovem haitiana grávida - que recém chegada do Chile com o marido, não falava uma palavra de português - a um local onde, segundo havíamos sido informadas, eram distribuídos kits para o enxoval do bebê de mães carentes. Chegamos, fomos muito bem recebidas por uma senhora

---

<sup>555</sup> O CRAI foi inaugurado em 1º fevereiro de 2018, após longa luta da sociedade civil e da comunidade migrante, subordinado à Secretaria Estadual de Assistência Social.

simpática que se disse enfermeira. Sentamos, expliquei o motivo de nossa visita e ela, olhando para Minouche afirmou que o motivo era bem visível, devido a sua barriga de quase nove meses. Ela então nos disse que esperássemos pois iria buscar o kit. Logo em seguida voltou e o entregou a Minouche, que ainda não tinha nada para a chegada de seu bebê. Em seguida, pediu a Minouche a carteirinha do posto de saúde e copiou seu nome em um caderninho. Logo em seguida, perguntou se poderia tirar uma ‘foto’ com sotaque castelano (“posso sacar uma foto?”) para tentar se fazer entender a Minouche, que olhou rapidamente para mim e Maya enquanto a senhora se aproximou dela e colocou o kit que estava numa cadeira ao lado nas suas mãos e já foi tirando a foto. Após conferir se a imagem estava nítida ela procurou explicar que aquilo era necessário porque no final do ano eles precisavam fazer um painel mostrando todas as doações, pois eles “precisavam prestar contas”. Foi muito nítido o desconforto de Minouche com a situação e logo fomos embora, mas mesmo com as fotografias, muitas vezes essa ajuda era a única que estas mães podiam ter.

Como Gustavo Lins Ribeiro observou os direitos humanos constituem campos “de conflitos de interpretações, de lutas simbólicas” (Ribeiro, 2004, p. 29) entre diversos atores políticos e apesar da grande diversidade de entendimentos que possam gerar, os direitos humanos são fundamentais para a sociabilidade contemporânea. O autor analisa a problemática da universalização de direitos humanos que se coloca e os particularismos que na prática impedem os universalismos, fato que muitas vezes conduz não à defesa dos direitos mas à perpetuação de hegemonias e dominações<sup>556</sup>. Concordamos com Agamben quando ele nos diz que

O poder dos Estados não está mais fundado, em nosso tempo, no monopólio do uso legítimo da violência (que eles dividem sempre mais de bom grado com outras organizações não soberanas – ONU, organizações terroristas), mas, antes de tudo, no controle da aparência (da doxa) (Agamben, 2017, p. 91).

---

<sup>556</sup> Homi Bhabha recorre a Fanon para falar de uma necessária reparação moral no livro *Nuevas minorías, nuevos derechos*, e oferece uma perspectiva positiva dos “atores e agentes de iniciativas globais por uma sociedade civil internacional em construção – ONG, organizações de direitos humanos, instituições legais ou educativas internacionais, movimentos populares nacionais e transnacionais – [que] tem feito todo o possível para resistir às culturas coercitivas da escolha unívoca” (Bhabha, 2013, p. 140).

O humanitarismo e a razão humanitária em que se enquadram os grupos de ajuda humanitária e que atuam no auxílio a populações em situações ‘precárias’, especificamente imigrantes e refugiados - conforme a definição de Fassin (2010) atuam a partir de uma necessidade ética e força moral que é politicamente dirigida (ou seja, não é universal) ambígua, paradoxal e efêmera, tornando suportáveis as intoleráveis contradições sociais do mundo, sem, entretanto resolvê-las definitivamente. O caso do Haiti é emblemático, pois as duas nações que mais o exploraram ao longo da história, França e Estados Unidos, foram as que mais se empenharam na ajuda humanitária, o que segundo o autor, apesar do altruísmo envolvido profunda e sinceramente por parte de alguns, implica uma ilusória reconciliação com um passado (e presente) de exploração e domínio, além de não se refletir no acolhimento dos pedidos de refúgio. Gerard, em um de nossos encontros na Haibra, afirmou que os “Estados Unidos vem ao Haiti com as duas mãos, dão com a mão direita e pegam com a mão esquerda. O Haiti já se chamou Pérola das Antilhas mas começou a cair e agora não consegue se levantar”.

Fassin no texto *The Predicament of Humanitarianism* (2010) argumenta que a despeito do terremoto haitiano de 2010 ter provocado uma onda de humanitarismo, o discurso dos afetos e dos valores oferece um alto retorno político e neste sentido a razão humanitária, apesar de oferecer uma possibilidade concreta – ainda que efêmera – de solidariedade e esperança diante das contradições absurdas de nosso mundo contemporâneo, é utilizada como capital moral na defesa de projetos políticos e ideológicos. Essa nova economia moral, que se fortaleceu muito a partir das duas últimas décadas do século XX e ainda mais nas primeiras do XXI, vem substituindo a luta política pela assistência humanitária. Segundo Fassin é fundamental reconhecermos este processo e pensarmos seus efeitos.

Também é fundamental observarmos os escândalos envolvendo organizações de ajuda humanitária, como Franck Seguy demonstrou em sua tese (Seguy, 2014). Em 2018 um escândalo acobertado desde 2010 veio a tona envolvendo uma ONG britânica que foi atuar no Haiti após o terremoto, revelando que em 2011 ela foi acusada de utilizar mulheres e meninas em atividades de prostituição. Depois da divulgação, diversos financiadores públicos e privados ameaçaram retirar suas doações e em seu site, em 23 de fevereiro de 2018, de forma genérica, a ONG reconheceu o erro e publicou a seguinte nota:



How we are working to rebuild your trust. In 2011, a few Oxfam staff were accused of sexual exploitation and abuse in Haiti during the earthquake response. We're also aware of allegations of staff in 2006 in Chad using sex workers, and in South Sudan. We are deeply shocked and dismayed by these revelations. Our priority is to stand with the women and girls who were exploited and abused and to ensure that sexual misconduct is rooted out of our organization<sup>557</sup>.

Bertold Brecht afirma através de Ziffel, personagem do livro *Conversas de Refugiados*, já referido, que “se você puder pagar em nenhuma parte dependerá do amor ao próximo” (Brecht, 2017, 105), referindo-se ao fato de que acolhidas humanitárias muitas vezes cobram altos preços de exclusão profissional ou outras, como no caso do biólogo que ao ser recebido em Nordland por conta de sua alta qualificação acadêmica e profissional, precisou assinar um termo de que abdicaria de sua carreira. No Brasil, as suspeitas que a grande mídia fez recair sobre os médicos cubanos e as dificuldades que imigrantes e refugiados têm para validar seus diplomas e trabalhar em suas carreiras são ilustrativas a este respeito.

De acordo com Maria Angélica Zamora Xavier que trabalhou com imigrantes americanos hispano-falantes no Brasil, existe uma importante diferença entre ser estrangeiro e ser imigrante. Para ela

O estrangeiro é aquele sujeito que não se sente comprometido com as condições sociais para aonde imigra, ficando na forma do espectador, ele olha para a paisagem social sem se sentir parte efetiva dela e sem procurar essa integração. Já o imigrante apresenta uma postura completamente diferente porque procura uma integração, procura interpretar essa nova cultura implicando-se,

---

<sup>557</sup> “Estamos trabalhando para reconstruir sua confiança. Em 2011, alguns funcionários da Oxfam foram acusados de exploração sexual e abuso no Haiti durante a resposta ao terremoto. Também estamos cientes das alegações da equipe em 2006 no Chade usaram profissionais do sexo, assim como Sudão do Sul. Estamos profundamente chocados e desanimados com essas revelações. Nossa prioridade é ficar com as mulheres e meninas que foram exploradas e abusadas e garantir que a má conduta sexual seja erradicada da nossa organização”. Disponível em <https://www.oxfam.org/>. Acesso em 23 de fevereiro de 2018.

portanto é um exterior ativo (Xavier, 2007, p.150).

Não sei dizer se o (i)migrante de fato busca uma ‘integração’ mas a aprendizagem da língua é uma necessidade e uma das primeiras coisas que meus interlocutores buscaram fazer foi aprender a língua local. Em Florianópolis, algumas iniciativas pontuais e projetos de algumas instituições públicas ou privadas, esforçam-se para proporcionar esta possibilidade de inclusão através da língua. Entre estas, na região da Grande Florianópolis cito o *Português como Língua de Acolhimento* (PLAM), projeto de extensão do Núcleo de Pesquisa e Ensino de Português (NUPLE)<sup>558</sup> da UFSC, no qual atuei como professora assistente voluntária por dois anos. Universidades públicas e privadas também estabeleceram estratégias inclusivas. A CAPES manteve entre 2010 e 2018 o Programa de Ação Afirmativa Pró-Haiti, que trazia estudantes haitianos já ingressados no ensino superior no Haiti para concluírem seus estudos aqui. Mas tal política de ações afirmativas não atendia os migrantes que vieram para o Brasil sem terem iniciado o ensino superior ou mesmo aqueles que já tendo iniciado, não conseguiram participar deste programa de bolsas. Para a inclusão deste segmento, que é o maior entre os migrantes haitianos e senegaleses, faz-se necessária a criação de processos seletivos diferenciados para migrantes e refugiados, como vem sendo feito por diversas instituições superiores pelo país.

A cena humanitária precisa, portanto, estar conectada àqueles e àquelas que motivaram sua formação e trabalhar de acordo com suas demandas e interesses, de modo a garantir, além dos direitos, visibilidade e protagonismo aos sujeitos migrantes.

---

<sup>558</sup> Para mais informações consultar <https://nuple.wordpress.com/plam/>.

## 6 Considerações Finais

A partir do trabalho etnográfico realizado junto a migrantes senegaleses e haitianos na região da Grande Florianópolis, entre dezembro de 2015 e dezembro de 2018, e das complexas articulações e interseccionalidades relacionadas aos fenômenos migratórios foi possível iluminar alguns dos possíveis sentidos das migrações recentes. Assim, diferentemente de uma leitura simplista de fundo etnocêntrico que toma as migrações como ‘problema’, ‘crise’ criando a ideia de ‘pânico social’ (Bauman, 2016), ou como busca utilitarista de caráter estrita ou principalmente econômico, as migrações recentes podem ser concebidas como ferramentas epistemológicas contra-hegemônicas que apontam para novos paradigmas éticos de coabitação, justiça, direitos humanos e igualdade social, tanto em âmbito local quanto internacional. Entretanto, diante de um contexto global em que vemos fronteiras físicas e simbólicas que muitas vezes parecem dissolverem-se perante rápidos movimentos de pessoas, mercadorias, ideias e afetos, paradoxalmente, novas políticas identitárias, majoritariamente ancoradas em questões raciais, emergem e estabelecem novas fronteiras físicas e simbólicas. Desta forma, cotidianamente, muitos dos meus interlocutores que migraram ao longo da última década desde o Haiti ou desde o Senegal para este outro país do Sul Global, esperando encontrar aqui uma democracia racial ou um contexto mais próximo ao de seus países de origem, depararam-se com políticas, práticas e discursos seletivos, excludentes, racistas e xenófobos.

Reagir a este paradoxo é algo que é elaborado de múltiplas maneiras por cada um dos meus interlocutores na sua cotidianidade, mas também é algo que coletivamente exigiu respostas construídas e partilhadas a partir das experiências na diáspora. Neste sentido, a existência de associações de migrantes constituiu-se um importante local de resistência, contribuindo para estabelecer um senso de pertencimento e de coletividade ao mesmo tempo que acionou experiências e narrativas de outros espaços e de outros tempos. De uma certa forma, acompanhar suas trajetórias no contexto da Grande Florianópolis exigiu de mim múltiplos e cotidianos deslocamentos, tanto fisicamente quanto de perspectivas. Estar com haitianos e senegaleses era, quase sempre, estar em movimento, indo para algum lugar, buscando algo, exigindo direitos, criando coreopolíticas, colocar-se em relação.

Espero que a tese aqui apresentada possa - seguindo os caminhos da errância propostos por Édouard Glissant, com base em uma poética da relação, que sem raiz única e sem totalitarismos, buscando a totalidade com base em possibilidades rizomáticas, múltiplas - contribuir para “corrigir as exclusões etnocêntricas e simplificadoras” (Glissant, 2011, p. 30). Em outras palavras espero ter me colocado suficientemente na relação com meus interlocutores e interlocutoras a ponto de transformar a perspectiva do leitor tanto quanto eles e elas transformaram a minha e assim, por efeitos de luz e sombra, de imagens e narrativas, de desdobramentos e deslocamentos, transformar, ainda que minimamente, naturalizações que insistem em tomar as migrações como problema. Espero ter demonstrado que é possível compreendê-las através de poéticas e políticas de transformação da ordem social, das hegemonias, fronteiras e construções naturalizadas. O movimento, assim como o risco, como aponta Mary Douglas, é saudável e necessário. Estamos todos em movimento, assim como nossos corpos e somos afetados por processos de contaminação de ideias, vidas, imagens, pessoas. Migramos entre e através de lugares, saberes, possibilidades e pontos de vista.

Achille Mbembe também se refere ao fato de que não há mais do que um mundo, mundo este que “nos pertence a todos, em igual medida, e todos somos seus co-herdeiros, ainda quando as maneiras de habitá-lo não sejam as mesmas” (Mbembe, 2016, p. 282). Segundo ele, é fundamental que reconheçamos a necessidade de uma ética de restituição e de reparação implicada no reconhecimento do outro e na abertura para a circulação e para o movimento, bases para a construção de novas relações.

Tomei a mobilidade como conceito chave para compreender as dinâmicas dos haitianos e dos senegaleses para o Brasil, dois mundos em mobilidade que colocam em relação os locais de origem e de destino, e muitas vezes, outros locais, transitórios ou de passagem. Tentei através das experiências, performances e narrativas dos meus interlocutores e interlocutoras, evocar suas poéticas e políticas migratórias. O trabalho de campo revelou que não apenas meus interlocutores estavam em movimento, mas também suas religiosidades, suas expectativas, suas associações, suas conectividades, enfim, seus mundos, bem como as sucessivas fronteiras físicas e simbólicas com as quais confrontavam-se cotidianamente. Da mesma forma seus movimentos, para além das restrições e imobilidades, impulsionam movimentos, transformando os contextos de origem e de chegada. Também abordo questões relacionadas ao mercado de trabalho e a

inserção dos migrantes no que denomino mundos do trabalho, sejam eles formais ou informais, e as dificuldades enfrentadas relacionadas à precarização e à violência, que foram muito marcantes em suas narrativas e experiências.

De acordo com a ideia central contida em minha tese, as migrações podem ser compreendidas em si mesmas como terremotos que abalam estruturas e contextos sociais, espaciais e temporais aparentemente estáveis. Procurei iluminar algumas das bricolagens identitárias que surgem a partir das conectividades ou dos dissensos experimentados pelos meus interlocutores durante seus deslocamentos e durante suas experiências de permanência, enquanto articulavam novas possibilidades de existência diante do novo contexto, na maior parte das vezes mantendo acesas as conexões com seus locais de origem. Neste sentido acompanhei aspectos da religiosidade dos haitianos e senegaleses na Grande Florianópolis e as maneiras como a religiosidade produz conexões tanto local quanto transnacionalmente.

Procurei iluminar as relações familiares e de gênero, apontando a partir das experiências, performances e narrativas dos meus interlocutores tanto suas trajetórias quanto as transformações dela decorrentes aqui e em seus locais de origem, uma vez que a migração coloca pessoas e mundos em (co)movimento.

O contexto político em que esta tese foi finalizada apresentou-se extremamente desesperançoso em diversos sentidos, mas desejamos manter acesa a ideia de movimento que permitiu a haitianos e senegaleses migrar, buscar novas possibilidades, horizontes imaginativos e poéticas de relações, descrita por Zidan na expressão “tem que lutar sempre!”. E encerro com as palavras de Louis, quando se refere ao fato de que lutou para vir ao Brasil e garantir seu espaço, para entrar em uma universidade pública, para ocupar espaços de debate acerca dos direitos dos migrantes e para, segundo ele, ter voz, algo que de certa forma sintetiza o pensamento de todos os meus interlocutores e minhas interlocutoras: “além do sistema racial, eu me permito”. Inshallah!



## 7 Referências bibliográficas

ACHEBE, Chinua. O mundo se despedaça. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ACHILLE, T. E. Les Haïtiens et la double nationalité. Montréal: Editions du Marais, 2007.

ADEPOJU, A. (1984). Las relaciones entre las migraciones internas y las migraciones internacionales: el caso de África. Revista Internacional de Ciencias Sociales, Vol. 36, Nº 3. UNESCO.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. Hibisco Roxo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

\_\_\_\_\_. 2014. Americanah. São Paulo: Companhia das Letras.

AGAMBEM, Giorgio. 2017. Meios sem fim: notas sobre a política. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. (1996). Política del exilio. Archipiélago: Cuadernos de Crítica de la Cultura, 26, 41-52

AGIER, Michel, 2001, “Distúrbios identitários em tempos de globalização” Mana. Estudos de Antropologia Social, vol. 7 (2): 7-33.

\_\_\_\_\_. 2011. Antropologia da Cidade: lugares, situações. Movimentos. São Paulo: Ed. Terceiro Nome, 2011.

\_\_\_\_\_. 2016. Les Migrants et Nous: Comprendre Babel. Paris: CNRS Éditions, 2016.

\_\_\_\_\_. 2015. Migrações, descentramento e cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras. Maceió/AL: São Paulo/SP: EDUFAL: Editora da Unesp.

\_\_\_\_\_. 2011. Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government. Malden, USA: Polity Press.

ANDERSON, Benedict R. 2008. Comunidades Imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Andersson, Ruben. 2015. "Fear by Numbers: On the Rise of Europe's 'Illegality Industry' #Borders." *Allegra: A Virtual Lab of Legal Anthropology* 20 May 2014. <http://allegralaboratory.net/fear-by-numbers-on-the-rise-of-europes-illegality-industry/>.

ANDRADE, Vitor Lopes. 2017. *Imigração e Sexualidade: solicitantes de refúgio, refugiados e refugiadas por motivos de orientação sexual na cidade de São Paulo*. Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

ANGLADE, Georges. 1982. *Atlas Critique D'haïti*. Disponível em: [http://classiques.uqac.ca/contemporains/anglade\\_georges/atlas\\_critique\\_haiti/atlas\\_critique\\_haiti.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/anglade_georges/atlas_critique_haiti/atlas_critique_haiti.pdf)

Appadurai, Arjun. 1990. "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy". *Public Culture* 2 (2): 1-24.

\_\_\_\_\_. 2009. *O medo ao pequeno número: ensaio sobre a geografia da raiva*. São Paulo: Iluminuras: Itáu Cultural, 2009.

\_\_\_\_\_. 2004. *Dimensões Culturais da Globalização: a Modernidade sem Peias*. Lisboa: Teorema.

\_\_\_\_\_. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

ARENDT, Hannah. 2013 [1943] *Nós, os Refugiados*. Tradutor: Ricardo Santos. Coleção: *Textos Clássicos de Filosofia*. Universidade da Beira Interior, Covilhã. Disponível em: [http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah\\_arendt\\_nos\\_os\\_refugiados.pdf](http://www.lusosofia.net/textos/20131214-hannah_arendt_nos_os_refugiados.pdf)

\_\_\_\_\_. 2017. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

ARISTIDE, Jean-Bertrand. 1995. *Todo homem é um homem*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

ASSIS, Gláucia. 2007. *Mulheres Migrantes no passado e no presente*. In: *Estudos Feministas*. Florianópolis, 15(3): 745-772, set-dez/2007.



\_\_\_\_\_. 1995. Estar aqui, Estar lá... uma cartografia da vida entre dois lugares. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). UFSC, Florianópolis. Orientação de Miriam Grossi.

ASSIS, Gláucia; SASAKI, Elisa Massae. 2001. Novos Migrantes do e para o Brasil: Um Balanço da Produção Bibliográfica. Texto publicado pela CNPD (Comissão Nacional de População e Desenvolvimento - Migrações Internacionais - Contribuições para Políticas, Brasília, CNPD, 2001 (615-669).

AUDEBERT, Cédric. La diaspora haïtienne: vers l'émergence d'un territoire de la dispersion?. Carlo A. Célius. Le défi haïtien: économie, dynamique sociopolitique et migration, Paris: L'Harmattan, pp.193-212, 2011, Horizons Amérique Latine. <halshs-00817514>

AUGÉ, Marc. 2010. Por uma antropologia da mobilidade. Maceió: EDUFAL: UNESP.

BABAQUA, Mahommah Gardo. 2017. Biografia de Mahomammah Babaqua: um nativo de Zoogoo, no interior da África. São Paulo: Uirapuru.

BACHELARD, Gaston. 1975. [1957] La poética del espacio. México: FCE.

BAENINGER, Rosana et al (orgs). Imigração Haitiana no Brasil. Jundiá, Paco Editorial: 2016.

BALANDIER, Georges. A situação colonial: abordagem teórica. Cadernos CERU, [S.l.], v. 25, n. 1, p. 33-58, 2014.

BALIBAR, Étienne. 2013 Ciudadanía. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Adriana Hidalgo Ed.

BAMISILE, Sunday Adetunji. 2013. A procura de uma ideologia afrocêntrica: do feminismo ao afrofeminismo. Via Atlântica, n. 24, 257-279, dez. 2013.

BAUMAN, Richard. 2014. Fundamentos da performance. Revista Sociedade e Estado - Volume 29. Número 3 Setembro/Dezembro 2014.

BAUMAN, Zygmunt. 2016. Extranõs llamando a la puerta. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós.

\_\_\_\_\_. 2005. Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi. Rio de Janeiro: Zahar.

Bateson, G; Mead, M. 1942. Balinese Character. A Photographic Analysis. New York Academy do Sciences.

BASHI, Vilna. 2015. Social Agency and White Supremacy in Immigration Studies. In: Sociology of Race and Ethnicity 2015, Vol. 1(1) 153 –165.

\_\_\_\_\_. 2004. Globalized anti-blackness: Transnationalizing Western immigration law, policy, and practice. Ethnic and Racial Studies Vol. 27 No. 4 July 2004 pp. 584–606.

BELLEÇ, François. 1991. Fisheries agreements under the Lome Convention. Dossier No. 4, edited by François Belleç, 3-4. Brussels: Samudra Publications, 1991.

Benjamin, Walter. 2012. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. São Paulo: Brasiliense.

Bensaâd, Ali. 2009. Ancrages territoriaux, réseaux sociaux et initiatives des acteurs migrants: cas des constructions des itinéraires transsahariens », Méditerranée [Online], 113 | 2009, Online since 31 December 2011, connection on 08 August 2018. URL : <http://journals.openedition.org/mediterranee/3805> ; DOI : 10.4000/mediterranee.3805

Bensaâd, Ali. “Les migrations transsahariennes: Une mondialisation par la marge.” Maghreb-Machrek 185 (2005): 13-36.

BEYE, C. La communauté mouride du Senegal et la diáspora: pour une approche communicationnelle da la tradition et de l’écriture en contexte de trasformation mediatique. Tese (Doutorado em Ciências da Informação e da Comunicação) – Université du Québec, Montreal, 2014.

Bhabha, Homi K. 2013. Nuevas minorias, nuevos derechos: Notas sobre cosmopolitismos vernáculos. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores.

BILGER; KRALER. 2005. Introduction: African migrations. Historical perspectives and contemporary dynamics. Stichproben. Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien, n. 8/2005, 5. Jg.

BISSEL, William Cunningham. 2005. Engaging Colonial Nostalgia. CULTURAL ANTHROPOLOGY, Vol.20, Issue2, pp.215–248, ISSN0886-7356, electronicISSN1548-1360.

BOESEN, E; MARFAING, L. (orgs.). 2014. Mobilités dans l'espace ouest-africain: ressources, développement local et intégration régionale. Paris: Éditions Karthala.

BONVINI, Emílio. 2008. Línguas africanas e português falado no Brasil. In: PETTER e FIORIN (orgs). África no Brasil: a formação da língua. São Paulo: Contexto.

BORDIGNON, Sandra de Avila Farias. 2016. Inserção dos Imigrantes Haitianos nos Contextos Educativos Escolares e não Escolares no Oeste Catarinense. Dissertação. Universidade Comunitária da Região de Chapecó – Unochapecó. Chapecó-SC.

BOTT, Elizabeth. 1976 [1957]. Família e Rede Social. Rio de Janeiro: Ediotra Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, Pierre. 2001. Razões Práticas – sobre a Teoria da Ação. Oeiras: Celta Editora, 2001.

\_\_\_\_\_. 2004. Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico. São Paulo: Editora UNESP.

Brasil – Haiti: Programa de Cooperação Sul-Sul Definição e Implementação de Projetos Estruturantes para o Fortalecimento Institucional Haitiano. Disponível em <http://repiica.iica.int/docs/B2173p/B2173p.pdf>

BRECHT, Bertold. 2017. Conversas de Refugiados. São Paulo: Editora 34.

\_\_\_\_\_. 1967. Cena de rua. In: Teatro dialético: ensaios. Trad. Luiz Carlos Maciel. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, p. 121-143.

BRETTELL, Caroline; HOLLIFIELD, James F. Migration Theory. Talking across Disciplines.  
<https://estvitaesydemografia.files.wordpress.com/2013/04/introduccc3b3n-migration-theory-talking-across-disciplines.pdf>

BRIGHTWELL, M. G. S. L., et al. 2016. Haitianos em Santa Catarina: trabalho, inclusão social e acolhimento. In: BAENINGER, Rosana et al (orgs). Imigração Haitiana no Brasil. Jundiá, Paco Editorial: 2016.

BRIGNOL, Liliane Dutra. 2015. Usos sociais das TICs em dinâmicas de transnacionalismo e comunicação migrante em rede: uma aproximação à diáspora senegalesa no sul do Brasil. COMUN. MÍDIA CONSUMO, SÃO PAULO, V. 12, N. 35, P. 89-109, SET./DEZ. 2015 DOI: 10.18568/1983-7070.123589-109.

BUCK-MORSS, Susan. 2013. Hegeal, Haití y la historia universal. Mexico: FCE.

BUGGENHAGEN, Beth. 2012. Muslim Families in Global Senegal: money takes care of shame. Bloomington. IN: Indiana University Press.

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine. O Lakou Haitiano e suas práticas: entre Mudanças e Permanências. In: Campinas: Temáticas, 2013. 21(42) v.2: 000-000, ago./dez.

BUTLER, Judith. (2009). Dar cuenta de sí mismo. Violência ética y responsabilidade. Buenos Aires, Amorrortu.

\_\_\_\_\_. 2015. Relatar a si mesmo: crítica da violência ética. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. 2009. Vida precária: el poder del duelo y la violencia. Buenos Aires: Paidós, 2009.

\_\_\_\_\_. 2011. Violencia de Estado, guerra, resistência: por una nueva política de la izquierda. Buenos Aires: Katz Editores.

\_\_\_\_\_. 2017. *Cuerpos aliados y lucha política*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Paidós, 2017.

CALDEIRA, Teresa P. do Rio. 2000. *Cidade de Muros: Crime, Segregação e Cidadania em São Paulo*. São Paulo: Editora 34/Edusp

CAMPOS, Gustavo Barreto. 2015. Tese de doutorado: *Dois Séculos de Imigração no Brasil: A Construção da Identidade e do Papel dos Estrangeiros pela Imprensa entre 1808 e 2015*. Programa de Pós-Graduação em Comunicação e Cultura. UFRJ, 2015.

CAMPOS, Luiz Augusto. 2017. *Racismo em três dimensões: Uma abordagem realista-crítica*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* - Vol. 32 N° 95/2017.

CANELLA, Francisco. 2015. *Cidade turística, cidade de migrantes: movimento dos sem-teto e representações sociais em Florianópolis (1989 - 2015)*. *Revista Libertas, Juiz de Fora*, v.15, n.2, p. 215-242, ago./dez.2015.

CARDOSO, Vânia. 2013. *Contar o passado, confabular o presente: performances narrativas, poética e as construções da história*. In: Raposo, Paulo *et al.* *A Terra do não lugar: diálogos entre antropologia e performance*. Florianópolis: Ed. da UFSC.

CASIMIR, Jean. 2012. *O Haiti e suas elites*. *Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 10, n. 2, p. 1-22, jul./dez. 2012.

CASTRO, Yeda Pessoa de. 2014. *Um panorama das línguas faladas na África*. In: GONÇALVES, Jonuel. *África no mundo contemporâneo: estruturas e relações*. Rio de Janeiro: Garamond.

Cavalcanti, L; Oliveira, T.; Macedo, M., *Migrações e Mercado de Trabalho no Brasil*. Relatório Anual 2018. *Série Migrações*. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração. Brasília, DF: OBMigra, 2018.

Cavalcanti, L; Oliveira, T.; Araujo, D., Tonhati, T., A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório Anual 2017. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração. Brasília, DF: OBMigra, 2017.

Cavalcanti, L. et al. 2015. A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório anual 2015. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho e Previdência Social; Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração. Brasília/DF: OBMigra, 2015.

CECHINEL, Michelle Maria Stakonski. 2017. A alteridade entre a retórica e a semântica: escalas do discurso sobre um fenômeno migratório. III Seminário Internacional História do Tempo Presente. UDESC. Florianópolis (SC).

CÉDRIC, Audebert. 2011. La diaspora haïtienne: vers l'émergence d'un territoire de la dispersion?. Carlo A. Célius. Le défi haïtien: économie, dynamique sociopolitique et migration, Paris: L'Harmattan, pp.193-212, Horizons Amérique Latine.

CERTEAU, Michel de. 2014 [1990] A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

CESAIRE, Aimé. 2010. Discurso sobre o colonialismo. Florianópolis: Letras Contemporâneas.

CESAIRE, Aimé. 2010a. Discurso sobre a negritude. Belo Horizonte: Nandyala.

\_\_\_\_\_. 2011. Caderno de um retorno ao país natal. Ilha de Santa Catarina: Ed. Terceiro Milênio.

CESARINO, Letícia. 2017. Colonialidade Interna, Cultura e mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. ILHA, v. 19, n. 2, p. 73-105, dezembro de 2017.

- Challinor, Elizabeth P.. (2014). O estado do corpo imigrante e o corpo do Estado: negociações na interface. *Saúde e Sociedade*, 23(1), 54-66. <https://dx.doi.org/10.1590/S0104-12902014000100004>
- Chang, Hsiao-hung. 2004. 'Fake logos, fake theory, fake globalization', *Inter-Asia Cultural Studies*, 5:2, 222 — 236.
- CHOMSKY, Noam. 2009. *Estados fracassados: o abuso do poder e o ataque à democracia*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CLARKE, Kamari Maxime. 2010. New spheres of transnational formations: mobilizations of humanitarian diásporas. *Transforming Anthropology*, Vol. 18, Number 1, pp. 48–65, ISSN 1051-0559, electronic ISSN 1548-7466. American Anthropological Association. All rights reserved. DOI: 10.1111/j.1548-7466.2010.01074.x.
- Clifford, James. 1998. *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*, Rio de Janeiro: Edufrij.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa, S.A.
- COGO, Denise. 2014. *Haitianos no Brasil. Haitianos no Brasil: Comunicação e interação em redes migratórias transnacionais*. Tema Central. Chasqui No. 125, marzo 2014.
- CONARE. 2018. *Refúgio em Números*. <https://www.acnur.org/portugues/dados-sobre-refugio/dados-sobre-refugio-no-brasil/>.
- COTINGUIBA, Marília L.P; COTINGUIBA, Geraldo C. 2016. *Fronteiras e aspectos do rito de mudança de categoria jurídico-política dos sujeitos haitianos em mobilidade transnacional no Brasil*. In: BAENINGER, Rosana et all (orgs). *Imigração Haitiana no Brasil*. Jundiáí, Paco Editorial: 2016.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. Imigração haitiana para o Brasil – a relação entre trabalho e processos migratórios. Dissertação de Mestrado, apresentada ao Programa de Pós-graduação em História e Estudos Culturais da Universidade Federal de Rondônia – Unir/Porto Velho, 2014. Orientador Prof. Dr. Valdir Aparecido de Souza.

\_\_\_\_\_, Geraldo Castro e PIMENTEL, Marília. Deslocamento populacional contemporâneo, língua e história: uma contribuição para os estudos sobre a imigração haitiana para o Brasil. In: Imigração e imigrantes: uma coletânea interdisciplinar. Salvador: Pontocom, 2015.

\_\_\_\_\_, Geraldo Castro; PIMENTEL, Marília; BAENINGER, Rosana. Haitianos na Amazônia - pessoas em trânsito para uma cidade em transformação socioespacial: um estudo de caso em Porto Velho. São Paulo: XVII Enanpur, 2017.

CRAPANZANO, Vincent. Diálogo. Anuário Antropológico, Brasília, n.88, p. 59-80, 1991.

\_\_\_\_\_. (2005). Horizontes imaginativos e o aquém e além. Revista de Antropologia, 48(1), 363-384. <https://dx.doi.org/10.1590/S0034-77012005000100009>.

CURTIN, Phillip. (1984). Cross-cultural trade in History. Cambridge University Press.

DANTICAT, E. Adeus Haiti, motivações e consequências da migração dos haitianos. Direção de Eugênia Moreyra, Globo News, 2014.

DANTICAT, Edwige. 2010. Adeus, Haiti. Rio de Janeiro: Agir. Dianka, Daouda et Raoul Étongué Mayer, «Migration féminine et conditions de vie des Sénégalaises à Paris: le cas des Fatou-fatou», Revue canadienne de géographie tropicale/Canadian journal of tropical geography [En ligne], Vol. (1) 1, mis en ligne le 09 mai 2014, pp. 8-21. URL: [laurentienne.ca/rcgt](http://laurentienne.ca/rcgt).

Danowski, Débora; Castro, Eduardo Viveiros de. 2014. Há Mundo por Vir? Ensaio sobre os Medos e os Fins. Desterro: Cultura e Barbárie. DAVIS, Mike. 2006. Planeta de favelas. In: SADER, Emir (org.). 2006. Contragolpes. São Paulo: Boitempo.



DAWSEY, John. 2006. Turner, Benjamin e Antropologia da Performance: O lugar olhado (e ouvido) das coisas. In: Campos 7(2):17-25, 2006.

\_\_\_\_\_. 2007. Sismologia da performance: Ritual, drama e play na teoria antropológica. REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2007, V. 50 Nº 2.

\_\_\_\_\_. 2013. Imagens de mães: drama e montagem. In: Dawsey, J. et all (org.). Antropologia e Performance: ensaios napedra. São Paulo: Terceiro Nome.

Degiovannini, Lucila. 2015. Relaciones entre diásporas: África en América, Brasil en Argentina. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, RS, v. 21, n. 43, 2015.

DELEUZE, Gilles. 2013 [1985]. A imagem-tempo. São Paulo: Brasiliense, 2013.

DELEUZE, G. e GUATTARI, F. 2004. O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1. Ed. Assírio e Alvim.

DERRIDA, Jacques. 1971. Firma, acontecimiento, contexto. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.

\_\_\_\_\_. 1991. Margens da filosofia. Campinas, SP: Papirus, 1991.

\_\_\_\_\_. 1994. Espectros de Marx: o estado da dívida, o rabalho do luto e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

DIAGNE, Souleymane Bachir. 2009. Religion and the Public Sphere in Senegal: The Evolution of a Project of Modernity Institute for the Study of Islamic Thought in Africa (ISITA). Working Paper Series. Working Paper No. 09-008

Dianka, Daouda et Raoul Étongué Mayer, «Migration féminine et conditions de vie des Sénégalaises à Paris : le cas des Fatou- fatou», Revue canadienne de géographie tropicale/Canadian journal of tropical geography [En ligne], Vol. (1) 1, mis en ligne le 09 mai 2014, pp. 8-21. URL: [laurentienne.ca/rcgt](http://laurentienne.ca/rcgt)

DIAZ, O. C. 2017a. Islã, migração e tecnologias digitais: reflexões sobre a Muridiyya transnacional a partir de Caxias do Sul (RS). Dissertação (Mestrado) – UFRN, Natal.

\_\_\_\_\_. 2017b. A muridiyya e a internet: dinâmicas on-line de transnacionalização de uma confraria islâmica senegalesa. Revista Antropolítica, n. 42, Niterói, p.114-139, 1. sem. 2017.

DIDI-HUBERMAN, G. 2012. “Quando as imagens tocam o real.” PÓS: Revista do Programa do PósGraduação em Artes da escola de Belas Artes da UFMG, vol.2(4), p. 204-219.

DIEYE, Yaram. 2007. Barça ou Barsakh (Barcelone ou la mort). Éditions Le manuscrit.

Diop, M.-C. 2008. Présentation: Mobilités, État et société. In: Diop, M.-C. (Ed.), Le Sénégal des migrations: Mobilités, identités et sociétés (pp.13-36). Paris: Karthala.

DOMENECH, Eduardo. 2007. Migraciones contemporâneas y pluralismo cultural en la Argentina: el discurso oficial y las prácticas escolares. In: JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

DOUGLAS, Mary. 1991 Pureza e perigo: ensaios sobre as noções de poluição e tabu. Lisboa, Edições 70.

Du Bois, W.E.B. 1999. As almas da gente negra. Rio de Janeiro: Lacerda Ed.

DURHAM, Eunice R. 1984. A caminho da cidade: a vida rural e a migração para São Paulo. São Paulo: Editora Perspectiva.

DUTRA, C. F.; GAYER, D. M. A inclusão social dos imigrantes haitianos, senegaleses e ganeses no Brasil. 2015. Disponível em: <<https://online.unisc.br/acadnet/anais/index.php/sidspp/article/viewFile/13067/2282>>. Acesso em: 06 de out. 2016.

ECO, Umberto. 2002. O Fascismo Eterno, in: Cinco Escritos Morais, Tradução: Eliana Aguiar, Editora Record, Rio de Janeiro.

ELIAS, Norbert. 2000. Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

ESPINOLA, Cláudia Voigt. 2005. O Véu que (des)cobre: Etnografia da Comunidade Árabe Muçulmana em Florianópolis. Tese apresentada para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. Florianópolis, Santa Catarina, 2005.

ETCHEVERRY, Daniel. 2007. A documentação de estrangeiros no Brasil: seus caminhos e significados. In: JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 2013. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. São Paulo: Perspectiva.

Evens Jabouin. 2010. « Haïti, en situation post-séisme: quelques effets de la catastrophe du 12 janvier 2010 sur la population locale », Études caribéennes [En ligne], 17 | Décembre 2010, mis en ligne le 15 décembre 2010, consulté le 06 mai 2018. URL: <http://journals.openedition.org/etudescaribeennes/4842> ;

EZE, Kevin. 2013. A migrant's last journey. In: TRIULZI, Alessandro & MCKENZIE, Robert L. (eds.). 2013. Long journeys. African migrants on the road. Leiden: Brill.

FABIAN, Johannes. 2013. O tempo e o Outro: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

FAINSTANT, Tyler. NOAL, Débora da Silva. VÉLAN, Jean-François. Nem Refugiados, nem Migrantes: A Chegada dos Haitianos à Cidade de Tabatinga (Amazonas). DADOS–Revista de Ciências Sociais, Rio de Janeiro, v.57,nº.4, 2014.

FALL, Papa Demba. 2010. Sénégal: Migration, marché du travail et développement. Projet de recherche faire des Migrations un facteur de développement: Une Etude Sur L'afrique du Nord et L'afrique de L'ouest. Organisation internationale du Travail (Institut international d'études sociales).

\_\_\_\_\_. 2014. La contribution des migrants de Sadel (Matam/Sénégal) au développement de leur village d'origine. In: BOESEN, E; MARFAING, L. (orgs.). 2014. Mobilités dans l'espace ouest-africain: ressources, développement local et intégration régionale. Paris: Éditions Karthala.

FANON, Franz. 1968. Os condenados da Terra. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira.

FASSIN, D. (1999). El hombre sin derechos: Una figura antropológica de la globalización. *Maguaré*, 14, 179-189.

\_\_\_\_\_. (2003). Gobernar por los cuerpos, políticas de reconocimiento hacia los pobres y los inmigrantes en Francia. *Cuadernos de Antropología Social*, 17, 49-78.

\_\_\_\_\_. 2010. The Predicament of Humanitarianism. *Qui Parle*. Vol. 22, No. 1, Special Issue: Human Rights between Past and Future (Fall/Winter 2013), pp. 33-48

\_\_\_\_\_. (2012). Ponencia Presentada en el: I Ciclo de Palestras e Debates Imigrantes e Refugiados: Deslocamentos em um Mundo em Crise, Centro Cultural Banco do Brasil, 01 de Maio, São Paulo. Recuperado de <http://www.youtube.com/watch?v=DEaJ-VfCw2g> Min.: 040:40/1:33:47.

FAVRET-SAADA, Jeanne. 2005. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, n. 13:155-161.

FELDMAN-BIANCO, Bela (org). 2010. Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FELDMAN-BIANCO, B.; SANJURJO, L.L.; AZEVEDO, D.; SILVA, D.M. da; (orgs.) 2018. *Migração e exílio*. São Carlos: EdUFSCar, 2018.  
 Feldman-Bianco, B., Cavalcanti, L., Araujo, D., & Brasil, E. (2018). *Imigração Haitiana no Brasil*. *Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações*, 1(1), 5-6. Recuperado de [http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/obmigra\\_periplos/article/view/5865](http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/obmigra_periplos/article/view/5865).

FELTRAN, Gabriel de Santis. 2010. *Margens da política, fronteiras da violência: uma ação coletiva das periferias de São Paulo*. *Lua Nova*, São Paulo, 79: 201-233, 2010.

\_\_\_\_\_. 2010b. *Crime e Castigo na Cidade: os repertórios da justiça e a questão do homicídio nas periferias de São Paulo*. In: “Dossiê: a periferia em debate”, IVO, Anete Brito Leal (org.), *Caderno CRH*, nº 1 (1987) – Salvador, UFBA, 2010.

FERGUSON, James. 2006. *Global Shadows: Africa in the Neoliberal World Order*. Durham: Duke, 2006.

\_\_\_\_\_. 2003. *Migration in the Caribbean: Haiti, the Dominican Republic and Beyond*. *Minority Rights Group International*. Disponível em: <http://www.oas.org/atip/regional%20reports/migrationinthecaribbean.pdf>

FERNANDES, Duval (coord.). *Estudos sobre a Migração Haitiana ao Brasil e Diálogo Bilateral*. Belo Horizonte: Ministério do Trabalho e Emprego; Organização Internacional para Migração; Puc-Minas, 2014. Disponível em: <[http://portal.mte.gov.br/trab\\_estrang/publicacoes.htm](http://portal.mte.gov.br/trab_estrang/publicacoes.htm)>. Acesso em: 31 ago. 2014.

Flahaux and De Haas. 2016. *African migration: trends, patterns, drivers*. *Comparative Migration Studies* (2016) 4:1 DOI 10.1186/s40878-015-0015-6

FLUSSER, Vilém. 1985. *Filosofia da caixa preta*. São Paulo: Hucitec: 1985.

FOUCAULT, Michel. 2013. *O corpo utópico; As heterotopias*. São Paulo: n-1 Edições.

FOUQUET, Thomas. 2008. Migrations et 'glocalisation' dakaroises. In: Diop, M.-C. (Ed.), *Le Sénégal des migrations: Mobilités, identités et sociétés* (pp.13-36). Paris: Karthala.

FRANGELLA, Simone Miziara. *Corpos urbanos errantes: uma etnografia da corporalidade de moradores de uma rua em São Paulo*. 2004. 361p. Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279907>>. Acesso em: 3 ago. 2018.

FRAZÃO, Samira Moratti. 2017. Análise de representações de fluxos migratórios contemporâneos na narrativa jornalística brasileira sob a perspectiva do conceito de pânico moral. *Interin.* v. 22 n. 1 (2017): jan./jun., 2017.

FRIEDMAN, Susan. 2001. O 'falar da fronteira', o hibridismo e a performatividade: Teoria da cultura e identidade nos espaços intersticiais da diferença. In: *Revista Crítica de Ciências Sociais*, n. 61.

GADEA, Carlos A.. O significante "negro" e a pós-africanidade: a diáspora haitiana em Miami. *Sociologias*, Porto Alegre, v. 15, n. 34, p. 220-245, Dec. 2013. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1517-45222013000300010&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-45222013000300010&lng=en&nrm=iso)>. access on 05 June 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1517-45222013000300010>.

\_\_\_\_\_. 2013. *Negritude e Pós-Africanidade: crítica das relações raciais contemporâneas*. Porto Alegre: Sulina.

GALEANO, Eduardo. 1988. *A descoberta da América (que ainda não houve)*. Porto Alegre: Ed. da UFRGS.

GAVIRIA MEJÍA, Margarita Rosa. 2015. *Sonhos que mobilizam o imigrante haitiano: biografia de Renel Simon*. Lajeado: Editora da Univates, 2015.

Gell, Alfred. 1998. *Art and Agency: An Anthropological Theory*. Oxford: Clarendon.

Geertz, Clifford. 2001 [2000]. Nova luz sobre a antropologia. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. 1978. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

\_\_\_\_\_. 2018. Obras e vidas: o antropólogo como autor. Rio de Janeiro: Editora UFRJ.

\_\_\_\_\_. 2004. Observando o Islã: o desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

\_\_\_\_\_. 1999. Os usos da diversidade. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 5, n. 10, p. 13-34, maio 1999.

GEMEKKE, Amber. 2007. Women Reconfiguring Esoteric Economies. ISIM REVIEW

[http://www.urbanlab.org/articles/Gemmeke,%20Amber%20Review\\_19-36.pdf](http://www.urbanlab.org/articles/Gemmeke,%20Amber%20Review_19-36.pdf)

GILROY, Paul. 2012. O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.

Girard, Philippe R. 2013. « Quelle langue parlait Toussaint Louverture ? Le mémoire du fort de Joux et les origines du kreyòl haïtien », Annales. Histoire, Sciences Sociales 2013/1 (68e année), p. 109-132.

GLISSANT, Édouard. 2011. Poética da Relação. Sextante Editora.

\_\_\_\_\_. 2005. Introdução a uma poética da diversidade. Juiz de Fora: Editora UFJF.

GNING, Ndeye. 2015. Les motifs de l'illégitimité sociale de l'homosexualité au Sénégal. UMR5115/Les Afriques dans le Monde (LAM).Article · January 2013

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

\_\_\_\_\_. 2008. Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. Rio de Janeiro: LTC.

GONÇALVES, Marco Antônio, MARQUES, Roberto, CARDOSO, Vânia Z. (Orgs.). 2012. Etnobiografia : subjetivação e etnografia . Rio de Janeiro : 7 Letras.

GONÇALVES, Marco Antonio. 2008. O real imaginado: etnografia, cinema e surrealismo em Jean Rouch. Rio de Janeiro: Topbooks.

GONÇALVES, Maria do Carmo dos Santos; SANGALLI, Lucas Cé. 2018. A abordagem biográfica das migrações transnacionais: os casos haitiano e senegalês no Brasil. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica, Salvador, v. 03, n. 07, p. 91-108, jan./abr. 2018.

GRANADA, Daniel e DETONI, Priscila P.. 2017. Corpos fora do lugar: saúde e migração no caso de haitianos no sul do Brasil. Temáticas, Campinas, 25, (49/50): 115-138, fev/dez. 2017.

GRANADA, Daniel. 2018. Negritude e diferença no caso da imigração haitiana no sul do Brasil. PERIPLOS | GT CLACSO - Migración Sur-Sur | Volume 01 - Número 01

GREEN, Sarah. 2014. Anthropological knots: Conditions of possibilities and interventions. (Journal of Ethnographic Theory 4 (3): 1-21).

GREEN, Nancy. Mudando paradigmas em estudos de migração, de homens para mulheres para gênero. In: Diásporas, Mobilidades e Migrações. Ilha de Santa Catarina: Editora Mulheres, 2011.

GREENHALGH, Laura. 2010. As narrativas da globalização: Novas geografias sociais estão abrindo espaços inéditos de contestação pelos quais navegam as flotilhas da liberdade. In: Ponto por Ponto: entrevista com Saskia Sassen. Jornal O Estado de São Paulo, 06/06/2010. Disponível em: <http://www.saskiasassen.com/PDFs/interviews/As-Narrativas-da-globalizacao.pdf>

GRONDIN, Marcelo. 1985. Haiti: cultura, poder e desenvolvimento. São Paulo: Editora Brasiliense.



GROSFOGUEL, Ramón. 2018. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: Bernardino-Costa, J; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

Grupo de Apoio ao Imigrante e Refugiado de Florianópolis e Região (GAIRF). Novos Imigrantes e Refugiados na Região da Grande Florianópolis: Observações preliminares sobre suas experiências e demandas. Florianópolis, 2015.

GUATTARI, Félix. Cracks in the Street. *Chimère, Automne*, n. 3, p. 1-17, 1987.

Guellouz, Mariem. «Dire et performer la migration», *Lectures anthropologiques*, [en ligne], 2017|3 *Anthropologie et migrations : mises en perspective*, mis à jour le 19/12/2017, URL : <http://92.222.82.244/lodel/lecturesanthropologiques/index.php?id=519>

GUTERRES, António, PILLAY, Navenethem. 09 jun. 2011. Disponível em: <http://unhcr.org/4e0305666.html>> Acesso em 07/02/2018.  
Haïti: United Nations development assistance framework 2017-2021.  
UNDAF- HAÏTI - June 2017.

HALL, Stuart. 2000. A identidade cultural na pós-modernidade. Rio de Janeiro: LP&A.

\_\_\_\_\_. 2003. Da diáspora: identidades e mediações culturais. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

HALL, Gwendolyn Midlo. 2017. Escravidão e etnias africanas nas Américas: restaurando os elos. Petrópolis, RJ: Vozes.

HALLWARD, Peter. 2006. Opção zero no Haiti. In: SADER, Emir (org.). 2006. *Contragolpes*. São Paulo: Boitempo.

HANDERSON, Joseph. 2015. Diaspora. As Dinâmicas da Mobilidade Haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. 2015b. *Diaspora: Sentidos sociais e mobilidades haitianas*. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, RS, v. 21, n. 43, p. 51-78, 2015.

HANDERSON, Joseph e Rose-Myrle Joseph. 2015. *As Relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil*. In: *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas V.9 N.2* 2015.

HANNERZ, Ulf. 2015 [1980] *Explorando a cidade: em busca de uma antropologia urbana*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

Harvey, David. 1992. *A Condição Pós-Moderna: uma Pesquisa sobre as Origens da Mudança Cultural*. Edições Loyola.

HARAWAY, Donna. 1995. *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial*. *Cadernos Pagu* (5) 1995: pp. 07-41.

Head, Scott & Gravina, Heloisa (2012): *Blackness in movement: identifying with capoeira Angola in and out of Brazil*, *African and Black Diaspora: An International Journal*, 5:2, 194-210.

HEBENBROCK, Mariano; FIDELES, Kywza. 2014. *Recife Quilombo Urbano: Fluxo Afro-Transnacional Através das Redes Sociais*. *Revista Comunicação, Cultura e Sociedade*. n.03, vol. 3, ed. Jan-Ago, ano 2014

HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). 2015. *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

HERÉDIA, V.B.M.; TEDESCO, J.C. 2015. *O lugar do imigrante nos espaços de trabalho em Caxias do Sul: o caso dos senegaleses*. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). 2015. *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

HEREDIA, V.B.M.; PANDOLFI, Bruna. 2015. *Migrações Internacionais: o caso dos senegaleses em Caxias do Sul*. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

HERZFELD, Michael. 2014. Antropologia: prática teórica na cultura e na sociedade. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

\_\_\_\_\_. 2016. A produção social da indiferença: explorando as raízes simbólicas da burocracia ocidental. Petrópolis, RJ: Vozes.

HURBON, Laënnec. 1987. O Deus da resistência negra: o vodu haitiano. São Paulo: Paulinas.

IBGE. Imigrantes Internacionais de data-fixa - Brasil – 2010. Disponível em [https://ww2.ibge.gov.br/home/pesquisa/pesquisa\\_google.shtm?cx=001166883472422164311%3Azkjemxce8sc&cof=FORID%3A9&ie=ISO-8859-1&q=senegal&sa=Pesquisar&siteurl=ww2.ibge.gov.br%2F&ref=&ss=906j156922j7](https://ww2.ibge.gov.br/home/pesquisa/pesquisa_google.shtm?cx=001166883472422164311%3Azkjemxce8sc&cof=FORID%3A9&ie=ISO-8859-1&q=senegal&sa=Pesquisar&siteurl=ww2.ibge.gov.br%2F&ref=&ss=906j156922j7)

INGOLD, Tim. 2011. Being Alive: essas on movement, knowledge and description. London and New York: Routledge.

JACKSON JR, John. 2005. Real Black: adventures in racial sincerity. University of Chicago Press.

JAMES, C. L. R. 2010. Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos. São Paulo: Boitempo.

JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

\_\_\_\_\_. 2016. Migrantes ou refugiados? As tecnologias de governamentalidade e o êxodo palestino rumo ao Brasil no século XX. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 22, n. 46, p. 243-271, jul./dez. 2016. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832016000200009>

JEANPIERRE, Laurent. 2008. O lugar da exterritorialidade. In: Rodrigues, Helenice; Kohler, Heliane (orgs.). Travessias e cruzamentos culturais: a mobilidade em questão. Rio de Janeiro: Editora FGV.

JORDÃO, Roziane da Silva. 2017. A mulher haitiana em Porto Velho, Rondônia: imigração e gênero. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa Mestrado Acadêmico em Letras, da Universidade Federal de Rondônia.

\_\_\_\_\_. Narrativas Oraís Populares dos imigrantes haitianos residentes em Porto Velho: depoimentos que sobrevivem aos escombros. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado a Coordenação do Curso de Letras da Faculdade Metropolitana de Porto Velho, Porto Velho, 2015.

KABUNDA BADI, Mbuyi. 2007. "Las migraciones africanas: más horizontales que verticales". Revista Pueblos, 28.  
<http://www.revistapueblos.org/spip.php?article671> (20 de noviembre de 2009).

KALY, Alain Pascal. 2001. O ser preto africano no 'paraíso terrestre': um sociólogo senegalês no Brasil. Lusotopia, 2001. P. 105-121.  
Disponível em: <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/kaly.pdf>.

KANT, Immanuel. 2010. Rumo à paz perpétua. São Paulo: Ícone.

KHAPOYA, Vincent B. 2015. A experiência africana. Petrópolis, RJ: Vozes.

KLARREICH, Kathie; POLMAN, Linda. The NGO Republic of Haiti. 31 out. 2012. Disponível em:  
<http://www.thenation.com/article/170929/ngo-republic-haiti#>. Acesso: 22/11/2018.

KLEIDERMACHER, Gisele. 2013. Entre cofradías y venta ambulante: una caracterización de la inmigración senegalesa en Buenos Aires. Cuad. antropol. soc., Buenos Aires, n. 38, p. 109-130, dic. 2013. Disponible en  
<[http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1850-275X2013000200005&lng=es&nrm=iso](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2013000200005&lng=es&nrm=iso)>. accedido en 07 mayo 2018.

\_\_\_\_\_. 2015. Miradas sobre la otredad. Producción de representaciones sociales en torno a migrantes senegaleses y argentinos en la ciudad autónoma de Buenos Aires (2010-2014). Tesis para optar por el título de Doctor en Ciencias Sociales. Facultad de Ciencias Sociales Universidad de Buenos Aires.

KOFF, Harlan. 2014. Back to the future? Intra-regional Migration and Development in West Africa. In: BOESEN, E; MARFAING, L. (orgs.). *Mobilités dans l'espace ouest-africain*. Paris: Éditions Karthala.

KOPYTOFF, Igor. 2008. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun. 2008. *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

LACZKO, Frank; Singleton, Ann; Black, Julia. 2017. *Fatal Journeys*. Volume 3. PART 2. Improving Data on Missing. Geneva, International Organization for Migration (IOM).  
Migrants [https://publications.iom.int/system/files/pdf/fatal\\_journeys\\_3\\_part2.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/fatal_journeys_3_part2.pdf)

LAFERRIÈRE, Dany. 2011. *Tout bouge autoir de moi*. Grasset & Fasquelle.

\_\_\_\_\_. 2011 [1996]. *País sem chapéu*. São Paulo: Ed. 34.

LANGA, Ercílio Neves Brandão. *Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias de estudantes migrantes*. Fortaleza: Tese de doutorado, Programa de Sociologia, UFC, 2016.

\_\_\_\_\_. 2015. *Diáspora africana no Ceará no século XXI: ressignificações identitárias e as interseccionalidades de raça, gênero, sexualidade e gênero, sexualidade e classe no contexto da migração estudantil internacional*. In: MALOMALO, B.; FONSECA, J. D.; BADI, M. K. (org.). 2015. *Diáspora africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho*. Curitiba, PR: CRV.

LANGDON, E. Jean. 2008. Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs. *Ilha. Revista de Antropologia, Florianópolis*, v.8, n. I (2006), p. 163-183, 2008.

Lessault, D. & Flahaux, ML. (2013). Regards statistiques sur l'histoire de l'émigration internationale au Sénégal [Statistical Views on the History of International Migration from Senegal]. *Revue Européenne des Migrations Internationales*, 29(4), 59–88.

LEFEBVRE, Henri. 2001. O direito à cidade. São Paulo: Centauro Editora.

LEPECKI, André. 2012. Coreopolítica e coreopolícia. In: Ilha – Revista de Antropologia. Vol. 13, números 1 e 2 (2011). Florianópolis: UFSC/PPGAS, 2012.

LEVI, Primo. 1988. É isto um homem? Rio e Janeiro: Rocco.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1961. Race et Histoire. Bibliothèque Médiations. Éditions Gonthier.

LOBO, Andréa. 2013. Migrações de trânsito em África: sobre mobilidades e imobilidades, Anuário Antropológico [Online], II | 2013, posto online dia 01 Fevereiro 2014, consultado dia 01 Outubro 2016. URL : <http://aa.revues.org/551> ; DOI : 10.4000/aa.551.

LÓPEZ, Laura Cecília. 2015. O corpo colonial e as políticas e poéticas da diáspora para compreender as mobilizações afro-latino-americanas. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, RS, v. 21, n. 43, 2015.

LOUIS-JUSTE, Jean Anil. 2007. Internacional Comunitária: ONGs chamadas alternativas e Projeto de livre individualidade Crítica à parceria enquanto forma de solidariedade de espetáculo no Desenvolvimento de comunidade no Haiti. 2007. 353 f. Tese (Doutorado em serviço social). Universidade Federal de Pernambuco, 2007.

\_\_\_\_\_. 2003. “Université et Citoyenneté en Haïti”. Disponível em: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article798#.Utx99LTJ1LM>. 15 out. 2003. Acesso : 08 ago. 2009.

MACEDO, José Rivair. 2015. História da África. São Paulo: Contexto.

MACHADO, Rosana Pinheiro. 2009. Made in China: Produção e Circulação de Mercadorias no Circuito China-Paraguai-Brasil. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

MAGALHÃES, Luís Felipe Aires. 2016. Imigração haitiana no Brasil e remessas para o Haiti. In: BAENINGER, Rosana et all (orgs). Imigração Haitiana no Brasil. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

MAGALHÃES, Luís Felipe Aires. 2015. O Haiti é Aqui: Sub Imperialismo Brasileiro e Imigrantes Haitianos em Santa Catarina – SC. REBELA, v.5, n.1. jan./mar. 2015.

MAGGIE, Yvonne. 2008. Pela Igualdade. In: Estudos Feministas, Florianópolis, 16(3): 897-912, setembro-dezembro/2008.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. 2012. Da periferia ao centro: trajetórias de pesquisa em antropologia urbana. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2012.

\_\_\_\_\_. 1996. “Quando o campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole”. In: Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (orgs.). Na metrópole - textos de Antropologia Urbana. São Paulo: EDUSP, 1996, p.. 1 a 30.

MAHER, S. ‘Historicising “Irregular” Migration from Senegal to Europe’, Anti-Trafficking Review, issue 9, 2017, pp. 77-91, [www.antitraffickingreview.org](http://www.antitraffickingreview.org)

MALLARMÉ, Stéphane. 2017. Um Lance de Dados. Cotia, SP: Ateçê Editorial.

MALDONADO-TORRES, Nelson. 2018. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: Bernardino-Costa, J; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

MALOMALO, Bas’Ilele. 2017. Crise internacional: migrações africanas, cooperação e esperança. In: MALOMALO, B.; MARTINS, E.S.; FREIRE, J. C. S. (orgs). África, migrações e suas diásporas: reflexões sobre a crise internacional, cooperação e resistências desde o Sul. Porto Alegre, RS: Editora Fi.

MALOMALO, B.; FONSECA, J. D.; BADI, Mbuyu Kabunda (org.). 2015. Diáspora africana e migração na era da globalização: experiências de refúgio, estudo, trabalho. Curitiba, PR: CRV, 2015.

MAMED, Leticia Helena. 2016. Imigração caribenha e africana pela fronteira trinacional Peru-Bolívia-Brasil: características, especificidades e repercussão social. Trabalho submetido ao Seminário “Migrações Internacionais, Refúgio e Políticas”, Memorial da América Latina, São Paulo.

MAMED, L.H.; LIMA, E.O.; 2015. Trabalho, precarização e migração: recrutamento de haitianos na Amazônia acreana pela agroindústria brasileira. *Novos Cadernos NAEA*, v.18, n.1, p.33-64, 2015.

MANE, Djiby. 2017. A ecologia do contato de línguas e os empréstimos lexicais árabes nas línguas não árabes do Senegal. *Ecolingüística: Revista Brasileira de Ecologia e Linguagem*, v. 03, n. 01, p. 25-40, 2017.

Manual de Procedimentos e Critérios para a Determinação da Condição de Refugiado de acordo com a Convenção de 1951 e o Protocolo de 1967 Relativos ao Estatuto dos Refugiados. Disponível em <http://www.acnur.org/portugues/>

MARCUS, George. 2004. O intercâmbio entre arte e antropologia: como a pesquisa de campo em artes cênicas pode informar a reinvenção da pesquisa de campo em antropologia. *Revista de Antropologia, SÃO PAULO, USP, 2004, V. 47, Nº 1.*

MARCUS, George; FISCHER, M. 1986. *La antropologia como crítica cultural: um momento experimental em las ciencias humanas*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1986.

MARCUS, George & CUSHMAN, Dick. 1982. *Ethnographies as texts*. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11. (1982), pp. 25-69.

MARINO, Aline Marques. 2017. *Para uma releitura do drama dos haitianos o Brasil: perspectivas histórica, social e jurídica*. Curitiba: CRV.

MARTINS, José Renato Vieira (Coord.). 2014. *A Diáspora Haitiana: da utopia à realidade*. USP, UNILA.

Mauss, Marcel. 2003 [1950]. *As técnicas do corpo*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.



MAUSS, Marcel. (2013) [1923-1924] Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. São Paulo: Cosac Naify.

MBAYE, Linguère Mously. 2013. “Barcelona or Die”: Understanding Illegal Migration from Senegal. IZA: Discussion Paper No. 7728 November 2013.

MBEMBE, Achille. 2011. Necropolítica, seguido de Sobre el Gobierno Privado Indirecto. Melusina, S.L..

\_\_\_\_\_. 2014. Sair da Grande Noite: ensaio sobre a África descolonizada. Ramada, Portugal: Edições Pedagogo.

\_\_\_\_\_. 2016. Crítica de la razón negra. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Futuro Anterior Ediciones.

\_\_\_\_\_. 2017. A era do humanismo está terminando. Revista IHU online. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/espiritualidade/564255-achille-mbembe-a-era-do-humanismo-esta-terminando>. Acesso em 30/09/2018.

\_\_\_\_\_. 2001. As formas africanas de auto-inscrição. Estud. afro-asiát., Rio de Janeiro, v. 23, n. 1, p. 171-209, June 2001. Available from <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-546X2001000100007&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-546X2001000100007&lng=en&nrm=iso)>. access on 07 Dec. 2018.

MELLO, Marina P. de Almeida; GOMES, Peti Mama. 2017. Algumas considerações sobre relações de gênero, raça e etnicidade no contexto da diáspora africana em uma universidade do Ceará-Brasil. In: MALOMALO, B.; MARTINS, E.S.; FREIRE, J. C. S. (orgs). África, migrações e suas diásporas: reflexões sobre a crise internacional, cooperação e resistências desde o Sul. Porto Alegre, RS: Editora Fi.

MILLER, Daniel. 2013. Trecos, troços e coisas: estudos antropológicos sobre a cultura material/Daniel Miller; tradução: Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Zahar, 2013.

MILLER, D. Et al. 2016. How the World Changed Social Media. London: UCL Press. <http://discovery.ucl.ac.uk/1474805/1/How-the-World-Changed-Social-Media.pdf>

MIR-HOSSEINI, Ziba. A tradição legal muçulmana e o desafio feminista. In: Revista Tempo Brasileiro, jan-mar, nº204. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, ed.

Mondain, Nathalie et al.. 2012. Les effets de l'émigration masculine sur les femmes et leur autonomie: entre maintien et transformation des rapports sociaux de sexe traditionnels au Sénégal, Autrepart 2012/2 (Nº 61), p. 81-97. DOI 10.3917/autr.061.0081.

MONNET, Jérôme. L'ambulantage: Représentations du commerce ambulante ou informel et métropolisation, Cybergeog: European Journal of Geography [En ligne], Politique, Culture, Représentations, mis en ligne le 17 octobre 2006, consulté le 12 décembre 2018. URL: <http://journals.openedition.org/cybergeog/2683>; DOI: 10.4000/cybergeog.2683.

MUNANGA, Kabengele (org.). 2002. Cem Anos e Mais de Bibliografia sobre o Negro no Brasil (Obra revisada, corrigida e ampliada – classificação por assunto). USP, Centro de Estudos Africanos e Fundação Cultural Palmares.

MENEZES, Frederico Lucena. 2007. Migração: Uma perspectiva psicológica, uma leitura pós-moderna ou, simplesmente, uma visão preconceituosa. In: CUNHA, Maria Jandyra Cavalcanti et al. 2007. Migração e identidade: olhares sobre o tema. São Paulo: Centauro.

MIGNOLO, Walter D. 2008. Desobediência Epistêmica: A Opção Descolonial E O Significado De Identidade Em Política. In: Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade, nº 34, p. 287-324, 2008.

MORAES, E. (org.) (1983) Simmel: Sociologia. São Paulo: Editora Ática.

MPI (Migration Policy Institute). 2014. The Haitian Diaspora in the United States. RAD Diaspora Profile. Disponível em <https://www.migrationpolicy.org/sites/default/files/.../RAD-Haiti>.

MUNGOI, Dulce M. D. C. J. 2007. Alteridades e fluxos migratórios no 'atlântico negro': estudantes africanos no Sul do Brasil. In: JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. 2010. Da crise às ruínas: impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti. Ministério da Educação Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Ensino Superior Programa Pró Haiti.

NDIAYE, A. L.; MOOJEN, V.P.; GONÇALVES, M.C.S. 2015. Teranga! Impressões construídas numa viagem ao Senegal. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). 2015. Migrações Internacionais. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

OBMigra. A movimentação do trabalhador imigrante no mercado de trabalho formal: CTPS- CAGED, Relatório Anual 2017-2016/ Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho/ Conselho Nacional de Imigração. Brasília, DF: OBMigra, 2018.

OBMigra. Autorizações concedidas a estrangeiros, Relatório Anual 2015-2016/ Observatório das Migrações Internacionais; Ministério do Trabalho/ Conselho Nacional de Imigração. Brasília, DF: OBMigra, 2017.

ONU. 2017. Global Trends: Forced Displacement in 2017. [https://www.unhcr.org/global-trends-2017-media#\\_ga=2.256436995.984659814.1545172901-147449762.1543757279](https://www.unhcr.org/global-trends-2017-media#_ga=2.256436995.984659814.1545172901-147449762.1543757279)

ORTNER, Sherry. 2007. Subjetividade e Crítica Cultural. In: Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 375-405, jul./dez. 2007.

OYĚWŪMÍ, Oyèrónké. 2004. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. CODESRIA Gender Series. Volume 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.

\_\_\_\_\_. 2018. Conceitualizando o gênero: a fundação eurocêntrica de conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. In: Bernardino-Costa, J; Maldonado-Torres, N.; Grosfoguel, R. (orgs.) Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico. Belo Horizonte: Autêntica Editora.

\_\_\_\_\_. 2017. La invención de las mujeres. Una perspectiva africana sobre los discursos occidentales del género. Bogotá, Colômbia: Editorial en la frontera.

PATTERSON, Orlando. 2008. Escravidão e Morte Social: Um Estudo Comparativo. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

PEIRANO, Mariza. 1997. Onde está a Antropologia? In: MANA 3(2):67-102, 1997.

PERES, Roberta Guimarães. 2016. Imigração e Gênero: as mulheres haitianas no Brasil. In: In: BAENINGER, Rosana et all (orgs.) Imigração Haitiana no Brasil. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

Perfil Das Solicitações De Refúgio Relacionadas À Orientação Sexual E À Identidade De Gênero (Osig) - Brasil 2010-2018. Disponível em [https://datastudio.google.com/u/0/reporting/11eabzin2AXUDzK6\\_BMRmo-bAIL8rrYcY/page/1KIU](https://datastudio.google.com/u/0/reporting/11eabzin2AXUDzK6_BMRmo-bAIL8rrYcY/page/1KIU).

PETERS, Roberta. 2007. Imigrantes palestinos e as relações sociais e virtuais: comentários sobre família, tradição e identidade étnica. In: JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, Olivier. 2009. A história da escravidão. São Paulo: Boitempo.

Plan d'action pour le relèvement et le développement d'Haiti. Les grands chantiers pour l'avenir – Gouvernement d'Haiti (2010).pdf (1.62 MB)

PORTES, Alejandro; Luis Guarnízo; Patricia Landolt Coordenadores. 2003. La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos y América Latina.

PRADO, E. J. P.; COELHO, R. (orgs). 2015. Migrações e trabalho. Brasília : Ministério Público do Trabalho, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. O espectador emancipado. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.

Raynor, Cecily. (2015). Linguagem, espaço e nação: um mapeamento das identidades multigeográficas do protagonista imigrante. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea, (45), 159-182.  
<https://dx.doi.org/10.1590/2316-4018459>.

REINHARDT, Bruno. Poder, história e coetaneidade: os lugares do colonialismo na antropologia sobre a África. Revista de Antropologia, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 329-375, dec. 2014. ISSN 1678-9857.  
Disponível em:  
<<http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/89116/92007>>. Acesso em: 27 mar. 2018. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2014.89116>.

RETAILLÉ, D.; WALTHER, Olivier. 2014. Space and Mobility: lessons from the Sahel to the globalized world. In: BOESEN, E; MARFAING, L. (orgs.). 2014. Mobilités dans l'espace ouest-africain: ressources, développement local et intégration régionale. Paris: Éditions Karthala.

RGPHAE. 2013. Recensement Général de la Population et de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Élevage 2013. SEN-ANSD-RGPHAE-2013-V1.1. Disponível em <http://anads.ansd.sn/index.php/catalog/51>. Acesso em 28/02/2018.

RIBEIRO, Gustavo Lins. Antropologia da globalização: circulação de pessoas, mercadorias e informações. Série Antropologia, Brasília, p. 1-33, 2011. Disponível em: <  
<http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie435empdf.pdf>>. Acesso em: 30 dez. 2014.

\_\_\_\_\_. 2004. Cultura, direitos humanos e poder. Mais além do império e dos humanos direitos. Por um universalismo heteroglóssico. In: Fonseca, C.; Terto, V. e Faria, C et al. (orgs.). Antropologia, diversidade e direitos humanos: diálogos interdisciplinares. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

RICOEUR, Paul. 2000. *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola.

RIFIOTIS, Theophilos. Etnografia no ciberespaço como “repopoamento” e explicação. *Revista Brasileira de Ciências Sociais (RBCS)*, vol. 31, n.90, 85-98, fevereiro/2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v31n90/0102-6909-rbcsoc-31-90-0085.pdf>. Acessado em: 20/03/2017.

\_\_\_\_\_. 2012. Desafios contemporâneos para a antropologia no ciberespaço: o lugar da técnica. *Civitas. Revista de Ciências Sociais*, vol. 12, n. 3, 566-578, 2012. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/13016/8679>. Acessado em: 20/03/2017.

ROMERO, Fanny Longa. 2017. Islã, parentesco e ritual na irmandade religiosa Mouridiyya: percursos da etnografia no contexto da imigração de africanos senegaleses no Brasil. In: TEDESCO, J.C.; KLEIDERMACHER, G. (orgs.). *A imigração senegalesa no Brasil e na Argentina: múltiplos olhares*. Porto Alegre: EST Edições.

ROSS, Eric. 2011. *Globalising Touba: Expatriate Disciples in the World City Network*. *Urban Studies*. First Published February 9, 2011.

ROUCH, Jean. 1981. *Jean Rouch une rétrospective*. Paris: Ministério de Assuntos Exteriores, 1981 (pp. 31).

*Rural Africa in motion Dynamics and drivers of migration South of the Sahara*. 2017. Published by the Food and Agriculture Organization of the United Nations and the Centre de Coopération Internationale en Recherche Agronomique pour le Développement.

SADER, Emir (org.). 2006. *Contragolpes*. São Paulo: Boitempo.

SAFRAN, W. *Diasporas in modern societies: myths of homeland and return*. *Diaspora*, Toronto, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

SAHLINS, Marshall. 1997. O ‘pessimismo sentimental’ e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção. *Mana* 3(2): 103-150, 1997.

SAID, Edward W. 2007. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. 2003. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras.

SAKHO, Pape; DIOP, Rosalie Aduayi; MBOUP, Bara; DIADIU, Diodio. 2015. *A emigração internacional senegalesa: das casas no campo às cidades litorâneas*. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

SANSOT, Pierre. 1986. *Les formes sensibles de la vie sociale*. Presses Universitaires de France: Paris.

SANTOS, Boaventura Sousa. 2013. *Direitos Humanos, democracia e desenvolvimento*. São Paulo: Cortez.

SANTOS, Fernando Damazio dos. 2014. *Imigração Haitiana Ao Brasil: Especificidades e Dispositivo de Política Migratória Empregado pelo Estado Brasileiro*. Monografia submetida ao curso de Relações Internacionais da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito obrigatório para a obtenção do grau de Bacharelado.

SANTOS, Janaina. 2017. *As migrações recentes como possibilidades poéticas e políticas de transformação do mundo social*. *Áskesis* | v.6 | n.2 | Julho/Dezembro - 2017 | 155-165.

\_\_\_\_\_. 2018. *'Barça ou barsak': apontamentos sobre as migrações de senegaleses e senegalesas para Florianópolis*. Conference Proceedings = Anais [recurso eletrônico on-line]/ 18th IUAES Word Congress = 18º Congresso Mundial de Antropologia; Miriam Pillar Grossi, Simone Lira da Silva [et al] (organização/ organization) - Florianópolis: Tribo da Ilha, 2018.

\_\_\_\_\_. 2007. *Campos de concentração em Santa Catarina e os conflitos envolvendo alemães e descendentes durante o Estado Novo*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina.

SANTOS NETO, R. J. dos. Os imigrantes senegaleses na cidade de São Paulo: direitos humanos, discriminação e legislação migratória pertinente. 2017. 177 f. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SARMIENTO, Érica. 2014. Rumo ao Rio de Janeiro e a Buenos Aires: Imigrantes, trajetórias e cidades. In: OLIVEIRA, P.C.; CARREIRA, S.S.G. (Orgs). Diásporas e deslocamentos: travessias críticas. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2014.

SASSEN, Saskia. 2010. Sociologia da Globalização. Porto Alegre: Artmed, 2010.

\_\_\_\_\_. 2016a. Expulsões: brutalidade e complexidade na economia global. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 2016b. "The Global City: Enabling Economic Intermediation and Bearing Its Costs," *City & Community*, June 2016.

\_\_\_\_\_. 2005. The global city: introducing a concept. *Brown Journal of World Affairs* XI(2): 27-43.

SAYAD, Abdelmalek. 1998. A imigração ou os paradoxos da alteridade. São Paulo: EDUSP.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC-SZANTON, Cristina. Towards a definition of transnationalism. *Annals of the New York Academy of Sciences*, 1992, 645.1: ix-xiv.

\_\_\_\_\_. Teorização feminista sobre nação e estado. Tradução Elizabeth Ramos. *CADERNO CRH*, Salvador, n. 33, p. 113-142, jul./dez. 2000.

SCHILLER, Nina Glick; BASCH, Linda; BLANC-S ZANTON, Cristina. Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration. Nova York: *Annals New York Academy Of Sciences*, 1992.

\_\_\_\_\_, Nina Glick; ÇAGAR, A. Introduction: migrants and cities. In: SCHILLER, N.C.; ÇAGAR, A. (Orgs.). *Locating Migration: rescalling cities and migrants*. Ithaca-New York-USA: Cornell University, 2011.



\_\_\_\_\_, Nina Glick; FOURON, Georges Eugene. “Laços de Sangue”: os fundamentos raciais do Estado-nação transnacional. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; CAPINHA, Graça (org.). *Identidades*. São Paulo: Ucitec, 2000.

SCHLESINGER, Sérgio. 2013. *Cooperação e investimentos do Brasil na África: O caso do ProSavana em Moçambique*. FASE – Federação de Órgãos para Assistência Social e Educacional: Maputo.

SCHOELCHER, Victor. *Vie de Toussaint Louverture*. Introduction de Jacques Adelaïde-Merlande. Paris, 1982, Ed Karthala, XXVIII — 456 p.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. 2012. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. São Paulo: Claro Enigma.

SCOTT, David; PIRES, Rogério Brittes W.; SAUMA, Julia. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. *Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 19, n. 2, p. 277-312, mar. 2018. ISSN 2175-8034. Disponível em: <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2017v19n2p277>>. Acesso em: 26 abr. 2018. doi:<https://doi.org/10.5007/2175-8034.2017v19n2p277>.

SCOTT, David. 2013. On the Question of Caribbean Studies. *Small Axe* 1 July 2013; 17 (2 (41)): 1–7. doi: <https://doi.org/10.1215/07990537-2323283>

SCOTT, Joan W. 1992. “Experience”. In: Judith Butler & Joan W. Scott (orgs.), *Feminists theorize the political*. New York: routledge. pp. 22-40.

\_\_\_\_\_. 1995. *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*. Educação e Realidade, Porto Alegre, v.20, n.2, jul./dez.1995.

SEGUY, Franck. 2014. *A catástrofe de janeiro de 2010, a “Internacional Comunitária” e a recolonização do Haiti*. Tese de Doutorado apresentada ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, para obtenção do Título de Doutor em Sociologia. Campinas 2014.

SENNETT, Richard. 2018. *Construir e habitar: ética para uma cidade aberta*. Rio de Janeiro: Record.

SEYFERTH, Giralda. 1995. A invenção da raça e o poder discricionário dos estereótipos. Anuário Antropológico/93 Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995.

\_\_\_\_\_. 2018. Os diversos sentidos da migração estrangeira no sul do Brasil (1818-1950). In: FELDMAN-BIANCO, B.; SANJURJO, L.L.; AZEVEDO, D.; SILVA, D.M. da; (orgs.). Migração e exílio. São Carlos: EdUFSCar, 2018.

Silva, Carlos Freire da. 2011a. Viração: o comércio informal dos vendedores ambulantes. In: Cabanes et al. Saídas de emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo. São Paulo: Boitempo.

\_\_\_\_\_. 2011b. Caminhos cruzados: migrantes bolivianos e o trabalho informal na indústria de confecções em São Paulo. In: Cabanes et al. Saídas de emergência: ganhar/perder a vida na periferia de São Paulo. São Paulo: Boitempo.

Silva, Marcelo da. 2012. Ué, gaúcho em Floripa tem samba? Uma antropologia do samba e do choro na Grande Florianópolis ontem e hoje. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina.

SILVA, Sidney Antonio da. 2016. A imigração haitiana e os paradoxos do visto humanitário. In: BAENINGER, Rosana et all (orgs). Imigração Haitiana no Brasil. Jundiaí, Paco Editorial: 2016.

SILVA, Karine de Souza; Muller, Juliana; Silveira, Henrique Martins. 2018. Santa Catarina no roteiro das diásporas: os novos imigrantes africanos em Florianópolis. Revista Katálisis, Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 281-292, maio/ago. 2018 ISSN 1982-0259.

SILVA, Tomaz Tadeu da. 2014. A produção social da identidade e da diferença. In: Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis, RJ: Vozes.

SIMMEL, George. 2005. As Grandes Cidades e a Vida do Espírito. MANA 11(2):577-591, 2005.

SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. Revista de Ciências Humanas, Florianópolis, EDUFSC, v. 43, n. 1, p. 219-242, abr. 2009. (Trad.) Simone Carneiro Maldonado [1905] The Sociology of Secrecy and of Secret Societies. American Journal of Sociology, v. 11, p. 441-498, 2009.

SIMON, Maria Inês; LAUXEN, Sirlei de Lourdes. Ao lado dos desenraizados do mundo: a inclusão social de senegaleses e haitianos no Brasil. Tecnia | v.2 | n.2 | p.85-104 | 2017.

Slums of the world: the face of urban poverty in the new millennium? United Nations Human Settlements Programme (UN-HABITAT), 2003. Disponível em <https://unhabitat.org/books/slums-of-the-world-the-face-of-urban-poverty-in-the-new-millennium/>

SPIGOLON, Nina I. 2016. Nunca voltamos, sempre chegamos – reflexões sobre processos e situações de deslocamentos fora do país de origem. In: MAZZA, Débora; NORÕES, Kátia (orgs). 2016. Educação e Migrações Internas e Internacionais: Um Diálogo Necessário. Jundiaí, Paco Editorial.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. 2010. Crítica de la razón pós-colonial: Hacia una historia del presente evanescente. Ediciones Akal. S, A., 2010.

STAUDT, Taíse. Haitianos no oeste catarinense: as interações sociais entre imigrantes e brasileiros e suas representações nos meios midiáticos da região. Anais do SEPE - Seminário de Ensino, Pesquisa e Extensão da UFFS, [S.l.], v. 7, n. 1, fev. 2018. ISSN 2317-7489. Disponível em: <<https://periodicos.uffs.edu.br/index.php/SEPE-UFFS/article/view/6246>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

Steven Vertovec (2007) Super-diversity and its implications, Ethnic and Racial Studies, 30:6, 1024-1054, DOI: 10.1080/01419870701599465.

STEWART, Kathleen. 2010. Atmospheric Attunements by Kathleen Stewart Rubric Issue 1, 2010.

STRATHERN, Ann Marilyn. 2014. O efeito etnográfico e outros ensaios. Coord.: Florência Ferrari. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

\_\_\_\_\_. 2006. Gênero da Dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia. Campinas: Editora Unicamp, 2006.

TALL, Serigne Mansour. 2008. La migrations internationale sénégalaise: des recrutements de main-d'oeuvre aux pirogues. In: Diop, M.-C. (Ed.), *Le Sénégal des migrations: Mobilités, identités et sociétés* (pp.13-36). Paris: Karthala.

TANDIAN, Aly. 2014. Influences des migrations sur les transformations sócio-économiques et politiques au Sénégal. In: BOESEN, E; MARFAING, L. (orgs.). 2014. *Mobilités dans l'espace ouest-africain: ressources, développement local et intégration régionale*. Paris: Éditions Karthala.

TANNURI, Maria Regina Petrus. 2010. Refugiados Congolese no Rio de Janeiro e Dinâmicas de “Integração Local”: das ações institucionais e políticas públicas aos recursos relacionais das redes sociais. Tese apresentada ao Curso de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro: 2010.

TAUSSIG, Michael. 1993. Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

TEDESCO, J.C; MELLO, P.A.T.. 2015. Deslocamentos populacionais e suas dinâmicas socioeconômicas nas sociedades em desenvolvimento: o caso dos senegaleses na região de Passo Fundo – RS. In: HERÉDIA, Vânia Beatriz Merlotti (org.). 2015. *Migrações Internacionais*. Caxias do Sul, RS: Belas-Letras.

TEDESCO, João Carlos. 2016. “Com a faca no pescoço”: trabalho, mercado e religião. A certificação halal e os imigrantes nos frigoríficos de aves no sul do país. *Revista Signos, Lajeado*, ano 37, n. 2, 2016. ISSN 1983-0378 DOI: <http://dx.doi.org/10.22410/issn.1983-0378.v37i2a2016.1084>.

TEDESCO, J.C; GRZYBOVSKY, Denise. 2013. Dinâmica migratória dos senegaleses no norte do Rio Grande do Sul. In: REBEP: *Revista Brasileira de Estudos Populacionais*, vol.30, n.1, p.317-324, jan/jun 2013.

TÉLÉMAQUE, Jenny. 2012. Imigração haitiana na mídia brasileira: entre fatos e representações/ Jenny Télémaque – Rio de Janeiro; UFRJ/ECO, 2012.

THOMAZ, Omar Ribeiro. O terremoto no Haiti, O mundo dos brancos e o Lougawou. Campinas: Novos estudos 86, 2010.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. São Paulo: Cadernos de campo, n. 20, 2011.

THOMSON, Alistair. Histórias (co) movedoras: História Oral e estudos de migração. In: Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 22, nº 44, pp. 341-364, 2002.

Thompson, Kenneth. 2014. Pânicos Morales. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.

THRIFT, Nigel. 2014. "The 'sentient' city and what it may portend." *Big Data & Society*: 1-21.

TRIULZI, Alessandro & McKENZIE, Robert L. (eds.). 2013. Long journeys. African migrants on the road. Leiden: Brill.

TRUZZI, Oswaldo. 2008. Redes em processos migratórios. In: *Tempo Social, Revista de Sociologia da USP*, v. 20, n. 1206, pp. 199-218.

Turner, Victor. 2008. *Dramas, Campos e Metáforas*. Niterói, EDUFF.

\_\_\_\_\_. 2013. *O Processo Ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. 2012. Liminoide em Brincadeira, Fluxo e Ritual. Um ensaio sobre simbologia comparativa. *Mediações* 17(2): 214-257.

\_\_\_\_\_. 1981. *Social Dramas and Stories about them*. In: *On Narrative*. W.J.T. Mitchell (org.). Chicago, University of Chicago Press, pp. 137-164.

\_\_\_\_\_. 2005. *A Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense.

\_\_\_\_\_. 2015. Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

Transferts de fonds et Developpement au Senegal. Première édition.  
Disponível em: <https://www.ifad.org/documents/10180/05a583e7-0d43-44e5-81bb-f3936d12257d>.

Tsing, Anna. 2000. "The Global Situation." *Cultural Anthropology*, Vol. 15, No. 3, Aug. 2000. 327- 60. Electronic.

\_\_\_\_\_. 2005. *Friction: an Ethnography of Global Connection*. Princeton University Press.

\_\_\_\_\_. 2015. Margens Indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Revista Ilha*. v. 17, n. 1, p. 177-201, jan./jul. 2015.

UBERTI, Stefano degli. 2016. Victims of their Fantasies or Heroes for a Day?, *Cahiers d'études africaines* [Online], 213-214 | 2014, Online since 27 June 2016, connection on 23 April 2018. URL: <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/17599>.

UEBEL, Roberto Rodolfo Georg. 2015. Análise do Perfil sócio-espacial das migrações internacionais para o Rio Grande do Sul no início do século XXI: redes, atores, cenários da imigração haitiana e senegalesa. Dissertação do Curso de Mestrado em Geografia. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division (2017). *International Migration Report 2017* (ST/ESA/SER.A/403). Disponível em: <http://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationReport2017.pdf>. Consulta em 04/02/2018.

UNITED NATIONS, 2017. Report of the Secretary General (A/72/643): "Making migration work for all". 12/12/2017. Disponível em <https://refugeesmigrants.un.org/SGReport>

UNITED NATIONS System in Haiti. UN Integrated Strategic Framework for Haiti. 2010. Disponível em: <http://www.onu-haiti.org/wp-content/uploads/2011/07/ISF-ENGLISHVERSION-FINAL-FOR-WEBSITE-v2.pdf>. Acesso em 23/11/2018.

US Government Accountability Office (GAO). Haiti Reconstruction: USAID Infrastructure Projects Have Had Mixed Results and Face Sustainability Challenges. Disponível em: <http://www.gao.gov/assets/660/655278.pdf>.

VALE, Alexander Fleming Câmara. 2012. O Voo da beleza: experiências trans e migração. Fortaleza: RDS.

Vari-Lavoisier, Ilka. 2016. The economic side of social remittances: how money and ideas circulate between Paris, Dakar, and New York. In: Comparative Migrations Studies. DOI 10.1186/s40878-016-0039-6.

VENÂNCIO, José Carlos. 2009. O fato africano: elementos para uma sociologia da África. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Edit. Massangana.

VERTOVEC, Steven. 2007. Super-diversity and its implications, *Ethnic and Racial Studies*, 30:6, 1024-1054, DOI: 10.1080/01419870701599465.

VEJA. “Sem mão de obra, Santa Catarina importa haitianos”? Disponível em: <http://veja.abril.com.br/noticia/brasil/sem-mao-de-obra-santa-catarina-importa-haitianos>.

VELHO, Gilberto. 1997. Individualismo e Cultura: notas para uma antropologia da sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 2013. Um antropólogo na cidade: ensaios de antropologia urbana. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 2003. Projeto e metamorfose: antropologia das sociedades complexas. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

WACQUANT, Loïc. 2006. Da escravidão ao encarceramento em massa. In: SADER, Emir (org.). *Contragolpes*. São Paulo: Boitempo.

Wainaina, Binyavanga. "How to Write about Africa." *Granta* 92 (2005): 92-95.

WALTER, Leandro Inácio. 2016. O trabalho nos frigoríficos: escravidão local e global? ISSN 2448-0304 (online) ano 14, nº 238, vol. 14, 2016.

WOLF, Eric; LINS RIBEIRO, Gustavo. Entrevista: Cultura, Ideologia, Poder e o Futuro da Antropologia. *Mana*, v. 4, n.1, p. 153-163, 1998.

Wolf, Eric R. *Europe and the People Without History*. California: University of California Press, 1982.

World Urbanization Prospects 2018. United Nations, 2017.  
<https://esa.un.org/unpd/wup/>

World Bank Group. 2015. *Women, Business and the Law 2016: Getting to Equal*. (Mulheres, Empresas e o Direito 2016: Avançar Rumo à Igualdade). Washington, D.C.: Grupo Banco Mundial. doi:10.1596/978-1-4648-0677-3.

World Bank, Remittance Inflows to GDP for Haiti [DDOI1HTA156NWDB], retrieved from FRED, Federal Reserve Bank of St. Louis;  
<https://fred.stlouisfed.org/series/DDOI1HTA156NWDB>, November 27, 2018.

XAVIER, Maria Angélica Zamora. 2007. Cartografias do imigrante nos trânsitos entre o lugar e o dizer. In: JARDIM, Denise Fagundes (org.) 2007. *Cartografias da imigração: interculturalidade e políticas públicas*. Porto Alegre: Editora da UFRGS

XAVIER, Jonathan and ROSALDO, Renato. 2002. *The anthropology of globalization: a reader*. Blackwell Publishers, Massachusetts.

ZALUAR, A. (1999) "Violência e Crime". IN: MICELI, S. (org.) *O que ler na Ciência Social brasileira. Antropologia (1970-1995)*. São Paulo, Brasília: Editora Sumaré, CAPES



ZIZEK, Slavoj. 2003. Bem-vindo ao deserto do real!: cinco ensaios sobre o 11 de setembro e datas relacionadas. São Paulo: Boitempo Editorial.

Vídeo resposta dos haitianos:

<http://www.brasil247.com/pt/247/mundo/239456/Haitianos-gravam-v%C3%ADdeo-em-resposta-%C3%A0s-cr%C3%ADticas-de-Luciano-Huck.htm>