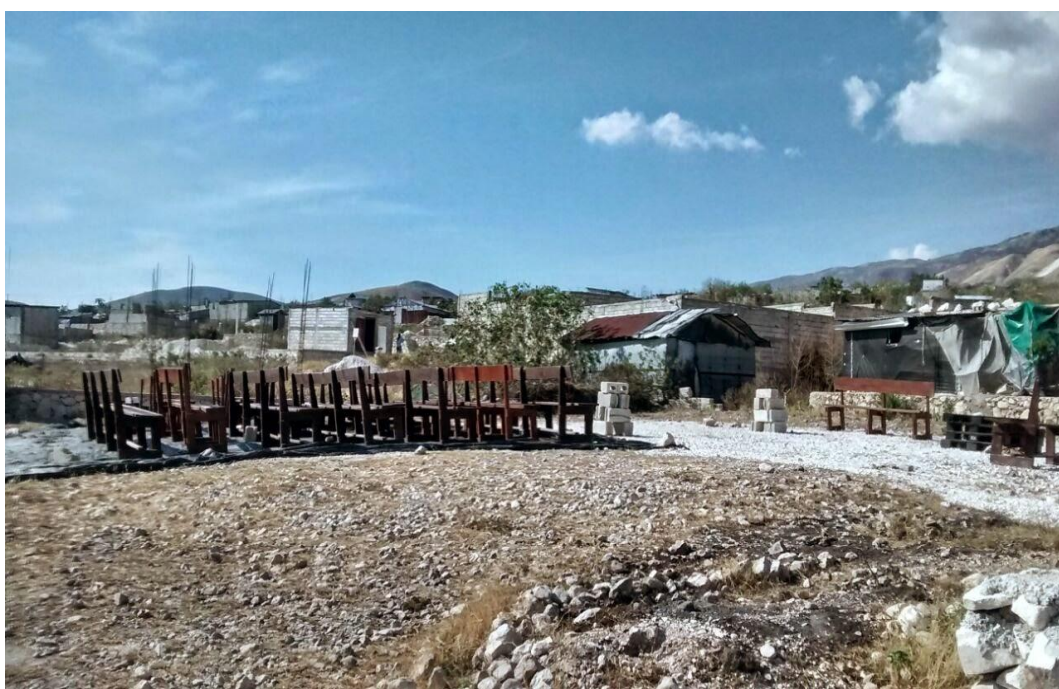


UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE CIÊNCIAS DA TERRA
DEPARTAMENTO DE GEOGRAFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

ROSA MARTINS COSTA PEREIRA

BONDYE BENI OU:
LUGARIDADES COM HAITIANOS EVANGÉLICOS



CURITIBA
2016

ROSA MARTINS COSTA PEREIRA

BONDYE BENI OU:
LUGARIDADES COM HAITIANOS EVANGÉLICOS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação, Departamento de Geografia, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho

CURITIBA
2016

P436b

Pereira, Rosa Martins Costa

"Bondye beni ou" : lugaridades com haitianos evangélicos / Rosa Martins Costa Pereira. – Curitiba, 2016.

300 f. : il. color. ; 30 cm.

Tese - Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências da Terra, Programa de Pós-Graduação em Geografia, 2016.

Orientador: Sylvio Fausto Gil Filho .

Bibliografia: p. 274-288.

1. Territorialidade humana. 2. Religiosidade. 3. Evangelismo - Haiti. I. Universidade Federal do Paraná. II. Gil Filho, Sylvio Fausto. III. Título.

CDD: 304.23



PARECER

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Curso de Pós-Graduação em Geografia reuniram-se para a arguição da Tese de Doutorado, apresentada pelo (a) candidato (a) ROSA MARTINS COSTA PEREIRA intitulada "BONDYE BENI OÙ: LUGARIDADES COM HAITIANOS EVANGÉLICOS", para obtenção do grau de Doutora em Geografia, do Setor de Ciências da Terra, da Universidade Federal do Paraná Área de Concentração Espaço, Sociedade e Ambiente, Linha de Pesquisa Território, Cultura e Representação.

Após haver analisado o referido trabalho e arguido o (a) candidato (a), são de parecer pela aprovação da Tese.

Curitiba, 21 de março de 2016.

Nome e Assinatura da Banca Examinadora:


Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho – orientador


Prof. Dr. Jorge Ramon Montenegro Gomez - PPGGEO/UFPR


Prof. Dr. Salete Kozel Teixeira - PPGGEO/UFPR


Prof. Dr. Sergio Rogerio Azevedo Junqueira - PUCPR


Prof. Dr. Euclides Marchi - PPGHIS/UFPR

*A **Denis Gildrin (in memorian)** e a todos os imigrantes que não conseguiram concluir seu projeto, mas que viveram intensamente a travessia.*

*A **Samuel Dorvilus** e a todos os imigrantes, homens e mulheres, que continuam a travessia todos os dias, com muita luta e persistência. Minha admiração!*

*Aos **haitianos e haitianas evangélicos** e a **todos imigrantes** que têm a coragem de viver sua fé no contexto migratório, apesar dos preconceitos e perigos que isso traz para suas vidas.*

***Aos haitianos e haitianas que participaram dessa pesquisa.**
Minha vida nunca mais foi a mesma depois desse encontro.*

***Ao meu pai, Manoel Furtado da Costa (in memorian),** no luto de quem essa pesquisa foi inspirada e a quem cresci vendo enfrentar, com dignidade, tantas humilhações por ser pobre, negro e sem estudo. O melhor professor que já conheci não pôde esperar...
com amor, gratidão e saudades!*

*A **Ozéas Júnior,** marido mochileiro, que me acompanhou e me apoiou em todos os momentos. Você com suas asas e eu com minhas raízes. Aprendi a voar e você a aprofundar.
Às vezes colo; outras, um empurrão do ninho. Obrigada por tudo em todo tempo!*

AGRADECIMENTOS

Durante esses 4 anos tive um caderno no qual anotava nomes e situações para agradecer. Esse hábito me mostrou muito mais do que quantidade, mas o como a outridade é algo real e importante em nossas vidas. Sou grata a muitos que nem sei o nome, mas aos que sei e posso, vou registrar, mesmo reconhecendo que essa lista será sempre incompleta:

A Deus, pela sua maravilhosa graça imerecida com minha vida. Toda honra e glória sejam dadas a Ele cuja presença e experiência são reais para mim (não tenho problemas em irritar os intelectuais).

Aos meus irmãos Conceição (“Bida”), Ronaldo (“Nal”) e Rogério (“Neguinho/Xuxa”), pela vida, lutas e vitórias compartilhadas que me fizeram olhar o lixo lá no Haiti como um lugar de memória, pois a fome não tem pátria.

Agradeço à minha irmã **Bida**, a primeira que leu essa tese. Leu e releu tantas vezes desde a qualificação. Obrigada pela ajuda e apoio, mana! Agradeço imensamente a minha amiga **Elisângela Régis, Carina e Raquel** pela leitura atenta, revisão e valiosas discussões. Muito obrigada!!!

A minha família buscapé, a verdadeira grande família, cunhados, sobrinhos, primos, agregados. Em especial aos que nunca deixaram de me convidar, mas souberam entender minha ausência nos almoços de família aos domingos, durante meu trabalho de campo na igreja haitiana, não é **Sandrinha, dona Help e pastor Ozéas?**

As minhas amigas e amigos, de perto e de longe. Alguns estiveram mais próximos nos últimos anos, mas a todos guardo no coração. Alguns amigos embarcaram comigo em projetos com a comunidade haitiana: **Sandra, Neusa, Márcia, Nalva, Miralba, Adelson**, assim como meus alunos orientandos do PIBIC ou de projetos de extensão **Josiel, João, Patrícia, Jheiniffer, Benito, Giliane e Reuria**. Alguns deles, assim como outros me deram força quando mais precisei e me chamavam para “um café” para não deixar que eu me afastasse demais... me acompanhavam em minhas viagens por meio das mensagens no “zap” e de suas orações. Também me faziam rir o tempo inteiro e não deixaram que eu me isolasse. Não deixaram que eu desanimasse quando a doença me alcançou na fase crucial da minha

pesquisa, não é mesmo **Cleide, Jonas, Ivonete, Elza, Simone, Martinha, Alex, Célia, Samara, Lucas, Elisângela (“Elis”), Claudete (“Clau”), Claudenice (“Tuca”) e Nádía (“Pitico”)**? Agradeço aos amigos que estavam “longe, mas sempre perto do coração”, não é mesmo **Angélica, Heitor e todo o grupo dos “avulsos”** em Diamantina, **Narita, Avacir, Jania, Frei Reginaldo, Kátia Couto**? Aos que estão longe agora, mas me ajudaram muito durante meu luto, **Luanna, Klinger, Kátia Sebastiana, Rita de Cássia Santa Fé** e a tantos amigos, brasileiros e haitianos, que mudaram de cidade, Estado ou país, mas que sempre estarão aqui comigo.

Agradeço a todos os **médicos**, de Porto Velho e Curitiba que cuidaram e cuidam de mim. A minha amiga e irmã **Rosana** que cuidou de mim quando eu estava longe de casa e continua me monitorando pelo “zap”. Às irmãs que conheci no Haiti **Nice, Dani, Ivone e Vivi**.

Aos amigos da “república” em Curitiba, em seu nome agradeço a **Paulinha, Alan Diego (“Sergipano”) e Érica Taguti**. Agradeço a **dona Sílvia** que me acolheu como a uma filha e me aqueceu com duzentos cobertores quando pensava “dessa noite eu não passo” por causa do frio curitibano.

Aos meus colegas da turma do Doutorado Interinstitucional em Geografia (UNIR-UFPR) Alexis de Sousa Bastos, **Ederson** Lauri Leandro, **Fabiana** Barbosa Gomes, **Giovanni** Bruno Souto Marini, **Gizele** Carvalho Pinto, **Gustavo Gurgel** do Amaral, **Gustavo** Henrique de **Abreu** Silva, **Klondy** Lúcia de Oliveira Agra, **Luis Fernando** Bueno, **Mara G.** Centeno Nogueira, **Michel** Watanabe, **Paulo** Henrique Schröder, **Rafael** Rodrigues da Franca, **Tatiane** Emílio Checchia, **Vinicius** Valentin Raduan Miguel, **Xênia** de Castro Barbosa e **Zairo** Carlos da Silva Pinheiro por todas as experiências compartilhadas sejam em sala de aula, nos eventos ou em trabalhos de campo, como a nossa inesquecível experiência no Baixo Madeira. Em especial quero agradecer a **Zuila G.** Cova dos Santos, minha companheira de viagem e de angústias e ao **Alex** Mota dos Santos que fez todos os mapas da minha tese, competência e generosidade em pessoa. Muito obrigada! **A todos os professores do DINTER**, com cada um aprendi muito mais que teorias.

Aos idealizadores e coordenadores do DINTER, espero que possamos fazer valer todo estresse e lutas que vocês passaram para criar e manter esse curso.

Aos meus colegas do Grupo de Pesquisa em Educação, Filosofia e Tecnologias – GET/IFRO pelo suporte, apoio, ideias, projetos... Enfim, pela história e relacionamento que construímos. Temos a certeza de que agora é que estamos começando.

Ao Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia – IFRO pela licença no meu último ano de doutorado, sem ela seria impossível viver o que vivi. Aos meus colegas da PROPESP, a turma desde 2011 até 2016, que me acompanhou antes e depois do projeto, compartilhando, algumas vezes, de minhas angústias. Agradeço, especialmente, aos Pró-Reitores de Pesquisa, **Prof. Dr. Artur Moret e Prof. Dr. Uberlando Tiburtino Leite** que hoje é Reitor do IFRO.

A Universidade Federal do Paraná (UFPR) e a Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela confiança e pela bolsa nos últimos meses que ajudou a amenizar o desespero rs.

Ao meu orientador Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, pela confiança ou esperança de que eu conseguiria abrir o paraquedas. Continuo a sentir medo de abismos, mas aprendi a escalar e também sei...orar! Obrigada por tudo, prof.!

Aos professores doutores **Francisco Mendonça (Chico), Sylvio Fausto Gil Filho, Olga Lúcia Firkowski, Salete Kozel, Gislene Santos, João Carlos Nucci, Adnilson de Almeida, Josué Silva, Maria das Graças Silva (Gracinha), Sérgio Junqueira, Jorge Ramón e Artur Moret**, obrigada pelas valiosas aprendizagens!

Ao Prof. Dr. Wolf-Dietrich Sahr (**Woody**) pelas valiosas orientações sobre o mundo caribenho no início da pesquisa que me ajudaram durante o percurso.

A minha Igreja Batista Filadélfia, especialmente, aos irmãos do curso de teologia com os quais convivi um pouco mais nesses últimos anos.

Aos Voluntários sem Fronteiras/Voluntários em Campo, amigos e irmãos, muitos nomes e países que não posso citar... vocês sempre serão especiais para mim. Agradeço em nome de vocês ao Pastor Grava e Luciana! Vão aonde ninguém quer ir e ainda têm que ouvir que “os evangélicos não fazem nada”. Trabalham em silêncio e só amam, amam e amam.

Aos amigos que fiz no Haiti, aos amigos que fiz no Brasil, minha eterna gratidão! Em nome de vocês, agradeço aos amigos **Ti-Marc Jeudi, Fred Romain, Sheila Bordes, Rosimeri, Naomi** (onde você estiver agora)... não posso colocar o nome de vocês, mas serei sempre grata!

Aos que deram oportunidade de trabalho para minhas amigas haitianas, grata especialmente **Cleide e Jonas, Auzeni, dona Help e Giselle**.

A comunidade haitiana que se abriu para minha pesquisa. Meu respeito e eterna gratidão! **Às duas igrejas evangélicas brasileiras** que me ajudaram durante a pesquisa. Não posso citar seus pastores, mas quero agradecer em seu nome ao Moisés e ao Rosaumir, pela generosidade e abertura de seus templos, biblioteca e diálogo constante. Minha gratidão!

As instituições e pessoas que colaboraram diretamente com minha pesquisa, especialmente, a **Pastoral do Migrante** de Porto Velho e Curitiba (em seu nome agradeço a querida Elizete), a **Secretaria de Assistência Social de Porto Velho**, a **Secretaria de Estado de Ação Social** (em seu nome agradeço imensamente a Elenilda Torres), a **Universidade Federal de Rondônia** (em seu nome agradeço a Cecília, do gabinete da Reitoria e à vice-Reitora Maria Cristina Victorino), por atenderem minhas solicitações quando do registro do projeto no Comitê de Ética da UFPR; ao meu interlocutor do **Exército Brasileiro** que generosamente participou da minha pesquisa; aos pesquisadores da **Universidade Federal do Acre** (em seu nome agradeço às professoras Letícia Mamed, Eurenice Oliveira e ao professor Foster Brow); ao **governo do Acre** (em nome do responsável pelo abrigo em Brasília); ao **Alex Kbelo** pelas frutíferas conversas no churrasquinho lá em Brasília-AC e pela doação de fotografias; a irmã **Santina Perin**, por sua imensa generosidade e exemplo!

A Josete, secretária do Comitê de Ética da UFPR, pelas valiosas orientações e paciência! **Ao Zen e Adriana**, da UFPR e **Tainá**, da UNIR, pela ajuda e orientação constantes e paciência também rs!

Como esquecer você **Buddy** que me ensinou a amar a língua francesa! Meu amigo, o poeta **Marcos Aurélio** que me socorreu muitas vezes e ao prof. *super*, **pastor Letesse...** “vai dar tudo certo!”... Obrigada!!!

Ao meu marido **Ozéas Jr** que foi motorista, tradutor e mesmo quando “acabrunhado” foi mochileiro comigo em muitas viagens, me recebeu com festa quando retornei de outras e aceitou minhas ideias, mesmo sem me entender e muito menos concordar, como vender nosso carro para eu ir sozinha ao Haiti. Ficamos um tempo sem carro, mas ganhamos muito mais em parceria! Valeu, fofi! (ops).

A **Julieta (tia Júlia) e a tia Evarinta** das quais me despedi nos últimos anos dessa pesquisa. Obrigada, minhas tias! Saudades.

Ao meu pai, Manoel (“Lhamito, Leopoldo, Manelão”), de quem fui filha por um tempo; em outro, fui mãe. Mas, nunca deixei de ver, mesmo naquele corpo que se tornou frágil, um homem de grande força e valor, o mais bem-humorado e bravo, de cálculo fácil e riso frouxo. Obrigada por sua luta para que seus filhos pudessem estudar e pela dignidade com que viveu sua vida. Esse doutorado é seu. Saudades, pai!

A **Maria**, ideia de uma presença, memória sem rosto, mas com quem me deparo quando olho no espelho. Mãe que não conheci, mas que aprendi a amar.

As crianças haitianas que me ensinaram canções em crioulo e uma forma de compreensão além de qualquer língua: o amor. Depois de nossa convivência nas escolas lá no Haiti, aprendi muito mais do que qualquer livro ou curso de formação poderiam me ensinar. Às que estão no Brasil, espero que desejem voltar e não reconstruir, mas construir com liberdade, coragem e dignidade o lugar que amam.

Tenho muito mais a agradecer. Alguns não posso falar por sigilo da pesquisa; outros realmente são tantos que não caberiam aqui. O melhor de tudo é olhar para trás e ver que não fiz nada sozinha e que não estou e nem estarei sozinha.

Percebi que o luto era meu e não dos haitianos. Sua luta me ajudou a sair de meu luto... me ensinou a viver e a lutar com gratidão. Obrigada!

*“Tout bagay deja byen (bis)
Paske Jezi chita sou twon nan
Tout bagay deja byen (bis)”.*

*(“Tudo está bem (bis) porque Jesus está sentado em seu trono. Tudo está bem”).
(Tradução livre. Trecho de música popular que aprendi com as crianças haitianas)*

*“Somos o que somos: inclassificáveis.”
(Trecho da música “Inclassificáveis”, de Arnaldo Antunes)*

RESUMO

“*Bondye beni ou!*” é uma das saudações mais utilizadas para receber quem entra em uma igreja evangélica haitiana. Corresponde ao nosso famoso “Deus te abençoe!”, uma saudação-manifestação da faticidade religiosa que permeia os mundos da vida de quem vivencia a experiência religiosa. Esperar que Deus abençoe alguém implica assumir tanto a existência da divindade quanto a vida do outro. Nesse sentido, a divindade se manifesta nas relações de alteridade no mundo vivido: é na aparição do outro que Deus abençoa. A presente pesquisa teve como objetivo compreender aspectos da experiência religiosa evangélica de haitianos no contexto migratório a partir da análise de lugaridades, construídas em entrevistas com haitianos e brasileiros que tiveram experiências de migração e com imigrantes, respectivamente. O suporte teórico-metodológico se insere na interlocução entre geografia e fenomenologia, um encontro que tem se mostrado profícuo. Entretanto, esse encontro ainda está por exercer influências nos estudos populacionais da ciência geográfica. Esse foi o grande desafio que enfrentamos: encontrar caminhos para uma análise fenomenológica de temas como o da fronteira, predominantemente estudados por outras abordagens. A partir das noções de mundos da vida (HEIDEGGER, 2010) e geograficidade (DARDEL, 2011), pensamos a religião como experiências do mundo vivido dos sujeitos da pesquisa que foram narradas em contato pessoal e prolongado com a pesquisadora. Construímos nossas reflexões a partir das referências geográficas lugar e mundo, desdobradas em nosso estudo como mundanidades e lugaridades aqui entendidas como expressões sentidas das microterritorialidades. Esta pesquisa surgiu de um incômodo sentido quando já estávamos em campo. Ao lermos notícias sobre a comunidade pesquisada, percebemos que as ideias subjacentes não manifestavam o que os membros da comunidade pensavam sobre si mesmos. As ideias divulgadas na mídia e em entrevistas com estudiosos reforçavam a posição de que a abertura de igrejas evangélicas por haitianos responderia unicamente a que eles estariam sendo manipulados pelas igrejas evangélicas brasileiras as quais estariam promovendo a despersonalização da haitianidade, como se esta tivesse apenas um modo de ser-no-mundo. No período de nossa pesquisa, vivenciamos a construção de uma nova lugaridade religiosa. Insatisfeita com a estrutura organizacional brasileira, que tolerava as diferenças mas requeria uma uniformização progressiva, assim como com os conflitos de compreensão sobre as relações de membresia, a comunidade haitiana pesquisada, sob a liderança de seu pastor também haitiano, decidiu se desvincular de uma Igreja brasileira e se filiar a outra. Limitar a riqueza dessa experiência à vinculação de membresia ou a preconceitos disfarçados (discursos

sobre “despersonalização” ou a prova de uma suposta “inautenticidade” da fé por causa até mesmo de hábitos de higiene) é empobrecer o sentido da experiência religiosa na vida das pessoas. Por esses motivos, acreditamos ter alcançado o propósito deste estudo ao desvelarmos a geograficidade em alteridade dos mundos (próprio, circundante e compartilhado) dos haitianos evangélicos que participaram deste estudo, considerando a experiência como escala geográfica e o sujeito como lugar ao mergulharmos em suas narrativas a partir das quais as lugaridades dessas experiências foram construídas.

Palavras-chave: Lugaridades. Experiência religiosa. Haitianos evangélicos.

BONDYE BENI OU: Lugaridad ak Kreyen Ayisyen yo

REZIME

“Bondye beni ou”. Yon nan fason e legliz kreyen Ayisyen plis itilize pou salye ou resevwa yon moun ki vizite legliz evangelik yo. Ki keresponn nan lang pa nou ou nan kilti Brezilyen" Deus te abençoê. Yon salitasyon, manifestasyonak ké kontan ki pi popile ki travèse mond la nan lavi moun ki viv eksperyans saa. Espere benediksyon Bondye nan lavi li, si li aksepte Bondye nan la vi e fe volonte li, ak kwe nan egzistans li. Rechek saa gen objektif fe yon pon sou aspek relijye ak imigrasyon yo nan vil poto velo. Legliz ak imigrasyon pandan nap mete aksan sou enteviyou Ayisyen ak Brezilyen yo nan rechek saa. Sipo teyori ak metodik nan tout chita pale ki te fet sou kesyon Relijyon ak imigrasyon nan mond la ak bon rezilta yo te pote. Tout Rankont sa yo pat gen ase fòs pou enflyanse etid la sou kesyon imigrasyon ak relijye, popilasyon, syans ak gewografi. Sa sete defi nou te genyen pou n leve nan etid sa. Jwenn yon mwayen pou yon yon analiz pou apwofondi pou kesyon Relijyon ak imigrasyon ayisyen. sou fenomen tankou: fontyé, etid ak lot apwoch ki fét sou relijyon ak imigrasyon, sòti nan nosyon ak mond, nan lavi (HEIDEGGER, 2010). Ak Gewografi "DARDEL, 2011). Nou panse relijyon kòm youn nan eksperyans mond lan te fe sou tém rechek la ak eksperyans moun pataje nan moman chita tande pou anpil tan. Nou konstwi refleksyon nou yo sou baz referans gewografik ak fason sa te panse nan mond la., elaji etid nou an tankou tout cheche fe li nan mond la. Rechek saa fe nou santi sa mond la santi, li pran nesans depi le nou te sou teren pou kolekte ide ak enfomasyon. Nan moman nap etidye ak fé analiz sou sosyete relijye Ayisyen nou te sispek ou byen releve anpil ide pat gen anyen awe ak sa ki te toujou ap di nan jounal sou fason Ayisyen deside ouve yon legliz, Ayisyen te manipile pou lot Brezilyen, Tout ide sa yo se pou te ka mete an pratik pan pou depésonalize Ayisyen yo, Se si se fason mond la te ka kwe se verite. Pandan rechek la nou jwenn temwanyaj kom kritik nan fason legliz evangelik Brezilyen yo gere kesyon an, ki tolere tout diferans e egzije ke bagay yo te fet nan fason pa yo epi neblije filosofi kreyen Ayisyen yo. Sa te kreye diferans oubyen konfli sou fason yo te konprann gesyon, relasyon ak misyon legliz genyen nan yon sosyete. Legliz Ayisyen an te dirije pa yon paste Ayisyen ki te deside koupe fache ak premye misyon responsab lagliz la epi te deside cheche yon lot misyon pou te ka afilye legliz. Tout diskou sa yo se makonnen ak enteviyou paste ak lot manb legliz Ayisyen nan legliz la ki patisipe nan rechek la. Nou kwe nou ke nou atenn objektif etid la ki se montre eksperyans

Ayisyen ak relijyon ak imigrasyon ak fason ki pemet ranfóse .tout sa ki te la deja kom baz sou imigrasyon ak sou relijyon, pran eksperyans Ayisyen ak relijyon ak imigrasyon ki te konstwi.

Mo santral: Lugaridad. Eksperyans relijye yo. Ayisyen evanjelik.

BONDYE BENI OÙ: Lieuités avec des Haïtiens évangéliques

RÉSUMÉ

« Bondye beni où ! » est une des salutations les plus utilisées pour accueillir celui qui entre dans une église évangélique haïtienne. Elle correspond à notre fameuse « Deus te abençoe », une salutation-manifestation de la factualité religieuse qui traverse les mondes de la vie de celui qui vit l'expérience religieuse. Espérer la bénédiction de quelqu'un par Dieu suppose l'acceptation de l'existence de la divinité, ainsi que de la vie de l'autre. Dans ce sens, la divinité se manifeste dans les rapports d'altérité au monde vécu: c'est à partir de la présence de l'autre que Dieu bénit. Cette recherche visait à comprendre certains aspects de l'expérience religieuse évangélique des Haïtiens dans le contexte migratoire, à travers l'analyse des lieuités constituées lors d'intervues réalisées avec des Haïtiens et des Brésiliens qui ont eu, respectivement, des expériences de migration et avec des immigrants. Le support théorico-méthodologique s'inscrit dans l'interlocution entre géographie et phénoménologie, un dialogue fécond. Cette rencontre, toutefois, est encore loin d'exercer une influence sur les études de population de la science géographique. Tel était le défi que nous devions relever: trouver des chemins pour une analyse phénoménologique des sujets tel que celui de la frontière, étudiés principalement par d'autres approches. À partir des concepts de « mondes de la vie » (HEIDEGGER, 2010) et de « géographicités » (DARDEL, 2011), nous pensons la religion comme des expériences du monde vécu des sujets de la recherche: des expériences racontées de vive voix au chercheur lors des rencontres prolongées. Nous construisons nos réflexions à partir des références géographiques telles que « lieu » et « monde », élargies dans notre étude à celles de « mondanités » et de « lieuités », ici comprises comme des expressions des micro-territorialités senties. Cette recherche est née d'une gêne ressentie quand nous étions déjà sur le terrain. À la lecture des nouvelles sur la communauté étudiée, nous avons perçu que les idées sous-jacentes à ces nouvelles contredisaient ce que pensaient d'eux-mêmes les membres de la communauté. Les idées véhiculées par les médias, ainsi que celles avancées par des experts dans des entrevues, renforçaient la conviction selon laquelle l'ouverture des églises évangéliques par des Haïtiens se devait uniquement du fait de leur manipulation par des églises évangéliques brésiliennes, lesquelles seraient en train de mettre en pratique la dépersonnalisation de l'haïtiannité, comme si celle-ci n'avait qu'un seul mode d'être-au-monde. Pendant notre recherche, nous avons témoigné de la construction d'une nouvelle lieuité religieuse. Mécontente de la structure organisationnelle brésilienne, qui tolérât les

différences, mais qui exigeait une standardisation progressive, mais aussi des conflits dus aux différentes façons de concevoir les rapports entre les membres, la communauté haïtienne étudiée, sous la direction de son pasteur lui aussi haïtien, a décidé de se détacher d'une église brésilienne et de s'affilier à une autre. Limiter la richesse de cette expérience aux seuls liens entre les membres ou à des préjugés masqués (les discours sur la dépersonnalisation ou la soi-disant preuve de l'inauthenticité de la foi des Haïtiens à cause, par exemple, des habitudes d'hygiène), c'est appauvrir le sens de l'expérience religieuse dans la vie des gens. Ainsi, nous croyons avoir atteint le but de cette étude en montrant la géographicité en altérité des mondes (propre, environnant et partagé) des Haïtiens évangéliques ayant participé à cette étude, en envisageant l'expérience comme une échelle géographique, ainsi que le sujet comme lieu, en plongeant dans leurs récits, à partir desquels les lieuités de ces expériences ont été construites.

Mots-clés: Lieuités. Expérience religieuse. Haïtiens évangéliques.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Esquema 1 –	Mapa da pesquisa	89
Figura 1 –	Trujillo, “el gran pacifista”	67
Fotografia 1 –	Espaço aéreo da República Dominicana.....	38
Fotografia 2 –	Fronteira Haiti-República Dominicana.....	46
Fotografia 3 –	Frases religiosas no Haiti.....	48
Fotografia 4 -	Rua de comunidade haitiana.....	49
Fotografia 5 -	Comunidade nas proximidades de Porto Príncipe	60
Fotografia 6 –	Crianças haitianas visitando museu enquanto professora fala sobre a herança indígena do Haiti	64
Fotografia 7 –	Café da manhã na República Dominicana.....	65
Fotografia 8 –	<i>Péristyle</i> no vodu haitiano.....	106
Fotografia 9 –	Folhetos sobre o Vodu distribuídos a visitantes de um Museu de Missão Religiosa.....	111
Fotografia 10 –	Cena da peça “A mulher do trem”	124
Fotografia 11 –	Assinatura de acordo para eleições 2015.....	139
Fotografia 12-	Negro Marrom– Negro Marrom.....	144
Fotografia 13-	Acampamento em Brasileia-AC.....	161
Fotografia 14-	Vista da frente dos templos da congregação haitiana da igreja A e da igreja B	190
Fotografia 15-	Mosaico de fotografias – Brasileia/AC	204
Fotografia 16-	Mulheres haitianas em uma feira de Porto Príncipe	230
Mapa 1 –	Falhas geológicas	40
Mapa 2 –	Limite da área do Haiti-República Dominicana	44
Mapa 3 –	Encaminhamentos para trabalhos realizados pela SEAS/RO	167
Mapa 4 –	Registro de moradias de imigrantes haitianos em Porto Velho atendidos pela SEAS/RO e área de estudo	179
Mapa 5 –	Rotas até Porto Velho-RO	210
Mapa 6 –	Escolas com alunos haitianos matriculados	222
Quadro 1 –	Aplicação do sistema de cinco aspectos de Diamond (2007, 2010) à fronteira Haiti-República Dominicana	50
Quadro 2 –	Panorama do categorial geográfico	78
Quadro 3 –	Lugaridades nas entrevistas com brasileiros	170
Quadro 4 –	Lugaridades sobre o Brasil	215

Quadro 5 –	Lugaridades sobre a família	227
Quadro 6 –	Lugaridades sobre trabalho doméstico e autônomo	231
Quadro 7 –	Lugaridades sobre relações de gênero e de trabalho	235
Quadro 8 –	Lugaridades da experiência religiosa	255

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	23
O LUGAR DE ONDE EU FALO	24
A PESQUISA	30
A TESE	32
1 MUNDANIDADES FRONTEIRIÇAS: O HAITI VISTO DE CÁ E DE	
 LÁ	34
1.1 MUNDANIDADES FRONTEIRIÇAS	37
1.2 ESPAÇO AÉREO E PAISAGEM	38
1.3 ESPAÇO CONSTRUÍDO: PONTOS DE VISTA DE LÁ,.....	51
1.4 A EXPERIÊNCIA COMO MUNDANIDADE FRONTEIRIÇA	61
2 ESPAÇO TELÚRICO: LUGARIDADES COMO PERSPECTIVA DE	
 ARTICULAÇÃO	69
2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E GEOGRAFIA FENOMENOLÓGICA	71
2.1.1 Geografias e o estudo do fenômeno religioso	71
2.1.2 Escolhas metodológicas	88
2.2 COMPREENDENDO TRAÇOS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	
HAITIANA NA PERSPECTIVA TELÚRICA.....	102
2.2.1 O vodu	105
2.2.2 A zumbificação	110
2.3 HAITIANIDADE, PROTESTANTISMO E PENTECOSTALISMO	118
3 LUGARIDADES DE BRASILEIROS NO HAITI E NO BRASIL: A	
 APARIÇÃO DO OUTRO	124
3.1 EXPERIÊNCIAS DE DUAS RELIGIOSAS BRASILEIRAS	125
3.1.1 Vinte e dois anos de vida religiosa com o Haiti: o barco Jonas nas	
 águas da ditadura	125

3.1.2	A Pastoral do Migrante em Porto Velho, Rondônia	131
3.2	UM MILITAR BRASILEIRO NO HAITI: MINUSTAH – ANTES E DEPOIS DO TERREMOTO	137
3.3	MONTANDO O ACAMPAMENTO NO ACRE: BRASILEIA E A MARCHA PARA O SUL	148
3.4	EM RONDÔNIA	161
3.5	ANÁLISE DE LUGARIDADES	170
4	HAITIANOS EVANGÉLICOS: LUGARIDADES E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA	175
4.1	CRISTIANISMOS NO HAITI	175
4.2	DUAS DENOMINAÇÕES, UMA IGREJA: DESCRIÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA	177
4.3	DE CONGREGAÇÃO A COMUNIDADE HAITIANA: A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA LUGARIDADE RELIGIOSA	181
4.3.1	O culto da despedida	182
4.3.2	A vida no Haiti e na República Dominicana	197
4.3.3	A decisão de vir para o Brasil e o terremoto	200
4.3.4	Brasileia	202
4.3.5	Nova Mutum	204
4.3.6	Porto Velho	205
4.3.7	Brasil	208
4.3.8	Língua portuguesa, educação e validação de estudos	218
4.3.9	A família	224
4.3.10	Relações de gênero e trabalho	229
4.3.11	Ser haitiano, ser haitiana	238
4.3.12	Festas	242
4.3.13	Morte	243
4.3.14	Futuro	247
4.3.15	Experiência religiosa	251

CONSIDERAÇÕES FINAIS	267
REFERÊNCIAS	274
APÊNDICE A – RELATÓRIO DE CONCLUSÃO DE ESTUDO	289
APÊNDICE B - MAPA FOTOGRÁFICO DE TRECHOS DA VIAGEM AO HAITI	293
APÊNDICE C – APÊNDICE C - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO ENTREVISTA ABERTA EM PORTUGUÊS.....	294
APÊNDICE D – APÊNDICE C - TÈM KONYANS LIB EPI KLÈ INTERVIEW OUVÈ KI TENN AWÈ AK MIGRASYON AYISYEN YO NAN BREZIL	297
ANEXO A- BONDYE BENI OU	300

INTRODUÇÃO

“*Bondye beni ou!*” é uma das saudações mais utilizadas para receber quem entra em uma igreja evangélica haitiana. Corresponde ao nosso famoso “Deus te abençoe!”. Assim fui recebida muitas vezes e com essa mesma saudação quero abrir a tese, pois a entendo como uma manifestação da faticidade religiosa que permeia os mundos da vida de quem vivencia essa experiência religiosa. Para um crente¹, dizer que espera que Deus abençoe alguém significa assumir tanto a existência da divindade quanto a vida do outro.

A divindade se manifesta nas relações de alteridade no mundo vivido. É quando o outro aparece que Deus abençoa; como afirma Lévinas (2014), é “[...] um Deus que diz respeito a mim mediante uma palavra expressa no rosto do outro.” (p. 27).

Esta pesquisa nasceu de um incômodo. Sempre sentia esse incômodo quando lia jornais, textos e entrevistas, ouvia as notícias ou conversava com alguns colegas. Em todos esses discursos, a ideia subjacente era a de que os haitianos eram manipulados pelas Igrejas evangélicas locais, que “emprestavam” seus nomes para, em contrapartida, conseguir lucro por meio dos dízimos haitianos; e a de que, “[...] de olho na crescente comunidade haitiana em Porto Velho, as Igrejas evangélicas os ‘disputavam’.”. Meu incômodo cresceu à medida que comecei a conhecer e a frequentar os cultos na igreja haitiana e passei a ler o que se escrevia sobre ela nos jornais. O que via ali na igreja não era o mesmo grupo mencionado nos textos que lia. Nessas vivências pude comprovar a afirmação de Corten (2001) de que os pentecostais irritam espontaneamente os intelectuais.

Mais ainda, percebi que as ideias que sustentavam esses discursos revelavam um profundo preconceito contra o qual, muitas vezes, se afirmava lutar: a ideia de que os haitianos eram manipulados pelas Igrejas evangélicas revelava mais do que uma leitura rasa e generalizadora da experiência religiosa alheia, mas construía o estereótipo de pessoas passivas, acríticas e sem capacidade de se posicionarem diante do mundo. Entretanto, essa inquietação minha surgiu durante o percurso da pesquisa. A proposta inicial era pesquisar as vivências de luto desses imigrantes fora de sua terra natal. Nesse sentido, considero importante situar o leitor em relação ao meu lugar de enunciação.

¹ Uso este termo para designar o crente cristão, mas, sobretudo, o crente evangélico, pois é assim que se autodenominam os participantes da pesquisa.

O LUGAR DE ONDE EU FALO

Antes de falar dos caminhos que percorri durante os últimos anos em que me dediquei a esta pesquisa, das experiências vivenciadas, das leituras que me fizeram refletir sobre o ser migrante no mundo, de haitianos e haitianas que conheci, gostaria de falar sobre como eles entraram no meu mundo e nele fizeram lugar.

A história da criação desse lugar começou antes do doutorado, em 2010, ano do terremoto no Haiti e na minha vida. Antes disso, nunca tinha experienciado o sentimento de estar fora do mundo circundante e compartilhado, na perspectiva heideggeriana. Parecia restar somente o meu mundo próprio. Heidegger (2012d), concebe essa experiência de angústia como a impossibilidade de o ente estar à-mão; é a experiência do vazio e do esvaziamento, da morte.

A experiência de luto pela morte de meu pai, de quem fui filha, mas também mãe durante 11 anos, a transferência do marido para outra cidade, a solidão entre os utensílios que ficaram pela casa... Abrir gavetas, doar coisas, jogar fora outras... Foram tempos que me ensinaram algo sobre a presença do ser e me trouxeram uma nova sensibilidade diante da vida. Mas nada me ajudou mais nesse sentido do que ver a força e resiliência dos haitianos. Mesmo vivendo uma tragédia, foram os haitianos que me devolveram ao mundo circundante. Com eles, vi que o *Chants D'Esperance*² adquire mais sentido na hora em que a vida nos exige resiliência para lidar com algo irreversível como a morte.

No início de 2011 chegou o primeiro grupo de haitianos a Porto Velho. Fui privilegiada, pois no bairro onde moro muitos deles escolheram habitar. Passei a observá-los cotidianamente. Nas ruas, na feirinha do sábado pela manhã, nos supermercados, conversando alto nos celulares (achava estranho, pois pareciam brigar o tempo todo e só depois entendi que isso fazia parte dos seus modos de ser) ou sentados no meio-fio do Espaço alternativo onde eu costumo caminhar, perambulando atrás de emprego ou de um lugar para morar. Começar de novo e em terra estranha. Senti vergonha de mim.

Quanto saiu o edital para a seleção de doutorado, eu não tinha nenhum projeto de pesquisa e nem de vida. Estava ainda flutuando no espaço dos astrônomos e não nos mundos da vida. Quatro pessoas e situações foram essenciais nessa travessia.

A primeira foi uma ex-colega de trabalho. Nós não tínhamos muito contato, mas ela se tornou uma grande amiga a partir dessa experiência. Ao reencontrá-la, ela viu minha condição

² Livro de cantos utilizados nos cultos de igrejas evangélicas haitianas.

e me convidou para viajar, apresentar um trabalho em Salvador, na área de Educação Matemática. O convite inesperado e o desejo de escapismo me fizeram aceitar. Foram dias memoráveis que passei com Kátia Sebastiana em Salvador, e ainda apresentei um trabalho sobre um programa de correção de fluxo³. Esse foi o primeiro passo para meu retorno ao mundo compartilhado da ciência.

Em 2011, outro convite também foi aceito. Avacir, amiga de longa data e com quem cursei o Mestrado em Geografia na Universidade Federal de Rondônia, me convidou para participar do IX Encontro Nacional da Associação de Pós-Graduação (ENANPEGE), realizado na Universidade Federal de Goiás. Fui como ouvinte e lá participei de várias atividades que me trouxeram de volta à vida e à geografia. Avacir, que havia defendido sua tese recentemente, me contagiou com o desejo de voltar a estudar. Mas eu só conseguia pensar em um tema: o luto. Ela disse que era possível trabalhar com esse objeto de estudo. Mas a dúvida continuava: como? Foi então que participei de um grupo de trabalho cujo nome me chamou a atenção. Assisti à apresentação do trabalho “Formas simbólicas em Ernest Cassirer: ensaio para uma geografia da religião compreensiva”, apresentado pelo Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, hoje meu orientador. A partir de então, tive a certeza de que a minha empreitada seria possível e de que eu só precisava encontrar um caminho.

Duas pessoas foram essenciais na definição do meu tema. Eu já sabia que queria pesquisar o luto, mas ainda não sabia como iria “geografizá-lo”. Em conversa com outra amiga, Jania Maria, geógrafa, também colega do Mestrado em Geografia, ela me disse que, para firmar os pés na geografia com esse tema, eu deveria pesquisá-lo em algum grupo. Fiquei alguns dias pensando até que vi uma notícia na mídia local sobre um haitiano que estava desesperado porque seu filho havia morrido no Haiti... de fome! A situação me fez reviver a mesma vergonha de estar fora do mundo, no meu mundo, e não perceber a realidade tão perto.

Escrevi o projeto de pesquisa sobre o processo de luto de imigrantes haitianos e, ao mostrá-lo ao professor Dr. Artur Moret, ele me disse: “está bom, mas isso não é uma pesquisa, é uma biografia. Não queira resolver os seus problemas; pode ser que consiga, mas esse não pode ser o objeto de uma pesquisa de doutorado”. Depois disso, pensei em desistir, por achar que não estava “pronta” para voltar. Mas ele insistiu em me encorajar, disse que a pesquisa valia a pena. E eu acabei insistindo, reescrevi o projeto e fui à seleção. Hoje estou aqui finalizando este trabalho que é parte de uma travessia. Contar como foi essa travessia não é apenas uma forma de falar dos encadeamentos da pesquisa, mas também um meio de

³ Correção de fluxo escolar para alunos que estão com distorção idade-série.

agradecer e dizer como é importante ter pessoas confiáveis para conversar sobre ideias confusas, embriões que nem sabemos se chegarão a nascer.

A ideia inicial do luto foi sendo repensada no próprio contexto da pesquisa, em especial a partir de julho de 2013, quando iniciei o trabalho de campo em uma igreja evangélica haitiana⁴. Alguns aspectos foram decisivos para a escolha dessa comunidade: acolhida dos membros, que me fez sentir “em casa” ao participar não apenas dos cultos, mas também da Escola Bíblica e de visitas domiciliares. A convivência, as músicas, orações, danças, almoços, sucos e filmes haitianos; enfim, a abertura da intimidade me fez saber que estávamos construindo um lugar de alteridade.

Outro aspecto decisivo foi observar as formas e expressões utilizadas pela mídia e até por pesquisadores sobre o tema para se referir aos imigrantes haitianos evangélicos. Destaco a seguir algumas dessas ideias que contribuem para desprestigiar o modo de ser evangélico, utilizando-o como sinalização para uma aparente manipulação dos haitianos pela comunidade evangélica. A vivência com os membros dessa comunidade me fez perceber o quanto essas leituras sobre a inserção dos haitianos nas comunidades evangélicas podem ser apressadas. Nesse sentido, partimos da hipótese de que se tem reduzido a experiência religiosa haitiana a uma visão que conduz a um caminho perigoso por ser uniformizadora e por desconsiderar os contextos nos quais essas religiosidades, haitianas ou não, são vivenciadas.

Não é difícil encontrar reportagens, textos e entrevistas que comungam com a ideia de que o trabalho das Igrejas evangélicas (especialmente brasileiras) tem como objetivo central “arrebanhar” fiéis (leia-se “dizimistas”). Essa ideia aponta para a impossibilidade de ser evangélico por decisão; esse modo de ser seria fruto exclusivo da manipulação “das mentes”. Destaco a reportagem que, decisivamente, fez-me optar por focar meu estudo na comunidade haitiana evangélica.

Trata-se da reportagem de Fellet (2013b), enviado especial da BBC Brasil a Porto Velho, cujo título é “Igrejas evangélicas **disputam** imigrantes haitianos” (grifo nosso). No decorrer das análises do trabalho de campo e das entrevistas com os próprios sujeitos que participaram dessa reportagem e que, quando entrevistei, ainda não tinham conhecimento do texto da reportagem, sabendo apenas que haviam sido “visitados e fotografados”, observei a importância desta pesquisa como contraponto a olhares que, a meu ver, requerem uma compreensão mais larga sobre o tema e que, por não se referir a indivíduos concretos, acabam conferindo (e transmitindo) um sentido generalista a experiências religiosas particulares.

⁴ Denominada na pesquisa “Igreja A”.

Poucas semanas após mudar-se para Porto Velho, Pierre conheceu o líder da Assembleia de Deus na cidade, o pastor Joel Holder. O pastor o convidou, então, a assumir a pregação a seus compatriotas na igreja que viria a ser erguida para o grupo. A estratégia surtiu efeito: desde a inauguração do edifício, há dois anos, os cultos estão sempre cheios. [...]. Para Marco Teixeira, professor do departamento de história da Universidade Federal de Rondônia (Unir), que coordena um grupo de estudo sobre os haitianos em Porto Velho, as Igrejas evangélicas da cidade ‘viram nos haitianos um alvo’. Embora avalie como positivo o papel que elas exercem ao recebê-los, dando-lhes segurança, ele diz que as Igrejas promovem uma ‘despersonalização’ dos imigrantes. ‘Não é um trabalho feito gratuita e desinteressadamente. Há um interesse de conversão em marcha. É uma disputa, um verdadeiro mercado de almas, que pode ser ampliado para um mercado de dízimos.’ (FELLET, 2013b).

Não desconsideramos os campos de luta nos quais as instituições, religiosas ou não, buscam manter e ampliar seu âmbito de influência, mas não é possível isolar a experiência religiosa do contexto econômico e social. Assim, expressões preñhes de sentido uniformizador, atribuídas a um mesmo grupo, despertaram meu interesse por uma leitura mais detida sobre a questão religiosa haitiana. O fato de não visualizar grupos haitianos abrindo lugares de cultos não cristãos não significa que eles não existam, pois existem. Mas, seguindo o raciocínio que as referidas expressões acabam construindo, esses lugares não seriam considerados “mercado de almas”, e sim a “essencialidade haitiana”, a haitianidade.

Enquanto as Igrejas buscam fiéis entre os imigrantes, alguns haitianos adeptos do vodu buscam locais mais simpáticos às suas crenças originais. Num terreiro de candomblé ketu, três haitianos descobriram que alguns dos orixás cultuados em seu país também são adorados por religiões afro-brasileiras. (FELLET, 2013c).

Observe-se a inversão do sentido: enquanto as Igrejas (evangélicas) buscam fiéis, são os haitianos que buscam o candomblé. A relação entre passividade e pró-atividade é visível. No decorrer desta pesquisa, observamos que os sentidos dados pelos próprios haitianos não é esse, e que essa busca pelo transcendente e por lugares onde são cultuadas crenças que lhes são mais “simpáticas” não é um caminho percorrido somente pelos haitianos que buscam o candomblé.

A divulgação de ideias que denotam qualquer forma de juízo pejorativo individual ou coletivo é algo que fere a alteridade, pois constrange as pessoas envolvidas e reafirma processos segregadores, discriminadores e excludentes. Quando falamos de pessoas em situação de migração, que já são suficientemente estigmatizadas e violadas em sua subjetividade, quando falamos de um fluxo tão recente quanto o dos haitianos, é preciso se

debruçar sobre essa aparição do outro. Ele se revela aos poucos, possui mundos que não conhecemos e que nunca iremos conhecer completamente.

O discurso religioso é bastante conhecido pelo uso e divulgação de muitas dessas ideias. É o que Alencastro (2000) chama de fixação de limite cultural para ser ou alcançar algo. Esse limite pode ser percebido, por exemplo, quando o Pe. Antônio Vieira afirma que os negros que estavam na África não alcançariam a remissão dos pecados, mas somente os negros cristãos que a Mãe de Deus, “antevendo” sua fé, escolhera para trazer ao Brasil e salvar suas almas do inferno. Eis aí uma das justificações mais audaciosas para o tráfico atlântico de pessoas para sua escravização, revestida do discurso religioso da salvação.

Além disso, há a prática do uso de expressão específica para se referir a um mesmo grupo, já criticada em carta aberta divulgada em janeiro de 2014 pelo geógrafo Helion Póvoa Neto e pelos integrantes do Núcleo de Estudos Migratórios (NIEM).

A carta alerta à sociedade quanto ao uso da expressão “invasão”, utilizada pelo Jornal *O Globo* para se referir ao mesmo grupo de imigrantes, os haitianos. De forma consciente, o professor não nega a realidade e intensidade do atual fluxo migratório dos haitianos, quantitativamente inferior ao número de europeus que entram ao Brasil, mas afirma que o lugar dessa discussão deve ter como horizonte a elaboração de políticas públicas baseadas nos direitos humanos e não a adoção da xenofobia e de práticas retrógradas.

Póvoa Neto chama essa prática de “uso irresponsável”. O uso dessas expressões por parte de quem possui acesso a mecanismos de visibilidade social, seja do âmbito acadêmico ou jornalístico, pode acirrar conflitos latentes e marginalizar mais ainda quem já vive em processos de marginalização.

No que diz respeito à questão religiosa dos imigrantes haitianos, compreendo que isso, sim, despersonaliza sujeitos que não se conhece, brasileiros, haitianos ou de qualquer lugar do mundo. No decorrer da pesquisa, foi possível observar que os discursos generalistas sobre a experiência evangélica dos haitianos refletem o desconhecimento do contexto da comunidade evangélica haitiana, que é significativa no Haiti, e da comunidade evangélica como um todo. Ao focar apenas um aspecto, presente inegavelmente nas instituições religiosas, os autores de tais discursos desconsideram, de um modo geral, os sentidos originários de quem busca uma igreja evangélica ou um terreiro, bem como ignoram, de forma específica, os sentidos dos pastores haitianos que participaram desta pesquisa e que já eram missionários no Haiti.

Expressões baseadas em leituras generalistas e uniformizadoras alimentam o preconceito do preconceito ao sugerirem que os haitianos só poderiam ter um modo de ser, especialmente, o modo de ser não cristão e que o único sentido possível de sua experiência

cristã seria a barganha religioso-financeira. Perde-se, assim, a rica oportunidade de conhecer as interconexões e regionalizações cotidianas que transformam as experiências religiosas.

Há que se considerar também a ideia de “inferioridade cultural”, implícita em expressões que sinalizam a manipulação religiosa de um grupo abstrato. Ao falar da religiosidade alheia, precisa-se ter em mente o que diz o pesquisador haitiano Hurbon (1987) quanto a que “[...] se deve referir as situações concretas nas quais se encontra o homem ao qual se dirige.” (p. 17).

Nos últimos anos houve uma profusão de estudos sobre a migração haitiana no Brasil. As ênfases, métodos e abordagens adotadas são as mais diversificadas. Predominam estudos relacionados à inserção socioeconômica. Entretanto, há uma real escassez de estudos que se ocupem dos aspectos religiosos da cultura haitiana, sobretudo aqueles relacionados a outras experiências religiosas vivenciadas pelos haitianos, além do Vodun e do Catolicismo.

A experiência evangélica dos haitianos parece ser um tema de pouco interesse para os estudiosos. Considero que um dos motivos desse silêncio tem como base um preconceito disfarçado de crítica em relação ao poder-ser evangélico. A crítica da suposta despersonalização gerada por uma religião importada que retiraria a “essência africana” dos haitianos tem empobrecido o debate acadêmico e, mais que isso, promovido uma certa desistência da busca pela compreensão de nossa condição como ser-no-mundo, que é complexa, não podendo (nem devendo) ser definida nem reduzida pelas categorias acadêmicas, que se tornaram santuários científicos e lugares de intensa peregrinação por grande parte dos estudiosos das ciências humanas.

Esta pesquisa parte de outro lugar de análise, que olha o sujeito em seus modos de ser e nas formas com que se revela, sem ter a pretensão de comprovar interesses ocultos por eles, como se a verdade estivesse sempre para além de, em outro lugar criado pelas minhas próprias crenças. Não negamos a existência de invisibilidades, de não ditos, de fatos despercebidos. Por esse motivo, buscamos resistir às formas generalistas e optamos pela abordagem fenomenológica, tendo como foco de análise o que chamamos de lugaridades, construídas a partir de entrevistas abertas e em profundidade com os participantes do estudo.

Por outro lado, temos consciência de que nenhuma escolha em nossas pesquisas é inocente e de que estamos em um terreno minado, como diz Hurbon (1987).

Como ser situado, falo a partir do lugar cristão ocidental no qual fomos “civilizados”. Falo do lar católico onde fui criada, do que vivi na minha infância: a reza pelos mortos, o terço, as missas, as novenas, procissões e vigílias. Falo a partir de memórias de família, de um desenho estranho no meu quarto cuja função era afastar o espírito de uma mãe que viria me

buscar por sentir falta do seu bebê, mãe para quem eram rezadas missas nos “aniversários” da morte. Falo a partir da dona Cotinha Benzedeira, que curou meus quebrantos infantis. Falo a partir do casamento com um filho de pastor de Igreja protestante “histórica e da reforma”, mas não a que escolhi para congregar. Falo a partir da Igreja protestante não pentecostal na qual congrego desde 2004. Falo a partir da Igreja pentecostal onde tenho muitos amigos, inclusive haitianos; das músicas, dos hinos, dos filmes e dos livros que li.

Falo a partir de um lugar misterioso que é um porto de histórias de assombrações, conduzido por uma ferrovia do diabo. Falo de um lugar de memórias de um pedaço do país onde o boto vira homem e seduz “as moças de boa família”. Falo a partir de um país que, como outros, integrou as divindades africanas aos santos católicos e onde as festas religiosas se misturam num mosaico de ritmos, cores e crenças. Falo de um Brasil “católico” no passado e hoje “evangélico”, com crescente população que se declara “sem religião” e com outra porção da população que se vincula a um grupo, mas se afirma “não praticante”. Um Brasil supersticioso que vai à missa e ao culto. Este é o lugar de onde falo.

A PESQUISA

A pesquisa teve como objetivo compreender aspectos da experiência religiosa evangélica haitiana no contexto migratório a partir da análise de lugaridades construídas em entrevistas abertas e em profundidade com haitianos e brasileiros que atuam ou atuaram diretamente com os imigrantes haitianos.

Em relação aos brasileiros, as entrevistas foram realizadas com duas missionárias religiosas católicas, uma que morou no Haiti e outra que atuava na Pastoral do Migrante em Porto Velho à época; com um militar brasileiro que morou no Haiti antes e depois do terremoto de 2010 e atuou tanto no *staff* quanto na tropa brasileira na Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (MINUSTAH); com o responsável à época pelo abrigo em Brasileia-AC por onde passou a maioria dos haitianos desta pesquisa; e com a representante da Secretaria de Estado de Ação Social de Rondônia (SEAS/RO), responsável por uma coordenação de ações específicas voltadas aos haitianos, criada desde o primeiro fluxo em 2011. Também entrevistamos e dialogamos com o missionário brasileiro que acompanhava a igreja haitiana quando ela estava vinculada à Igreja A e também com o pastor brasileiro responsável pela Igreja B, à qual a comunidade haitiana se vinculou no decorrer desta pesquisa.

No que se refere aos haitianos, dos dezessete imigrantes (dez homens e sete mulheres) que participaram de nossa pesquisa, apenas dois (um homem e uma mulher) não são membros da comunidade evangélica pesquisada. Decidimos manter suas entrevistas porque constituíram nossa porta de acesso ao mundo haitiano. Ainda que a maioria tenha autorizado o uso de seus nomes reais, optamos por substituí-los a fim de preservar o sigilo ético da pesquisa. É importante destacar também que durante a viagem da pesquisadora ao Haiti ela participou de uma palestra com um pastor evangélico haitiano. As anotações dessa palestra também compõem nosso foco de análise.

O suporte teórico-metodológico da pesquisa se insere na interlocução entre geografia e fenomenologia, um encontro que tem se mostrado profícuo. Entretanto, esse encontro ainda está por exercer influências nos estudos populacionais da ciência geográfica. Esse foi o grande desafio que enfrentamos: encontrar caminhos para uma análise fenomenológica de temas como o da fronteira, predominantemente estudados por outras abordagens.

O caminho que escolhemos foi construir nossas reflexões a partir das referências geográficas lugar e mundo, desdobradas em nosso estudo como mundanidades e lugaridades.

Por “mundanidades” entendemos essências espaciais das dinâmicas sociais e temporais do ser-em-situação; em nosso caso, dos mundos haitiano e dominicano. Assim, nosso interesse é a dimensão existencial da espacialidade nas realidades cotidianas que forjam o pertencimento e atualizam a consciência sobre os modos de ser haitiano em relação ao dominicano. Nesse contexto, analisamos a fronteira como abertura, lugar de alteridade (MARTINS, 2014).

As lugaridades são expressões das vivências cotidianas, da relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos. É expressão visível da microterritorialidade (HOLZER, 2013). Em nosso estudo, entretanto, pareceu-nos mais adequado pensar a lugaridade como expressão *sentida* da microterritorialidade a fim de não induzirmos limitações de sua manifestação à materialidade visual.

Esse modo de pensar a lugaridade como expressão de sentimentos da microterritorialidade nos ajudou a identificar lugaridades narrativas a partir das entrevistas realizadas com os sujeitos da pesquisa. Assim, consideramos as lugaridades como expressões mais singulares, porque expressam sentidos do ser-em-situação, isto é, de indivíduos em seus mundos vividos.

A religião é considerada em nosso estudo como experiências do mundo vivido dos sujeitos da pesquisa. Essas experiências foram narradas em contato pessoal e prolongado com a pesquisadora, e a sua transcrição final foi lida e autorizada pelos respectivos narradores.

Não nos valem do uso do termo “sagrado”, pois assim como Ricoeur (2006) sinto-me aterrorizada com essa palavra. Preferi tratar a experiência religiosa no sentido de “como” experimentar cada mundo. Essa escolha encontrou amparo em *A fenomenologia da vida religiosa*, de Heidegger (2010), para quem a existência se dá nos “mundos da vida”, circundante, compartilhado e próprio, que estão em integração.

No mundo circundante experimentamos as coisas materiais, mas não somente elas: também as ideais, as artes, as ciências; no mundo compartilhado, experimentamos características fáticas específicas, como ser estudante ou parente, por exemplo; já no mundo próprio, experimentamos nosso próprio modo de acesso aos demais mundos. Entretanto, Heidegger (2010) alerta quanto a que esses mundos não são construções soltas e que não há hierarquização entre eles. Existem faticamente em relação, e o filósofo os estuda somente fenomenicamente.

Com isso, nossa pretensão foi realizar uma “geografia em ato”, como propôs Dardel (2011). Esse modo de se posicionar diante da geografia e da experiência religiosa tem como ponto de articulação “uma relação concreta [que] liga o homem à Terra”; ou, em outros termos, uma “geograficidade”. O amor ao solo natal não significa a fixação de lugares. Dardel (2011) já indicava a conexão entre o amor ao solo natal e o “correr o mundo, franquear os mares”, “explorar continentes” (p. 1). Da mesma forma, compreendemos a experiência religiosa como experiência dos mundos vividos.

A TESE

A tese está organizada em quatro capítulos do desenvolvimento.

No primeiro capítulo, propomos um caminho fenomenológico de acesso ao Haiti e à haitianidade, partindo de uma percepção sobre a fronteira entre o Haiti e a República Dominicana. Essa discussão foi inserida após a viagem da pesquisadora à ilha caribenha. Nessa ocasião entendi que as histórias de ambos os países estão tão entrelaçadas que a compreensão de um lado da ilha é extremamente prejudicada pelo desconhecimento em relação ao outro lado.

Nesse capítulo, refletimos sobre a leitura que chamamos de “a partir da janela”, a qual expressa mais informações do que sentimentos, em contraponto com a leitura a partir do “espaço construído”, que, para Dardel (2011), está ligado ao *habitat* humano, que difere em

qualidade e significado. Queremos com isso propor uma leitura das mundanidades a partir da experiência como escala geográfica.

No segundo capítulo, explicitamos as escolhas teórico-metodológicas realizadas ainda que seus pressupostos estejam presentes no corpo de todos os capítulos. Tratamos dos campos e intersecções entre as geografias designadas cultural, da religião, humanista e fenomenológica, buscando nelas chaves explicativas para aproximações compreensivas em relação a temas como vodu haitiano, medo, zumbificação, pentecostalismo e haitianidade.

No terceiro capítulo, analisamos relatos de brasileiros que, de algum modo, participam ou participaram da vida de haitianos, seja no Brasil ou no Haiti, a partir da noção levinasiana de alteridade, baseada no conceito de rosto e de responsabilidade que envolve a ética e a dimensão da sensibilidade.

No quarto capítulo abordamos o contexto da comunidade pesquisada, a criação de uma nova lugaridade religiosa que aconteceu no decorrer desta pesquisa, quando a comunidade haitiana se desvinculou de uma instituição religiosa e se vinculou a outra, substituindo sua autodenominação de “congregação” para a de “comunidade”. Neste capítulo, analisamos as entrevistas dos pastores (brasileiros e haitianos) e dos haitianos e haitianas que participaram da pesquisa, membros da igreja haitiana em sua maioria.

As intersecções entre a geografia da religião e a geografia fenomenológica se fundam nas buscas de análises hermenêutico-geográficas do fenômeno religioso. É importante frisar que este estudo se filia a essa linha que compreende a religião como mundo vivido e, por isso, apresenta uma proposta de investigação compreensiva, considerando que esse mundo é reificado na experiência.

1 MUNDANIDADES FRONTEIRIÇAS: O HAITI VISTO DE CÁ E DE LÁ

Em entrevista concedida a Silvio Tendler em 2011, cinco meses antes de sua morte, Milton Santos nos lembrou que o mundo é o que se vê de onde se está (SANTOS, 2006).⁵ O centro do mundo está em todo lugar, e isso nos ensina que, para pensar sobre o espaço geográfico, é necessário repensar nosso olhar sobre os mundos existentes a fim de podermos enxergar dimensões não dominantes, não contidas nos receituários do famoso processo de globalização. Isso nos ajuda, por exemplo, a olhar não apenas para a pobreza, mas para os processos que a produzem e para aqueles que com ela lucram.

Graças a essa visão, por exemplo, podemos não ficar repetindo a frase que já virou bordão no meio acadêmico de que o “Haiti é o país mais pobre do Caribe e das Américas” e podemos pensar que um lugar que já foi chamado de “Pérola das Antilhas” não pode ser pobre, mas foi e continua sendo empobrecido e que as diferenças entre ser pobre e ser empobrecido passam pela perversa naturalização da pobreza em detrimento de uma leitura das condições que geram o empobrecimento. Permite-nos pensar também que limitar a análise à pobreza implica perder a riqueza da existência do outro.

A pesquisa fenomenológica em geografia articula os campos culturais e sociais com base nos mundos vividos. É por esse viés que analisamos aspectos da formação social haitiana, acreditando ser necessário iluminar sua relação histórica com os dominicanos. Para tanto, partimos da noção de geograficidade proposta por Dardel (2011), que possibilita a análise do espaço geográfico a partir de diferentes dimensões da existência humana, estruturando-as em espacialidades (material, telúrica, aquática, aérea, construída, paisagem). A presença desses modos espaciais da geograficidade dardeliana estão presentes no decorrer de todos os capítulos deste estudo. A análise na perspectiva da geograficidade requer uma proximidade com um conceito pouco explorado na ciência geográfica: o mundo. O conceito de mundo está relacionado com a dinâmica da própria vida, que se renova todos os dias desde o nascimento. Trata-se de uma essência espacial mais introspectiva que é compartilhada em diferentes temporalidades pela humanidade, mas que se expressa nas atitudes vividas pelo ser-em-situação (DARDEL, 2011; HOLZER, 2013).

⁵ A frase “O Haiti visto de cá e de lá” foi cunhada a partir da expressão “O mundo global visto de cá”, utilizada por Tendler.

Ao utilizar a geograficidade dardeliana, assumimos o mundo como suporte para compreender traços da sociedade haitiana a partir de sua fronteira com a República Dominicana. A opção por pensar mundanidades⁶ no estudo da fronteira é resultado de muitas buscas de alternativas para analisar a temática no intuito de evitarmos abordagens que limitassem essas relações fronteiriças à defesa de uma área. Em um sentido mais delimitado, nosso olhar parte do corpo como ponto de vista do ser-no-mundo (HOLZER, 1997).

Os estudos populacionais sobre migração, na sua maioria, priorizam o conceito de território em suas análises. Para Marandola Júnior e Dal Gallo (2010),

[...] a maior parte desta bibliografia enfoca o tema pelo viés sociocultural, dos grupos e de suas práticas, não estando direcionada para as questões propriamente existenciais destas transformações. (p. 408)

Concordamos com os autores quando afirmam que a dimensão espacial, via território, limita o território às relações de poder e que essas são as perspectivas mais comuns de análise do fenômeno migratório.

A fronteira se constitui por mundanidades que são essências espaciais das dinâmicas sociais e temporais do ser-em-situação; no caso que nos ocupa, dos mundos haitiano e dominicano. Assim, interessa-nos a dimensão existencial da espacialidade nas realidades cotidianas que forjam o pertencimento e atualizam a consciência sobre os modos de ser haitiano em relação ao dominicano.

É importante realçar aqui a distinção que fazemos, neste estudo, entre os termos “mundanidade” e “lugaridade”. As lugaridades são expressões das vivências cotidianas, da relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos. É a expressão visível da microterritorialidade (HOLZER, 2013). Em nosso estudo, entretanto, pareceu-nos mais adequado pensar a lugaridade como expressão *sentida* da microterritorialidade a fim de não induzirmos limitações de sua manifestação à materialidade visual.

Esse modo de pensar a lugaridade como expressão de sentimentos da microterritorialidade nos ajudou a identificar lugaridades narrativas a partir das entrevistas realizadas com os sujeitos da pesquisa. Assim, consideramos as lugaridades como expressões mais singulares porque expressam sentidos do ser-em-situação, isto é, de indivíduos em seus mundos vividos. A nosso ver, a lugaridade articula as noções de lugar, territorialidade e mundo. Ela não está vinculada somente ao que existe, refere-se também a lugares que não existem mais, a “lugares da memória” (NORA, 1993).

⁶ Expressões do ser-em-situação no mundo.

Em contrapartida, a mundanidade é a expressão das dinâmicas sociais e temporais. Lugaridade e mundanidade não são conceitos que se excluem, mas possuem características singulares que aqui decidimos assumir. Utilizamos o conceito de mundanidade para nos referir ao modo de acesso mais amplo às dimensões socioespaciais de um lugar a partir de indivíduos com os que não tivemos contato pessoal e cujas narrativas não foram produzidas no contexto desta pesquisa. Compõem nosso horizonte de mundanidades os estudiosos (haitianos ou não), viajantes e pessoas que escreveram sobre sua experiência no Haiti ou reflexões sobre o Haiti. Já com o conceito de lugaridade designamos as microterritorialidades presentes nas narrativas dos sujeitos desta pesquisa (brasileiros e haitianos) produzidas entre os anos de 2012 e 2015.

A ideia do estudo de mundanidades fronteiriças foi delineada a partir da experiência desta pesquisadora durante viagem ao Haiti em 2015, oportunidade em que teve significativas experiências na fronteira entre os dois países da ilha e em algumas comunidades haitianas. Esse olhar parte, inicialmente, do lado de cá, de uma situação de ser a outra, estrangeira e viajante que vivenciou um pouco do cotidiano de pessoas que perderam suas casas durante o terremoto de 2010 e que até hoje vivem em condições precaríssimas em ocupações irregulares, nos arredores de Porto Príncipe. Mas também fiz o caminho com o outro, busquei dialogar com o olhar de lá, com viajantes, estudiosos que vivenciaram essas mundanidades fronteiriças, seja como o outro que olha o outro, seja como o ser-em-si que olha a partir da terra em que nasceu. É nesse conjunto de experiências que vivenciei a geograficidade, e foi nessa *geografia em ato* que encontrei uma chave explicativa na difícil tarefa de analisar, fenomenologicamente, um tema dominado por outras perspectivas de análise: a fronteira.

Buscamos, neste capítulo, encontrar um caminho fenomenológico de acesso ao Haiti e à haitianidade, partindo de uma percepção sobre a fronteira entre o Haiti e a República Dominicana. Conforme já foi dito, esta discussão foi inserida após a viagem da pesquisadora à ilha caribenha, pois foi lá que ela entendeu que as histórias de ambos os países estão tão entrelaçadas que a compreensão de um lado da ilha é extremamente prejudicada pelo desconhecimento em relação ao outro lado.

1.1 MUNDANIDADES FRONTEIRIÇAS

“No mar um só lugar, dividido por fronteiras, humanas e toscas.” (FREITAS, 2010).

A fronteira, geralmente definida como “limite” ou, mais recentemente, como “espaço fluido”, é antes de mais nada uma situação espacial e social. Ainda que não se viva diretamente no lugar onde as coisas começam e terminam, é possível sentir as reverberações das relações dialógicas que se estabelecem entre ambos os lados.

O modo de acesso à fronteira expressa sua diversidade, mas também remete a um direcionamento do olhar. Para Martins (2014), a fronteira vista como “frente pioneira”, conceito caro à ciência geográfica por muito tempo, construiu um cenário que tem como referência os empreendedores, os desbravadores, os pioneiros, marcando uma invisibilização dos povos indígenas, que teriam uma situação mundana transitória, um estar “à espera da civilização” (MARTINS, 2014, p. 135). Outro termo, este do campo da antropologia, “frente de expansão”, remete à ideia de que, se há expansão, também há confinamento, destruição. A referência muda em direção aos povos indígenas e outras populações que sofrem o impacto da expansão “branca”.

As designações dadas à fronteira nos ajudam a pensar aspectos de suas mundanidades. É importante reconhecer que, independentemente do conceito que se tenha de fronteira, ao nos referirmos a ela, estamos falando de acontecimentos vividos nela e dirigindo nosso olhar a um modo de vê-la.

A fronteira, em nosso estudo, é a epifania do outro ou a “aparição do outro” (LÉVINAS, 2009); pela fronteira, é feita uma entrada horizontal nos mundos aos que pertencemos, mas cujas mediações não nos determinam. Ainda que a construção da fronteira seja artificial e estatal, existe também o desejo pelo outro e sua visita, que se manifesta no rosto. Um rosto que fala para além de sua essência plástica. Se o rosto é a manifestação do primeiro discurso, a fala é um modo de chegar por detrás de sua forma. A fala é, portanto, abertura.

A outridade levinasiana nos ajuda a pensar na fronteira como alteridade ou, nos termos de Martins (2014, p. 133), que “a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade”, um lugar de encontros e desencontros que expressa concepções de mundos. Assim, falar de mundanidades fronteiriças é dirigir o olhar para a fronteira como abertura, como manifestação de expressões que se constituem pela descoberta do outro e de si em suas temporalidades históricas. Em suma, ver a fronteira como abertura nos possibilita perceber o movimento das

dinâmicas sociais, reconhecendo que esse é um caminho que tem como referência o ser-em-situação. Isso pode ser sintetizado pela expressão de Martins (2014) de que “é no fim que está propriamente o começo” (p. 167). Nesse sentido, não há uma “fronteira fechada”. O ato de fechar, na verdade, é uma abertura para outras formas de aparição do outro, pois é nessa situação social e espacial de conflitos, encontros e desencontros que a alteridade se realiza. Se assim não fosse, a circulação das pessoas pelo mundo teria cessado no primeiro limite imposto, na primeira “fronteira” fechada. Definimos nosso olhar para a fronteira, portanto, como uma essência espacial de abertura ao outro, que, afinal, é o sentido primeiro de sua existência.

1.2 ESPAÇO AÉREO E PAISAGEM

Olhar o espaço aéreo do Haiti e da República Dominicana: foi essa experiência inicial a que nos fez pensar em mundanidades fronteiriças.

Fotografia 1- Espaço aéreo da República Dominicana.



Fonte: Rosa Martins (2015)

Seguindo a geograficidade dardeliana, o *Espaço aéreo* e a *Paisagem* são aqui utilizados para estudar as mundanidades fronteiriças entre a República Dominicana e o Haiti. Optamos por essa relação porque, como ensina Dardel (2011), o espaço aéreo nos remete a

um elemento dialógico: invisível, mas sempre presente; permanente, mas em constante mudança, que vibra e ressoa. É nessa relação aérea que o jogo da alteridade fala silenciosamente. As montanhas desmatadas do Haiti ao lado das montanhas verdes da República Dominicana gritam histórias de isolamento e escassez, assim como expressam encontros e desencontros e suas temporalidades históricas. Dardel afirma que o espaço aéreo nos dá essa sensação imediata da presença. Assim, “basta olhar” o encontro das montanhas haitianas e dominicanas para pensar nas presenças que formaram e formam tais mundanidades.

Nessa mesma direção dardeliana é que entendemos a paisagem, a qual exacerba nossas ligações existenciais com a terra. Costumamos pensar na paisagem no sentido visual, mas o espaço geográfico é também atmosfera e pode ser “visto” pelos sentidos. Assim, a paisagem é desdobramento, não fechamento. A paisagem não tem seu limite no solo, ela manifesta uma relação geográfica de movimento no ordenamento do solo. Não é uma “justaposição de detalhes”, mas uma convergência, conjunto, ligação interna, “uma impressão que une” todos os elementos (DARDEL, 2011, p. 30).

Por esse motivo, realizamos aqui uma convergência dessas duas essências espaciais dardelianas, espaço aéreo e paisagem, pois, enquanto o espaço aéreo nos remete aos sentimentos da presença imediata, a paisagem confere tonalidade afetiva às inscrições das concepções de mundo que são feitas no solo em diferentes temporalidades.

Para Dardel (2011), o espaço aéreo é o espaço do “[...] frio e significa hostilidade, sofrimento, escassez, isolamento [...]” (p. 24). “Uma ilha, dois mundos”: é desse modo que Infante (2005) se refere à Ilha Hispaniola, localizada no mar do Caribe, a qual abriga a República Dominicana e a República do Haiti.

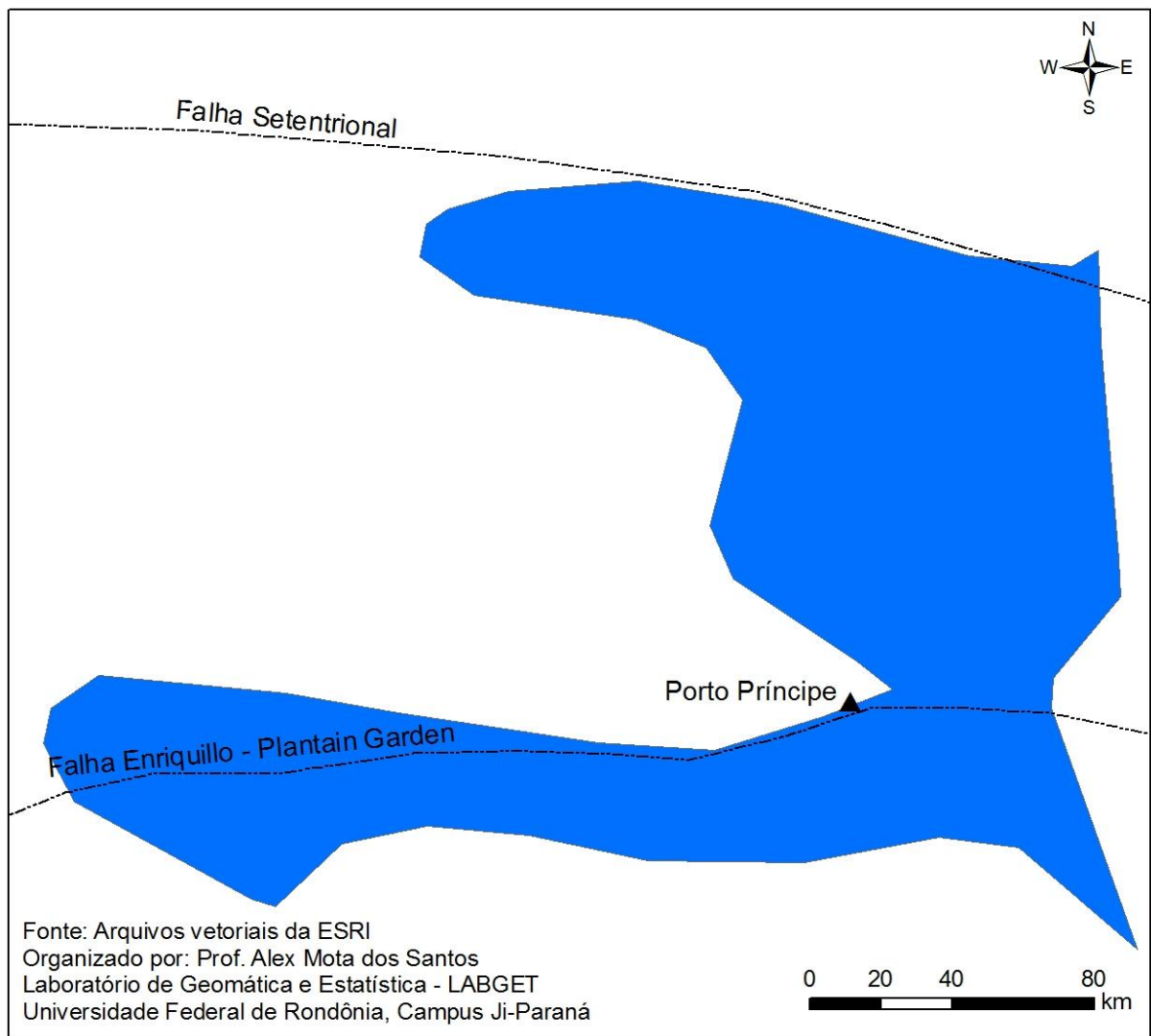
Esses dois mundos realmente possuem indicadores sociais muito diferentes e vivenciam conflitos cuja origem se remonta ao período da colonização da ilha, no qual esta foi “repartida” entre a França e a Espanha, em 1697. Até então, a fronteira territorial era muito tênue e considerada por muitos até mesmo “invisível”. Com um terço do território a oeste sob o comando da França, o Haiti foi se constituindo como nação distinta da outra parte da ilha sob colonização espanhola e que se configurou como República Dominicana. Depois de Cuba, Hispaniola é a segunda maior ilha caribenha. Possui uma situação geológica importante. Na ilha se encontram duas placas tectônicas: a caribenha e a norte-americana. Sabe-se que esse encontro pode gerar terremotos submarinos muito intensos.

Até o ano de 2010 haviam sido identificadas duas falhas geológicas na região onde está localizada a Ilha Hispaniola: a Setentrional e a Enriquillo (a famosa falha de Enriquillo,

localizada entre a placa tectônica do Caribe e a norte-americana). Os pesquisadores, de um modo geral, concentraram seu trabalho na falha geológica Enriquillo, de 3.200 km, que se estende do norte da América Central até as Pequenas Antilhas, passando pelas Grandes Antilhas, nas quais estão os territórios da Jamaica, sul de Cuba, Haiti e República Dominicana (Ilha Hispaniola), Porto Rico e Ilhas Virgens.

No Mapa 1 observamos as falhas geológicas mais conhecidas na região da Ilha onde estão o Haiti e a República Dominicana.

Mapa 1 – Falhas geológicas



Fonte: LABGET/UNIR (2015).

Nota: Arquivos da ESRI.

Bilham (2010), após visita ao Haiti, alertou a Organização das Nações Unidas sobre a necessidade de construção resistente nas cidades localizadas em áreas com histórico de risco. É o caso do Haiti e da República Dominicana, que estão posicionados perto da borda da placa do Caribe, o que representa riscos contínuos de terremotos. Há registro de tremores violentos

na ilha desde 1562. A falha Enriquillo foi considerada responsável pela eclosão do terremoto ocorrido no Haiti em 2010. Posteriormente, entretanto, estudiosos concluíram que o abalo sísmico havia sido impulsionado por outra falha geológica, desconhecida até então. Entretanto, não há como “naturalizar” a tragédia quando dispomos de dados. Se o terremoto não poderia ser evitado, os danos sociais e ambientais poderiam ser menores.

Para Bilham (2010), a catástrofe poderia ter sido menor se as práticas de construção respeitassem diretrizes elementares de engenharia. Para ele, escolas, hospitais, quartéis de bombeiros e delegacias são considerados estruturas cruciais. Em 2010, cerca de 80% de todas as escolas desabaram na área de Porto Príncipe, e o país perdeu uma importante fração de sua força policial. Percebemos que o arranjo tectônico de Hispaniola é bastante complexo, que há muito a se fazer em termos de pesquisa e que é preciso considerar a historicidade de abalos sísmicos na região, bem como as áreas de maior vulnerabilidade social.

A fronteira entre o Haiti e a República Dominicana expressa bem a relação entre os dois países que dividem a mesma ilha. A fragilidade dessa relação pôde ser observada pelo mundo logo após o terremoto de 2010, quando o governo haitiano se recusou a receber ajuda dos soldados dominicanos enquanto a própria República Dominicana, que “oferecia” ajuda, reforçava a fronteira para evitar a entrada de haitianos ao país.

Para compreender a formação dessas repúblicas, marcadas por fortes conflitos fronteiriços, é preciso entender como os diferentes nomes dados a elas no decorrer de sua história marcam os processos a que foram submetidas. O estudo etimológico dos nomes de lugares é denominado toponímia. Para Seemann (2005), por trás dos nomes de lugares encontramos pessoas ou grupos que os inventam, decretam, aceitam, rejeitam ou mudam. A contribuição e a tarefa da geografia cultural consistem em investigar, comparar e interpretar o significado dos nomes dos lugares e as diferentes versões e visões da sua topogênese. A análise toponímica possibilita a leitura em diferentes direções, seja a partir da visão oficial ou dos modos de vida das pessoas, sem o objetivo de criar uma versão unívoca, mas destacando a reconstrução do passado, a (re) invenção das tradições e as versões contraditórias a partir do nome do lugar.

Há diferentes nomeações adotadas pelos estudiosos do tema para se referir à ilha caribenha. Scaramal (2006) destaca a caracterização Haiti-República Dominicana como *La Española*, nome dado por Colombo à Ilha Hispaniola, que abrange os territórios dos atuais países Haiti e República Dominicana; *Sainte Domingue francesa*, referência à parte francesa da ilha, onde hoje “fica o Haiti”; e a *Santo Domingo espanhola*, referência à parte espanhola da ilha, onde “fica a República Dominicana”.

Scaramal destaca, por exemplo, que Cristovão Colombo chamou a “segunda ilha” de *La Española*, e que, embora os indígenas já a houvessem nomeado como *Quisqueya*, *Bohío* e *Ayti*, o nome que sobreviveu à época, por motivos óbvios, foi o dado por Colombo. Também por motivos óbvios, Toussaint L’Ouverture, à época da revolução, decidiu retornar à nomeação dada pelos indígenas: *Ayti*. Toussaint pretendia com isso nomear toda a ilha, já que defendia sua indivisibilidade. Entretanto, somente a *Saint Domingue* francesa permaneceu como essa designação e hoje é o Haiti que conhecemos.

No âmbito da análise toponímica, o nome *La Española* expressa uma etnotoponímia correspondente a nomes pátrios ou étnicos e a fatos da colonização anterior à nacionalidade. Já os nomes *Quisqueya*, *Bohío* e *Ayti*, em especial o nome *Ayti*, dado pelos indígenas e assumido por Toussaint no período da revolução haitiana, expressam mais uma relação geotoponímia que se subdivide em três modos: orotoponímia, que abrange os nomes relativos ao relevo e a formas do terreno (cabeceiras, serras); hidrotoponímia (designações de rios, nascentes, riachos) e litotoponímia (denominações de rochedos, aspectos geológicos)⁷. A palavra “Aytí” significa “terra de altas montanhas” ou, ainda, “montanha sobre o mar”. Nesse sentido, pelo nome “Aytí” percebemos uma clara ligação entre os primeiros habitantes e a terra, que contrasta com a relação refletida no nome “fabricado” e dado pelos colonizadores, uma relação de domínio desde sua própria terra natal.

De acordo com dados da Biblioteca Virtual da América Latina, a República Dominicana é banhada pelo oceano Atlântico e, ao sul, pelo mar do Caribe. Tem fronteiras marítimas a leste com Porto Rico e a noroeste com a colônia britânica das Ilhas Turcas e Caicos. O limite com o Haiti fica localizado a oeste. Com uma população de 9 milhões e 760 mil habitantes distribuídos em uma superfície de 48.734 km², seu território ocupa dois terços da Ilha Hispaniola. Santo Domingo, sua capital, cujo nome foi dado em homenagem ao santo espanhol São Domingo de Gusmão, é considerada a primeira sede do governo colonial da Espanha no “Novo Mundo” e, juntamente com a Área de Gestão Ambiental dos Pitons, é considerada pela UNESCO Patrimônio da Humanidade. Da mesma forma que o Haiti, também sofreu ocupações estrangeiras, teve ditadores⁸ e intervenções norte-americanas (REPÚBLICA..., 2009).

⁷ Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira, s/d. (apud SEEMAN, 2005).

⁸ Rafael Leônidas Trujillo talvez seja o mais conhecido. Governou durante 30 anos e foi assassinado pelo movimento revolucionário.

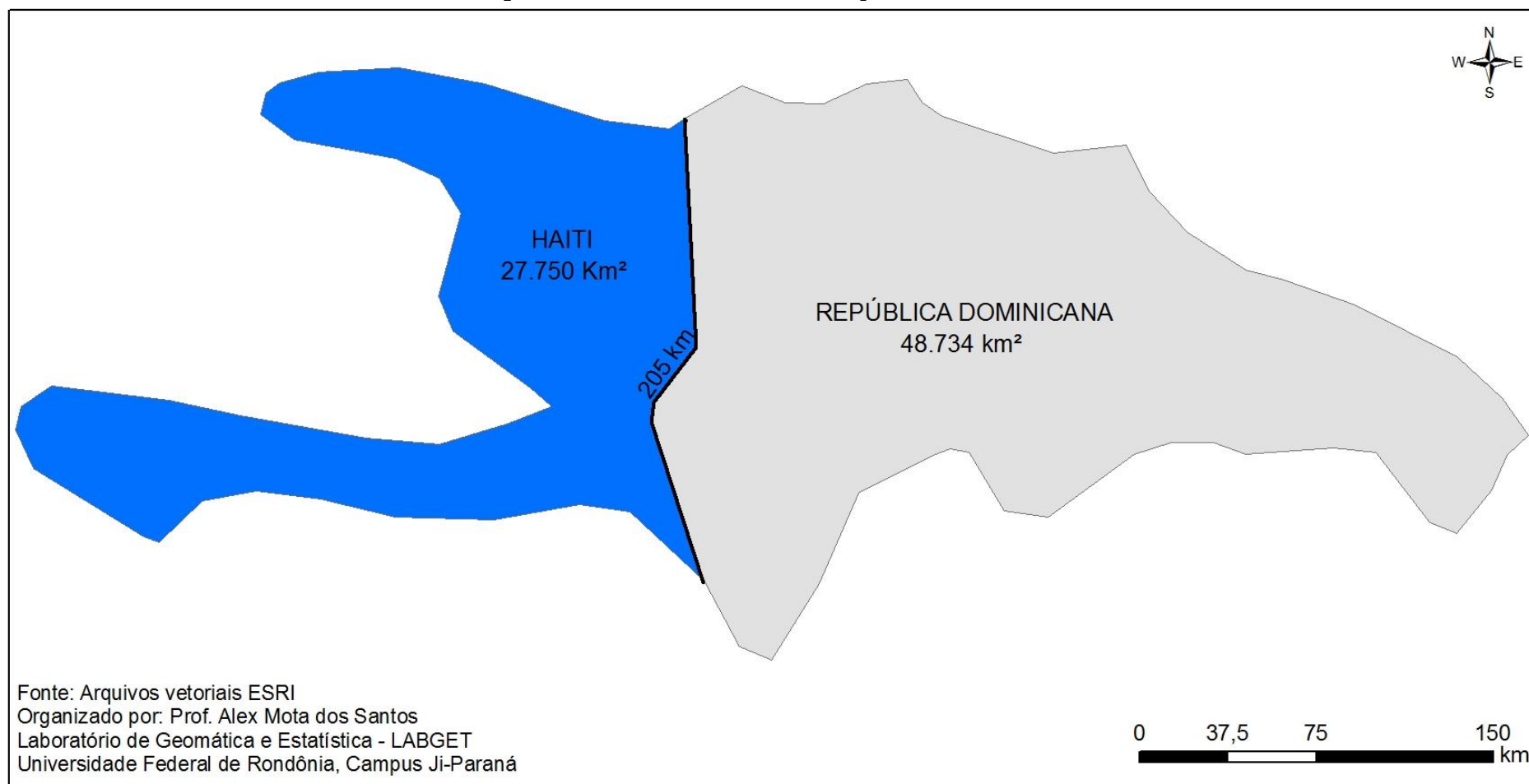
Entretanto, diferentemente do Haiti⁹, a República Dominicana possui montanhas cobertas por florestas na região central, planícies e muitos rios, dos quais alguns são navegáveis. Para quem visita a República Dominicana e o Haiti, a diferença é visível. Como dois países que compartilham a mesma ilha podem ter diferenças tão extremas?

As trajetórias do Haiti e da República Dominicana estão entrelaçadas, inclusive geograficamente, por compartilharem uma única ilha, ainda que “a contragosto”, como diz Gates Júnior (2014), para quem, há 360 anos, essas populações “se encaram”; cada uma em seu pedaço e suas culturas “não poderiam ser mais contrastantes” (p. 173).

No Mapa 2 observamos que o Haiti ficou no menor “pedaço” da ilha.

⁹ O Haiti ocupa a parte ocidental da Ilha. Sua única fronteira terrestre é com a República Dominicana. É o 148º país em extensão e possui bauxita, cobre, carbonato de cálcio, ouro, mármore, como recursos naturais. Sua população foi estimada em 10,32 milhões de habitantes em 2013, dos quais 48,7% são alfabetizados. Possui expectativa de vida de 62,4 anos. No ranking do IDH 2012, o país posicionou-se no 161º lugar (BRASIL, 2014).

Mapa 2 – Limite da área do Haiti-República Dominicana



Fonte: LABGET/UNIR (2015).

Nota: Arquivos da ESRI.

Repetimos: como dois países que compartilham a mesma ilha podem ter diferenças tão extremas? A partir dessa inquietação, buscamos fazer uma leitura das mundanidades fronteiriças entre esses dois países.

A experiência e os sentidos dados pelo cineasta haitiano Arnold Antonin ao seu país são exemplos do que consideramos mundanidades, assim como as leituras de viajantes e estudiosos sobre o tema. As memórias de Arnold trazem sua adolescência por ter presenciado naquele período o linchamento de uma pessoa bem em frente à sua casa, nos tempos da ditadura Duvalier. Segundo Stuardo (2013), a pedido de sua mãe, Arnold foi estudar na Itália. Morou vinte anos longe do Haiti. Enquanto esteve fora, não perdeu o vínculo com sua terra natal; o vínculo do qual falamos não é um mero sentimentalismo: ao contrário, está mais relacionando com a militância, com o buscar notícias, divulgá-las, denunciar e, se possível, voltar. Foi o que Arnold fez depois de produzir, aproximadamente, quarenta documentários, o primeiro longa-metragem haitiano e de receber diversos prêmios pelo mundo.

A experiência pessoal que marcou Arnold (linchamento de uma pessoa) está entranhada de forma real na memória coletiva da sociedade haitiana (ditadura Duvalier), e isso sustentou seu vínculo, atuação e percepção de mundo nos anos em que esteve fora de seu país. Com 67 anos, ao se referir à situação que envolveu o linchamento presenciado na adolescência, Arnold Antonin afirma: “[...] a partir daí, entendi muito mais o que significava a opressão num país, a violência contra os pobres, contra a população” (apud STUARDO, 2013, p. 32).

Passaremos agora para a leitura de viajantes e estudiosos, haitianos ou não, que vivenciaram o que chamamos aqui de mundanidades fronteiriças. No que se refere à paisagem e ao espaço aéreo, destacaremos nesta seção a vivência de um geógrafo americano, o professor Jared Diamond. A ideia aqui é dialogar com o olhar do outro que vê o espaço aéreo e a paisagem da janela, tendo como referência o mundo da ciência, especialmente, o campo da biogeografia.

Diamond (2007), ao visualizar de um avião a fronteira entre o Haiti e a República Dominicana, afirmou:

Vista de avião, a fronteira parece uma linha abrupta e serrilhada, cortada arbitrariamente através da ilha com uma faca: de um lado, a leste da linha, uma paisagem mais escura, mais verde (o lado dominicano); de outro, a oeste da linha, uma paisagem mais pálida e mais marrom (o lado haitiano). Em muitos lugares na fronteira é possível olhar para leste e se deparar com florestas de pinheiros e, então, voltar-se para oeste e nada ver além de campos quase desprovidos de árvores. (p. 376).

A pesquisadora teve a experiência de transpor o limite fronteiriço entre o Haiti e a República Dominicana tanto pelo espaço aéreo como terrestre. Das duas formas, a experiência vivida torna perceptível a maior escassez do lado haitiano e seu isolamento. Entretanto, é no espaço aéreo que a fronteira se torna bem demarcada pelas características da paisagem, que fornece uma visão ampla das forças e fragilidades políticas internas de cada país e informa sobre a existência e efetividade (ou não) de leis de proteção ambiental.

Na Fotografia 1, podemos observar que a complexidade da fronteira entre esses países vai além de um limite fronteiriço, mas que nele está expressa, de modo muito real, a sua crueldade.

Fotografia 2 – Fronteira Haiti-República Dominicana



Fonte: Arancibia (2010).

Diamond (2007) destaca que, originalmente, as duas partes da ilha eram florestadas. Ainda que os dois países tenham “perdido” boa parte de suas florestas, no Haiti o desmatamento foi muito maior. Isso fica claro ao visualizarmos a figura acima. Atualmente, o Haiti possui apenas 1% do seu território com cobertura florestal, enquanto a República Dominicana possui 28%. Dos sete trechos substancialmente arborizados no território haitiano, somente dois possuem proteção ambiental (como parques florestais) e, ainda assim, estão sujeitos à ação ilegal da exploração madeireira.

O termo “rapar a terra”, utilizado por Williams (2012), foi muito bem empregado, pois, na história das colônias caribenhas, “[...] a solução para evitar que os trabalhadores se dispersassem e fossem ‘rapar a terra’ foi a escravidão” (p. 31). Assim, a lógica originária da escravidão foi essencialmente econômica, como concluiu Williams. Expostas a condições de escravidão e cruel exploração, as atuais duas repúblicas que continuam, por razões geográficas, a dividir a mesma ilha, possuem mais do que uma paisagem diferente: constituem

mundos distintos. Ainda que o modelo econômico-escravista tenha marcado a gênese das formas de ocupação e ordenamento territorial dominicanas e haitianas, é indiscutível a maior vulnerabilidade no lado haitiano.

Isso nos remete à paisagem, que exprime a relação da ação humana com o suporte físico, mediada pelo corpo como ponto de vista do ser-no-mundo (HOLZER, 1997). A ilha está localizada no encontro de placas tectônicas, mas é importante considerar a ação humana que, no decorrer dos tempos, tem contribuído para o quadro ambiental da ilha, em especial, para a desvantagem de sua parte ocidental, onde o Haiti está localizado.

Assim, é importante pensar sobre as causas históricas dessa vulnerabilidade social que não tem como gênese o terremoto ocorrido em 12 de janeiro de 2010 e nem os quatro furacões que assolaram o Haiti em 2008. Esses eventos apenas encontraram, como afirma Louidor (2013), “um terreno muito fértil de fragilidade social” (p. 31).

As significativas diferenças ambientais em uma mesma ilha foi algo que nos impactou muito durante nossa viagem. Ao estudarmos a questão, percebemos que uma das chaves de leitura para a compreensão das diferenças ambientais entre a República Dominicana e o Haiti é o modelo econômico e o consequente tipo de escravidão adotado em cada lado da ilha.

A produção açucareira não vigorou na República Dominicana, como ocorreu no Haiti, e foi substituída pela pecuária. De acordo com o professor dominicano Moya Pons (apud GATES JÚNIOR, 2014), a criação de gado tornou-se dominante na República Dominicana e, por isso, os escravos também foram boiadeiros; isso mudava as relações entre senhor e escravo, promovendo menos tensão. Outro aspecto importante é o da relevância dada aos escravos, já que, em cidades como São Domingos, a pecuária era a única ocupação. Os “brancos” passaram a ir para o México e o Peru em busca da produção de ouro e prata. São Domingos foi então sendo constituída pelos africanos e seus descendentes, que começaram a ingressar no funcionalismo colonial, nas ordens eclesiásticas e no exército. Eles eram os “brancos da terra”, que se orgulhavam de servir à Coroa espanhola.

No lado ocidental da ilha, a situação era a oposta. Lá, os escravos eram forçados até a morte nas *plantations*. Esse modelo econômico, ainda que permitisse algum tipo de mobilidade social aos escravos¹⁰, promovia relações singulares com o senhor colonial, aumentando ainda mais a desigualdade social e o ódio não apenas pelos franceses colonizadores, mas entre a própria população. Para Gates Júnior (2014) “[...] os negros em

¹⁰ Toussaint Louverture, um dos grandes heróis haitianos, foi inclusive proprietário de escravos (GATES JÚNIOR, 2014).

São Domingos estavam sendo bem tratados – em comparação com os escravos de *Saint-Domingue*.” (p. 181, grifo do autor).

De acordo com Prospere e Martin (2011), uma das causas para a aceleração do desmatamento no Haiti é a produção do carvão, que é a fonte de energia para 70% da população. A produção de carvão não é submetida a nenhum controle pelas autoridades locais. Os autores reconhecem que não há interesse do governo local, de organizações não governamentais (ONG) nem da comunidade internacional em discutir os impactos relacionados ao desmatamento descontrolado no país devido à produção de carvão. O alerta é claro: “[...] se não houver medidas drásticas a serem tomadas para evitar o desmatamento nos próximos anos no Haiti, o país pode se transformar no primeiro deserto do continente americano” (PROSPERE; MARTIN, 2011, p. 347).

Fotografia 3- Frases religiosas no Haiti.



Fonte: Rosa Martins (2015).

Devido à escassez de água potável, são comuns lugares que comercializam água mineral. No Haiti não é raro nos depararmos com frases de cunho religioso em estabelecimentos comerciais, assim como em residências e nos meios de transporte. Na Fotografia 3 observam-se dois exemplos. No primeiro estabelecimento comercial, lê-se a frase “Se gras a ou Senye dlo” que, em uma tradução livre, significa “Graças ao Senhor pela água!”. No segundo estabelecimento comercial lemos: “Merci Jesus” (Obrigado/a, Jesus). Esta já é uma referência bem mais explícita ao mundo cristão.

Em relação ao desmatamento, na Fotografia 3, observamos a situação crítica do desmatamento no Haiti muito visível, até mesmo a olho nu, por quem visita a região.

Fotografia 4 – Rua de comunidade haitiana



Para Prospere e Martin (2011), a diferença ambiental entre o Haiti e a República Dominicana se estrutura em vários aspectos como a agricultura e a economia. Há também muito em comum entre os dois países, como um histórico de governos desonestos, fracos, problemas sérios na área da saúde, educação e produção agrícola. Ainda que ambos vivam em situação de pobreza, assim como outros países colonizados pela Europa, “[...] as dificuldades do Haiti são muito maiores do que as da República Dominicana.” (PROSPERE; MARTIN, 2011, p. 349). Como resultado da diferença entre os modelos de desenvolvimento implantados nesses países, atualmente, a cobertura vegetal do Haiti possui somente 4 unidades de conservação, e praticamente todas as montanhas estão desmatadas. Já a República Dominicana possui 74 unidades de cobertura vegetal conservada cobrindo 32% do seu território.

Considerando que o Haiti é um país essencialmente montanhoso, composto por cinco cordilheiras que dividem o país em três regiões (Norte, Central e Sul), é mais do que preocupante o fato de que suas montanhas estejam praticamente desmatadas. Esse fato é impressionante quando observado do espaço aéreo das terras que constituem os limites fronteiriços com a República Dominicana.

Os principais rios haitianos são o Artibonite, Grand-Anse, L’Estère, Trois Rivières e Momance. A represa hidráulica de Pèligre, sobre o rio Artibonite, é responsável pelo fornecimento hidrelétrico do país. O Haiti tem clima tropical, ainda que tenda a ser mais frio

nas zonas montanhosas. Seu período de chuvas vai de abril a junho e de outubro a novembro. A temperatura média é de 27° C com escassas variações térmicas ao longo de todo o ano. Conforme dito anteriormente, sem alternativas sustentáveis, a madeira e o carvão vegetal são os combustíveis da cozinha haitiana.

Percebemos que a questão ambiental no Haiti é pouco discutida ainda que seus impactos alcancem de forma inequívoca a população. É importante considerar que o discurso da insustentabilidade ambiental no Haiti, assim como os conflitos políticos, têm sido utilizados para reafirmar a necessidade da presença estrangeira e não somente em território haitiano. Para Nóvoa (2010) “[...] a crise geológica do Haiti só fez aprofundar a afirmação militar estrangeira também em São Domingos. São vários os países latino-americanos, mas a participação maior é para o Brasil.” (p. 6).

Uma síntese de uma leitura das mundanidades fronteiriças entre o Haiti e a República Dominicana a partir da janela pode ser expressa na aplicação que fizemos abaixo dos cinco aspectos propostos por Diamond para a análise das sociedades.

No Quadro 1 é apresentada uma aplicação desse modo de análise social muito recorrente nos estudos fronteiriços:

Quadro 1 – Aplicação do sistema de cinco aspectos de Diamond (2007, 2010) à fronteira Haiti-República Dominicana

Nº	ASPECTOS DIAMOND (2007, 2010)	ANÁLISE
1	Impactos humanos no meio ambiente	O modelo econômico escravista marcou a gênese das formas de ocupação e ordenamento dos territórios dominicano e haitiano.
2	Mudanças climáticas	Tanto o Haiti quanto a República Dominicana foram elencados entre os 10 países com maior risco climático . Entretanto, a situação haitiana é apresentada como mais grave, ainda que o país esteja localizado na mesma ilha em que se situa a República Dominicana.
3	Relação com as sociedades vizinhas amistosas	Artificialidade estatal na demarcação das fronteiras entre o Haiti e a República Dominicana; anti-haitianismo /repulsa.
4	Relação com as sociedades hostis	Os estudiosos haitianos denunciam que está em marcha (desde antes do terremoto) um projeto de recolonização do Haiti, agora pelos EUA , com terceirização de suas forças armadas para outros países, como o Brasil.
5	Fatores políticos, econômicos e culturais	Liberação comercial e financeira; redução de tarifas alfandegárias e invasão de produtos importados; presença militar de diferentes “ missões de paz ” das Nações Unidas; políticas públicas controladas por instituições financeiras internacionais.

Fonte: Elaboração da autora.

A leitura que aqui chamamos “a partir da janela” expressa mais informações do que relações com o lugar. Consideramos a janela como um lugar de onde se olha a situação sem

necessariamente nela estar no mundo vivido. Ideias como “artificialidade das fronteiras” e “ordenamento territorial” informam sobre as condições que se movimentam no espaço aéreo e na paisagem, mas não expressam a relação dialógica existencial com a terra.

Entretanto, essas mesmas informações produzidas pelo olhar a partir da janela também incluem essências espaciais e existenciais. O olhar no mundo vivido dá conta dessas essências. Esse sentimento e constatação podem ser apreendidos nas mundanidades fronteiriças a partir do habitar a terra, que possibilita um olhar para além da janela. É que o discutiremos a seguir.

1.3 ESPAÇO CONSTRUÍDO: PONTOS DE VISTA DE LÁ

“Tudo diverge entre os haitianos e o ocidente” (SEGUY, 2014a, p. 301).

O espaço construído é, essencialmente, obra do ser humano. Para Dardel (2011), “a forma mais importante do espaço construído está ligada ao *habitat* do homem” (p. 27, grifo do autor), que o molda por suas atitudes, costumes, ideias, necessidades, desejos. Os espaços construídos, portanto, diferem em qualidade e significado conforme o ser-em-situação.

Para analisar traços dos complexos fatores políticos, sociais e econômicos da sociedade haitiana, buscamos olhares especialmente de intelectuais haitianos; entre eles, merece destaque o professor Franck Seguy¹¹, que já morou no Brasil, onde fez seu mestrado e doutorado. As leituras indicadas abaixo têm como base sua dissertação de mestrado, tese de doutorado, artigos e entrevistas.

Para Seguy (2014b), a redescoberta do Haiti e sua consequente saída do isolamento internacional têm como base cinco fatores:

- a) **Posição geoestratégica do Haiti**, sobretudo em relação ao Canal do Panamá. Para o autor, foi a partir do final do século XIX que, especialmente, os Estados Unidos decidiram retirar o Haiti do seu isolamento por reconhecer sua localização estratégica para o controle da região, pois na rota marítima do Haiti pode se controlar o comércio marítimo da região, sobretudo do **Canal do Panamá**.
- b) **Necessidade de liberalizar o Haiti economicamente e decidir qual é o seu papel na divisão internacional do trabalho**. Seguy (2014b) aponta a existência de conflitos

¹¹ Formado em Sociologia pela Universidade do Estado do Haiti (UEH), Mestre em Serviço Social pela Universidade Federal de Pernambuco (UFPE) e Doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

para o domínio do Haiti e afirma que a ocupação militar do país, ocorrida em 1915, foi realizada em decorrência dessa disputa entre as potências da Europa (Alemanha, França e Inglaterra) e os Estados Unidos nas Américas.

- c) **Necessidade de decidir sobre o controle do comércio exterior do Haiti e o pagamento da dívida externa pela liberdade.** O Haiti teve de assinar um contrato de pagamento pela sua independência para a França. Segundo Seguy (2014b), o valor da dívida era de 150 milhões de francos da época, o que hoje representa 44 vezes o orçamento público do Haiti. Como o país não tinha como pagar essa dívida, para se decidir quem iria financiá-la, o país foi ocupado. A partir do momento da ocupação, o Haiti passou a viver na espiral da dupla dívida, a qual é, “[...] depois da colonização, a principal raiz sócio-histórica que mergulha as classes laboriosas haitianas na precariedade e reiniciou as preparativas para uma catástrofe humana como a de 2010. Dali vem igualmente as raízes mais profundas do processo de recolonização do país.” (SEGUY, 2009, p. 159). Com efeito, o país se endividou, adquirindo empréstimos inclusive com a própria França, para pagar a dívida por sua liberdade.
- d) **Necessidade de se comprovar ao mundo inteiro que um país negro é incapaz de se autogovernar.** Em sua tese de doutorado, “A catástrofe de janeiro de 2010, a ‘Internacional Comunitária’ e a recolonização do Haiti”, Seguy (2014a) discute o terremoto que atingiu o Haiti em 2010 e analisa a cooperação internacional no Haiti no contexto do terremoto. Ele defende que essa cooperação hoje está levando o Haiti no rumo de uma nova colônia. Na tese, Seguy não usa o termo “comunidade internacional”, como conhecemos, mas “internacional comunitária¹²” para defender que o que acontece no Haiti não é uma questão de comunidade e sim de alguns países que estão se aproveitando do Haiti para realizar os seus próprios projetos e não o projeto do país, do povo haitiano. Além disso, defende que também não é tão internacional, porque são alguns países que estão hoje terceirizando uma dominação que já vinham desenvolvendo há duzentos anos, quando o Haiti se tornou independente. Cabe lembrar que, de 1993 até hoje, o Haiti já recebeu cinco missões de apoio, de manutenção da paz ou de estabilização: a Missão das Nações Unidas no Haiti (MINUAH), a Missão de Apoio das Nações Unidas no Haiti (MANUH), a Missão de Transição das Nações Unidas no Haiti (MITNUH), a Missão de Polícia

¹² Denominação extraída por Seguy (2009) da tese de doutorado de Jean Anil Louis-Juste.

Civil no Haiti ONU (MIPONUH) e a Missão das Nações Unidas pela Estabilização do Haiti (MINUSTAH), que completou 10 anos em 1º de junho de 2014.

A urbanização do Haiti não se deu em decorrência da industrialização, como em outros países, especialmente da Europa. No Haiti, a urbanização se deu como resposta às demandas do capital estrangeiro. Assim, o capitalismo haitiano se desenvolveu a partir da introdução do capital estrangeiro e não do capital interno. Seguy (2014a) afirma que não há, por parte dos governos haitianos, nenhuma oscilação entre a valorização do capital nacional e estrangeiro. A escolha sempre foi feita pelo capital externo. Desse modo, “[...] o que proporcionou certa urbanização do Haiti não foi a industrialização, mas o êxodo rural [...]” (SEGUY, 2014a, p. 247). Para Seguy, a constituição histórica do povo haitiano tem um perfil camponês marcado pela luta pela propriedade.

Numa população com aproximadamente 10 milhões de habitantes, somente 180 mil são trabalhadores formais. Realmente, ao visitar o Haiti em janeiro de 2015, pudemos comprovar a afirmação feita por Seguy de que lá o trabalho informal é a regra. A exceção é o trabalho formal (SEGUY, 2014b).

Seguy (2014a) resume a atual realidade social haitiana destacando três pontos: (a) o proletariado haitiano não é majoritário; (b) a classe operária é numericamente muito inferior ao conjunto da sociedade haitiana. Além disso, os próprios intelectuais haitianos, *grosso modo*, não consideram que os trabalhadores informais façam parte do grupo de proletários e que, portanto, (c) o horizonte futuro do Haiti é a proletarianização, ao ser cumprido o projeto da construção das zonas francas sob a batuta da chamada Internacional Comunitária. Nesse contexto, para Seguy (2014a), “só resta buscar a saída do lado do proletariado” (p. 309).

A questão do proletariado no Haiti é tratada por Seguy (2014a) como “especificação da natureza do proletariado haitiano”, um aspecto que divide os analistas haitianos. O autor tem defendido que pelo fato de a classe trabalhadora formal ser minoritária no país, a tendência local caminha rumo ao populismo. Mais de 50% da população haitiana vive no campo, então, os intelectuais haitianos preferem priorizar nas suas análises as lutas no campo em detrimento das lutas nas fábricas. Eles afirmam que o baixo nível de desenvolvimento do proletariado haitiano e de suas lutas históricas é explicado pelo abandono do proletariado haitiano por parte da esquerda, que prefere lutas populares, isto é, que não representam uma classe específica mas o conjunto das massas (SEGUY, 2014b).

A criação das zonas francas é um aspecto merecedor de análise se quisermos entender a organização atual da sociedade haitiana. E, para falar das zonas francas, precisamos

entender seu contexto de criação, que foi a Lei Hope II, a qual é continuação da Lei Hope “Oportunidade Hemisférica Haitiana” (Opportunity through Partnership Encouragement), aprovada em 2007 pelo governo dos Estados Unidos. A Lei Hope criou as zonas francas com o objetivo de viabilizar a produção haitiana totalmente livre de impostos. Assim, produtos têxteis, chapéus e pijamas deveriam sair do Haiti por um custo mínimo.

De acordo com Viana (2011), algumas ONG haitianas denunciam o lucro dobrado das empresas estrangeiras que fazem parte do Hope, considerando que o preço da mão de obra no Haiti já é bem inferior ao dos demais países. Fato desconhecido para muitos brasileiros é que empresas brasileiras participam desse sistema comercial. O pedido inicial foi feito pela empresa do ex-presidente do Brasil, José de Alencar. Seu filho, Josué Gomes da Silva, então presidente da Coteminas, pediu a inclusão das empresas brasileiras em 2009, considerando sua participação no Fórum de CEO Brasil-EUA, que foi uma ação dos ex-presidentes desses países, a saber, Bush e Lula, para estimular o fluxo comercial entre os dois países. O pedido de participação brasileira na Lei Hope II foi justificado em telegrama, segundo Viana (2011), no qual se afirmava que essa seria uma maneira de impulsionar o desenvolvimento do Haiti. Desde 2009, então, o governo brasileiro tem firmado um plano para a fixação de fábricas brasileiras no Haiti com base na Lei Hope, usufruindo das mesmas condições que os EUA têm sobre o Haiti.

Para Seguy (2014c), desde o início da ocupação americana, o Haiti tem sido uma “propriedade privada” norte-americana, mudando somente as formas de os governos americanos lidarem com o país. No contexto atual, a dominação é executada por meio da Lei PARDN (Plano de Ação para Reerguer e Desenvolver o Haiti), ou, como ficou mais conhecida, Lei Hope, que foi gerada em 2006 a partir do relatório do economista norte-americano Paul Collier, enviado ao país pelo secretário-geral da ONU. O relatório encontrou o ambiente ideal para sua execução após o terremoto, exatamente um ano após ser apresentado. O autor acredita que o chamado plano emergencial para reerguer a economia haitiana, na verdade, já estava sendo delineado bem antes do terremoto e, após o desastre, encontrou “o cenário perfeito”.

Seguy (2014c) ainda enfatiza:

Empresas que produzem artigos como calçados e vestuários no Haiti têm a liberdade de entrar no mercado norteamericano sem pagar impostos. Já para produtos, que estão nos EUA, voltarem para o Haiti e serem comercializados, há duas condições: a porcentagem da produção que pode voltar para o país de origem é de 25 a 30%. Quando o produto volta para o Haiti, torna-se mercadoria importada, ou seja, deve-se pagar taxas de importação para adquirir o produto em solo haitiano. Esse plano é

fundamental para entender todo o processo em andamento, que não dispensa a construção de zonas francas em pontos estratégicos do país. (p. 2).

Um exemplo da futura expansão do proletariado no Haiti é a zona franca inaugurada em Caracol no ano de 2012, na qual se pretende criar até 75 mil empregos. Seguy (2014a) defende que as organizações políticas haitianas deveriam apostar na organização do proletariado do país. Trata-se de uma tarefa difícil, pois, como o próprio autor reconhece, o proletariado haitiano é caracterizado “por uma forte tendência a se dissociar e se desentender” (p. 321).

Em relação ao processo de construção das zonas francas no Haiti, Seguy (2014c) afirma que ele expressa que o Haiti hoje é uma nova colônia dos Estados Unidos por pelo menos dois motivos: (a) a produção haitiana é destinada somente ao mercado norte-americano e (b) a forte presença norte-americana no Haiti, representada na figura de Bill Clinton.

Somente parte da produção fica no Haiti, que não se constitui como mercado consumidor relevante. No projeto de criação de 42 zonas francas, as leis haitianas não têm validade, somente o salário mínimo local é válido, cujo valor é de US\$ 4 ao dia. Para as zonas francas, as terras dos camponeses haitianos são expropriadas, e eles se tornam mão de obra barata. A mais nova zona franca fica na região de Caracol. O projeto é de que se construam 42 zonas com a possibilidade de se empregar 75 mil trabalhadores até 2020. Não há, porém, nenhuma garantia de que esse número de pessoas será respeitado (SEGUY, 2014c).

O cenário futuro não é animador se considerarmos, com base nos estudos de Seguy, que “[...] a industrialização através de 42 zonas francas industriais de exportação projetada pela Internacional Comunitária, se for efetivada, encurralará o campesinato a murchar enquanto que produzirá um proletariado industrial cada vez mais forte numericamente.” (SEGUY, 2014a, p. 314).

Nesse quadro, o termo utilizado por Butler (2015), “passível de luto”, ajuda a entender a condição em que se encontra o Haiti por assinalar uma condição de precariedade em que a vida está nas mãos dos outros, muitos dos quais nem se conhecem.

Conforme Seguy (2009), a atual situação socioeconômica do país é a seguinte: falta de empregos no mercado de trabalho formal e uma condição que o autor chama de “multidão de sem”: sem escolas, sem direito ao trabalho e à saúde, sem terra ou moradia. A taxa de desemprego que, em 2003, era de 60% a 70%, em 2009 (ainda antes do terremoto) já estava em 80%. O país dispõe de 1 médico para cada 10 mil habitantes, e esses profissionais não aceitam trabalhar no interior. É importante destacar que a população do interior do país só veio a conhecer médicos no século XXI devido ao trabalho de médicos estrangeiros – os

cubanos. A migração seletiva tem levado muitos médicos haitianos a morar em países como o Canadá.

A educação escolar oferecida no Haiti é essencialmente privada. Mais de 89% das escolas haitianas são particulares. Para uma população em que a maioria (76%) vivia em 2007 com menos de 2 dólares ao dia, estudar em uma escola passou a ser um luxo. Há também a discrepância entre regiões férteis e concentração de população. Segundo Seguy (2009), por falta de meios de comunicação, os produtos agrícolas de regiões férteis não chegam a lugares com baixa produtividade e com maior concentração populacional. A fuga da miséria no campo incha as cidades de pessoas que lutam pela sobrevivência como podem: nas ruas, feiras e em qualquer espaço possível. São os vendedores ambulantes.

Na viagem que fizemos ao Haiti, observamos que boa parte dos vendedores ambulantes que trabalham na região de Porto Príncipe são mulheres. Muitas delas vão para regiões centrais da cidade ou para feiras. Outras, entretanto, montam seu negócio logo em frente de suas casas, e também não são incomuns as vendas (andanças). Seguy (2009) afirma que esses trabalhadores informais são perseguidos por causa do “espaço” que ocupam nas ruas.

Um aspecto considerado por muitos estudiosos haitianos como elemento esvaziador do protagonismo haitiano no seu próprio país é a existência de numerosas ONG. O Haiti tem sido conhecido como a República das ONG e, segundo Santiago (2013), lá se pode contabilizar a presença de pelo menos 10 mil dessas organizações que estão em quase todas as áreas, inclusive em serviços sociais que são de responsabilidade do Estado haitiano. Após o terremoto de 2010, as ONG despontaram numericamente. Entretanto, a maioria não é registrada oficialmente. Santiago aponta como exemplo que, em 2011, havia somente 495 ONG registradas no país e, dessas, apenas 24 foram registradas após o terremoto. O que se viu no Haiti foi uma explosão de ONG atuando no país sem nenhum acompanhamento do Estado.

Santiago (2013, p. 56) afirma que as “ONGs são dotadas de melhores orçamentos do que a instituição responsável por controlá-las” e são essas mesmas ONGs que gerenciam os recursos enviados ao Haiti após o terremoto. Para Seguy (2014b), essas organizações esvaziam a dimensão política dos haitianos, que são tratados como “meros membros de comunidade sem origem” e “desprovidos da capacidade de entender as causas sociais das carências que pautam sua vida” (p. 308).

A desconfiança em relação à atuação das ONG no Haiti parece ser unânime entre os estudiosos, especialmente por elas estarem ligadas a muitos países que ocupam e financiam a ocupação militar do país. Outro aspecto que merece destaque é a análise de Seguy (2014b)

que se refere à desmobilização política gerada pelo trabalho dessas organizações no país, que, ao mesmo tempo, têm criado no Haiti uma “índole burguesa” na figura do novo rico.

Evidentemente, nem todas as ONG atuam clandestinamente e de forma suspeita. A ONG Viva Vivo, criada pelo antropólogo Ruben César em 2007, desenvolve um trabalho nas áreas de saúde, meio ambiente, educação, esportes, arte e segurança comunitária. De acordo com Minne (apud JERÔME, 2013, p. 65), “o objetivo do Viva Rio é reduzir a violência e promover o desenvolvimento local”, não tendo uma estrutura hierarquizada comum às demais ONG.. Tivemos a oportunidade de conhecer parte desse trabalho na prática durante nossa viagem ao Haiti em janeiro e fevereiro de 2015.

No entanto, consideramos importante registrar a denúncia de Seguy quando afirma que a invasão de ONG no país está desestruturando o Estado nacional haitiano e fortalecendo o terceiro setor (empresas privadas), algumas das quais atuam de forma criminosa abertamente, como uma instituição internacional que distribuía armas em Cité Soleil, em isopores, para justificar a repressão contra a favela.

Em relação à atuação de organizações estrangeiras no país, não podemos deixar de retomar a questão da grave situação ambiental do país caribenho, agora com referência ao contexto econômico e às práticas culturais que, a partir de condições peculiares ao país, foram sendo organizadas.

Seguy (2009) afirma que é uma verdade histórica o fato de que as colonizações espanhola e francesa destruíram uma importante parte do ambiente haitiano até 1804; mas a degradação a partir de então foi assumida pelos grandon-burgueses¹³ e suas empresas. Outra questão citada pelo autor é a de que, com o assassinato de Jean-Jacques Dessalines em 1806, o projeto de economia dos soldados-cultivadores foi à falência, e eles perderam o direito à propriedade das terras nas quais trabalhavam.

O termo utilizado por Seguy (2009) para definir as intervenções de outros países na economia haitiana, especialmente a França, a Alemanha, a Inglaterra e os Estados Unidos, é “pilhagem”. O autor destaca que todos esses países enxergam o Haiti como uma “vaca leiteira”, uma vez que suas ingerências não se vinculam a nenhum projeto de real contribuição para o país, mas concretizam projetos econômicos de seus próprios países apenas.

Gates Júnior (2014) destaca que as chamadas potências mundiais tratam os países do Caribe como se eles fossem “o quintal de suas casas”¹⁴. Assim, por exemplo, durante os 19 anos de ocupação norte-americana no Haiti, os estadunidenses confiscaram terras, exerceram

¹³ Proprietários de terras.

¹⁴ Expressão utilizada por presidentes norte-americanos.

poder ilegítimo de governo e até escreveram outra constituição para o país que lhes assegurava direitos como o de ser proprietários de terras. As tropas enviadas para o Haiti eram compostas de fuzileiros do sul dos EUA que não reconheciam os negros como humanos.

Como sabemos, o racismo foi utilizado para justificar a escravidão, que tinha claramente interesses econômicos. Esse contexto racista impediu que o feito dos haitianos em sua luta pela liberdade contra a França recebesse o valor que merecia e até mesmo o próprio reconhecimento do papel do Haiti na história.

Ainda sobre a questão das ideias racistas e de como elas justificaram a escravidão, Seguy (2014a, p. 196, 199-200, 228) lembra que Hegel silenciou a fonte de seu pensamento quando não reconheceu a luta pela liberdade dos revolucionários haitianos. Segundo Seguy (2014a), “[...] o seu racismo não propiciou o conhecimento da participação de pessoas negras na História [...]” e, desse modo, o filósofo participou “[...] da conspiração do pensamento dominante para o qual a revolução haitiana se introduziu na história com a característica peculiar de ser impensável, embora tenha efetivamente acontecido.” (p. 306).

Para Seguy (2014a), a dialética de Hegel teve como matéria-prima a ontologia social do herói haitiano Dessalines. Seguy se apoia, para afirmar isso, na análise de Buck-Morss¹⁵, para quem há “[...] perigo em misturando dois silêncios, do passado e do presente, quando se trata da história do Haiti.” (BUCK-MORSS, 2000, p. 845). É controversa e interessante essa leitura sobre a possibilidade de Hegel ter compreendido a dialética do amo e do escravo, em Jena, nos anos de 1803 a 1805, ao ler nos diários e jornais sobre a situação haitiana. Uma das razões que fundariam essa ideia de Buck-Morss diz respeito ao fato de que Hegel lia regularmente os periódicos de Edimburgo e Minerva, publicações que cobriram os acontecimentos no Haiti.

Na análise de Seguy, Hegel também teria “contribuído” para a naturalização de categorizações e classificações, ao fundamentar a criação da noção de “índio” e de “negro” e “escravos”, evocando a autoridade divina para isso. Para Seguy (2014a), teria sido impossível justificar a colonização e a escravidão sem as ideias de Hegel.

Não poderíamos concluir esta apresentação dos aspectos políticos, econômicos e culturais do Haiti sem falarmos da situação no país após o terremoto e da presença militar brasileira no país.

O terremoto de 2010 durou somente 35 segundos, mas “[...] interrompeu abruptamente a vida de 300 mil pessoas e deixou outras mais de 1,5 milhão desabrigadas.” (SEGUY, 2014a,

¹⁵ Susan Burck-Morss, professora de Filosofia Política e Teoria Social, da Universidade de Cornell, Nova Iorque-EUA.

p. 307). Como sabemos, para muitos, o Haiti passou a existir depois de 2010, mas ainda permanece desconhecido.

Um exemplo do silêncio da mídia sobre os acontecimentos no Haiti foi a ausência de notícias sobre o assassinato do professor Jean Anil Louis Juste¹⁶, o mais radical da esquerda haitiana, apenas horas antes do terremoto de 2010, que acabou “engolindo” a notícia do assassinato. Seguy (2010) afirma que os militares têm exercido uma repressão forte sobre a classe operária e a universidade. “Essa repressão, as mídias não mostram.” (p. 2).

Para Seguy (2010), as doações são, na verdade, empréstimos; é difícil distinguir os dois conceitos, já que, por exemplo, os estatutos do FMI não preveem doações, somente empréstimos. O autor lembra que, em 2004, quando o Haiti foi assolado por um furacão, também se organizaram grandes reuniões internacionais com promessas de dinheiro para o Haiti. Mas, segundo informações do governo da época, somente 2% do prometido realmente chegou ao país. Por esse motivo, o autor acredita que a presença de militares estrangeiros responde a um objetivo imperialista e colonizador. Seguy coloca o Brasil no mesmo patamar dos EUA quanto à exploração racista.

Em relato de sua vivência pessoal na maior favela do Haiti, a Cité Soleil, Seguy (2010) afirma que não havia nem sequer uma barraca sem furos de balas e que esses anos de ocupação tinham sido muitos duros para o povo haitiano. “São horríveis os relatos de organizações de direitos humanos sobre estupros de mulheres e crianças dos dois sexos por parte dos militares estrangeiros.” (SEGUY, 2010, p. 2). O autor ainda denuncia que países como o Brasil estão mais interessados na manutenção de uma mão de obra barata e na exploração de outros recursos do que na tão anunciada reconstrução do país.

Ao caminhar por algumas comunidades haitianas, observamos muitas pessoas que ainda moram nas mesmas barracas de 5 anos atrás. É muito comum, por onde passamos no Haiti, encontrar casas que apenas ficaram com a estrutura inicial.

¹⁶ Autor da tese "A Internacional Comunitária: ONGs chamadas alternativas e Projeto de livre individualidade" na qual critica a parceria enquanto forma de solidariedade de espetáculo no Desenvolvimento de comunidade no Haiti. Essa tese foi uma das fontes de inspiração para o trabalho de Seguy.

Fotografia 5 – Comunidade nas proximidades de Porto Príncipe



Fonte: Martins (2015).

Em relação à participação do Brasil no comando da MINUSTAH desde 2004, Seguy (2014c) afirma que a missão tem um duplo objetivo: reprimir movimentos sociais e manter a estabilização da situação no Haiti. Em sua opinião,

[...] a verdadeira função desse exército internacional é evitar que o povo se revolte contra a política das zonas francas que está sendo implantada no país, é fazer o povo se contentar em trabalhar muito, produzir muito e receber baixos salários. A única ajuda proporcionada por essa força é ao capital estrangeiro. (p. 1).

Alerta ainda que o papel do Brasil e de outros países envolvidos é o de assumir a “terceirização das forças armadas” norte-americanas, pois “[...] os Estados Unidos decidiram que não queriam mais ter exército presente no Haiti e terceirizaram essa função.” (SEGUY, 2014a, p. 42, 2014c, p. 1).

Para o professor e sociólogo haitiano, uma alternativa possível para a superação da grave situação do Haiti é a saída imediata da MINUSTAH e não de forma gradual, pois, com isso, “as classes sociais se enfrentariam para decidir os rumos do país” (SEGUY, 2014c, p. 1). Para ele, esse enfrentamento pode melhorar ou não o Haiti, mas, pelo menos, o povo recuperaria sua soberania e, assim, poderia se organizar como sociedade haitiana.

A análise de Seguy (2014a) sobre o que denominamos de mundanidades fronteiriças de seu país difere em qualidade e significado de outras leituras que chamamos aqui de “a partir da janela”. Isso se dá porque, como afirma Dardel (2011), a forma mais importante do espaço construído na realidade geográfica é o habitat humano. O discurso sobre o espaço geográfico tem íntima relação com o mundo vivido.

Observamos que as mundanidades expressas por Seguy (2014a) têm como referência microterrialidades. Mais do que uma atmosfera ou espaço aéreo que expressa a diferenças entre as montanhas haitianas e as dominicanas, Seguy (2014a) vê as barracas furadas de bala na maior favela do Haiti. Mais do que isolamento, ele enxerga a abertura geoestratégica da república haitiana em detrimento das necessidades internas do país. Ele vê um Hegel racista que teria se fundamentado na ontologia do herói haitiano Dessalines, mas manteve sua fonte em silêncio e que teria ajudado a naturalizar as categorizações de “índios”, “negros” e “escravos”, evocando a autoridade divina.

Não se trata aqui de afirmar um determinismo territorial para a compreensão dos mundos, mas sim de pensar a construção de espaços a partir de vias de comunicação baseadas em intencionalidades que se inscrevem na terra, como propôs Dardel (2011). Assim, é possível compreender modos diferentes de acessar a realidade geográfica, com mais ou menos “assaltos de revolta” ou “polidez”. O espaço construído está além do alcance do olhar, ultrapassa a demografia. Assim, o espaço construído é vivido para além do enraizamento em si, em relação dialógica, numa exteriorização da mobilidade fundiária humana em sua relação existencial com a Terra.

O objetivo da análise de aspectos da sociedade haitiana não foi realizar uma historiografia cronológica. Acreditamos que já existem trabalhos publicados que dão conta dessa abordagem. Nosso objetivo foi fazer uma leitura panorâmica das discussões atuais e históricas sobre o Haiti e os haitianos, colocando em relevo pessoas que têm se dedicado ao assunto.

2.4 A EXPERIÊNCIA COMO MUNDANIDADE FRONTEIRIÇA

O encontro com o aporte epistemológico da fenomenologia tem feito a geografia se movimentar nas suas compreensões sobre escalas geográficas. Geralmente, quando se pesquisa em geografia, duas perguntas iniciais são inevitáveis: qual categoria?; qual escala? Não é incomum que perguntas como “o quê?” e “com quem?” sejam tratadas de modo marginal.

A fenomenologia apropriada pelos geógrafos que ficaram conhecidos como “humanistas” não consiste em um sistema filosófico e sim num caminho que não produz categorias de análise, mas como afirma Marandola Júnior (2015), um pensamento vivo do mundo em movimento, uma abertura ao porvir, um suporte para várias etapas do trabalho de pesquisa e uma motivação para a busca de ferramentas de análise. Os caminhos da floresta de Heidegger são possibilidades que a fenomenologia apresenta.

Nesse sentido, podemos dizer que o cenário atual da fenomenologia geográfica indica a valorização da intensidade, da interseccionalidade e da multidimensionalidade das escalas geográficas. Busca-se romper com formas de enclausuramento que usam uma medida para todas as formas de conhecimento geográfico do mundo.

Essa condição atual tem produzido maior visibilidade dos estudos de caráter fenomenológico em geografia. A realização do primeiro grupo de trabalho sobre a temática no XI Encontro Nacional da Associação de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia (ANPEGE), em 2015, demonstra que o campo tem conquistado espaço no debate nacional a partir das pesquisas, dissertações, teses e grupos de pesquisa que se firmam pelo país.¹⁷

Nesse contexto de compreensão das escalas geográficas não em sentido ontológico, mas como criações sociais que se caracterizam pela relação entre elas – ainda que essa relação seja invisibilizada em muitos campos da geografia –, a fenomenologia se apresenta como uma possibilidade de desconstrução da oposição entre o exterior e o interior e de reconhecimento de que os processos de subjetivação são corporificados.

As denominadas geografias feministas encontraram o caminho da visibilização do corpo como produtor de espaço por entender que os conceitos construídos não abarcam as espacialidades de gênero. Defendem a ideia do corpo como escala geográfica na luta contra uma violência epistêmica, no campo científico, que inviabiliza o corpo que vive sua espacialidade no cotidiano.

Na constituição das mundanidades fronteiriças é necessário considerar o corpo, pois ele é o guardião dos lugares (CHAVEIRO, 2012). Para Holzer (1997, p. 82), o corpo representa a transição do “eu” para o mundo. Ele é “o ponto de *vista* do ser-no-mundo” (grifo do autor), logo é a partir do corpo que nossa vista se direciona.

Entretanto, em nosso estudo, abordamos o corpo na condição de ser-no-mundo, isto é, como experiência de mundo. Entendemos por experiência, assim como Marandola Júnior

¹⁷ O XI Encontro Nacional da ANPEGE teve como temática “A diversidade da geografia brasileira: escala e dimensões da análise do espaço” e foi realizado de 09 a 12 de outubro de 2015 em Presidente Prudente, São Paulo. O grupo de trabalho “Fenomenologias da Experiência Geográfica” teve expressiva participação em todos os três dias do evento.

(2015), a escala em que os fenômenos se manifestam. Considerando que o fenômeno não é um fato, seus sentidos não se revelam nas categorias de análise que definimos. A fenomenologia nos possibilita esse diálogo com a experiência, fazer perguntas sobre os fenômenos. Assim, a escala é um ponto de partida, não uma redução. Relatos de viagens, narrativas abertas, cartas, mapas, pinturas, músicas e outros são manifestações do ser-no-mundo e são estudadas geograficamente como circunstâncias em movimento. A experiência como um estado epistemológico deve nos levar a suspender concepções e, assim, qualquer elemento pode ser o ponto de partida, o “onde” o fenômeno se manifesta. A experiência é, portanto, nossa escala geográfica.

Na constituição das mundanidades fronteiriças é preciso compreender suas dinâmicas sociais como fenômenos. A constituição da Ilha Hispaniola¹⁸ é considerada por Louidor (2013) uma “história paradoxal”, pois, ao mesmo tempo em que consistiu no encontro de mundos diferentes (espanhóis e índios), exploração das minas de ouro, escravidão, racismo e evangelização, é também uma história de luta pela liberdade e resistência.

Os índios arawakos que viviam na ilha foram caçados, enforcados, queimados, o que os levou a começar uma matança de seus próprios filhos para se livrarem da dominação espanhola. Louidor (2013) afirma que, em apenas dois anos, a metade da população de Hispaniola (cerca de 250.000 pessoas) foi “assassinada, mutilada ou suicidada” (p. 14). O autor define isso como um genocídio em nome da “Santíssima Trindade”, de tanto que Colombo a invocava em seus pronunciamentos e relatórios. É então que se começam a delinear os limites fronteiriços no interior da Hispaniola, pois passou a ser necessária outra mão de obra escrava, o que implicava maiores investimentos.

É muito difícil falar das relações externas do Haiti sem relembrar a sua gênese indígena e o genocídio, a era colombiana e a escravidão, a luta dos escravos pela independência do país e sua dívida pela liberdade com a França, as ocupações norteamericanas e seus acordos “Hope”, as ditaduras e sua emigração forçada, as missões da ONU e seus novos *blancs*, mas sobretudo, é impossível falar das relações externas do país sem falar de sua vizinha, a República Dominicana.

O discurso da diferença tem construído marcas culturais que não apenas demarcam a República Dominicana e o Haiti, mas contribuem para o que ficou conhecido como anti-haitianismo.

¹⁸ Nome dado pelos espanhóis em alusão à Espanha, país dos “descobridores”.

A autopercepção dominicana e haitiana sobre a origem de sua constituição populacional é algo que merece ser destacado. Para Gates Júnior (2014, p. 176-177) “a República Dominicana admite seu passado indígena, mas não sua herança africana”, entendendo o ser índio como uma categoria construída socialmente que tem mais sentido referida ao modo de ser dominicano e não com ser indígena ou africano. Já seus vizinhos haitianos são percebidos como negros. Com “ar espanhol” e arquitetura na Zona Colonial que remete à Espanha, Santo Domingo (a capital da República Dominicana) possui uma praça dedicada a Colombo, com uma estátua do colonizador. Contrastando com esse monumento, que pode parecer estranho (ou não), o autor em sua viagem descobriu uma estátua em homenagem a Lemba¹⁹, não em uma praça a ele dedicada, mas na entrada de um museu.

Fotografia 5 - Crianças haitianas visitando museu enquanto professora fala sobre a herança indígena do Haiti.



Fonte: Rosa Martins (2015).

No Haiti se percebe um modo peculiar de ser negro. Ainda conforme Gates Júnior (2014), “[...] o Haiti tinha aguda consciência de seu papel como centro putativo daquilo que mais tarde veio a ser chamado de pan-africanismo, com consciência política ‘negra’

¹⁹ Grande líder dos escravos mulatos no século XVI (GATES JÚNIOR, 2014).

transnacional.” (p. 210). Isso fica claro na Constituição de 1816 quando Alexandre Pétion declara que todo africano ou índio e seus descendentes, nascidos ou não no Haiti, seriam considerados simplesmente como “haitianos”. A acolhida dos negros e o título de cidadão haitiano marcaram “a primeira vez em que um governo considerou todas as pessoas de ascendência africana como ‘cidadãos’ ou membros de um grupo unificado ou relacionado”. Foi a primeira vez que não foram agrupados somente na categoria de “escravizáveis”. O autor, que já viajou a 20 países africanos e pelo menos a seis países latino-americanos, observou em suas viagens que o Haiti foi o único país a não “embranquecer” seus heróis. Os monumentos aos fundadores negros do país, Toussaint L’Ouverture, Jean-Jacques Dessalines e Henri Christophe dão sinais de que os haitianos “se orgulhavam de serem negros” (GATES JÚNIOR, 2014, p. 216).

Assim, uma das primeiras mundanidades fronteiriças que podemos perceber entre o Haiti e a República Dominicana é a relativa à autopercepção. A partir dela, em conjunto com os demais aspectos desta análise, podemos falar propriamente da configuração de fronteira entre os dois países, que é constituída pela artificialidade estatal e pelo discurso da aversão ao haitiano na República Dominicana (SCARAMAL, 2006).

Fotografia 7 - Café da manhã na República Dominicana



Fonte: Rosa Martins (2015).

Para uma definição do que seja anti-haitianismo, Scaramal (2006) destaca a *repulsa* como chave de leitura, definindo o anti-haitianismo como “ideias de abjeção ao ser haitiano”

(p. 87). Para a autora, a República Dominicana é o lugar de manifestação do anti-haitianismo por excelência e é também o centro de dispersão desse fenômeno por todo o Caribe. As consequências desse fenômeno podem se expressar sob a forma de repatriação, interceptação e expulsão dos haitianos de outros países, entre eles, da própria República Dominicana e dos Estados Unidos, “o espaço de migração haitiana por excelência” (p. 88). A ausência de registros sobre a repatriação haitiana no Caribe e nos Estados Unidos é expressão da falta de “dados sistematizados sobre o fluxo migratório nos Estados caribenhos”, o que obriga o estudioso da migração haitiana a considerar somente o limite de estimativas (p. 90).

Nas complexas relações entre o Haiti e a República Dominicana se observa a falta de um “padrão de expulsão e reabsorção dos migrantes haitianos”. As medidas adotadas em relação aos haitianos compreendem desde a expulsão ou prisão de haitianos que apenas visitam seus familiares do outro lado da ilha até a escravização de haitianos nos campos de cana. Além disso, a expulsão sem aviso prévio de trabalhadores haitianos estabelecidos legalmente na República Dominicana não é incomum. Essas relações de fronteira foram definidas no período de 1910-2000, quando o projeto nacional dominicano se estruturou no anti-haitianismo, entre outros fatores, pela necessidade de se estabelecer uma identidade nacional dominicana (SCARAMAL, 2006).

Torres-Saillant²⁰ (apud GATES JÚNIOR, 2014) destacou a existência de períodos de colaboração entre o Haiti e a República Dominicana. Entretanto, o próprio nascimento da República Dominicana foi marcado por uma luta *sui generis* cujo objetivo foi proclamar sua independência não da colonizadora Espanha, mas de seu vizinho “do lado”, o Haiti, que ocupou a República Dominicana durante 22 anos fundado no discurso de que a unificação era a única maneira de se proteger contra invasões estrangeiras. O interessante nessa história é que a ocupação haitiana se deu exatamente logo após a República Dominicana ter proclamado sua independência da Espanha em 1821. A ocupação haitiana ocorreu no período entre 1822 e 1844 e deixou muitos ressentimentos entre os dois países. Para o autor, esse período reforçou a ideia de que “os dois povos eram diferentes”. Ainda que a nacionalidade dominicana tenha se constituído também em admiração ao povo haitiano (a primeira constituição dominicana possui aspectos do direito haitiano), a aversão começou a crescer e foi alimentada como política de Estado: “ser dominicano” passou a significar “não ser haitiano” (p. 197-198).

Outro aspecto relacionado ao anti-haitianismo foi gerado pela ocupação norte-americana nos dois países, que se iniciou no Haiti e se estendeu depois para a República

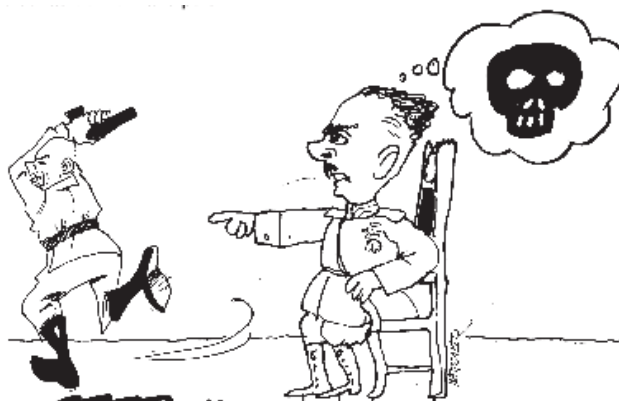
²⁰ Professor dominicano do Departamento de Inglês, Programa de Estudos Latinos e Latino-americanos, da Universidade de Syracuse, Nova Iorque.

Dominicana. A escassez de mão de obra do lado dominicano para trabalhar nos canaviais por salários irrisórios fez com que os Estados Unidos promovessem um fluxo migratório significativo de haitianos para trabalhar na República Dominicana. “Os haitianos viviam numa miséria tal que trabalhavam por quase nada. Nunca tiveram sindicatos profissionais organizados, como os dominicanos, e aceitavam condições de trabalho muito mais duras.” (TORRES-SAILLANT apud GATES JÚNIOR, 2014, p. 199).

Para simbolizar a artificialidade estatal na demarcação das fronteiras entre o Haiti e a República Dominicana pode se recorrer à figura do ditador Leônidas Trujillo, quem, usando pó de arroz, esforçou-se em representar o país com uma imagem “branca, europeia e espanhola”. Gates Júnior (2014) destaca que já se conheciam as posições anti-haitianas de Trujillo, mas foi em 1937 que sua expressão se tornou tão factível quanto cruel, quando o ditador ordenou um ataque aos haitianos que moravam às margens do Rio Massacre, na fronteira entre a República Dominicana e o Haiti. Nesse lugar, a convivência entre as duas populações era de certo modo pacífica, já que formavam famílias mistas e trabalhavam nos dois lados. Essas relações transnacionais despertavam o ódio dos nacionalistas, e Trujillo fez disso um discurso da diferença. Estima-se que cerca de 15 mil haitianos morreram nesse massacre. Rivas (apud GATES JÚNIOR, 2014) descreve que os soldados fecharam a fronteira sem prévio aviso e detiveram os haitianos do lado dominicano, na cidade de Dajabón. Os que fugiram para o rio encontraram soldados à espera que os massacraram tanto às margens quanto dentro das águas.

Trujillo ordenou o assassinato de milhares de haitianos e haitianas nas províncias dominicanas que fazem fronteira com o Haiti. Muitos foram obrigados a cavar a própria cova, crianças foram mortas com crueldade. A Figura 1 retrata o comando do ditador dominicano Trujillo contra os haitianos:

Figura 1 – Trujillo, “el gran pacifista”



Fonte: Mercader e Burgos (2012).

Segundo Villanona (2012), a matança permitiu ao ditador a ocupação das terras nas que moravam os haitianos e, mais que isso, consolidou sua campanha anti-haitianista com bases racistas. O jornal dominicano *Lístin Diario* publicou um mês depois do massacre que não tinha havido matança, somente alguns “incidentes”. A população foi proibida de falar a verdade sobre o que acontecera na fronteira. Quem fizesse isso era considerado um “traidor da pátria” e antitrujillista.

Como se pode observar, o percurso de forjar um sentimento de dominicanidade passou pela abjeção ao povo haitiano. Scaramal (2006) destaca a existência de elementos que chama de “maldição do contágio”, reafirmada pela tipologia criada pela autora a qual chamou de “historiografia quadragenária”, difundida na República Dominicana a partir de 1940 até 1980, e que teve um forte perfil anti-haitianista. Os argumentos construídos atribuem aos haitianos adjetivos como “selvagem”, “pirata”, “bárbaro”, “negro”, “bucanero”, “pagão”, criando assim uma relação de afastamento e isolamento do povo haitiano com relação ao Caribe. O haitiano tornou-se o “outro da fronteira” e passou a ser igualmente desconhecido do mundo devido a tantas imagens criadas sobre ele, geralmente relacionadas aos epifenômenos citados por Scaramal, como irracionalidade, superstição, necrofagia, antropofagia, superpopulação, vileza, imundícia, moléstias, endemias, pandemias, que garavam medo e horror: o contato com os haitianos devia ser evitado.

Falar das relações do Haiti com sociedades vizinhas amistosas e hostis é algo muito complicado, pois ambas as características se fundem e, em muitos casos, a aparência amistosa se reveste de “ajuda humanitária”, camuflando interesses econômicos tão denunciados pelos estudiosos haitianos. Sabemos que, na década de 60 do século XIX, o Haiti estava apenas iniciando suas relações internacionais e que só recentemente o Haiti foi reconhecido como país independente. As mundanidades fronteiriças entre o Haiti e a República Dominicana expressam dinâmicas sociais marcadas por referências adotadas por cada lado da ilha. Nesse sentido, a vida que permeia essa fronteira é antes de tudo alteridade e outridade, pois, como afirma Lévinas (2009, p. 105), “ninguém pode permanecer em si”, e isso envolve responsabilidade, mas também vulnerabilidade. Ser-no-mundo é, antes de mais nada, ser um estrangeiro para si, e é nessa estranheza de si mesmo, mas na condição de situado, que o ser se torna refém de todos os outros. É uma relação dialógica que a se dá “a partir e apesar de si”. Na busca da experiência como escala geográfica, a opção pelas lugaridades presentes nas narrativas dos sujeitos participantes desta pesquisa demonstrou uma importante articulação entre as escalas, considerando suas interseccionalidades e multidimensionalidades, como veremos nos próximos capítulos.

2 ESPAÇO TELÚRICO: LUGARIDADES COMO PERSPECTIVA DE ARTICULAÇÃO

“[...] os fenomenólogos costumam dizer que há tantas fenomenologias quanto há fenomenólogos. Um dia também poderemos dizer: há tantas geografias quanto geógrafos, mas o que nos colocaria juntos? Não o mesmo caminho, mas a mesma busca.” (MARANDOLA JÚNIOR, 2015).

Há diferentes modos de abordar um tema como o da migração. Nas abordagens mais utilizadas, predominam as análises socioeconômicas, dadas as condições que determinam a emigração (ou mesmo expulsão) de pessoas de seus países para além de um simples “interesse pelo desconhecido”. Muitas vezes, sair do país é a opção mais real de sobrevivência.

O desafio enfrentado nesta pesquisa foi o de utilizar um suporte teórico-metodológico de uso recente na geografia para estudar um tema antigo que agrega, historicamente, um feixe de abordagens nos diferentes campos do conhecimento. Além disso, o nosso estudo tem como objeto algo ainda pouco pesquisado, sobretudo no âmbito da ciência geográfica: a experiência religiosa de pessoas em situação de migração.

Nesse contexto, é necessário explicitar as escolhas teórico-metodológicas realizadas, ainda que seus pressupostos estejam presentes no corpo de todos os capítulos. Para tanto, neste capítulo, abordaremos campos e intersecções entre a geografia e a fenomenologia, buscando em ambas áreas do saber chaves explicativas para aproximações compreensivas em relação a temas como vodu haitiano, medo, zumbificação, pentecostalismo e haitianidade.

Assim, adentramos um pouco mais no caminho do fenômeno religioso. Conforme foi dito anteriormente, a escala de análise utilizada é a experiência visibilizada nas narrativas dos participantes da pesquisa, analisadas nos capítulos três e quatro. A religião é aqui entendida como experiência religiosa a partir do conceito de mundos da vida desenvolvido por Heidegger. Com isso, pretendemos fazer uma “geografia em ato”, como propôs Dardel (2011). Esse modo de se posicionar diante da geografia e da experiência religiosa tem como ponto de articulação “uma relação concreta [que] liga o homem à terra” ou, em outros termos, uma “geograficidade”. O amor ao solo natal não significa a fixação de lugares. Dardel já indicava a conexão entre o amor ao solo natal e o “correr o mundo, franquear os mares”, “explorar continentes”.

É nesse sentido que analisamos a experiência religiosa: a partir de uma perspectiva telúrica que articula os mundos da vida e a noção de lugar como lugaridades, o que consideramos um campo fértil para a leitura da experiência religiosa.

O telurismo foi, com frequência, ao longo da história, aliado do homem na afirmação da sua liberdade. A montanha protegeu a liberdade religiosa dos vales *vaudoises e cévenoles*; ela foi, ao redor do lago dos ‘Quatro-Cantões’, o berço da independência suíça. Mas ela se tornou também, em 1799, a tumba para a tropa de Suvorov (DARDEL, 2011, p. 17, grifo do autor, tradução nossa).

A experiência telúrica, em Dardel, se assenta em grandes contribuições de Gaston Bachelard²¹. “[...] a experiência telúrica coloca em jogo ao mesmo tempo uma estética do sólido ou do pastoso e uma certa forma da vontade e do sonho” (DARDEL, 2011, p. 14). O autor chama de espaço telúrico aquilo que é, ao mesmo tempo, profundidade e movimento, um espaço que é preenchido pelas experiências da vida que podem envolver mistério, temor, prisão, sufocamento, mas também refúgio, habitat e aquecimento.

A realidade geográfica é composta por uma consciência imaginante, uma das maiores contribuições de Sartre à fenomenologia. Dardel se apoia em Sartre para pensar que a vivência humana na substância terrestre é possibilitada porque imaginar requer a irrealização dos símbolos. Essa irrealização é o que permite a presentificação do que está ausente. Para Sartre (2015), é a corporeidade que presentifica a lembrança, pois “[...] para que uma imagem reapareça à consciência, ela precisa inserir-se em um corpo.” (p. 49).

Há uma atração pelo telúrico, por descobrir, experimentar a realidade telúrica tanto em suas “entranhas” como “dentro e abaixo”. É nesse sentido que a experiência telúrica se liga aos lugares, aos lugares de existência que não prescindem de existência material. Essa experiência é responsável “por algo da alma”, algo que não é estático, mas se move como a feição da Terra e uma “mobilidade inquieta que **espera** que o mundo se anime” (DARDEL, 2011, p. 18-20, grifo nosso, tradução nossa).

A mobilidade, a espessura e a profundidade da terra são substâncias telúricas que promovem uma aprendizagem “ao vivo” do espaço telúrico. Entendemos a experiência religiosa telúrica como a metáfora utilizada por Dardel (2011) sobre o vulcão como experiência telúrica: um jogo alternado do visível e do oculto. Camadas profundas podem chegar à superfície, muitas vezes incompreendidas pela interpretação do intelecto. Buscar compreender formas de manifestação do vulcanismo no espaço geográfico é um caminho para a empreitada de tentar compreender essas questões.

²¹ Gaston Bachelard (1884-1962). Professor de Física, Química, História e Filosofia (ASSOCIATION INTERNATIONALE GASTON BACHELARD, 2015, tradução nossa).

2.1 GEOGRAFIA DA RELIGIÃO E GEOGRAFIA FENOMENOLÓGICA

“Quais as dimensões próprias do ser? Quais as dimensões próprias da geografia?”: é assim que Marandola Júnior (2012, p. 82) pavimenta o caminho que muitos geógrafos têm escolhido percorrer nos últimos anos. Das críticas feitas pelo autor em relação ao “diálogo raso” existente entre a geografia e a filosofia depreende-se que há um empenho contemporâneo de aproximação. Acreditamos que essa aproximação tem sido suscitada pela valorização crescente do campo da epistemologia da geografia e também pelo interesse de grupos de geógrafos em construir bases teórico-metodológicas para estudar o fenômeno religioso.

Nas perguntas inquietantes de Marandola Júnior subjaz um sentido de que há multiplicidade de dimensões no contexto social para as quais a geografia deve reinventar-se a fim de aprofundar o esforço iniciado por filósofos que estudaram geografia, como Edward S. Casey, Jeff Malpas, Jean-Marc Besse, e por geógrafos que estudam filosofia (Eric Dardel é hoje reconhecido como o grande precursor dessa linha).

A função marginal que desempenha o diálogo entre geografia e filosofia na prática científica tem resultado, segundo Marandola Júnior (2012, p. 82) – e nós concordamos –, na necessidade “de um debate maior sobre a geograficidade do ser-no-mundo contemporâneo em sua fenomenologia espacial fundante”, ainda que a geografia tenha produzido importantes reflexões de significado filosófico.

2.1.1 Geografias e o estudo do fenômeno religioso

“A geografia é uma velha dama que, pelas metamorfoses sucessivas, não para de rejuvenescer.” (CLAVAL, 2011b, p. 373).

Não é nosso objetivo aqui apresentar uma cronologia dos contextos e áreas de influência da ciência geográfica. Nosso propósito é apresentar alguns aspectos epistemológicos e metodológicos com a finalidade de estabelecer as bases teóricas e práticas desta pesquisa.

Antes de tudo, é preciso esclarecer alguns aspectos da situação vivida durante este estudo. Entendemos tanto a geografia cultural quanto a geografia da religião como subdisciplinas que compreendem diferentes abordagens. A geografia humanista, como movimento que nasceu como reação ao neopositivismo na ciência geográfica, constitui-se em essência a partir de abordagens fenomenológicas e existencialistas. A fenomenológica é a

abordagem que sustenta os encadeamentos teórico-metodológicos do processo investigativo. É no entrecruzamento desses lugares dialógicos complicados e vistos com desconfiança, especialmente entre os geógrafos, que esta pesquisa se situa.

No interior dos complexos fazeres da ciência geográfica, a geografia cultural abriu caminhos para a realização de estudos geográficos para além do que os olhos podem abarcar. Foi a partir desse grande movimento conhecido como geografia cultural, também complexo e com muitas especificidades, que temas como cultura, modo de vida, espacialidades e outros passaram a circular nas pesquisas geográficas.

Poderíamos afirmar que não existe geografia cultural, mas geografias culturais, tão diversas são as práticas e os modos de pensar essa subdisciplina. Nessa esteira, a geografia humanista foi sendo delineada e pode ser entendida como um movimento que tem como aglutinador o tema da cultura humanista em dialogicidade com outras áreas, especialmente a filosofia e, dentro dela, com a abordagem fenomenológica. Daí, ao se falar de geografia humanista geralmente se relaciona essa área com a geografia fenomenológica, ainda que esta não seja a única perspectiva existente na chamada geografia humanista.

A geografia da religião hoje já é considerada uma subdisciplina da ciência geográfica e também apresenta diferentes possibilidades teórico-metodológicas, entre elas, a chave explicativa sagrado-profano a partir das ideias de Mircea Eliade e uma fenomenologia centrada na crítica da cultura, proposta por Ernest Cassirer (GIL FILHO, 2013). Há também uma profusão de temáticas que se abrigam sob o guarda-chuva da geografia da religião.

O desafio deste estudo foi encontrar um caminho na geografia da religião a partir de um diálogo com a fenomenologia (geografia humanista-fenomenológica) para estudar a experiência religiosa, abordando temas até hoje não estudados por esses campos, como migração e fronteira. Em alguns momentos, não sabíamos definir se o que fazíamos poderia ser designado como geografia da religião ou fenomenológica devido ao caráter multifacetado e original do nosso trabalho. Essa iniciativa nos rendeu muitos conflitos, mas, no fim, revelou-se uma possibilidade profícua, merecedora de aprofundamentos posteriores.

Para compreender os diferentes modos de se fazer a geografia hoje, é preciso ler sobre uma área que tem conquistado adeptos entre os geógrafos: a epistemologia geográfica. Para Claval (2011b), a epistemologia procura responder questões do tipo “como se instaurou a nossa maneira de ver o mundo?”. Talvez uma chave de leitura para compreender a epistemologia geográfica esteja nas perspectivas da própria epistemologia, elencadas por Claval: a que procura estabelecer princípios válidos para todas as ciências e a que analisa o

trabalho dos pesquisadores, “seus remorsos e a maneira pela qual avançam no conhecimento do mundo” (CLAVAL, 2011b, p. 15).

Se, por um lado, alcançamos um nível de relativa liberdade por meio de um *status* de reconhecido crescimento na ciência geográfica, contando com a ajuda de outras ciências e com o intercâmbio com elas, por outro lado, precisamos trabalhar nas brechas do que está em produção, alargando-as à medida que construímos nossa pesquisa e a própria epistemologia do campo ao qual dizemos estar vinculados. É assim, seguindo passos recém-pisados em caminhos que não se sabe aonde vão nos levar, que se manifesta a beleza e o desafio de fazer uma geografia “humana”, na qual o lugar não é mais importante do que as lugaridades do caminho, pois são elas que nos fazem caminhar.

A pesquisa em geografia é complexa, pois sua própria natureza é relacional. Muitos campos pesquisados atualmente já possuem um *corpus* consolidado em outras ciências. Essa aproximação não nos leva à apropriação, mas, muitas vezes, à desconstrução ou, no mínimo, à mudança de perspectiva sobre uma problemática considerada resolvida.

Claval (2011b) afirma que a geografia “[...] apoiou-se em famílias de epistemologias diferentes; combinou-as de maneira variável durante muito mais tempo que as rejeitou.” (p. 21). Desde o final do século XVIII, a epistemologia da geografia percorreu alguns caminhos. Primeiro, o do racionalismo cartesiano, que silenciava o subjetivo, já que o mundo e a sociedade eram tidos como realidades objetivas. Os princípios epistemológicos são lembrados pelo binômio homem-natureza. A dialética das escalas ensinou o geógrafo que o mundo é feito de interações complexas, e a realidade geográfica incorporou o estudo do espaço e da diferenciação regional.

O termo “geografia cultural” foi utilizado pela primeira vez em 1880, pelo geógrafo alemão Friedrich Ratzel (1844-1904), em uma obra dedicada à geografia dos Estados Unidos. Posteriormente, baseando-se nas ideias de Humboldt e Ritter, Ratzel desenvolveu uma nova concepção geográfica denominada *antropogeografia* (CLAVAL, 2011a). De 1890 a 1950, a geografia passou por um período de desenvolvimento de diferentes tradições nacionais de pesquisa que revolucionaram seu programa científico e sua relação com as outras áreas do conhecimento (CLAVAL, 2006).

Para Claval, a industrialização e urbanização obrigaram a geografia a se repensar no século XX. O problema do momento não era mais o das relações entre grupos humanos e natureza, mas o papel do espaço nas sociedades em crescente mobilidade e circulação. Foi então que o pesquisador em geografia começou a “partir do homem e não dos lugares” (CLAVAL, 2011b, p. 376), constituindo o que foi chamado de uma “nova geografia”, que pôs

em relevo o papel das economias de escala e das economias externas nos processos de acumulação, assim com as dimensões espaciais dos jogos de poder e as relações institucionalizadas.

Na segunda metade do século XX, ainda de acordo com Claval (2011b), a atenção se volta para a fenomenologia, uma vez que o movimento da nova geografia não conseguiu abarcar todos os aspectos silenciados nos anos de predominância de princípios positivistas na epistemologia geográfica. A influência da fenomenologia dirigiu a atenção dos geógrafos para a experiência, o vivido, o subjetivo e o corporal. Voltando-se para o indivíduo, a geografia descobriu as microrrealidades locais.

A dimensão imaterial da cultura passou a receber atenção na geografia a partir de 1970. Na França, destacou-se o geógrafo Armand Frémont, com a publicação do livro *A região, espaço vivido* (no original: *La Région, espace vécu*), em 1976. Denis Cosgrove, Peter Jackson e James Duncan são outros representantes dessa abordagem na geografia anglo-saxônia.

Na nova geografia cultural, o conceito de cultura é repensado na medida em que os estudiosos propõem o engajamento direto dos seres humanos em sua realidade, que é, ao mesmo tempo, sensorial e material. Cosgrove (2011) considera, por exemplo, a noção de produção e reprodução da vida social como uma “arte coletiva”, mediada na “consciência” e sustentada pelos códigos de comunicação, que não são entendidos somente como linguagem formal, mas como produção simbólica, como “o gesto, o vestuário, a conduta pessoal e social, a música, pintura, a dança, o ritual, a cerimônia e as construções”, ainda que não se esgotem neles. Em síntese, para Cosgrove (2011), a “tarefa da geografia cultural é apreender e compreender essa dimensão da interação humana com a natureza e seu papel na ordenação do espaço” (p. 103).

É importante destacar que, dessa perspectiva, “pouco se ganha ao se tentar uma definição precisa de cultura” (COSGROVE, 2011, p. 103) e, inclusive, isso não é recomendado, pois é considerado uma “redução a uma categoria objetiva, negando sua subjetividade essencial”. A cultura está relacionada ao mundo vivido das pessoas e, nesse sentido, não é passível de definição, podendo ser compreendida somente em sua prática. Foi a partir dessa ideia que no interior dessa abordagem passou a se delinear o que se chamou de geografia humanista. O que passou-se a compreender como cultura foi o mundo vivido dos grupos humanos.

A frequência de falhas ao aplicar uma premissa humanista na geografia cultural que levasse em conta a dialética dos mundos material e imaterial como condição de cultura

(COSGROVE, 2011) impulsionou o crescimento de estudos e a busca de validação da geografia humanista como um campo singular. A necessidade de elaboração de bases epistemológicas e metodológicas na geografia para estudar temas que, historicamente, têm sido objeto de outras ciências, como a religião, foi agrupando os geógrafos em áreas de interesses que passaram a reivindicar reconhecimento como subdisciplinas. Entre elas, a geografia da religião ganha destaque. Mas também se observa uma certa pulverização de temas, algumas vezes tratados como subáreas. As geografias das festas, dos monumentos, da literatura ou do cinema parecem abonar, à primeira vista, a ideia de Cosgrove (2011) de que “a geografia está em toda parte” (p. 220).

Entretanto, acredito que, com essa afirmação, o autor pretendia mais colocar em relevo que “outras coisas estão acontecendo” do que advogar uma irrupção de subáreas na ciência geográfica. Cosgrove (2011, p. 127) defende que as “subdivisões do conhecimento, institucionalizadas como disciplinas, são em si um produto de uma hegemonia ideológica da cultura capitalista”; assim, não caberia a especificação “humanista” para nomear mais uma subárea da geografia cultural.

Duncan (2012) chama de “guerra civil” o que acontece no campo da geografia cultural desde 1980, que ele caracteriza com luta de gerações entre os geógrafos formados entre 1950 e 1960 e os formados a partir de 1970 e 1980, e defende a necessidade de restaurar a unidade da subárea a partir da “continuidade de certos temas que transcendem as divisões entre as gerações que, na última década, despedaçaram a área” (p. 154).

A convergência entre os geógrafos culturais contemporâneos parece expressar o reconhecimento de que as construções teórico-metodológicas das abordagens sauerianas e da nova geografia cultural deram um novo significado para a pesquisa geográfica e fizeram uma revolução em seu categorial. Esse reconhecimento passa pela aceitação de que os modelos de análise coexistem e de que estão em contínuo desenvolvimento.

Nesse processo de desenvolvimento da ciência geográfica merecem destaque os desdobramentos teórico-metodológicos da geografia humanista e da geografia da religião.

A geografia humanista foi constituída no âmbito de um movimento de renovação da ciência geográfica como reação à predominância neopositivista nas pesquisas dos Estados Unidos. Holzer (2012a) aponta a publicação do artigo “Humanistic geography”, de Yi-Fu Tuan, em 1976, como uma “declaração de independência” iniciada na geografia norte-americana. Tuan advogou a incorporação das humanidades na geografia para além da perspectiva de análise cartesiana e passou a ser um ponto de convergência entre os geógrafos que procuravam novos aportes por parte da geografia e não estavam satisfeitos com as

abordagens utilizadas. Estava constituído assim o contexto do movimento da geografia humanista

Ainda segundo Holzer (2012a), o existencialismo foi delineado como alternativa por Buttimer, e a fenomenologia passou a ser considerada, a partir de Relph, como um “[...] suporte filosófico capaz de unir todos os geógrafos que se ocupavam com aspectos subjetivos da espacialidade, mas que não desejavam ser identificados como comportamentalistas.” (p. 169).

A base teórica da fenomenologia existencialista deu uma nova face a esse grupo no interior da nova geografia cultural. Holzer defende que as relações entre geografia e fenomenologia renovaram epistemologicamente a área, personalizando-a. Entretanto, não é a fenomenologia existencialista o traço mais forte da geografia humanista, mas alguns conceitos do método fenomenológico, como o de “mundo vivido” e o “ser-no-mundo”²². A falta de rigor metodológico na adoção da fenomenologia recebeu críticas internas de estudiosos como Pickles (1985), que propôs uma distinção entre fenomenologia geográfica²³ e geografia fenomenológica²⁴, fundamentada na fenomenologia transcendental de Husserl (HOLZER, 2012b).

Foi nesse contexto que a geografia “descobriu”, nas palavras de Holzer (2012a, p. 170), “o único exemplar de uma autêntica geografia existencialista até hoje escrito”, o livro *L’home et la terre-nature de la réalité géographique*, publicado originalmente em 1952 e traduzido apenas recentemente para a língua portuguesa pelo próprio professor Holzer. Na geografia brasileira, o geógrafo Armando Corrêa da Silva abriu caminho à geografia humanista ao publicar, em 1978, o livro *Espaço fora do lugar*. Em recente publicação que consideramos fundamental para compreender o panorama teórico-metodológico da geografia fenomenológica no Brasil, o livro *Qual é o espaço do lugar*, publicado em 2012 e organizado por Eduardo Marandola Júnior, Werther Holzer e Lúcia de Oliveira, um dos organizadores afirma que “[...] talvez o título desse livro que você tem em mãos tenha saído não apenas daquele do Armando, mas também de suas ideias e trajetórias [...]” (MARANDOLA JÚNIOR; HOLZER; OLIVEIRA, 2012, p. 13).

O suporte teórico-metodológico do que nos apropriamos para o desenvolvimento desta pesquisa deve muito aos estudos da geografia humanista e, a partir dela, do que tem se

²² Identificado na geografia com o conceito de lugar.

²³ O método fenomenológico era adotado em sua totalidade.

²⁴ Estudo de conceitos tradicionais da geografia a partir de aspectos do método fenomenológico. Essa é a perspectiva praticada pelos que ficaram conhecidos na geografia como “humanistas” (HOLZER, 2012b).

chamado de geografia fenomenológica. Esse assunto será abordado ainda nesta seção. Mas, antes, é preciso compreender como se delineou a geografia da religião nesse contexto.

“Qual seria a posição em que o subcampo da Geografia da Religião se encontra no amplo movimento da ‘Nova’ Geografia Cultural?” Essa pergunta pertinente feita por Gil Filho (2012, p. 79) já nos remete não apenas à informação de que a geografia da religião se insere originalmente no contexto da nova geografia cultural (da qual falamos acima), mas também de que se constitui como um de seus subcampos ou que, ao menos, isso reivindica.

O fato de se considerar a geografia da religião como corpo da geografia cultural traz dois problemas para a geografia brasileira: o da simples assimilação acrítica dessa classificação, que é recorrente nas geografias anglófonas, e o do deslocamento da influência das geografias francófonas e até teutófonas (GIL FILHO, 2012). Esta parece ser a posição de geógrafos que defendem um campo de pesquisa “propriamente religioso” na ciência geográfica: desvencilhar-se de divisas limitantes e dialogar com as diferentes geografias possíveis.

A questão que norteia a concepção da geografia da religião é:

[...] se a Geografia da Religião é uma subdisciplina da Geografia Humana com singularidade temática, seria pertinente a aplicação direta do categorial espacial usado em outras Geografias sem uma teoria geográfica da religião? (GIL FILHO, 2013, p. 283).

É a partir do reconhecimento dessa problemática que os geógrafos da religião buscam aproximações com outras áreas das ciências humanas, destacando-se as ciências da religião e a filosofia.

As intersecções entre a geografia da religião e a geografia fenomenológica se fundam nas buscas de análises hermenêutico-geográficas do fenômeno religioso. É importante afirmar que este estudo se filia a esse caminho que compreende a religião como mundo vivido e, com isso, apresenta uma proposta de investigação compreensiva, considerando que esse mundo é reificado na experiência, pois, como analisa Gil Filho (2013), “[...] não há objetivação possível sem uma subjetividade de sentido” (p. 284).

Há uma profusão de usos dos categoriais geográficos que nem sempre oferecem clareza conceitual ao leitor, especialmente porque a mesma categoria apresenta diferentes usos, conforme quem a aplica. No Quadro 2 apresentamos o uso de algumas categorias geográficas no âmbito da geografia cultural, da religião e humanista com o objetivo de situar o aporte teórico-metodológico de nosso estudo:

Quadro 2 – Panorama do categorial geográfico

CATEGORIA	NOÇÃO/REFLEXÃO
ESPAÇO	Com os olhos voltados, primordialmente, para o espaço, a Geografia ao estudar a religião o faz não em si mesma; mas sim, como nos aparece – como se expressa no espaço do ser humano (PEREIRA, 2009, p. 303). O espaço da religião é parte integrante da totalidade do espaço geográfico, uma vez que a religião possui dimensão geográfica na medida em que envolve, em sua dinâmica, categorias geográficas, como, por exemplo, a população e o território. [...] Acreditamos que aqui está a importância da religião para a Geografia: investigar o espaço da religião como parte integrante do espaço social. (SANTOS, 2002, p. 26). Religião e Geografia podem ser compreendidos como saberes humanos distintos, mas com muitas relações. São duas formas de (re)ação no espaço: a religião normatiza alguns procedimentos dos homens em relação ao espaço; e, por sua vez, o conhecimento geográfico proporciona capacidades estratégicas de atuação no espaço. Os espaços de ação de ambas são os sociais, culturais, políticos, econômicos, etc. Vemos, assim, que essas duas formas de conhecimento atuam nas várias dimensões que circundam a vida comum do ser humano (PEREIRA; GIL FILHO, 2013, p. 12). A diversidade das religiões indica que a própria construção do espaço é diferenciada, aparecendo em cada situação com características específicas. A diversidade das relações entre a prática corporal dos adeptos e suas estruturas simbólicas indica que não se pode falar de uma categoria geral do espaço [...]. (SAHR, 2013, p. 164). A materialidade tangível do espaço está banhada de elementos imateriais e intangíveis que se revelam nas paixões, nos conflitos, nos risos, nas dores, nos encantamentos, nas cores, nas sonoridades e nos odores [...]. (ALMEIDA; VARGAS; MENDES, 2011, p. 24). L'espace "pur" du géographe n'est pas l'espace abstrait du géomètre: c'est le bleu di ciel. Frontière entre le visible et l'invisible; c'est le vide du désert, espace pour la mort; c'est l'espace glacé de la banquise, l'espace torride du Turkestan, l'espace lugubre de la lande sous la tempête. [...]. Même le silence ou la désolation, c'est encore une réalité de l'espace géographique, une réalité qui oppresse, une réalité qui exclut (DARDEL, 1990, p. 10).²⁵
ESPACIALIDADE	A religião refere-se a leis de ordem social, apresenta respostas aos questionamentos existenciais do ser humano assim como responde sobre as origens do mundo e da humanidade. Nesse sentido, apresenta-se como forma de conhecimento manifesto em um convênio entre o homem e a Divindade de onde derivam as práticas de obrigações religiosas marcando assim uma espacialidade religiosa (GIL FILHO, 2012, p. 82). A espacialidade do pensamento religioso que se refere à dimensão de mediação da forma simbólica da religião. Nesse caso, considera-se a diferenciação indicada por Cassirer quando analisa as religiões de convergência ética. Ou seja, religiões estabelecidas a partir de um discurso fundador e na maioria das vezes referendada em texto de autoridade consagrada. (GIL FILHO, 2011, p. 4). Como todas as construções culturais, as festas exibem uma espacialidade que se manifesta tanto escalarmente como em termos de seu arranjo espacial [...]. O arranjo espacial da festa evidencia uma hierarquia ou espacialização dos locais em que ela afetivamente se realiza [...]. À espacialidade acrescenta-se temporalidade, pois a festa constitui um momento de ruptura com o cotidiano, devendo estar bem marcada temporalmente, durante um dia, uma semana ou mais. [...]. É esse espaço-temporalidade que interessa ao geógrafo, que vê na festa uma manifestação humana espacial e temporalmente contextualizada, inserida no âmbito de determinado grupo social (ROSENDAHL, 2013, p. 14).

²⁵ O espaço "puro" do geógrafo não é o espaço abstrato do geômetra: é o azul do céu, fronteira entre o visível e o invisível; é o vazio do deserto; espaço para a morte; é o espaço glacial da banquisa, o espaço tórrido do Turquestão, o espaço lugubre da landa sob a tempestade. Mesmo o silêncio ou a desolação é também uma realidade do espaço geográfico, uma realidade que oprime, uma realidade que exclui (HOLZER, 2011, p. 8, tradução do autor).

ESPAÇO VIVIDO	O espaço vivido é uma experiência contínua [...]. O espaço vivido é um espaço – movimento e um espaço-tempo vivido. O espaço vivido é também, desde a mais tenra idade, um espaço social. Mas temos que constatar que, se o espaço vivido acede às conceptualizações racionais da inteligência, ao raciocínio num espaço cartesiano e euclidiano, também se revela portador de cargas mais obscuras, em que se misturam as escórias do afectivo, do mágico, do imaginário (FRÉMONT, 1980, p. 26-27).
TERRITÓRIO	No território-terreiro, portanto, a existência do indivíduo, do nascimento até a morte é tecida e revelada por intermédio de <i>Ifá</i> – as palavras dos orixás – e celebrada nesse território-santuário, em suas festas, nos corpos de seus filhos: as danças não só refletem o mundo dos mitos, mas incorporam-no à vida dos indivíduos, à estrutura psíquica destes, amalgamando os homens com as divindades, formando um todo humano-divinizado (CORRÊA, 2013, p. 211, grifo do autor). A religião será examinada no contexto geográfico relacionado à apropriação de determinados segmentos do espaço. Os espaços apropriados efetiva ou afetivamente são denominados territórios. (ROSENDAHL, 2002, p. 59). A característica do território religioso, notadamente no Brasil, é de dinâmica espacial. A ação da igreja responde aos movimentos demográficos, sociais e econômicos, por meio de adaptações lentas ou bruscas, desejadas ou impostas. A crença, a identidade e o contexto geográfico participam ativamente da definição e da redefinição do território (ROSENDAHL, 2013, p. 107-108). É importante interpretar o fenômeno religioso e suas interações com o homem e o território a partir de dois focos de análise: o sagrado e o profano. Parte-se da revelação de que o território é dividido em lugares do cosmo [...]. O cosmo qualifica-se como território sagrado, enquanto o caos representa ausência de consagração, sendo um território profano, não religioso. (ROSENDAHL, 2013, p. 170).
TERRITORIALIDADE	Territorialidade, por sua vez, significa o conjunto de práticas desenvolvido por instituições ou grupos, no sentido de controlar um dado território. É nesta poderosa estratégia geográfica de controle de pessoas e coisas, ampliando muitas vezes o controle sobre espaços, que a religião se estrutura enquanto instituição, criando territórios seus (ROSENDAHL, 2002, p. 59). A territorialidade do sagrado, em uma primeira instância, seria a percepção das limitações imperativas do controle e da gestão de determinado espaço sagrado por parte de uma instituição religiosa. Em uma segunda instância de compreensão a territorialidade do sagrado não reside apenas na percepção imediata da materialidade e abrangência do controle e gestão do espaço sagrado, mas, além destes, em uma imbricação de relações de poder em torno do sagrado. As relações de poder são, em última análise, os laços de coesão que estruturam a territorialidade do sagrado e objetivam o território sagrado. A territorialidade do sagrado remete a um qualitativo exercido pelos sujeitos cuja autoridade é atribuída ao Transcendente, sendo esta expressão a razão de ser dos atributos absolutos transferidos ao clero especializado, ungidos pela instituição. Esta característica é patente nas religiões tradicionais que possuem uma hierarquia clerical definida (GIL FILHO, 2002, p. 74).
MUNDO VIVIDO	Mundo vivido é, portanto, entendido como lugar vivido, lugar de vida, lugar de existência. Compreendemos esta particularidade do mundo (lugar), assim como o fez Dardel, como ponto de partida da experiência geográfica (NOGUEIRA, 2005, p. 10256).
PAISAGEM	Uma ideia recorrente quando se discute paisagem é a de imagem, o que remete a um olhar com temporalidade específica acerca de um determinado lugar. Implica na espacialidade dos elementos materiais visíveis em um determinado recorte de espaço e de tempo (TORRES, 2014, p. 36). Sendo a paisagem uma unidade do espaço que possui relação direta com o ser humano e com a cultura, por refleti-los e por eles ser refletida, numa relação em constante transformação, torna-se pertinente que, no estudo da paisagem, busque-se compreender as percepções e memórias dos indivíduos que estão integrados a ela. Nossas percepções perpassam nossas experiências e vivências em diferentes tipos de espaço (TORRES, 2014, p. 42).

MUNDO	Vir ao mundo é se destacar na terra, mas sem romper jamais, inteiramente, com o cordão umbilical pelo qual a terra nutre o homem. Em tal concepção mais “vívda” que concebida a relação não é somente aquela de um passado original, porém a de sempre atual <i>religio</i>, que o culto deve renovar todo dia (DARDEL, 2011, p. 48, grifo do autor). A geografia, como outras ciências, trata do “mundo”, mas de modo excepcional, pois trata diretamente de nosso conhecimento sobre o “suporte físico” onde se assentam todas as coisas, ou seja, o que na disciplina chamamos de categorias ou conceitos espaciais (HOLZER, 2012b, p. 290). Mundo é a essência espacial mais introspectiva, mas pode, ao mesmo tempo, expressar uma determinada geograficidade compartilhada por bilhões de pessoas, a partir de atitudes comuns do ser-em-situação (HOLZER, 2013, p. 22).
MUNDANIDADE	A noção de mundanidade, enquanto contexto no qual a presença se compreende, possibilitou a identificação, nos casos estudados, de diferentes formas de luto vivenciadas por imigrantes, refugiados e apátridas: <i>luto pelo sonho não realizado, pela privacidade ou familiaridade, pela liberdade, por referências, pela perda do vínculo anterior, pelo reconhecimento, pela valorização profissional e pelo respeito à dignidade humana, pela alimentação, pela ausência do conhecido e amado, pela saúde, por orientação e direção, pela autoestima, pelo convívio social bem como o luto impedido ou negado</i> (PEREIRA; GIL FILHO, 2013, p. 211, grifo dos autores). Percebe-se que a mundanidade do luto de imigrantes está relacionada à condição de viver em outro país, sem referências seguras próximas, aliada ao sentimento de abandono que convive com a extrema exigência de superação e com as perdas que se teve durante o caminho (PEREIRA; GIL FILHO, 2013, p. 204).
LUGAR	Tal organização espacial mostrará que o lugar é pleno de emoções, de conhecimentos incorporados que nascem da vivência, da observação e do acúmulo da sensibilidade oriunda do lugar (SILVA, 2007, p. 233). O lugar, em vários espaços e sentidos, é uma ideia-chave para enfrentar os desafios cotidianos. É no lugar que os problemas nos atingem de forma mais dolorida, e é também nele que podemos melhor nos fortalecer (MARANDOLA JÚNIOR, 2012, p. 17). Os lugares são essa materialização de que o sagrado necessita para se tornar visível aos olhos dos crentes e é daqui que resulta sua atratividade especificamente religiosa, independente e além de quaisquer outras funções que possam também exercer (SANTOS, M., 2013, p. 121). A concepção atual de lugar é de tempo em espaço: ou seja, lugar é tempo lugarizado, pois entre espaço e tempo se dá o lugar, o movimento, a matéria (OLIVEIRA, 2012, p. 5). [...] é igualmente importante compreender que é por meio de lugares que indivíduos e sociedades se relacionam com o mundo, e que essa relação tem potencial para ser ao mesmo tempo profundamente responsável e transformadora. [...]. O núcleo do significado de lugar se estende, penso eu, em suas ligações inextricáveis com o ser, com a nossa própria existência (RELPH, 2012, p. 27, 31). Le persone cambiano a seconda dei luoghi o comunque si sentono diverse da luogo a luogo e diverse sono loro azioni, de loro reazioni e de loro manifestazioni relazionali (PERSI, 2009, p. 9).²⁶ Proponho que se defina o lugar sempre como um centro de significados e, por extensão, um forte elemento de comunicação, de linguagem, mas que nunca seja reduzido a um símbolo despido de sua essência espacial, sem a qual torna-se outra coisa, para a qual a palavra "lugar" é, no mínimo, inadequada (HOLZER, 1999, p. 76). Lugares, por sua vez, só existem porque os seres humanos compartilham suas experiências (HOLZER, 2013, p. 18).

²⁶ As pessoas mudam dependendo do lugar ou se sentem diferente de lugar para lugar, e suas ações são diferentes das suas reações e das suas manifestações relacionais (PERSI, 2009, p. 9, tradução nossa).

LUGARIDADE	Ignorar esses territórios e paisagens é sinônimo de extinguir os lugares e, mais insidioso que isso, as lugaridades, uma vez que todos nós, em maior ou menor grau, compartilhamos lugares que já não existem, que têm significado apenas como lugaridades (HOLZER, 2013, p. 26). Nesses casos, espero que se confirme minha tese de que a expressão mais visível da microterritorialidade é a lugaridade (HOLZER, 2013, p. 28). Nesta pesquisa optamos por trabalhar com o conceito de lugaridade, em vez de espacialidade, ou territorialidade. Adotaremos o conceito de lugaridade como o lugar que está preenchido de formalidade simbólica e de significado (SANTOS, E., 2013).
-------------------	---

Fonte: Elaboração da autora.

O quadro acima proporciona uma visão panorâmica – e incompleta – do uso de algumas categorias geográficas em pesquisas, especialmente as que se inserem no contexto da geografia cultural, humanista ou da religião. Não é nosso objetivo discorrer sobre cada uma delas, mas apenas indicar os motivos que nos levaram a optar pela noção de “lugaridade” no contexto deste estudo, pois sabemos que as escolhas teórico-metodológicas que realizamos em uma pesquisa são fundamentais para o desvelamento dos resultados.

Observamos que o uso do categorial geográfico possui funções diferentes no modelo explicativo construído pelos autores, conforme a temática estudada, especialmente quando se trata do fenômeno religioso. De um modo geral, no recorte que fizemos, algumas abordagens apresentam uma vinculação essencialmente territorial, ainda que as noções de espacialidade/territorialidade indiquem olhares mais fluidos. A dinâmica fixos-fluxos parece predominante em outras abordagens. Outras, a partir das mesmas categorias, realizam um caminho diferente, buscando na mediação simbólica um modo de espacialização. Um exemplo da complexidade do uso dessas categorias geográficas pode ser observado na noção de espacialidade, comumente utilizada como “marcas” no espaço, em estudos que abordam desde “práticas religiosas” em um contexto específico até a relação “igreja-demografia” e, inclusive, o “discurso fundador” de religiões convergentes e sua “autoridade consagrada”.

A despeito da complexa pluralidade de usos do categorial geográfico com seus distintos aportes teóricos, compete a nós tomarmos uma posição, olhar de um ponto e, ao fazer isso, termos a convicção de que deixamos de olhar de outro.

Conscientes dessa visão limitada pelo ponto escolhido para olhar, de nossa parte, acreditamos que somente quando nos aproximamos das noções de mundo, mundanidades, mundo vivido, espaço vivido, lugar e lugaridades é que a dimensão que escolhemos pesquisar é posta em relevo e, mais que isso, acreditamos que “lugaridades”, uma noção pouco utilizada e ainda carente de teorização é a mais adequada, em nosso caso, para estudar a experiência religiosa de indivíduos que estão em situação de migração.

Lugaridade é a expressão visível da microterritorialidade (HOLZER, 2013). Ao nosso ver, a lugaridade articula as noções de lugar, territorialidade e mundo. Ela não está vinculada somente ao que existe: a lugaridade pode se referir a lugares que não existem mais, a “lugares da memória” (NORA, 1993) ausentes no território. Nesta pesquisa, as lugaridades são encontradas essencialmente nas **narrativas** dos participantes do estudo.

No estudo das narrativas, algumas contribuições de Nora (1993) foram fundamentais. Para o autor, a memória existe exatamente por não haver mais meios de memórias. É nessa direção que Nora aponta os “lugares da memória”. Para o autor, eles são “restos” na perspectiva da transformação e da renovação. Compreendemos a importância dessa visão porque estudamos pessoas que estão em situação de migração e que expressam lugaridades a partir de suas experiências fáticas no grupo social, numa complexa situação entre sua relação pessoal (a revitalização de seu próprio passado) e a obrigação de “lembrar e reencontrar o pertencimento, princípio e segredo de identidade” (NORA, 1993, p. 28).

Se falamos da articulação existente entre lugaridade, territorialidade, lugar e mundo é porque nosso estudo consiste em uma análise de lugaridades (microterritorialidades visíveis nas narrativas) que expressam diferentes mundanidades (mundos próprio, circundante e compartilhado – na perspectiva heideggeriana) de pessoas em uma condição *sui generis* (imigrantes haitianos evangélicos) que participam de um grupo espacialmente engendrado (comunidade religiosa metodista) que organizou um templo (fixo) na temporalidade de seu processo migratório de características laborais e que passou por uma reinvenção religiosa durante a pesquisa (mudança de denominação religiosa).

Optamos por não utilizar o termo “religião”, porque, em grande parte das pesquisas, ele é vinculado ao que é institucional. A “liga” que articula as lugaridades e as noções correlativas, em nosso estudo, é a experiência religiosa das pessoas que, vindo de diferentes grupos denominacionais, criaram uma nova lugaridade religiosa em um contexto migratório, onde muitos esperavam que se instalassem “somente para trabalhar” ou que estivessem “de passagem por Porto Velho para o Sul”. Além disso, muitos, especialmente pesquisadores e os meios de comunicação, lançavam dúvidas sobre a autenticidade dos propósitos de sua prática religiosa ou a vinculavam exclusivamente a interesses econômicos que seriam contemplados, principalmente, pelos dízimos.

Em nossa abordagem do fenômeno religioso em geografia, temos como referência a experiência como escala geográfica e, a partir dessa compreensão, a religião é vista como experiência no mundo da vida, mas também como formadora de visão de mundo. Assim, buscamos estudar o tema no âmbito hermenêutico-fenomenológico em vez de trilharmos

caminhos mais estruturais. De modo prático, não realizamos uma descrição da experiência religiosa de membros de uma igreja evangélica haitiana, mas elaboramos um discurso sobre essa experiência a partir do que chamamos de lugaridades que foram espacializadas por meio de entrevistas abertas e em profundidade.

Nesse contexto, a experiência de ser evangélico confunde-se com a experiência de ser imigrante. Ambas compõem um modo de ser no mundo, uma condição para a compreensão da experiência religiosa da qual tratamos, pois acreditamos que as experiências migratória e religiosa se entrecruzam nas microterritorialidades existenciais. O princípio norteador do estudo da experiência religiosa como escala geográfica no âmbito desta pesquisa é a compreensão de uma fenomenologia da vida religiosa do mundo vivido. Ao realizar uma explicação fenomenológica da “Primeira Epístola aos Tessalonicenses”, Heidegger (2010) afirma que

[...] o como da apreensão da realidade, o como da concepção dos acontecimentos, não podem realizar-se de forma objetiva e atitudinal a partir do ‘salutar entendimento humano’, mas a compreensão de toda a situação é imprescindível para a compreensão dos fenômenos. (p. 93).

Discutimos a experiência religiosa dos sujeitos a partir de sua *geograficidade*, que expressa a “possibilidade de existir como ser-no-mundo”, que põe em relevo o vivido em seus diferentes modos e que congrega tanto a mobilidade do corpo, distâncias e direções quanto a materialidade que é experimentada por esse mesmo corpo, o qual, na extensão, configura-se como ser-em-situação. A situação “[...] não é experimentada como quantidade, mas como qualidade de estar (ser) ‘perto’ ou ‘longe’, ‘lá’ ou ‘aqui’.” (HOLZER, 2013, p. 21).

Logo, a geografia fenomenológica parece-nos o campo adequado para a especificidade desta pesquisa. Não insistiremos na discussão sobre a existência ou autonomia de subáreas da geografia cultural (geografia humanista, geografia da religião, geografia fenomenológica). Enfatizamos tão somente que os geógrafos, que já mantinham um bom diálogo com áreas das ciências sociais, têm encontrado na filosofia um interlocutor muito válido. Eric Dardel realmente fez uma obra-prima que trouxe para a geografia muitos não geógrafos que muito têm enriquecido o conhecimento geográfico.

Finalmente, consideramos importante destacar a partir de quais bases compreendemos a noção de lugar. Atualmente, percebe-se certa atmosfera de entusiasmo em alguns grupos de geógrafos quanto ao estudo do lugar como categoria espacial, mas nem sempre foi assim e,

ainda hoje, a utilização dessa categoria nas pesquisas acadêmicas, no âmbito da geografia brasileira, está em processo de fortalecimento.

Relph (2012), um pioneiro na geografia no estudo do lugar há mais de quarenta anos, afirma que, diferentemente das décadas passadas, atualmente há um interesse crescente nos estudos geográficos que partem do lugar como categoria espacial e não mais como um conceito autoevidente que nomeia diferentes assentamentos e regiões da Terra. Entretanto, o estudo dos lugares da terra nunca foi bem esclarecido teórica e metodologicamente.

Foram os geógrafos humanistas norte-americanos os que aproximaram a geografia da fenomenologia. O que distingue a geografia fenomenológica de outros aportes geográficos, segundo Holzer (2012b) é o seu afastamento em relação a metodologias que reduzam todos os fenômenos à mecânica newtoniana, predeterminada pelos espaços euclidianos. Para o autor, o objeto da geografia “[...] clama pela análise a partir de um aporte fenomenológico que se dirija à experiência cotidiana do mundo, ou seja, que explore a experiência geográfica.” (p. 299).

Foi somente a partir da década de 1970 que a noção de lugar na ciência geográfica começou a incorporar como base a produção e o prestígio de filósofos da ciência. O lugar foi então considerado um fenômeno da experiência. A Fenomenologia, pensada a partir de Husserl e Heidegger foi utilizada, segundo Relph (2012), para fundamentar os trabalhos de estudiosos como o próprio Edward Relph, Yi-Fu Tuan, David Seamon, Anne Buttimer e outros.

Holzer (2012b) faz uma importante análise compreensiva das noções de lugar, espaço e mundo. Apresentaremos, a seguir, as ideias de Holzer e, posteriormente, indicaremos como essas noções permeiam as análises realizadas nesta pesquisa. O lugar não se opõe ao espaço, se considerado da perspectiva da vida cotidiana das pessoas. O lugar, na história da geografia, sempre foi associado ao conceito de localização de pontos no espaço.

Tanto lugar quanto mundo foram conceitos marginais na geografia e foi somente no final do século XIX que se começou a pensar no lugar como categoria espacial e, somente nos anos de 1990, que o “mundo” começou a ser pensado na geografia. Os estudos sobre lugar tiveram campo fecundo entre os geógrafos humanistas que abordam lugar a partir da experiência intersubjetiva do espaço (mundo) em seus fundamentos, em suas distâncias e direções a serem vencidas, fisicamente ou na imaginação, sobre um determinado suporte que podemos chamar de “espaço geográfico”. Dessa perspectiva, o lugar se constitui a partir das vivências cotidianas, como um centro de significados, como um intervalo no qual

experimentamos intensamente o que foi chamado por Dardel de geograficidade (HOLZER, 2012b).

“Mundo” e “lugar”, na geografia fenomenológica, referem-se a parâmetros de análise do espaço geográfico. Na fenomenologia, a noção de “mundo” remete diretamente ao ser que se dirige às coisas e se interroga sobre seu sentido. Na geografia, o “mundo” se relaciona ao conhecimento sobre o “suporte físico”, isto é, o mundo é também uma categoria espacial. A que os geógrafos humanistas se referem ao falar sobre “mundo vivido”?

Para Sahr (2009), o conceito de mundo vivido passou por várias fases: desde Edmund Husserl, com a sua perspectiva do conceito como o substrato concreto frente às abordagens abstratas da ciência, passando por Alfred Schütz, que diferenciou as formas de ação no mundo vivido, até Jürgen Habermas, que utiliza o conceito de mundo vivido para contrapor as experiências pessoais e imediatas aos efeitos da modernidade.

O sentido do mundo vivido na geografia se estabelece a partir do corpo humano, o corpo-de-um-sujeito, o corpo que é o próprio-sujeito-como-*cogito*. O corpo é a minha transição para o mundo, que é o lugar em que me aproprio de meu mundo. Na ciência geográfica, o “mundo” foi substituído pelo conceito “espaço”, nos moldes positivistas. Não há como restringir a geografia a um único e determinado conceito espacial, como se tentou com paisagem, região e área, por exemplo. Assim, a geografia optou pelo espaço, um conceito abstrato mais afastado do mundo vivido.

“Mundo” e “lugar” são vistos como um par inseparável, assim como “espaço” e “lugar” na geografia. “O Lugar está ligado a vivências individuais e coletivas a partir do contato do ser com seu entorno: enquanto “espaço” é uma racionalização abstrata, uma construção mental, que busca uniformizar e homogeneizar o suporte físico” (HOLZER, 2012b, p. 291). Já para Relph (2012), o espaço é o conhecimento básico do homem sobre o mundo, que é humanizado pela nomeação dos lugares. Assim, na ideia de lugar subjaz o sentido. Nomear é dar, abrir um significado para a existência de algo.

A geograficidade trata do conteúdo existencial do homem com o espaço terrestre e, na medida em que o homem se apropria desse espaço, ele se torna ‘mundo’, a partir da fixação das distâncias e das direções, onde os marcos referenciais são o corpo e a matéria onde ele se apoia, um espaço primitivo que, uma vez apropriado pelo homem, se torna ‘lugar’. [...]. Assim, o espaço geográfico gera uma geograficidade, uma reação às condições que impõe o planeta em que vivemos, o espaço geométrico associa-se à espacialidade, uma construção mental, um modelo analítico, que tem a finalidade de permitir a manipulação e o agenciamento deste mesmo planeta (HOLZER, 2012b, p. 291-292).

O espaço é entendido, portanto, de forma mais ampla, de uma forma que, ao nosso ver, relacionar-se-ia com o conceito de mundo circundante em Martin Heidegger. Mundo e lugar, na hermenêutica heideggeriana, transitariam entre os mundos compartilhados e próprios. Observamos que, essencialmente, a geograficidade define a relação do ser-no-mundo.

Para Holzer (2012b), independentemente do aporte teórico utilizado, o campo geográfico remete “[...] a um espaço adjetivado, o espaço geográfico ou, se quisermos nos aprofundar na questão, na relação entre mundo e lugar [...]” (p. 293); “[...] são os lugares que outorgam os espaços [...]” (p. 296). Na tentativa de pensar uma teoria válida do lugar que considere seus aspectos em conjunto para subsidiar análises tanto do lugar como fenômeno quanto de lugares particulares, Relph (2012) propõe a distinção entre lugar e lugares. Alerta que a geografia como estudo dos lugares se refere à descrição e comparação de diferentes partes específicas do mundo, enquanto a geografia como estudo do lugar se baseia (e transcende) “[...] naquelas observações particulares para esclarecer as maneiras como os seres humanos se relacionam com o mundo.” (p. 22).

Em nossa análise, utilizamos os dois sentidos indicados por Relph (2012). De modo geral, ao tratarmos sobre o Haiti como país, o sentido utilizado é o do estudo de lugares e, para analisar as entrevistas dos sujeitos e da comunidade evangélica participante da pesquisa, utilizamos o estudo do lugar, e é nesse sentido que utilizamos o termo “lugaridades”, como um *corpus* construído a partir do mundo vivido dos participantes da pesquisa ou daqueles que, mesmo não tendo participado diretamente da pesquisa, com ela dialogam. É o caso dos estudiosos haitianos com os quais dialogamos teoricamente.

O termo “lugaridades” está relacionado à noção de geograficidade. Alguns aspectos importantes do conceito de lugar foram sistematizados por Relph (2012) e são fundamentais para a compreensão das possibilidades e modos de conhecer a partir do lugar:

- a) **Lugar como reunião:** em seu contexto, o lugar é um objeto, um evento ou uma experiência. Também pode estar relacionado às diferenças entre os contextos (esta sala, esta montanha, minha casa).
- b) **Localização:** característica não essencial ao lugar, embora seja comum. Ser localizável não significa estar imóvel. Um avião ou website são localizáveis, mas não estão imóveis sob uma base fixa.
- c) **Fisionomia do lugar:** é a forma do lugar, sua aparência, seus elementos.

- d) **Espírito de lugar:** ideia advinda da crença de que certos lugares foram ocupados por deuses ou espíritos cujas qualidades sobrenaturais são percebidas e cuja presença é reconhecida por meio de cerimônias religiosas e construções.
- e) **Sentido de lugar:** capacidade de apreciar lugares e apreender suas qualidades.
- f) **Raízes e enraizamento:** o lugar, muitas vezes, é entendido como o local “onde” se tem raízes, o que sugere pertencimento, mas também imobilidade.
- g) **Interioridade:** conhecer o lugar de dentro para fora, ter familiaridade com ele (à diferença do turista ou do observador). Para muitos, estar em casa é a forma mais intensa de interioridade.
- h) **Lar:** onde as raízes são mais profundas e mais fortes, onde se conhece e se é conhecido, onde se pertence. A ausência do lar pode nos levar à saudade. O lar é um padrão pelo qual os outros lares são julgados.
- i) **Lugar-sem-lugaridade e não-lugar:** os lugares se referem às configurações do seu entorno, pois são focos que reúnem coisas, atividades e significados. Sempre que a capacidade do lugar de promover a reunião é fraca ou inexistente, temos não-lugares ou lugares-sem-lugaridade.
- j) **Nós:** advém da interpretação de lugares como “nós” nas redes (microterritorialidades) nacionais e internacionais.
- k) **Exclusão/Inclusão:** visão construída a partir da crítica política de lugar como enraizamento de indivíduos ou grupos.
- l) **Sentido contaminado de lugar:** refere-se à atitude exclusivista de lugar que, a partir do enraizamento, gera o preconceito; na sua manifestação extrema, resulta na ideia de “limpeza étnica”: os outros são sempre estranhos, simplesmente por serem diferentes.
- m) **Construção de lugar:** diferentes lugares só podem ser feitos por quem vive e trabalha neles, pois são tais pessoas que conseguem entender de forma conjunta as construções, atividades e significados.
- n) **Fabricação de lugar:** lugar e identidade estão abertos à exploração. Algumas identidades de lugares têm sido manipuladas e até mesmo inventadas.

A despeito dos diferentes sentidos do lugar, Relph (2012) defende que há um núcleo permanente de significação. A esse núcleo ele chama de “lar”. O lar possui um caráter familiar, íntimo, é a essência do lugar. Nossas experiências de lugar são, de algum modo, comparadas com nossa experiência de lar, que não é estática, como se poderia concluir.

Relph se une a Jeff Malpas na interpretação heideggeriana para pensar o lugar como particularidade e conectividade com a qual experienciamos o mundo. “Um lugar especial é a reunião que, em sentido geográfico, reúne a fisionomia do lugar, atividades econômicas e sociais, história local e seus significados.” (RELPH, 2012, p. 29). O lugar também integra o nosso corpo, nosso bem-estar, imaginação, envolvimento com os outros e nossas experiências ambientais. Assim, o lugar leva em conta a diferenciação e a integridade do ser no mundo.

Pelas interpretações de lugar apresentadas observa-se que “lugar” em si mesmo não é uma noção positiva ou negativa. É, antes, uma condição de existência na temporalidade. Assim, essa condição está sujeita às transformações da vida. Pode-se ter nascido e crescido em um lugar, ter dele boas lembranças, mas querer *escapar* para outro lugar. É sobre isso que Yi-Fu Tuan reflete quando fala de escapismo. Ao comentar essa noção, Melo (2012) afirma que não há nada de errado na vontade de escapar, pois essa é uma necessidade humana.

A migração seria, assim, um tipo de escape. Melo (2012) destaca que o pensamento não obedece a fronteiras e que as distâncias não são obstáculos. Pela imaginação, pode-se transitar por diferentes lugares simultâneos em lapsos de segundos. O lugar é, assim, uma condição existencial de liberdade e escapismo. A temporalidade é, na perspectiva heideggeriana, é o horizonte do ser. Depreende-se disso que, no lugar, as memórias são vivas. Para Holzer (2012b), precisamos reaprender a falar se quisermos atender as demandas do mundo cotidiano. Um espaço pode ser longe demais, pode ser o lugar de matemáticos, astrônomos e físicos. Talvez os geógrafos devam estar mais próximos das pessoas, de seus mundos e de seu lugar de existência.

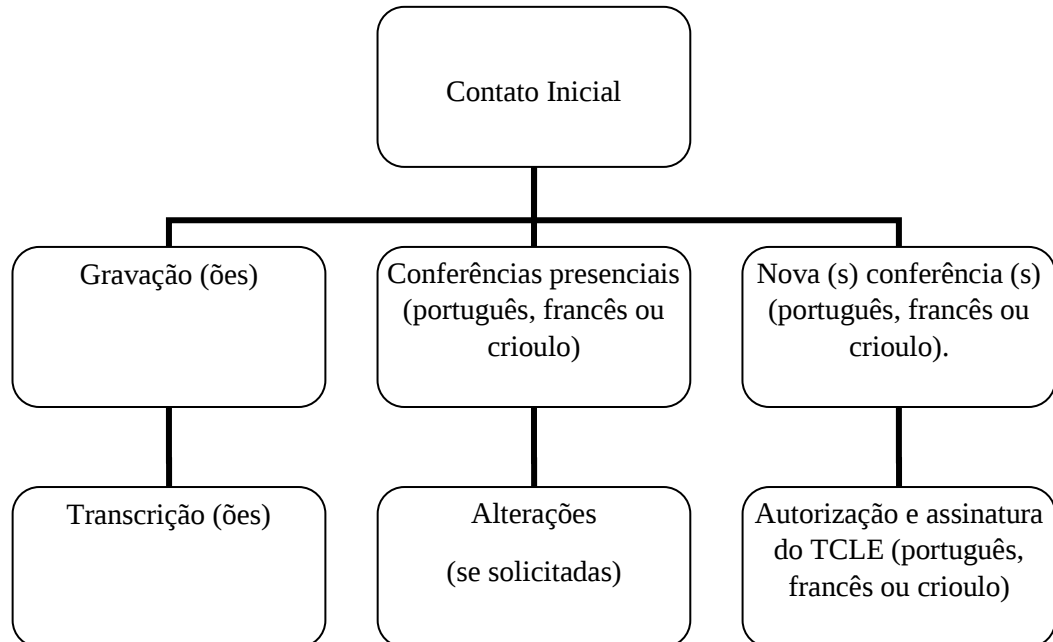
2.1.2 Escolhas metodológicas

Nosso ponto de partida são os sujeitos da pesquisa e suas experiências narradas, que, em nosso estudo, são acessadas em suas lugaridades narrativas. Portanto, nos aproximamos da perspectiva fenomenológica em geografia que considerada a pessoa como o lugar por excelência (MOREIRA NETO, 2014). Sendo os sujeitos nosso ponto de partida, lugares essenciais da pesquisa, suas narrativas dão visibilidade às lugaridades, isto é, às microterritorialidades e aos sentidos que a elas são dados.

Dos dezessete imigrantes que participaram de nossa pesquisa, apenas dois (um homem e uma mulher) não são membros da comunidade evangélica pesquisada. Decidimos manter suas entrevistas porque, além de constituírem nossa porta de acesso ao mundo haitiano, eles foram os que mais falaram sobre o vodu no Haiti. Ainda que a maioria tenha autorizado o uso

de seus nomes reais, optamos por substituí-los, a fim de preservar o sigilo ético da pesquisa. As entrevistas foram realizadas de acordo com o seguinte fluxo apresentado no Esquema 1:

Esquema 1 – Mapa da pesquisa



Fonte: Elaboração da autora.

A duração média do processo entre a primeira entrevista e a autorização final foi de, no mínimo, quatro meses. Optamos por realizar as entrevistas com haitianos e haitianas que já falavam e compreendiam a língua portuguesa, mas, em alguns casos, recorremos aos serviços de um tradutor haitiano para nos assegurar da compreensão do diálogo. Além disso, as entrevistas transcritas foram lidas pelos próprios entrevistados e alteradas quantas vezes solicitadas, assim como o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) na língua escolhida por eles.

Até o momento das entrevistas nenhum dos imigrantes havia participado de uma pesquisa que envolvesse um processo longo, com vários encontros e conferências em sua própria língua. Muitos ficaram surpresos com a forma da transcrição da oralidade para a escrita, desenvolvida com fidelidade e transparência, considerando nossa experiência com pesquisas com a oralidade.

Alguns optaram por manter o texto escrito fiel ao texto narrado, enquanto outros fizeram algumas alterações, originando diferentes conferências. As informações mais pessoais sobre idade se referem ao período e contexto das entrevistas. Algumas entrevistas e conferências foram realizadas na própria igreja, após os cultos ou nas casas dos participantes

da pesquisa. Para a análise, utilizamos somente a versão final que foi autorizada, considerando que as demais foram descartadas tão logo o sujeito da pesquisa definiu o seu discurso. Infelizmente, não foi possível incluir em nosso trabalho tantas outras entrevistas solicitadas pelos próprios imigrantes, devido a nossa dificuldade com a língua, uma vez que alguns participantes (principalmente mulheres) falavam e compreendiam somente o crioulo, e também pela limitação temporal exigida pela pesquisa. Os imigrantes foram informados dessas circunstâncias.

A seguir, apresentamos uma breve contextualização dos(as) imigrantes haitianos e haitianas participantes da pesquisa. São dez homens e sete mulheres. Todas as entrevistas com imigrantes haitianos foram realizadas nos anos de 2013 e 2014.

Israel: Com apenas 26 anos, Israel vive sua primeira experiência migratória. Costureiro competente, também trabalhou como mototaxista no Haiti. Sua narrativa possui ao menos dois marcos referenciais: a piora nas condições de vida em seu país após o terremoto de 2010 e sua expectativa de casamento com a noiva que ficou no Haiti. Durante a realização da pesquisa, Israel foi ao Haiti e realizou seu sonho de casamento.

Eric: Eric foi a primeira pessoa entrevistada da comunidade. Aos 31 anos, nascido em Gonaïves, pai de gêmeos, marcou sua narrativa pela saudade da família. Mora no alojamento da empresa na qual trabalha e de onde só sai aos fins de semana, quando vai para a igreja e se sente mais perto de casa.

Fred: Fred é um jovem animado que fala muito bem a língua portuguesa e, por esses motivos, já concedeu entrevistas a diferentes pesquisadores e à mídia local. Não é a primeira experiência migratória dele. Antes, ele morou na República Dominicana e, inclusive, foi de lá que veio para o Brasil. Nascido em Ouanamenthe, saiu de casa aos 19 anos para trabalhar e veio para o Brasil aos 24 anos, onde está há 3 anos. Sua narrativa possui uma referência marcante à língua como construção da alteridade, ao trabalho, à família e a um destaque interessante que diferencia a relação dele com Deus e com a Igreja: muitas vezes, encontramos Fred no domingo de manhã na igreja sem ter dormido à noite por causa do trabalho.

Jean: Jean tem 34 anos e nasceu em Gonaïves. Casado, veio sozinho para o Brasil, mas conseguiu trazer sua esposa depois. Entretanto, ainda luta para trazer seus dois filhos, que ficaram no Haiti com os avós. Sua narrativa é marcada pela descrição de uma experiência fática transcendental com Deus, numa relação em que os sonhos operam como modos de Deus se comunicar com ele. Como pastor da igreja, também tem a preocupação de apresentar as necessidades da comunidade e as experiências religiosas ali vivenciadas. O pastor Jean

contribuiu muito com esta pesquisa e, inclusive, foi tradutor das entrevistas de sua esposa e de outras três mulheres da igreja.

Paulin: Paulin também nasceu em Gonaives. Aos 48 anos e com 5 filhos, sua narrativa foi marcada pela saudade que sente da esposa e pela esperança que alimenta de trazê-la ao Brasil. A igreja é apresentada como lugar de Jesus, onde ele pode ser encontrado e, por isso, fala com alegria de sua participação na igreja.

Caleb: O encontro com Caleb foi muito interessante. Ele observou de longe a realização da entrevista que fiz com Eric e, quando terminamos, ele se aproximou e fez várias perguntas sobre a pesquisa. E, depois, disse: “eu quero participar dessa pesquisa!” Assim, ele foi o primeiro participante que se dispôs, sem convite, e dedicou um considerável tempo no dia da gravação da entrevista, além de ser o tradutor da entrevista da sua esposa, Nadia. Sua entrevista foi marcada por uma exposição consciente de sua condição de imigrante e da realidade das políticas sociais, que não chegam até ele.

Willy: Aos 34 anos, nascido em Obon, Haiti, Willy é o único haitiano que não veio do Haiti. Ele cresceu na República Dominicana. Adotado por uma família branca, só conheceu o Haiti depois de adulto. Sua narrativa é marcada pela descrição de sua experiência fática com Deus, seja por meio do seu ministério como pastor ou como profissional reconhecido na cidade na área da construção civil. O pastor Willy foi quem fundou, juntamente com outros membros da comunidade, a primeira congregação haitiana na cidade de Porto Velho, vinculada à Assembleia de Deus (AD), da qual foi pastor.

Yonel: Yonel tem 36 anos e nasceu em Cap Haïtien. Ele faz questão de dizer na sua entrevista que essa é a segunda maior cidade do Haiti. Yonel é casado e não tem filhos. Sua esposa ficou no Haiti. Estava na República Dominicana quando veio para o Brasil. Sua narrativa mostra a terrível fase de desespero e desorientação que seguiu após 2010 no Haiti e os dilemas da condição de ficar longe da família por tanto tempo.

Emmanuel: Emmanuel deve ser uma das pessoas mais conhecidas na cidade de Porto Velho. Chegou no primeiro fluxo de haitianos em 2011 e é um dos poucos que conseguiu exercer sua profissão anterior. Ele é um excelente professor conhecido e reconhecido no meio haitiano e brasileiro. Casado e com um filho – Emmanuelzinho –, ele tenta trazer sua família, validar seus estudos realizados no Haiti e está cursando uma faculdade. A entrevista de Emmanuel foi a mais longa, tanto em número de páginas quanto em tempo dedicado a ela. Só o período de gravação durou 4 meses. Foram vários encontros, nem todos com objetivo de realizar a entrevista, já que ele também foi meu professor de crioulo, mas muitas dessas conversas também acabaram se transformando em entrevistas. Sua narrativa é densa e toca

diferentes termos. É o único que conta, por exemplo, a história de seu nome e também a história de seu país com riqueza de detalhes, inclusive datas.

Nadia: Nadia tem 23 anos. É um pouco tímida e muito hábil para fazer trancinhas no cabelo das mulheres. Ela veio com um grupo de amigos ao Brasil e deixou no Haiti seu namorado, que veio atrás dela; hoje, eles têm um filho de 2 anos. Sua entrevista é marcada pela esperança de que o filho cresça no caminho de Deus e de que possa ter acesso às políticas sociais brasileiras. Sua entrevista teve tradução simultânea feita pelo marido.

Esperance: Esperance tem 35 anos. Ela nasceu em Gonaïves. É uma excelente cozinheira, uma moça de voz calma que adora música, principalmente ouvir o som do violão. Esposa do pastor Jean, enfrentou a saudade do marido quando este veio para o Brasil. Agora, enfrenta a saudade do casal de filhos que ficou no Haiti. Sua entrevista é marcada pela saudade dos filhos.

Anna-Rose: Anna-Rose tem 28 anos, nasceu em Dessalines. Morou com o marido um tempo na República Dominicana. Fluente em espanhol e extrovertida, ela é uma das poucas mulheres que conseguiu emigrar com o marido.

Rosina: Rosina tem 37 anos e nasceu no Cap Haïtien. Veio ao Brasil para encontrar-se com o marido. Ela tem um filho, nascido no Haiti, mas que conseguiu trazer ao Brasil. Ele está estudando em uma escola estadual em Porto Velho. Foi na casa de Rosina que experimentei, pela primeira vez, o delicioso suco de macarrão com cenoura e leite. Também assisti a um filme haitiano que disse muito mais do que qualquer palavra poderia dizer. Sua narrativa é marcada pela confiança de que está no lugar onde Deus quer que ela esteja.

Carleme: Carleme é uma moça que vivencia um momento muito especial para ela: a gravidez. Sua entrevista é marcada por essa expectativa, por esperar o bebê e pela espera de que a vida dele seja melhor.

Angeline: Angeline é uma cantora que levanta a igreja todas as vezes em que canta. Sua voz firme e doce sempre emociona a comunidade quando canta algum hino do *Chants D'Esperance*. Ela veio para o Brasil para ficar com o marido, mas também veio porque gosta de viajar. Deseja conhecer ainda outros lugares. Ela acabou de ser mãe e passou por uma difícil experiência: seu bebê precisou fazer uma cirurgia, e esse foi um processo de sofrimento para ela e para o esposo. A gratidão a Deus é o tom da sua entrevista, assim como a esperança na volta de Jesus, um dia. Ela destaca que sua pátria não é o Brasil nem o Haiti, mas o céu.

Anette: Anette tem 32 anos e nasceu em Dessalines. Sua entrevista é marcada pelas dificuldades que enfrentou para atravessar as fronteiras e chegar ao Brasil pelo Acre. Durante a entrevista, aconteceu algo muito interessante. Ela disse, em tom de confiança, que estava

com um grave problema: ela não tinha conseguido ainda a residência fixa no Brasil. Enquanto conversávamos, acessei a internet e, para nossa surpresa, tinha sido divulgada naquele momento a lista com os nomes dos imigrantes haitianos que tinham conseguido a residência e o nome dela estava lá. Ela deu um grito de felicidade, agradeceu muito, saiu contanto para todos e disse que agora, sim, ela poderia trabalhar e sua vida iria começar. Com 3 filhos que ficaram no Haiti, Anette marca sua entrevista como uma grande declaração de amor aos filhos, dizendo que tudo o que fez até aqui é para melhorar a vida deles.

Dina: Dina é uma moça de 30 anos. Fala e compreende bem a língua portuguesa. Durante a pesquisa foi uma das poucas haitianas que conseguiram se inserir no mercado de trabalho na cidade. Progressivamente, a inserção das mulheres no campo profissional tem ocorrido, mas Dina conseguiu logo no início. Sua narrativa é marcada pela referência ao preconceito que sofre no Brasil. A experiência em Brasileia também é descrita como uma fase de sofrimento, não apenas em relação à comida ou pelas precárias condições do lugar em que eram abrigados, mas também pelas atitudes racistas de alguns brasileiros com respeito aos haitianos. Fala de sonhos e planos. Atualmente, Dina já não está mais em Porto Velho, pois migrou para Curitiba.

Talvez em nenhuma outra temática a importância da linguagem se torne tão tangível do que quando se trabalha com imigração e imigrantes. É nesse campo que a compreensão dos fatos em si se mistura com a compreensão linguística e com as interações culturais. O pesquisador enfrenta o risco não apenas de não compreender, mas também de compreender errado, seja pela pouca habilidade de pesquisador e pesquisados com o idioma do país de origem do outro ou pela dificuldade em fazer uma leitura do mundo de onde o outro fala.

Entretanto, até mesmo nas relações entre pessoas do mesmo país, o sentido das palavras utilizadas nem sempre é o mesmo, e a atenção deve ser redobrada, pois compreender a fala não significa compreender o sentido.

Existe uma pressuposição geral de que, entre falantes da mesma língua, tomam-se as palavras empregadas no seu sentido mais familiar, e essa pressuposição somente se torna questionável em casos excepcionais. O mesmo ocorre no caso de uma língua estrangeira que supomos conhecer medianamente; e também na compreensão de um texto pressupomos esse domínio mediano da língua. O que afirmamos a respeito das concepções quanto aos hábitos da linguagem vale também para as opiniões prévias em torno do conteúdo e que constituem nossa pré-compreensão na hora de lermos os textos (GADAMER, 2004, p. 357).

A opinião prévia também constitui o ato de conversação, e o processo de compreensão exige continuidade na penetração do sentido. A linguagem é, assim, um meio da experiência

hermenêutica com o qual realizamos encontros e acordos com o outro, ao mesmo tempo em que construímos um processo de autocompreensão.

Da perspectiva hermenêutica, quanto mais livre for uma conversação, mais será autêntica. “Livre” no sentido de menor grau de direcionamento por um dos interlocutores; dessa forma, não se sabe de forma antecipada qual será o final ou o resultado da conversação, pois, se houver acordo ou fracasso, ele será fruto de uma experiência hermenêutica que se realizou entre os que dela participaram.

Para Gadamer (2004), a linguagem é o meio em que se realizam os acordos entre os interlocutores e o entendimento sobre a coisa em questão. Em um contexto de conversação entre pessoas que falam línguas diferentes, o processo de linguagem pode ser possibilitado pela tradução. Esse processo de transposição, segundo Gadamer, pode ser particularmente instrutivo, pois o tradutor precisa transpor o sentido a ser compreendido para o contexto em que vive o outro interlocutor. Isso não significa falsear o sentido, que deve ser mantido ainda que deva ser compreendido em um novo universo de linguagem.

Por esse motivo, toda tradução já é interpretação. Gadamer (2004) afirma que a tradução é a consumação da interpretação que o tradutor deu à palavra que lhe foi proposta. É na tradução que se toma consciência do caráter da linguagem como meio de um acordo que será produzido através de uma mediação expressa. Em uma conversa normal não se requer essa mediação “artificial”; isto é, só é necessária a linguagem dos participantes do diálogo, não é necessário que, além da mediação operada por essas duas linguagens, haja uma mediação da mediação, um terceiro que faça a mediação entre os que buscam os acordos linguísticos.

Depender da tradução cria uma forma de tutela do interlocutor. Entretanto, quando a tradução é necessária, devemos estar conscientes de que há uma distância entre a literalidade originária e o que é dito pelo tradutor e de que essa distância nunca será superada completamente. Gadamer (2004) reconhece que não há nada mais difícil do que um diálogo em idiomas diferentes, um diálogo em que um fala um idioma e o outro fala outro, cada um deles compreendendo mas não sabendo falar o outro idioma.

As línguas oficiais da comunidade pesquisada são o crioulo e o francês. Para a composição do grupo de entrevistados deu-se prioridade para haitianos e haitianas que falam e compreendem a língua portuguesa. Isso se revelou mais comum entre os homens do que entre as mulheres. Com o grupo feminino, vivenciamos exatamente a dificuldade descrita por Gadamer: compreendíamos o que cada uma falava, mas não conseguíamos nos expressar na língua da outra. Assim, na maioria dos casos das entrevistas com as mulheres, foi necessário

recorrer aos serviços de um intérprete, seja para a tradução simultânea da entrevista ou para sua tradução posterior (quando elas falavam em crioulo e, posteriormente, era feita a tradução da entrevista transcrita que havia sido gravada).

Para Gadamer (2004), nos casos de diálogo entre falantes de línguas diferentes, uma das línguas tende – como se tivesse um poder superior – a impor-se à outra como meio para se chegar ao acordo. Em alguns casos, durante as entrevistas, a língua que se impunha não era a portuguesa, mas a espanhola, que se aproximava da experiência linguística de muitos pesquisados, especialmente aqueles que tinham morado e trabalhado na República Dominicana.

O ideal é que ambos os interlocutores dominem o idioma da conversação. Gadamer (2004) destaca inclusive que, para se ter um acordo linguístico, a tradução não deve ser a principal preocupação e sim a fala. Compreender uma língua estrangeira significa não precisar traduzi-la para a nossa própria língua. Quando dois interlocutores dominam realmente um idioma, eles não apenas não requerem de tradução, mas a própria tradução parece uma coisa impossível. Nos casos em que se precisa de tradução, o acordo linguístico não se dá entre os companheiros de diálogo, mas entre os intérpretes, que estão realmente aptos a se encontrarem num mundo comum. Por esse motivo, todos os intérpretes que participaram desta pesquisa também são haitianos, pois, ainda que o acordo, em alguns casos, não tenha sido com o indivíduo que entrevistamos, garantimos uma certa aproximação devido ao mundo cultural compartilhado entre entrevistado e intérprete.

Pela língua não se coloca em operação apenas um processo compreensivo, mas também interpretativo. É nesse sentido que Gadamer (2004) afirma que “[...] o problema hermenêutico não é, pois um problema de domínio correto da língua, mas de correto acordo sobre o assunto que se dá na linguagem como um meio e não como um fim” (p. 497-498).

No âmbito de nossa pesquisa, consideramos que a forma, a duração e os procedimentos de construção das entrevistas diminuíram muito os riscos de incompreensões, pois:

- a) todos os entrevistados foram esclarecidos sobre os objetivos da pesquisa e sobre o uso das entrevistas;
- b) foram realizados todos os encontros que foram necessários para a conclusão das entrevistas. Assim, as entrevistas são vistas, nesta pesquisa, como um processo hermenêutico de compreensão e não simplesmente como um produto. A média de duração do processo de cada entrevista, transcrição e conferências foi de 4 a 6 meses;

- c) nas conferências, as entrevistas eram traduzidas por escrito para a língua do entrevistado, e ele podia escolher a língua em que queria ler e conferir sua entrevista, podendo alterar qualquer conteúdo ou forma no texto;
- d) somente após as conferências (em alguns casos, mais de três) é que o entrevistado lia e assinava o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) na língua em que optasse ler (francês, crioulo ou português). Cada entrevistado ficou com uma cópia do seu TCLE, de conformidade com a Resolução CNS n. 466/2012, uma vez que o projeto da pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética da Universidade Federal do Paraná e aprovado por meio do CAAE n. 14086013.7.0000.0102.

A experiência de lugar de uma pessoa é afetada por sua mobilidade. Marandola Júnior e Dal Gallo (2010) afirmam que a geografia tem oferecido uma contribuição perene aos estudos migratórios que envolvem processos de expulsão de populações (origem dos fluxos) e as transformações espaciais no local de destino.

As abordagens nos estudos geográficos sobre migração se centram, de forma recorrente, na produção e apropriação do espaço geográfico. Neste estudo propomos um olhar diferente. Baseados na aproximação entre geografia e fenomenologia, analisamos a experiência religiosa de um grupo de pessoas em situação de migração sem nos deslocar do contexto no qual estão inseridas; por isso, consideramos os sentidos dados por indivíduos que prestam algum serviço a imigrantes.

Os imigrantes desta pesquisa são haitianos que participam do fluxo migratório recente para o Brasil, que teve início a partir de 2010, e pessoas que prestam algum serviço aos imigrantes, ligadas a instituições estaduais, federais ou confessionais.

Seguindo a proposta da hermenêutica heideggeriana, os mundos da vida (circundante, compartilhado e próprio) foram analisados a partir de entrevistas abertas realizadas com os participantes da pesquisa.

As lugaridades, nesta pesquisa, são entendidas como um conjunto de situações fáticas vivenciadas em uma comunidade evangélica criada por um grupo de haitianos, na cidade de Porto Velho. Foi a primeira igreja organizada por haitianos na cidade. Nesse lugar, vivenciamos experiências que constituem processos que vão além da integração dos imigrantes no Brasil, referindo-se a modos de ser-no-mundo, modos de habitá-lo e de abrir-se para novas e intensas experiências.

Hurbon (1987), etnólogo e teólogo haitiano, realizou sua corajosa pesquisa sobre a opressão religiosa no Haiti, exercida pela Igreja Cristã. A metodologia da pesquisa de Hurbon

conjuga três grandes correntes de análise: a fenomenologia, o estruturalismo e a hermenêutica.

Dois desses suportes teórico-metodológicos são utilizados nesta pesquisa, a fenomenologia e a hermenêutica. Ainda que não nos tenhamos orientado pelos mesmos teóricos que deram suporte às análises de Hurbon, com elas guardamos algumas semelhanças próprias às pesquisas de cunho hermenêutico-fenomenológicas.

Na perspectiva de delimitação das bases teórico-metodológicas desta pesquisa é importante destacar a valiosa contribuição de André-Frédéric Hoyaux, geógrafo e fenomenólogo da Université de Bordeaux, na França.

Hoyaux (2007) estuda os aportes teóricos e metodológicos fornecidos pela fenomenologia à geografia na relação do homem com o espaço. Essa relação pode ser entendida tanto como construção territorial (o homem no espaço) quanto como constituição ontológica (o homem com ele mesmo). A fenomenologia tem se mostrado um caminho frutífero no estudo do mundo circundante humano, pois possibilita estudar a relação homem-terra, situando o primeiro em suas vivências concretas, em seus modos de ser-em-situação.

O método fenomenológico, segundo Hoyaux (2007), apresenta três elementos fundamentais em pesquisas qualitativas que trabalham com sistemas simbólicos, como é o caso deste estudo, que põe em relevo histórias de vida e experiências religiosas de imigrantes haitianos.

Os três elementos citados por Hoyaux são fundamentais para a compreensão do que nesse sentido se entende por objetivação, hermenêutica e simbolização.

O primeiro elemento é a **ideia de objetivação**, que é inerente ao conceito de redução fenomenológica²⁷ e, portanto, refere-se a colocar “entre parênteses” os discursos dos sujeitos da pesquisa sobre suas próprias crenças e maneiras de ver o mundo. **As narrativas** apresentadas nesta pesquisa compõem discursos com valor em si mesmos. A objetivação, portanto, neste estudo, refere-se às narrativas dos sujeitos, pois elas materializam mais do que suas falas, manifestando seus modos de ser-no-mundo. Nem por isso se descarta o papel do pesquisador no momento da produção dessas narrativas.

Em síntese, sob o prisma da objetivação (redução fenomenológica), as narrativas não são consideradas como “demonstração”, mas como “mostração”; pelo viés hermenêutico, a análise não é a voz dos pesquisados, mas uma mediadora de possibilidades de compreensão; e

²⁷ Conceito criado originalmente por Husserl. Colocar “o mundo entre parênteses”, em Husserl, não está relacionado somente ao mundo exterior, mas às crenças construídas durante a existência. Schütz desenvolve a ideia de “mundo entre parênteses” aplicando-a aos aspectos da crença em nossas próprias declarações sobre o mundo e seu conteúdo (HOYAUX, 2007, tradução nossa).

na esteira da simbolização (interpretação/trabalho analítico) foram construídas lugaridades que são consideradas estruturas de significação a partir das entrevistas.

O fato de ser uma mulher pesquisadora, jovem, brasileira, com pouco domínio do idioma crioulo, fez com que as narrativas fossem realizadas em língua portuguesa ou com a mediação de um intérprete (no caso de algumas mulheres haitianas). Essa condição compõe um contexto revelador tanto de fraquezas quanto de potencialidades, que consideramos aqui de igual valor.

Para Lévinas²⁸ (2009), a compreensão do Outro é uma hermenêutica. Sua própria aparição do é um fenômeno. Ele tem um rosto e um rosto que fala. Sua manifestação já é um discurso, um desvelamento do mundo. A interpretação dessa presença e relação é um trabalho analítico da hermenêutica.

Diferentemente de Heidegger, Lévinas acredita que o “*Il y a*” não expressa a angústia diante do nada ou o medo da morte, mas um horror, um cansar-se de si, a saída de si na responsabilidade pelo Outro (COSTA, 2000). É dessa perspectiva que Lévinas (2009, 2010) defende uma ética do encontro, pois, ao se assumir como pensador judeu, não renega seus contatos, leituras e tradições ao tempo em que reconhece a necessidade de sair do anonimato de si, assim como do descobrimento do Outro como um bem, não necessariamente agradável, mas que inspira em “nós” como responsabilidade.

É nesse sentido que a pesquisadora assume ser evangélica e, também como Lévinas, com todos os *contatos, leituras e tradições*, aproximou-se da comunidade evangélica haitiana. A experiência evangélica nos é familiar, o que nos ajudou em termos de acesso, especialmente pela ausência de preconceitos imobilizadores ou mesmo da repulsa que muitos pesquisadores demonstram em relação ao mundo evangélico. Entretanto, a vivência da experiência evangélica transcultural foi inédita e apresentou seus desafios, alguns dos quais foram superados justamente por causa de nossa inserção nesse mundo, enquanto outros nunca serão superados, pelo mesmo motivo.

A **ideia da hermenêutica**²⁹ como ciência da interpretação está relacionada ao estudo do homem em relação com seu entorno. Ele se expressa e interpreta a si mesmo, seus discursos e práticas. No contexto desta pesquisa de abordagem hermenêutica, a pesquisadora não é a voz do sujeito pesquisado. A função da análise é a de ser mediadora de possibilidades

²⁸ Ainda que Lévinas tenha partido de críticas a Heidegger para elaborar a sua obra, ele não defende a nulidade do pensamento heideggeriano. Ao contrário, Pelizzoli (2002) afirma que as ideias de Lévinas foram construídas sob influência de Heidegger, com quem teve uma contínua disputa filosófica.

²⁹ Nas perspectivas desenvolvidas por Dilthey, Gadamer, Ricoeur e Heidegger (HOYAUX, 2007).

de compreensão – como afirma Hoyaux – e interpretar o emaranhado de discursos ouvidos pela pesquisadora, bem como das experiências vivenciadas no decurso da pesquisa.

Hoyaux (2007) considera que o método fenomenológico não é uma *démonstration* (demonstração) e sim uma *monstration* (“mostração”) do fenômeno nele mesmo, seja qual for sua natureza. Assim, a análise hermenêutico-fenomenológica mostra atos, discursos e situações do mundo circundante. O ato de mostrar está relacionado aos atos do sujeito, aos modos como ele se deixa revelar.

A **ideia de simbolização**³⁰ advém da interpretação, um trabalho analítico sobre as causas dos fatos baseado em um modo de compreensão. Com efeito, a compreensão ajuda a penetrar nos sentidos dos signos produzidos pelo homem. Por esse motivo, é necessário construir estruturas de significação para esclarecer níveis diferentes da realidade, tendo sempre como horizonte que tais caracterizações têm origem em modos de interpretação.

Esses três elementos compõem uma importante rota teórico-metodológica que escolhemos percorrer para situar as experiências tanto da pesquisadora quanto dos entrevistados dentro de um contexto de interação.

Considerando que o pesquisador haitiano afirma que “nenhuma transformação da sociedade haitiana será possível se não levar em consideração o cristianismo e o vodu” (HURBON, 1987, p. 13), temos a consciência não apenas da importância deste estudo, mas também de sua complexidade, pois pesquisar a experiência religiosa haitiana, marcada historicamente, assim como no Brasil, pela imposição da fé católica, não é algo simples; e fazê-lo com indivíduos em situação de imigração, separados das suas famílias e em uma experiência religiosa marcada pela mediação de estrangeiros na constituição do seu próprio lugar de culto, a complexidade torna-se ainda maior.

Entretanto, foi esse o desafio desta pesquisa. Precisamos enfrentar as dificuldades apresentadas por um contexto em curso (atual fluxo migratório haitiano para o Brasil), a escassez ou mesmo inexistência de leituras e estudos sobre o tema (o lugar da religiosidade e a formação do lugar de culto, nesse fluxo). Nosso foco não é fazer julgamentos universalistas nem uma caça medieval à verdade. Buscamos compreender os sentidos revelados pelos sujeitos da pesquisa, sabendo, desde o início, que toda compreensão já é uma interpretação, como nos alertam Heidegger e Gadamer.

A comunidade religiosa não é o marco central do estudo no sentido da descrição de práticas religiosas e rotinas espirituais. Ela é o lugar onde os mundos (próprios, circundantes e

³⁰ A partir do suporte teórico de Cassirer, Bachelard e Durand (HOYAUX, 2007).

compartilhados) se movem e são manifestados por meio das lugaridades narrativas nas entrevistas de alguns membros ou nos cantos entoados nos cultos, muitos deles citados nas próprias entrevistas e em outros momentos, como durante os cultos ou em diálogos sobre a situação em que vivem os participantes da pesquisa. Também foi analisado como esses cantos funcionam na conformação de lugares da memória do tempo (presente, passado e futuro), geralmente na perspectiva da esperança.

Com base nos pressupostos teórico-metodológicos expostos, em síntese, os procedimentos metodológicos adotados foram: (a) entrevistas abertas com homens e mulheres de nacionalidade haitiana membros de uma comunidade evangélica³¹; (b) participação nos cultos e na escola bíblica dominical³²; (c) entrevistas com brasileiros que viveram no Haiti ou que têm relações institucionais com a questão da migração haitiana para o Brasil; (d) análise de alguns cantos citados nas entrevistas, cantados nos cultos e em outros momentos (como ensaios ou em conversas informais com os sujeitos da pesquisa); (e) e análise de estudos bíblicos apresentados na escola bíblica dominical e nos cultos.

O principal objetivo que norteou nosso trabalho foi analisar lugaridades que constituem a experiência religiosa de imigrantes haitianos e haitianas que congregam em uma comunidade evangélica. Como objetivo específico, buscamos compreender o contexto da migração haitiana para o Brasil e, especificamente, em Porto Velho, a partir da visão de brasileiros que moraram no Haiti ou que têm algum grau de relação institucional com a questão da migração haitiana.

As lugaridades analisadas dizem respeito às temáticas abordadas pelas pessoas entrevistadas, e foi a partir delas que este trabalho foi construído.

É importante destacar que a análise de todos os dados coletados na comunidade religiosa ganha relevo na medida em que dialoga com as lugaridades das entrevistas dos sujeitos da pesquisa (haitianos) e, do mesmo modo, as lugaridades identificadas nas narrativas dos brasileiros também são destacadas na medida em que se referem aos mundos da vida dos haitianos. Isso não quer dizer que tenham sido excluído os dados não mencionados nas entrevistas; apenas indica que buscamos partir do sujeito e dos sentidos dados por ele ao mundo em que vive.

³¹ Somente um casal entrevistado não é membro da comunidade. Foram as primeiras entrevistas realizadas, e decidimos mantê-las por considerar não apenas a importância do seu conteúdo, mas também a nossa perspectiva de lugaridades narrativas, na qual o sujeito é o lugar e sua narrativa é o que marca a lugaridade e não sua vinculação territorial de membresia.

³² As participações foram realizadas aos domingos pela manhã entre 2013 e início de 2014. Entretanto, o contato entre diferentes membros da comunidade, participantes ou não da pesquisa, e a pesquisadora foi contínuo, por meio de redes sociais, cursos e outras atividades, após esse período, em outros dias e horários.

Por termos buscado respostas a partir dos sentidos dados por quem vive a experiência, cabe esclarecer o que entendemos por experiência e também por experiência religiosa. Entendemos “experiência”, na perspectiva heideggeriana, como “experiência fática da vida”, como algo peculiar à pessoa que tem uma “plena colocação ativa e passiva no mundo”. Esse caráter “peculiar” à pessoa se refere a como essa pessoa se coloca diante das coisas, a quais são os jeitos e as maneiras que ela escolhe para experimentar. Portanto, “[...] a experiência fática da vida se realiza segundo a direção do comportamento que experimenta.” (HEIDEGGER, 2010, p. 16); isto é, vive-se ao experimentar o mundo, e o mundo é algo no qual se pode viver.

Pelo exposto, fica claro por que afirmamos anteriormente que, em nosso estudo, o sujeito é o lugar e suas narrativas constituem as lugaridades que são temáticas e espacializam as experiências fáticas de suas vidas.

Para Heidegger, a experiência fática da vida se realiza em três mundos, e é a partir desses mundos que buscamos analisar as lugaridades da experiência religiosa dos haitianos e a experiência de brasileiros em relação à migração haitiana.

O mundo (*welt*) não é um objeto, mas é onde se pode viver (HEIDEGGER, 2010). O mundo pode ser experienciado em três dimensões:

- a) **O mundo circundante:** é aquilo que nos vem ao encontro; a ele pertencem não apenas as coisas materiais, mas também objetualidades, ideias, ciências, artes, por exemplo;
- b) **O mundo compartilhado:** é a experiência vivenciada com outras pessoas com uma característica fática bem determinada: ser estudante, professor, mãe, marido, geógrafo, por exemplo.
- c) **O mundo próprio:** é o eu mesmo, como eu experimento os mundos circundante e compartilhado, como me coloco diante deles, como assumo a tomada de conhecimento sobre o outro e sobre mim mesmo a partir do próprio experimentar.

Essas noções de mundo têm como propósito operar sentidos que estão em análise e não formas de classificar experiências que se realizariam em momentos distintos. Com isso, entendemos que esses “mundos da vida” propostos por Heidegger (2010), como ele mesmo afirmou, “não são construções soltas” e nem podem ser circunscritos “asperamente” “um depois do outro”, pois, para o autor isso seria um “deslize” e até mesmo uma “deformação”

para a própria teoria do conhecimento. Como entender, nesse contexto, a experiência religiosa? É o que abordaremos a seguir.

2.2 COMPREENDENDO TRAÇOS DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA HAITIANA NA PERSPECTIVA TELÚRICA

Um caminho para a compreensão da experiência religiosa em Heidegger pode ser o da “Explicação fenomenológica de fenômenos religiosos concretos tomando por base as epístolas paulinas” em *Fenomenologia da vida religiosa*, de 2010. Heidegger analisa as conexões entre os cristãos e os mundos da vida. Suas anotações indicam uma leitura fenomenológica das epístolas paulinas, nas quais o “[...] amor de Deus aos homens é o fundante, e não um conhecimento teórico.” (HEIDEGGER, 2010, p. 64), explica a estrutura peculiar da experiência da vida cristã (expressa nas epístolas), enfatizando a posição de Paulo, que luta até mesmo pelo próprio reconhecimento de seu ministério apostólico.

Um dos motivos para a escolha dessa perspectiva “fática” de análise da experiência religiosa foi a constatação de que o conteúdo das entrevistas realizadas com os haitianos evangélicos é primordialmente constituído de uma fé fática, conectada aos mundos de vida. Além disso, ao contrário do que muitos pensam, verifica-se uma tomada de posição diante de suas formas de experimentar o religioso.

Heidegger (2010) não estruturou um sistema de análise fenomenológica da experiência religiosa. Ao contrário, afirmou que isso seria equivocado. Seu trabalho foi o de realizar “explicações fenomenológicas” e não determinações fundamentais de análise.

Do mesmo modo, fugimos de classificações que imobilizariam o movimento dos mundos da vida, mas buscamos parâmetro nas explicações fenomenológicas da experiência religiosa. Para além dessa questão fundamental, consideramos que a análise heideggeriana nos ajuda na medida em que focaliza a experiência cristã; também é interessante para nós a percepção de Heidegger sobre as conexões entre a experiência de Paulo e o protestantismo.

O estudo de formas de manifestações no âmbito religioso, especialmente quando envolve pessoas em fluxo migratório recente, poderia ser um problema se insistíssemos em uma vinculação escalar territorial. Checa-Artasu (2013) utiliza a escala geográfica como elemento estruturador de sua pesquisa no campo da geografia e religião. Para o autor, isso é importante na medida em que a escala é um conceito explicativo na inserção do religioso no espaço.

Nossa pesquisa parte da experiência como escala geográfica, pois considera a pessoa como lugar e suas entrevistas, como manifestações de lugaridades de sua experiência fática da vida; essas experiências religiosas são vistas em sua conexão com os mundos da vida (na esteira do pensamento heideggeriano) na perspectiva telúrica (visão dardeliana).

Para entender melhor o contexto religioso haitiano é preciso atentar para o seguinte questionamento levantado por Handerson (2010): “[...] sobre quais bases materiais, culturais e éticas constrói-se a identidade cultural no Haiti?” (p. 64). Podemos considerar, partindo do estudo do autor, as seguintes bases:

- a) **Língua-vodu:** até 1987, somente a língua francesa era considerada oficial no Haiti, mas o crioulo (*créole*) era a língua usada no dia a dia dos haitianos. A discriminação em relação à língua falada pela população e ao vodu constituía-se, na verdade, em uma discriminação de classe. “Perguntar a um haitiano o que pensava do Vodou, do *Créole*, era uma forma de pedir-lhe sua classe social, sua visão política, seu conceito da luta política e sua visão do futuro da sociedade haitiana”; além disso, “o *Créole* teve o mesmo caminho que o Vodou, portanto, é chamado a desempenhar o mesmo papel” (p. 64);
- b) **A educação:** o sistema educacional haitiano é marcado pelo fenômeno da diglossia, coexistência de duas línguas no país que possuem estatutos diferenciados: “de um lado o francês, língua ocidental prestigiosa, praticada pelas elites letradas, língua de uso escolar e social e, de outro, o *Créole*, antiga língua ágrafa, oral, mas hoje língua oficial, escrita, com gramática própria, e valorizada no sistema escolar haitiano e no ensino superior” (p. 66);
- c) **Vodu-religião:** a experiência religiosa ligada à vida e conformada pela língua falada constitui-se um ideal de luta pela afirmação nacional do que já se vivia em casa. “Vodu é uma religião porque tem seus deuses e uma teologia, ou seja, um sistema de representação para explicar o mundo, possuindo culto, com cerimônias dirigidas por um corpo sacerdotal hierarquizado e assistida por uma sociedade de fiéis” (p. 65). O fato de o vodu ter sido declarado a religião oficial do Haiti por um padre católico³³ revela bem as complexas relações existentes entre o cristianismo e o vodu nas bases da constituição do ser haitiano;

³³ O então presidente Jean Bertrand Aristide declarou o vodu a religião oficial do Haiti em 2003.

- d) Vodun-música:** “O negro tem a música e a dança no sangue”. É assim que Handerson sinaliza a conhecida musicalidade dos negros. A música, a dança, as artes haitianas se destacam pela expressão criativa da vida. O autor destaca a relação entre a música popular haitiana e o vodun como modos de expressão e contestação. “A música popular de inspiração Vodun permite ao povo expressar as suas reivindicações fundamentais” (p. 66).
- e) A capital e o interior:** o conflito entre as visões do mundo compartilhado pelos haitianos é expresso nas relações entre o Haiti urbano, representado pela capital Porto Príncipe, e o Haiti rural, o do interior do país e das comunidades. Na capital, estaria a “elite mulata”, que Handerson chama de “caricatura de Paris”, porque seria alienada de sua origem. Para o interior, no norte, os haitianos assumiriam somente “uma cor” e usariam de forma plena o crioulo, “o único modo de se comunicar com os oráculos e ter eficácia nos pedidos, a linguagem através da qual se desenrolam as lendas e os mistérios do Haiti rural” (p. 68).

Observamos que o vodun e o crioulo constituem bases imprescindíveis na constituição do ser haitiano no mundo. Eles não podem ser compreendidos desconsiderando o ser negro e todo o processo de escravização e empobrecimento das colônias, histórias que nós, brasileiros, conhecemos bem. Para Handerson (2010), “qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada” (p. 75). Desse modo, é importante pensar ontologicamente a partir da existência histórica e de todos os percursos que nos fazem ser, incluindo o que deixamos de ser quando nos tiram o direito de ser quem somos.

A ontologia, ignorando a existência, não nos permite compreender a existência do negro. Não interessa simplesmente a questão do ser negro, mas sê-lo diante de, isto é, do branco. Para o branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os negros tiveram de enfrentar dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias às quais eles se referem, foram abolidas porque estavam em contradição com uma civilização que eles ignoravam e lhes foi imposta (HANDERSON, 2010, p. 75).

Nesse sentido, rechaçar o vodun e o crioulo é buscar desconstruir a experiência que pulsa numa vida de séculos de existência comunitária que sobreviveu a perseguições, que viveu na clandestinidade, que se fundou na oralidade. Isso também aconteceu na própria história do cristianismo.

2.2.1 O vodu

A palavra “vodu” tem muitos significados. Acquaviva (1977) lista uma série de grafias: “vodu”, “vudu”, “voodoo”, “vodun”, “vaudou”, “woodoo”, “hoodoo”. As diferentes grafias expressam os sincretismos e também as dificuldades para compreendê-los, porque não existe um “vodu”.

Alguns estudiosos acreditam que a palavra vem da expressão “*vaudoise*”³⁴. Já outros se remetem ao período pré-colombiano, especificamente a Votan³⁵. Os negros daomeanos que foram levados cativos ao Haiti teriam realizado uma identificação de Votan com a sua Damballah³⁶.

Para Acquaviva (1977), a palavra “vodu” tem sua origem na palavra “fonghe”, do dialeto daomeano, que designa divindades boas e maléficas, as quais estão presentes na “vida moral e religiosa dos *fon* e é raiz de grande número de vocábulos” (p. 13). Enfim, os estudiosos parecem concordar quanto ao reconhecimento das influências das crenças indígenas e cristãs (sobretudo católicas) no vodu devido à dispersão africana forçada por causa da escravidão.

O vodu é considerado a base da cultura popular haitiana (PRICE-MARS, 2009), um conjunto sincrético de crenças e ritos com origens africanas³⁷ da maioria da população camponesa do Haiti e que está interligado às práticas católicas (MÉTRAUX, 1958). O sincretismo entre o catolicismo e o vodu tem origem na dominação dos católicos romanos que colonizaram o Haiti, sobretudo espanhóis e franceses. “No caso dos santos que simbolizam esse sincretismo, cada santo católico tem seu equivalente no culto Vodun: São Miguel é *Linglinsou*, São Nicolau é *Marasa-twa*, Santo Antônio é *Legba*, São Jacques é *Ogou-fé*.” (HANDERSON, 2010, p. 123, grifo do autor). Verifica-se situação semelhante na constituição do candomblé no Brasil.

A noção de lugar de culto tem um caráter muito familiar no vodu, como destaca Handerson (2010).

O *houmfò* não é um templo no sentido comum do termo, mas um centro religioso, comparável pela sua aparência ao “*La cour*” (pátio de uma casa grande), lugar onde

³⁴ Bruxaria francesa do período medieval.

³⁵ Serpente sagrada.

³⁶ Deus africano representado como uma serpente. É responsável pela criação do mundo, um pai amoroso que traz paz e harmonia (BEYER, 2015).

³⁷ A maioria das divindades do vodu haitiano é da cultura fon e yoruba. Algumas ainda têm templos dedicados a elas nas cidades de Togo, do Daomé e da Nigéria. Outras são do congolês, do sudanês, mas não têm a mesma importância daquelas da “África Guiné” (HANDERSON, 2010).

se coloca, além dos objetos religiosos, tudo o que pertence a uma “grande família”. A única coisa que faz uma pessoa reconhecer um *houmfò* de fora é o “*péristyle*” (terreiro), o lugar onde se fazem as cerimônias. No centro de um “*péristyle*” há um “*poteau-mitan*” (poste), pivô e centro das danças rituais que recebe várias homenagens durante as cerimônias. (p. 123, grifo do autor).

O terreiro (*péristyle*), também chamado de santuário ou confraria, é o lugar onde os espíritos são invocados, o lugar das cerimônias. “Os símbolos traçados no chão são chamados de *veve*, é o desenho simbólico do *loa*, sua função é comparável à da imagem ou estátua de santo.” (HANDERSON, 2010, p. 124). O autor descreve a existência da “pista de dança”, sempre cheia de cadeiras, como uma grande “sala de espetáculo”, com “altares em degraus” nos quais se colocam os objetos de cada *loa*. Quando o *péristyle* é grande, geralmente possui as principais *chambres des mystères* (quartos dos espíritos) ou *maisons des mystères* (casas dos espíritos). Também é comum que existam lugares especiais para aspirantes de vodu em iniciação e também quartos para pessoas que foram tratar de alguma doença com o *houngan* ou a *mambo*. “O dono do *houmfò* mora com a sua família no mesmo local em quartos reservados para essa finalidade.” (HANDERSON, 2010, p. 124).

Fotografia 8 - Péristyle no Vodou haitiano



Fonte: Handerson (2010, p. 124).

Nota: Fotografia de Frédéric Gircour.

Na fotografia 7 de um *péristyle* do Vodou haitiano, Handerson (2010) mostra a presença do *poteau-mitan* (poste) no centro e, ao redor dele, as cadeiras. Além dos instrumentos musicais, fotografias, bebidas e muitos outros objetos, destaca-se a bandeira do Haiti, que, em número significativo e em diferentes lugares, sinaliza a perspectiva telúrica dessa experiência religiosa.

Para Handerson (2010), “os praticantes do Vodou acreditam na existência dos seres espirituais, que vivem em algum lugar no universo, estando completamente ligados e em comunhão com os seres humanos” (p. 125). Para eles, existem dois mundos: o celeste, no qual vivem os seres espirituais, isto é, as divindades; e o terrestre, em que estão os humanos, de carne e osso. Para Handerson, essa visão dual e dicotômica do mundo nada tem de similaridade com os cultos africanos, mas, antes, delata “a influência grega do catolicismo nesses cultos afro-latino-americanos”. O autor defende ainda que o vodou “não tem só conceito espiritual, ele ordena um modo de vida” e acrescenta que “existe uma filosofia por trás e um código ético a regular o comportamento social” (HANDERSON, 2010, p. 133). Como elemento primordial da cultura haitiana, o vodou deve ser valorizado do mesmo modo que outras religiões, mas não supervalorizado, como fazem alguns estudiosos.

É comum encontrarmos a imagem do Haiti associada à ideia de “caos”, e muitos estudiosos afirmam que essa ideia é difundida por causa do vodou. Entretanto, observamos que é exatamente o vodou que ordena o caos da vida haitiana, portanto, ele é uma paisagem do medo, da perspectiva tuana. É importante destacar que “paisagem do medo” não é sinônimo de “paisagem que causa medo”, mas denota modos de ordenamento do mundo.

Por ocasião do terremoto de 2010, a mídia passou a divulgar comentários que revelavam a visão preconceituosa sobre o vodou e o Haiti. O próprio cônsul-geral do Haiti em São Paulo, antes de iniciar a gravação de uma entrevista em uma emissora da televisão brasileira e, aparentemente desconhecendo que o áudio do microfone estava ligado, pronunciou as seguintes palavras que logo foram disseminadas:

A desgraça de lá tá sendo uma boa para a gente aqui ficar conhecido [...]. Aquele povo africano... acho que de tanto mexer com macumba, não sei o que é aquilo [...]. O africano em si tem maldição. Todo lugar em que tem africano tá f... (CÔNSUL..., 2010).

Nos Estados Unidos, Pat Robertson³⁸, um evangélico animador de programa de TV, anunciou que o terremoto foi consequência de pacto firmado pelos haitianos com o diabo para “se livrar dos franceses”.

Estudiosos identificaram similaridade entre o campo religioso brasileiro e o haitiano. Hurbon (1987), ao se referir aos estudos realizados por Batisde (1967)³⁹, afirma que é “[...] sobretudo nas Antilhas, no Haiti e no Brasil que a permanência da herança africana é mais forte.” (p. 65-66). Como bem lembra Hurbon, a memória dos negros na América é marcada pela escravidão, mas as tentativas do sistema escravista de fazer com que os negros escravizados “esquecessem” sua terra natal não tiveram sucesso. O Código Negro de 1685 proibia que os escravos vivessem outra fé que não a católica, culpabilizando inclusive os senhores que permitissem que seus escravos participassem de outros cultos não destinados ao Deus católico.

A mistura de etnias, a proibição das religiões africanas, a imposição do cristianismo com batismos forçados, as “vantagens” oferecidas a alguns escravos em detrimento de outros, a imposição de novo regime de relações sexuais, os trabalhos extremamente forçados que levavam à morte e tantas outras formas de buscar quebrar a coesão africana não conseguiram tornar branca a memória negra. Os sincretismos, nesse sentido, não deixam de ser também uma forma de resistência.

A relação do vodu com a vida cotidiana dá-se por sua forte ligação familiar e comunitária. No documentário dirigido por Renato Barbieri, observamos que a “religião dos voduns”, termo utilizado no documentário, parece estar relacionada à coletividade e não ao indivíduo (ATLÂNTICO..., 1998).

Costuma-se afirmar que um vodum é uma espécie de anjo da guarda de uma comunidade, uma aldeia ou um reino, sendo os orixás os guardiões. Não é nosso objetivo discutir aqui as diferenças e correspondências entre orixás e vodu ou voduns, mas destacar seu valor histórico como prática de resistência, na recriação de divindades e na memória da experiência religiosa, sobretudo haitiana.

Entretanto, Hurbon (1987) destaca não apenas o caráter familiar e coletivo do vodu, mas também seu caráter de culto pessoal. “Em sua casa, longe dos olhares indiscretos, o praticante do vodu cultua o seu *loa-racine* (espírito hereditário da família), verdadeiro protetor em **seus** empreendimentos e em **seus** momentos difíceis” (p. 79, grifo nosso). A força

³⁸ Ele mesmo afirmou, em 2006, que o acidente vascular cerebral sofrido por Ariel Sharon, ex-ministro israelense, tinha sido uma punição divina por ter se retirado da Faixa de Gaza.

³⁹ BASTIDE, R. **Les amériques noires**. Paris: Payot, 1967.

da experiência religiosa não foi esquecida com os horrores da escravidão e pôde criar um sentido de pertencimento, mesmo na dispersão.

Se o vodu é uma experiência religiosa da música, dança, arte, família e vida haitiana, por que provoca medo a muitos? Percebemos que, ao falar do vodu, as pessoas geralmente associam às práticas de magia e bruxaria, a bonecos sendo espetados por agulhas e à morte (geralmente encomendada).

Para Hurbon (1987), a Igreja (Católica Romana) propagou a ideia de que o vodu era algo “vergonhoso”, uma “macaquice”, “primitivo”, “superstição”, algo “diabólico”. O autor afirma que a “Operação Limpeza”, como ficou conhecida a campanha antissupersticiosa para varrer o vodu do Haiti, deixou suas marcas na mentalidade de várias gerações de cristãos no Haiti. A Igreja nem precisa mais acender a fogueira, basta “olhar com compaixão”, mudar a tática, promovendo uma evangelização “transcendente” com possibilidade de “acolhimento” dos praticantes do vodu nos sacramentos católicos por considerar que eles são “naturalmente religiosos” e “naturalmente católicos” (HURBON, 1987, p. 23-24).

Intrigante é a simbologia da árvore do esquecimento, citada no documentário de Renato Barbieri (ATLÂNTICO..., 1998). Os escravos, antes do embarque nos navios negreiros, andavam cerca de 5km e tinham que dar voltas em torno de uma árvore. Supunha-se que, assim, os escravos esqueceriam seu passado, suas origens e sua identidade cultural, tornando-se seres sem vontade e nem capacidade para reagir à opressão. Expressar sua crença era uma forma de liberdade e, portanto, algo perigoso e inadmissível. Quase sempre associado à feitiçaria e ao mal, o vodu haitiano possui uma entidade superior de adoração, o *Bon Dieu*, “criador dos deuses e dos homens, dos quais se desinteressou por completo, a ponto de rir da miséria humana” (ACQUAVIVA, 1977, p. 19). A entidade correspondente ao *Bon Dieu* seria o Olorum afro-cubano. Entretanto, há muitas outras divindades no vodu haitiano.

A possessão é um tema importante na tradição voduísta. A cerimônia de possessão da Damballah é caracterizada pelo transe com movimento do tronco, braço e cabeça, como se fossem cobras, e a ingestão de aguardente e outras drogas (ACQUAVIVA, 1977). Pode também representar os espíritos não conhecidos dos antepassados, bem como ter a funcionalidade de cura de doenças.

Para Icke (2012), ao contrário da nossa cultura ocidental, que percebe a possessão como algo mau e negativo, no Vodou, ela é uma experiência única, procurada e desejada. Para o autor, o motivo da procura não é o benefício próprio (já que o possuído não se lembra de nada), mas o dos outros a quem se irá aconselhar e curar, evitando o uso de drogas farmacêuticas e alimentando a relação de mistério que permeia a tradição vodou.

De acordo com Acquaviva (1977), as duas categorias de espíritos (Zaka e Guedé) costumam falar por meio de seus cavalos. Possuem características humanas. Os Zaka, por exemplo, são desconfiados e hostis com as pessoas que moram na cidade. Já os Guedé têm uma inclinação para as coisas fúnebres, tanto que, no Haiti, são eles os patronos dos cemitérios e da morte. No detalhe, a fotografia mostra uma representação de Baron Samedi (sábado, último dia da criação), identificado com o Exu da macumba carioca. Seus outros nomes são Baron Cemi tière ou Baron-la-Croix e é acompanhado de uma cruz negra que representa a unidade da vida e da morte. François Duvalier tinha esse *santo* como padroeiro.

O chamado panteão do vodu haitiano possui divindades incontáveis. Acquaviva afirma que, na parte sul do Haiti, as divindades são as chamadas *loas* (de “*lwa*”, “*loi*”) ou mistérios, enquanto que, na parte norte, são chamadas de santos. Algumas têm origem africana e outras, antilhana. O vodu haitiano possui uma essência sincrética, mas também tem uma importante base nacional. Essa nacionalização das divindades pode ser observada na divinização de heróis nacionais. Quando alguém que revelou qualidades notáveis vem a falecer, sua alma pode se tornar um *loa*. Assim, o panteão do vodu cresce indefinidamente, *nacionalizando-se* cada vez mais. Por ele desfilam heróis nacionais, sacerdotes e até piratas famosos... (ACQUAVIVA, 1977, p. 20).

Não apenas ocorre a divinização de pessoas, mas também de seres não humanos. Destacaremos aqui a árvore por sua importância no vodu como linguagem da vida e da morte. As divindades do vodu haitiano têm suas árvores prediletas (Damballah), ou repousam sob árvores abençoadas (Legba), não importando muito o tipo da árvore desde que esteja localizada em uma encruzilhada (HURBON, 1987).

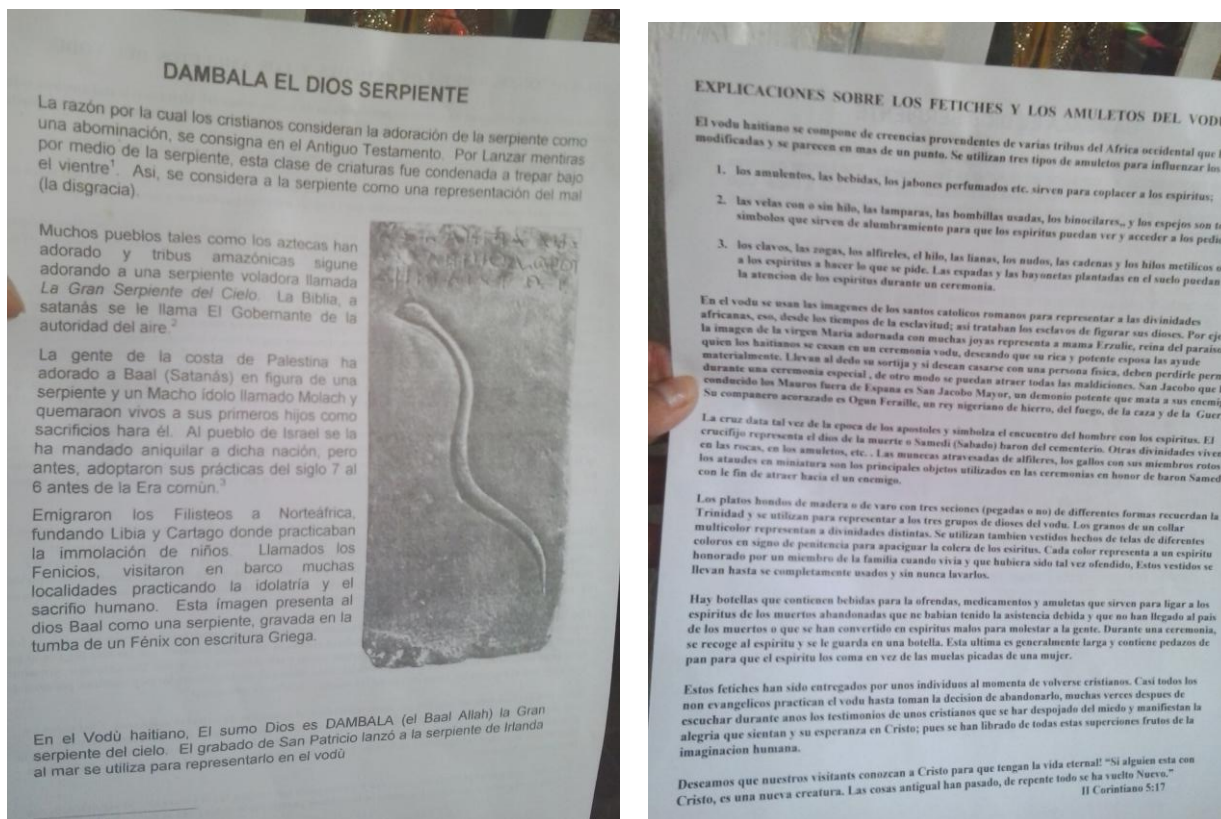
Mangueiras, cabaceiros, palmeiras... são lugares de repouso das divindades. Entretanto, é a árvore *mapu* a mais venerada e temida. Para Hurbon, o *mapu*, uma das maiores árvores do Haiti, está presente em toda a vida cultural do vodu. A devoção às árvores expressa a “celebração da vida” e a “confiança nos poderes espirituais”. Não se pode derrubar uma árvore no vodu sem as devidas proteções religiosas. “A árvore regula a vida do praticante do vodu” (HURBON, 1987, p. 110). A morte e todo mal que se abater sobre o homem diz respeito a um bloqueio no poder de simbolização.

2.2.2 A zumbificação

Junto com a simbolização da árvore, destacaremos o papel da feitiçaria e da zumbificação no vodu. Muitos confundem o vodu haitiano com as chamadas seitas

vermelhas⁴⁰. Verger (2012) destaca que a palavra portuguesa “feitiço” acabou por nomear a ideia que se tem da prática religiosa e das divindades dos negros, batizadas de “fetiche”, geralmente com uma conotação irônica, nos relatos de viagens.

Fotografia 9 – Folhetos sobre o Vodú distribuídos a visitantes de um Museu de Missão Religiosa



Fonte: Rosa Martins (2015)

Nota: Folhetos distribuídos a visitantes de um Museu de Missão Religiosa nas proximidades de Pétienville. Os folhetos apresentam algumas práticas religiosas do Vodú. A mensagem final é destinada aos “visitantes que conhecem a Cristo” em II Cor 5,17 (“Si alguien esta com Cristo, es una nueva creatura. Las cosas antigual han pasado, de repente todo se há vuelto nuevo”).

Observamos que a árvore traduz uma linguagem de vida e morte. No caso do vodú haitiano, Hurbon (1987) analisou o simbolismo da árvore nos contos haitianos e concluiu que “a árvore é, antes de tudo, a árvore dos espíritos dos mortos”, que devem ser temidos para para viver. O praticante do vodú “decifra, no simbolismo da árvore, o drama da ordem e da desordem, o conflito entre a vida e a morte” (HURBON, 1987, p. 111-112). Há, portanto, uma dialética entre a vida e a morte, sendo que a vida deve prevalecer.

A árvore pode ser pensada como uma paisagem no medo, da perspectiva tuana, pois para o praticante do vodú haitiano é uma linguagem reguladora do mundo haitiano e do espaço geográfico, ordenando as forças da vida e da morte. Não é, como afirma Hurbon

⁴⁰ Confrarias voltadas para a prática da magia negra.

(1987, p. 113), “[...] nem pura sobrevivência nem pura repetição do que representou a África [...]”, mas está relacionada à fé, que confere ao crente uma segurança existencial.

Em relação às seitas vermelhas haitianas, elas se relacionam com os espíritos “inferiores e de mau caráter”. Utilizam o sacrifício de animais que são identificados com os indivíduos aos que se destina o mal. São também chamadas de “confrarias do mal”, pois promover a desgraça alheia é o propósito de sua prática ritualística principal. Exemplos de prática são “mergulhar uma faca na água de uma bacia que contenha o retrato da vítima” (HURBON, 1987, p. 53), o uso de espelhos, espetar bonecos com agulhas, entre outros. A prática ritualística das chamadas seitas vermelhas tem sido generalizada, atribuindo-se ao vodu haitiano como um todo. No Brasil, há diferentes práticas de magia. Uma delas, originária dos índios carijós, consiste em amarrar o sapo em uma árvore realizando invocações para o mal de alguém. Há outras variações, como escrever o nome da pessoa e costurar na boca de um sapo. A prática da magia que tanto inspira curiosos sobre o vodu haitiano é igualmente realizada no Brasil.

De acordo com Neuenfeldt (2006), o termo “feiticeira” tem em sua própria raiz o mesmo significado de “magia negra”, assim como uma mesma palavra (*mekáššep*) é utilizada para designar bruxa e feiticeira. Em relação à magia, no contexto mesopotâmico, por exemplo, não é possível qualificar a magia como “negra” ou “branca”, pois as “técnicas usadas pelas bruxas eram as mesmas para invocar poderes de cura ou de destruição” (NEUENFELDT, 2006, p. 134).

Magia/feitiçaria/bruxaria, adivinhação, profecias, sonhos, possessões estão presentes desde as sociedades mais antigas. Neuenfeldt (2006) observa que as mulheres são mais citadas como praticantes de magia no contexto bíblico, especialmente no espaço doméstico, e que, quando o culto se torna institucionalizado no espaço privado, as mulheres são afastadas do serviço sagrado. As práticas mágicas, desse modo, são intermediações entre o humano e o divino e estabelecem funções sociais relativas a sua época e contexto.

Para Acquaviva (1977), “[...] o feitiço atuaria no *corpo etérico*, residindo sua eficácia na energia emocional alimentada pelo maleficiador, que estabeleceria um liame com sua vítima.” (p. 67). Nesse contexto, o mal é uma realidade que está no funcionamento da sociedade e a ela traz constante perigo. Ele está inserido no interior do dado cultural (HURBON, 1987).

A doença e a morte estão envolvidas em uma rede de imaginário cultural. O pensamento mágico não está desconectado da realidade, apenas aborda-a de outra perspectiva. Se o vodu haitiano não se resume às práticas mágicas, elas também não podem ser entendidas

fora do sistema voduísta, pois a “magia é um dado integrante do vodu”, conforme alerta Hurbon (1987, p. 132).

O feitiço pode se manifestar de várias maneiras: doenças, acidentes, fracassos têm sempre uma causa exterior. Daí a necessidade tanto da proteção quanto da contramagia para desfazer a maldade do outro.

Nesse contexto, o medo é uma sensação constante, pois a todo o momento o mal pode estar sendo planejado. É a essa sensação de medo permanente que o clero católico chama de “temor servil dos espíritos”, o que é admitido por Hurbon (1987), que o justifica assim: “[...] estamos diante de uma sociedade desestruturada, na qual cada indivíduo vê-se obrigado a adquirir o máximo de proteção em sua vida.” (p. 136).

O medo é experimentado de formas diferentes, e isso pode ser muito bem observado quando se trata do ser humano. Para Tuan (2005), o medo é “[...] um sentimento complexo no qual se distinguem dois componentes: sinal de alarme e ansiedade.” (p. 10). Enquanto o sinal de alarme é disparado quando acontece algo inesperado que exige uma rápida resposta (enfrentar ou fugir), a ansiedade é “uma sensação difusa do medo” que exige habilidades específicas como a antecipação, já que a ansiedade é uma espécie de “pressentimento de perigo” mesmo sem fundamento evidente. Ela se instala quando há “um ambiente estranho e desorientador”, quando o indivíduo está “longe do seu território” e do que lhe é familiar.

É dessa perspectiva que Tuan (2005) apresenta a noção de paisagens do medo que se constituem nas tentativas humanas de controlar as manifestações do caos. Assim, “[...] toda construção humana – mental ou material – é um componente na paisagem do medo, porque existe para controlar o caos [...]” (p. 12). As paisagens do medo devem ser abordadas de uma dupla perspectiva: indivíduo e grupo. Para Tuan (2005), isso é necessário porque as paisagens do medo não são situações permanentes e nem vinculadas a esquemas temporais. Além disso, “[...] ao agir em conjunto, as pessoas são capazes de dominar o meio ambiente local e criar um mundo mais ou menos estável, no qual possam se sentir em casa.” (p. 15).

Um dos temores mais visíveis se refere ao aniquilamento da força vital do indivíduo, que passará a ser um morto-vivo ou zumbi, pois estes são transformados, invariavelmente em escravos braçais. A própria palavra “zumbi” designa um corpo “desprovido de alma”, um “cadáver” que anda e é controlado pelo feiticeiro.

Segundo Acquaviva (1977), no Haiti, a morte é um grande evento. As famílias, com medo da maldição do zumbi, tomam algumas providências, como colocar arsênico na boca do falecido, mutilar o corpo, cravar uma estaca no peito, construir um muro para proteger o

túmulos, entre outras. Para transformar alguém em zumbi, segundo Acquaviva (1977), basta cumprir este ritual:

[...] basta frequentar um cemitério na calada da noite escura, escolher uma tumba fresca e, diante desta, empregando irresistível força mental e proferindo palavras mágicas, indeclináveis por motivos óbvios, chamar o morto pelo nome, por três vezes, ordenando que ele se levante. O infeliz atenderá, então, ao pérfido reclamo e passará a ser escravo de seu invocador, se este assim o desejar. (p. 72).

Na viagem ao Haiti, durante os meses de janeiro e fevereiro de 2015, participei de uma palestra proferida por um pastor evangélico haitiano. Seu nome e a missão da qual faz parte serão aqui preservados. Destacaremos o conteúdo de sua palestra, que teve como tema principal o processo de zumbificação no Haiti.

Acreditamos ser fundamental compreender a situação do país pelo olhar de quem nasceu e vive lá, por entender, também, que as experiências religiosas são vivenciadas teluricamente; isso significa que não as analisaremos como algo “solto no ar”, longe das condições nas quais são gestadas.

Segundo as informações apresentadas pelo pastor haitiano, a situação do Haiti tem uma dimensão socioambiental e política muito preocupante. São 111 anos de independência, mas, na verdade, como ele afirma se referindo aos haitianos, “nós ainda nos sentimos escravos porque o desenvolvimento não funciona” (FALANDO..., 2015). De fato, o modelo de “desenvolvimento” que o país tem enfrentado é baseado na intervenção estrangeira em todos os setores e não contempla um plano de sustentabilidade para o lugar.

O país não tem um bom sistema de irrigação, e 80% do tempo não há chuvas. É rota de ciclones e área de risco para abalos sísmicos. O salário mínimo é de 80 dólares americanos por mês. Há somente 1 leito de hospital para cada 10 mil habitantes e apenas 1 médico para 30 mil habitantes! No país inteiro, com 12 milhões de habitantes, há somente 5 unidades de corpo de bombeiros. O consumo interno depende do estrangeiro, e 80% da economia é de importação e não da produção nacional, isto é, quase tudo o que se consome no país vem de outros países.

A cobertura vegetal do território haitiano é de apenas 12%. Entre tantas outras consequências, isso deixa imensas áreas sem condições de cultivo para a sobrevivência da população. A educação formal não atende minimamente as demandas do país. Recentemente, destaca o pastor, 7 mil pessoas se inscreveram para cursar Medicina, mas as faculdades só têm capacidade para receber 200 alunos por vez!

“Os próprios jovens haitianos acham que não são capazes de contribuir para o país e acham que precisam sair. Se eles ouvem dizer que há algo bom ali, eles vão. Se estiverem em um barco, eles saem e vão para outro.” (FALANDO..., 2015). Canadá, Estados Unidos, Equador e, nos últimos anos, o Brasil são alguns desses lugares dos quais eles “ouvem falar” que há algo bom. “Os que ficam aqui querem um novo Haiti”, mas como construir um novo país com tanta gente decidindo o que eles devem ou não fazer?

Na palestra, o pastor afirmou que cada presidente do país sempre tem um problema com o parlamento. “O presidente tem uma visão, e o parlamento tem outra”, e isso impede que haja um projeto próprio para a nação que faça frente a tantas ingerências estrangeiras. Para ilustrar essa situação, o pastor usou a metáfora da família: “[...] se o pai fala uma coisa e a mãe fala outra, isso é muito perigoso para toda a família” (FALANDO..., 2015). Uma sociedade na qual não há acordo político mínimo entre a própria liderança é muito perigoso para o país. O pastor continua com a analogia, agora com a Igreja: “Temos somente um chefe: Jesus Cristo. É ele que nos une, é a missão que nos une” (FALANDO..., 2015).

O processo de zumbificação no Haiti acontece nessa situação de incertezas políticas, de uma fragilíssima soberania, sem serviço público de saúde, saneamento, transporte e educação para a maioria da população, sem perspectivas claras e sólidas para o desenvolvimento local.

O pastor exemplifica o processo de zumbificação da seguinte maneira.

Há duas famílias: a família “A” e a família “B”. A família “A” consegue o que o pastor considera “privilégios” para o país, como carro, casa, escola e universidade para os filhos. Já a família “B” não consegue alcançar tais privilégios. Os filhos não têm escola, moram em um quarto com 10 pessoas, não há energia elétrica (nem gerador), nem TV, nem rádio. O sentimento de inveja toma conta da família “B”, e é no vodú que ela procura formas de resolver as desigualdades sociais ou, ao menos, de sentir-se vingada pela injustiça própria diante do privilégio alheio.

O pastor afirma: “como haitiano, não tenho orgulho disso, não me alegro com tudo o que envolve a zumbificação. Mas os cristãos devem saber que isso acontece todos os dias aqui no Haiti e que as pessoas precisam ser libertadas desse medo” (FALANDO..., 2015). Para o líder religioso, “com as pessoas que têm Jesus na vida, isso não pode acontecer, não podem se amedrontar” (FALANDO..., 2015).

O feiticeiro desempenha a função mediadora com os espíritos para alcançar os objetivos da família “B”, mas seu trabalho tem um preço e, mesmo com toda a escassez, a família que contrata terá que pagar. De tudo o que a família “A” pode perder, a única coisa

que não conseguirá reaver é sua própria vida. Assim, a morte é a solução, o caminho da justiça social. A partir do acerto com o feiticeiro, inicia-se uma expedição, e há muitas maneiras de fazê-la. Uma delas consiste em

[...] ficar na frente do espelho e, através do espelho, chamar a pessoa que se quer matar. A pessoa irá aparecer e se enfia a faca nela através do espelho e onde a pessoa estiver, ela cai (desmaiada). Para a família, ela morreu, mas, pelo feitiço do vodu, ela apenas entrou em sono profundo. Durante o funeral, a pessoa entende tudo, mas não tem força para sair do caixão. (FALANDO..., 2015).

Uma força maligna a impede. A família volta para casa, e, então, começa uma nova etapa. “A pessoa do vodu vai ao cemitério e diz o nome da pessoa e ela se levanta e a partir daí, essa pessoa é considerada zumbi e se torna escrava da pessoa que a matou e começa a trabalhar para o feiticeiro carregando sacos.” (FALANDO..., 2015).

A família vive o luto da morte de seu ente querido enquanto ele está trabalhando como escravo. “Um dia essa pessoa vai morrer, mas não foi naquele dia. Vai morrer no dia que Deus fixou que era para ela morrer.” (FALANDO..., 2015).

O pastor denuncia uma prática criminosa de funcionários de necrotérios. Quando isso acontece com alguém “de posses”, essas pessoas não são logo enterradas. Ficam no necrotério entre 5 e 6 dias, aproximadamente, esperando a família (que, em muitos casos, estão em outros países) para o funeral.

A pessoa pode levantar durante a noite, mas a pessoa do necrotério pergunta: você levantou? Não pode sair daqui porque sua família deixou aqui de 4 a 5 mil dólares e não podemos perder essa quantia. A pessoa que se levantou percebe que não está morta, tenta se libertar. O funcionário do necrotério bate com martelo na cabeça dela para tentar matar a pessoa de verdade. (FALANDO..., 2015).

Os zumbis geralmente trabalham nas colônias em trabalho pesado. As características marcantes de alguém que virou zumbi, de acordo com o pastor, são o jeito de olhar (pois nunca olhará nos olhos) e a respiração ofegante. A incerteza sobre a própria morte ou sobre a morte de seus entes queridos gera um sentimento de medo. Não podemos esquecer que, como os médicos são raros no país, quem atesta o óbito são membros da própria comunidade sem formação médica. Acquaviva (1977) afirma que

[...] na área rural do Haiti, o forte calor tropical e o desamparo social fazem com que muitos cadáveres sejam enterrados sem comprovação de óbito nem necropsia. Isto sugere, perigosamente, a probabilidade de sepultamentos prematuros [...]. (p. 73).

Neste breve panorama sobre o vodu haitiano, observamos que há muitas intersecções entre o vodu haitiano e as religiões afro-brasileiras, como a umbanda e a macumba⁴¹. A territorialidade dessas experiências religiosas com certeza matizou suas peculiaridades, pois, enquanto a umbanda e a macumba brasileiras são fenômenos do espaço urbano, o vodu haitiano se manifesta, primordialmente, nas comunidades rurais.

Entretanto, afirmar que o vodu haitiano é um culto sincrético, fruto do catolicismo com elementos da religião africana é algo simplista, pois o sincretismo, como afirma Hurbon (1987), “[...] esconde uma negação do vodu como cultura original e religião viva” (p. 89). O vodu não é mais sincrético do que outras religiões, como o próprio catolicismo.

A maioria das igrejas evangélicas haitianas, lideradas por pastores e missionários haitianos, não procura extinguir o vodu do contexto cristão, ao menos não de forma incisiva. Para o pastor, algumas Igrejas fazem campanhas e promovem ações deliberadas contra o vodu, enquanto outras Igrejas **sentem medo**. Mas, em geral, pela sua característica espiritual, a Igreja haitiana considera que os voduístas não devem ser barrados da Igreja, mas ao contrário, é lá mesmo que eles devem ir. Isso não significa que eles não serão evangelizados a fim de tornar-se discípulos, e nem que não se espere que eles mudem comportamentos conflitantes com a crença cristã, mas a Igreja entende que isso é um processo e que sua atitude deve ser a de acolher. Não é raro encontrar membros das igrejas cristãs que frequentam os terreiros do vodu. Essas pessoas, para a Igreja haitiana, não são consideradas convertidas, mas continuam sendo membros da Igreja em processo de evangelização e discipulado. “Um chefe de feitiçaria não iria para a igreja, mas um membro da Igreja costuma ir ao vodu”, o pastor haitiano relatou.

Desse modo, é possível compreender os motivos que têm motivado aproximações entre o protestantismo (especialmente pentecostal) e o vodu na sociedade haitiana. O protestantismo ganha espaço na sociedade haitiana. A afirmação de que no Haiti 90% da população é católica e 100% é voduísta não contempla a complexidade haitiana. A perplexidade – inclusive acompanhada de afirmações preconceituosas – com que muitos estudiosos, religiosos e a mídia brasileira viram chegar muitos evangélicos haitianos ao Brasil sinaliza que as dimensões da cultura religiosa haitiana⁴² ainda estão por se conhecer. Talvez,

⁴¹ Entendemos “macumba” como uma forma de reorganização das religiões africanas por meio do sincretismo de fundamento jeje, nagô, musulmi, banto, caboclo, católico e kardecista. A umbanda, como fruto da união entre a macumba e o espiritismo (ACQUAVIVA, 1977).

⁴² Uso aqui as categorias “povo” e “cultura haitiana” de maneira deliberadamente descuidada. Trata-se da forma em que aparecem nos diálogos correntes entre não antropólogos ou cientistas sociais, para quem tais categorias não se apresentam como passíveis de problematização e tendem a uma generalização. Não se trata

por se enfatizar tanto a questão econômica, mais visível e pungente, não se acompanhem outras dinâmicas da sociedade haitiana que influem em novas formas de relações sociais, ordenamento espacial e maneiras de ser-no-mundo.

2.3 HAITIANIDADE, PROTESTANTISMO E PENTECOSTALISMO

“Parte do peso que se concentra no tipo de percepção e de discurso sobre o Haiti está fundamentada em bases racistas historicamente dadas” (BAPTISTA, 2012, p. 75).

Logo após a chegada do primeiro fluxo migratório haitiano ao Brasil, observamos certa perplexidade com o fato de existirem haitianos evangélicos. “Eles estão forjando uma identidade religiosa para serem aceitos no Brasil”; “Por que não vão logo para a igreja católica que mais os têm acolhido?”; “Não participam do candomblé por medo do preconceito”. Esses são alguns exemplos dos comentários e suas ideias subjacentes. Acreditamos que eles manifestam o desconhecimento sobre as características multidimensionais religiosas e atuais da sociedade haitiana.

Nesse contexto, é preciso destacar o que se entende por haitianidade no que concerne à experiência religiosa. Para Baptista (2012), “[...] a propósito da constituição do campo religioso no Haiti é recorrente a ideia de uma oposição entre a ortodoxia católica e o vodu, numa chave analítica, a meu ver, um tanto rígida e pouco nuançada.” (p. 99).

Ainda que a tensão entre catolicismo e vodu tenha deixado suas marcas na história haitiana, reduzir as relações a uma oposição de campos limita não apenas a análise, mas a própria experiência religiosa. Baptista alerta para o perigo limitador que supõe ignorar a presença de outras agências no campo religioso e a própria mediação entre elas. De acordo com Saint Louis (apud BAPTISTA, 2012), num período de apenas 25 anos (1949 a 1964), o número de protestantes no Haiti aumentou de 127 mil para 400 mil, o que representou um crescimento de mais de 200%. Além disso, é preciso considerar que muitos dos que se declararam católicos são também participantes do vodu e que, como vimos na palestra do pastor haitiano, muitos dos que afirmaram ser protestantes também participam do vodu, o que torna a experiência religiosa um mosaico interessante, não muito diferente do que temos no Brasil. Muitas práticas mágicas, tão criticadas por grupos cristãos, estão bem acomodadas a práticas ritualísticas de igrejas evangélicas, mas, no dado censitário, só é levada em conta a autodeclaração.

aqui de operar, portanto, com conceitos sociológicos, mas com categorias do senso comum (BAPTISTA, 2012).

O reconhecimento dado ao vodu em 1987, que passa a receber do Estado haitiano o mesmo tratamento dado a outras confissões, não implica necessariamente que nos próximos censos o vodu aparecerá nos dados de modo significativo, do ponto de vista das estatísticas. Na verdade, o fenômeno que ocorre com o vodu no Haiti, pelo menos no que concerne às estatísticas oficiais, é muito semelhante àquele que temos no Brasil, onde muitos adeptos das religiões de matriz africana se apresentam como ‘espíritas’ ou mesmo ‘católicos’ (BAPTISTA, 2012, p. 100).

Mas o que podemos compreender por haitianidade? A figura do **mosaico**, utilizada por Baptista (2012), é uma metáfora da dimensão religiosa haitiana. Por outro lado, Sahr (2012) recorre à noção de **arquipélago** para abordar a condição haitiana na cultura caribenha. Também consideramos pertinente a noção de **vínculo mundial**, referida a processos da regionalização cotidiana, proposta por Werlen (2000, 2012), pois o autor parte de uma visão geográfica de mundo centrada no sujeito e na ação e não no espaço.

Sahr (2012) pensa o Caribe por meio da imagem de um arquipélago fragmentado, cujos habitantes têm a características de não serem apegados ao lugar, constituindo, assim, uma cultura migrante na qual as famílias iniciam a rota das redes migratórias. Esse não apego ao lugar não é visto de forma a-histórica, pois Sahr considera que a descolonização da região caribenha não foi completa.

A migração caribenha não depende de um evento gerador como podem ser os desastres naturais. A história da migração caribenha é uma história de escravidão e de boicotes internacionais. As pegadas históricas de muitos fluxos migratórios constituíram as próprias famílias como redes de migração, o que cria outra geografia e outras formas de perceber o mundo. Sahr (2012), que já morou em países caribenhos, afirma que no Caribe se pensa em diferentes dimensões ao mesmo tempo. Para as famílias caribenhas, as rotas migratórias são uma rotina, e as próprias famílias se organizam em redes. Por exemplo, muitas pessoas têm mais de um cônjuge ou parceiro devido à ausência prolongada e até mesmo definitiva em decorrência do processo migratório.

Ao considerar a imagem da família com uma teia e do Caribe como arquipélago fragmentado (SAHR, 2012), observamos que o projeto migratório haitiano se insere em um contexto maior e menos óbvio. Enquanto se articula um discurso descolonizador para colonizar, as condições de vida da população que migra, a própria ação dos coiotes (inclusive institucionalizados), bem como as políticas de acolhimento entre os países receptores deixam de ser tratadas com a devida seriedade.

Considerando a experiência migrante haitiana como um projeto familiar, podemos pensar que um dos modos de compreender a haitianidade é reconhecer o devir de sua

corporeidade como movimento, como substância da ação; o corpo em ação que se funde com a terra natal. E é esse movimento que constrói lugaridades nos diversos mundos pelos quais circula.

Os devires da haitianidade possuem alguns elementos que aglutinam sua condição de ser-no-mundo, que constroem para si lugares da memória por onde passam. Isso reifica o ser haitiano e o ser haitiana no mundo vivido. Se concordamos com que as voltas em torno da “árvore do esquecimento” não fizeram os escravos esquecerem suas origens⁴³, também reconhecemos que há uma regionalização cotidiana que é construída por meio da ação dos sujeitos no tempo e no espaço (WERLEN, 2000).

Da perspectiva heideggeriana, o ser, além de ser espacial, espacializa com seus modos de ser. Assim, é na facticidade que se designa o caráter ontológico do ser. Para Heidegger (2012b, p. 14), se tomarmos a vida como um modo de ser, a vida fática “quer dizer: nosso próprio ser-aí enquanto ‘aí’ em qualquer expressão aberta no tocante a seu ser em seu caráter ontológico”. Para Werlen (2012), o espaço e o tempo em Heidegger são mais do que parâmetros, eles conformam a própria constituição do ser. No contexto que nos ocupa, a regionalização denota muito mais uma imaginação geográfica do que uma materialidade física. A regionalização cotidiana é composta pelo que Werlen (2012) chama de “vínculo mundial”, que são os modos como nos relacionamos com o mundo na realização de nossas práticas. Os mundos da vida são os mundos da ação e de relação do ser-no-mundo. “O ‘vínculo mundial’ se refere à prática de ‘re-ancoragem’ através da qual os sujeitos, sob condições globalizadas, definem ou redefinem a conexão entre eles mesmos e o mundo.” (WERLEN, 2012, p. 569).

Nesse contexto de interconexão de mundos, a dimensão religiosa se insere de uma maneira singular. Em um ambiente que obriga a negar as próprias crenças, a reinvenção religiosa e a recriação de divindades é um modo de sobrevivência simbólica e até mesmo de resistência social à opressão sofrida. Por isso consideramos adequada a imagem do mosaico para as diferentes agências religiosas que podem conviver, simultaneamente, em oposição e integração.

O mosaico é uma imagem formada por diversos fragmentos, que olhados isoladamente podem parecer, de certo modo, algo incoerente, no entanto, ao variar o olhar em diferentes escalas temos condições de perceber uma figura maior, mas densa e complexa. E a técnica artística do mosaico pressupõe algo que ligue os objetos uns aos outros, um agente aglutinador que forneça o substrato através do

⁴³ Já que não era possível levar suas crenças religiosas nem seus pertences, o africano as levou no coração (ATLÂNTICO..., 1998).

qual se juntam as peças que compõem a imagem formada. (BAPTISTA, 2012, p. 29).

Para Baptista (2012), o “agente aglutinador” do mosaico religioso haitiano é o vodu, pois ele perpassa todas as relações e dele se extraem muitas “chaves explicativas” da sociedade, como a explicação para as muitas tragédias naturais do Haiti. O vodu também funda a visão que o haitiano tem sobre si mesmo, sobre o “ser haitiano”. E essas chaves explicativas influiriam nas interpretações do cenário sociopolítico do país. Um caminho para o que entendemos como um modo de ser-no-mundo, a haitianidade, é pensar que a experiência migrante e a experiência religiosa se encontram em seus agentes aglutinadores. O movimento de busca pelo mundo, pela criação de lugares e vivências cotidianas de suas lugaridades desde sua terra natal se encontra com o senso de comunidade, pertencimento e espiritualidade telúrica, construída pelo vodu, para constituir lugares de memórias contadas e vividas. Nessas lugaridades ganham especial destaque a história de vida dos heróis que fundaram a nação e o ambiente espiritual que inspirou as grandes batalhas pela liberdade e constituição do Haiti como país.

Em uma sociedade que possui o vodu como agente aglutinador pode ser comum que se pense a dimensão religiosa em termos de “guerra espiritual”, que se classifique a experiência religiosa alheia como uma “força do bem ou do mal”, principalmente se olharmos pela ótica do chamado Ocidente cristão. Esse tipo de abordagem destaca a oposição entre os agentes e tende a valorizar sempre uma agência religiosa (católica, voduísta ou cristã, por exemplo) como verdadeira ou legítima e originária. Essa forma de analisar a dimensão religiosa haitiana está muito presente, ora satanizando o vodu, ora o catolicismo ou o protestantismo.

Não é essa a posição que adotamos neste estudo. Assim como Baptista (2012), o que nos interessa são os agentes e não as agências religiosas. São as experiências religiosas desses agentes no contexto de suas práticas cotidianas, suas crenças em ação e seus modos de perceber os mundos próprio, compartilhado e circundante, que se articulam entre si em alteridade.

Para Baptista (2012), em relação ao protestantismo no Haiti,

[...] usar categorias como ‘neopentecostal’ ou ‘protestante’, ou ainda, o senso comum ‘crente’, poderia ter o mesmo efeito, do ponto de vista dos praticantes destas religiões, que se definem apenas como ‘cristãos’. Não se pode, portanto, afirmar que não existam ‘protestantes’, ainda que este não seja o termo referente ‘nativo’. (p. 95).

Em nosso estudo, optamos por utilizar o termo “evangélico” para nos referir aos protestantes, independentemente de se são “históricos”, “pentecostais” ou “neopentecostais”, destacando a vinculação específica quando for necessário. A composição do quadro mosaico entre católicos, vodúístas e evangélicos no Haiti pode ser percebida na expressão do medo e da apropriação de técnicas ritualísticas. Baptista (2012) relata o diálogo com uma moça católica:

Uma vez comentei com uma jovem chamada Francia sobre a igreja Des Ermites. Católica. Participante da Renovação Carismática Católica (RCC) no Haiti, Francia disse que ‘Des Ermites não era uma igreja católica. Aquilo é vodu’ [...]. Sabia das relações intensas entre os rituais dos praticantes do vodu e as festas católicas. Na verdade, me dizia ter **medo**, já que uma de suas irmãs mais velhas havia manifestado *loas* e, segundo ela, ‘servia com Dantò e Baron’. [...]. **Temia** principalmente o fato de que aquela ‘santa’, segundo ela ‘uma boneca que voltava sozinha para a igreja quando era retirada de lá [...]’. As manifestações do Espírito Santo de Deus não lhe causavam medo, ela disse que ‘era algo diferente’. ‘O Espírito Santo não bebia ou fumava’. (p. 95-96, grifo nosso).

O medo quase sempre está relacionado à feitiçaria, que gera uma contrafeitiçaria. Trata-se de um círculo simbólico que alcança pessoas de diferentes agências religiosas. “A feitiçaria ou contrafeitiçaria está presente o tempo todo, mesmo na relação entre os católicos ou protestantes que buscam nestas religiões a efetiva proteção contra a ação da feitiçaria.” (BAPTISTA, 2012, p. 81). Já em diálogo com uma senhora protestante, Baptista observa a reinterpretação de algumas técnicas rituais do vodu na perspectiva do protestantismo, especialmente relacionadas com a cura.

Também nas conversas com Mme. Evans ela demonstrava conhecer bastante das técnicas rituais. Era curioso, no entanto, a forma que ela reinterpretava alguns ritos de sua perspectiva de protestante. Apropriando-se das categorias do universo do vodu de modo peculiar, ela costumava dizer que alguns ritos eram diabólicos e destinavam-se invariavelmente à produção do malefício de outrem, senão do próprio praticante (BAPTISTA, 2012, p. 91).

O temor da moça católica e a apropriação de técnicas de cura pela senhora evangélica revelam a função aglutinadora do vodu na constituição do que Baptista chama de “campo religioso haitiano”. Ainda que a construção discursiva católica ou evangélica refute o vodu, as mediações com ele acontecem na vida prática, e a família compõe uma rede importante da disseminação dessa experiência religiosa mosaica.

Baptista (2012) afirma que sua interlocutora Evans não considerava que as técnicas que utilizava estivessem relacionadas diretamente com o vodu, embora afirmasse que esses conhecimentos tinham sido

[...] transmitidos através de sua família, a mesma da qual se afastara e renegara como ‘servidores do demônio’. Assim, ao dar um novo sentido aos conhecimentos tradicionais recebidos por herança familiar, Evans conciliava a sua nova fé protestante com os saberes e técnicas de cura que aprendera em família. (p. 80).

A característica desse mosaico religioso de Evans é a “mistura” de seu protestantismo com os saberes tradicionais, compondo uma nova síntese, que ela pensava a afastar do vodu. Baptista chama isso de “zona estável” diante de situações de ambiguidade.

Nossa pretensão aqui não foi apresentar narrativas historiográficas sobre o vodu, catolicismo ou protestantismo, nem no Haiti nem no Brasil. Buscamos traçar algumas chaves de leitura que nos ajudem a interpretar a experiência religiosa dos haitianos e haitianas que participaram de nossa pesquisa e que não “se tornaram” evangélicos ao entrar no Brasil. Um modo de ser-no-mundo, uma haitianidade que é abertura para o poder-ser haitiano e haitiana e não um molde ou uma caricatura. Nosso esforço nesta pesquisa foi o de caminhar pelas zonas estáveis nas situações de ambiguidade de suas experiências religiosas, entendendo que nem tudo pode caber na mala, mas muito se pode levar no coração daquele que migra.

3 LUGARIDADES DE BRASILEIROS NO HAITI E NO BRASIL: A APARIÇÃO DO OUTRO

“Você nunca vai saber o que é viver na minha pele, mas pelo menos pode não reforçar ideias como essa de... natural é a pele branca, entendeu?” (Stephanie Ribeiro, estudante de arquitetura). “Eu realmente fiquei emocionado com o que a Stephanie falou, no sentido de que eu nunca vou saber o que é ser negro. Eu sou branco. E, apesar de ter nascido na extrema pobreza – não parece, mas é verdade –, eu tive uma série de sortes que, se eu fosse negro, eu não teria” (Aimar Labaki, dramaturgo, diretor e ensaísta). (BRUM, 2015).

O texto acima é um trecho do debate realizado no dia 12 de maio de 2015 em São Paulo por ocasião de manifestações nas redes sociais contra a peça “A mulher do trem”⁴⁴. A peça foi cancelada e, no mesmo dia previsto para sua estreia, ocorreu o referido debate que envolveu temas como racismo, arte e liberdade de expressão/censura. Para a escritora, repórter e documentarista Eliane Brum, o cancelamento da peça é uma expressão da tensão racial no Brasil e demonstra um ineditismo: a posição de jovens negros que chegaram à universidade começa a criar novos rumos para antigas formas de lidar e representar a população negra.

Fotografia 10 – Cena da peça “A mulher do trem”



Fonte: Ribeiro (2015).

⁴⁴ Comédia francesa do século XIX, montada no Brasil desde 1920. O enredo se passa na década de 1940 no Rio de Janeiro e tem como cenário um lar de classe média. O noivo confia ao futuro sogro sua aventura amorosa com uma mulher misteriosa em um trem. A peça envolve “[...] os tipos costumeiros: a sogra ditadora, o pai acuado e libertino, o galã, a ingênua, o amigo bêbado e sua esposa que trai e é traída, a prostituta de luxo, o impertinente, os empregados intrometidos; ou seja, desfilam pelo texto todos os personagens típicos da dramaturgia da época.” (A MULHER..., 2015).

Acreditamos que o pivô do debate narrado por Brum (2015) não fosse unicamente o racismo, a censura ou a liberdade de expressão, mas a ética e a alteridade no mundo vivido.

Este capítulo nos coloca diante dessas complexas relações humanas. Aqui apresentaremos relatos de brasileiros que, de algum modo, participam ou participaram da vida de haitianos, seja no Brasil ou no Haiti.

É importante destacar que mundanidades e lugaridades são tratadas aqui como estruturas de significação construídas a partir das entrevistas. Essas estruturas de significação estão articuladas nos mundos da vida das pessoas que participaram da pesquisa, isto é, mundanidades e lugaridades não são vistas como estruturadas hierárquicas ou separadas, mas constituídas pela intersecção de alteridades.

3.1 EXPERIÊNCIAS DE DUAS RELIGIOSAS BRASILEIRAS

A seguir, apresentaremos a análise de duas entrevistas com religiosas brasileiras. Uma delas, que continua a dar apoio aos haitianos que estão no Brasil, deu-nos a dimensão da vida no Haiti, e a outra religiosa nos fala de suas experiências em sua obra missionária na Pastoral do Migrante na cidade de Porto Velho-RO.

3.1.1 Vinte e dois anos de vida religiosa com o Haiti: o barco Jonas nas águas da ditadura

A irmã Santina Perin será a única pessoa identificada nesta pesquisa. Sua história já é de domínio público e, inclusive, foi publicada em livro (ROCHA, 1995). Além disso, com ela não realizamos um processo de entrevista semelhante ao que fizemos com os demais. Tivemos um único encontro durante o Seminário “Haitianos na Amazônia: desafios e perspectivas”, promovido pelo Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas (Gema/UFAM) e realizado no dia 13 de agosto de 2012 no auditório da Fiocruz em Manaus (AM). Nesse evento, a irmã Santina participou de uma mesa-redonda. Sua fala muito me impressionou, porque, pela primeira vez até então, ouvia alguém falar nos haitianos não como “coitadinhos”, mas com proximidade e intimidade. Eu ainda não sabia, mas ela tinha uma vida no Haiti e uma história inesquecível para contar. Apresentei-me a ela e falei da minha pesquisa. Perguntei se ela poderia falar sobre sua experiência com os haitianos e, especialmente, sobre o luto, que era a minha temática que eu pretendia trabalhar à época.

Ela concordou gentilmente e permitiu que nosso diálogo fosse gravado. A experiência de Santana no Haiti está entrelaçada com a sua obra⁴⁵ missionária como freira católica. Sua narrativa parte desse lugar.

Quando eu cheguei lá no Haiti em 1987, a missa era às 4h30, 5h. Fomos em uma casa de família, uma casa grande, onde eles foram fazer a sessão deles, a reza deles, era o vodu. Eu não vi outra coisa a não ser batuque e orações e todo mundo se expressando. Por quê? Porque **a nossa religião para eles é muito fria. Eles gostam de se expressar. Todos gostam de participar, e é por isso que a maioria dos haitianos... eles cantam, rezam, cantam muito. Tem dois ou três tipos de tambor que também no começo a igreja católica também não permitia o uso do tambor. Agora na igreja tem os tambores.** (grifo nosso).

A participação na vida comunitária haitiana é destacada como uma atividade da própria obra missionária. A progressiva incorporação de instrumentos utilizados nos cultos⁴⁶ do vodu aos cultos católicos também são indicados em sua narrativa. É interessante perceber sua compreensão da subjetividade do outro, bem como a (auto)crítica em relação à própria religiosidade institucional (“nossa religião é muito fria” e os haitianos “gostam de se expressar”).

A Igreja católica rechaçou o vodu no Haiti. Foi uma coisa muito triste. Hoje a Igreja católica nota que isso foi uma violência. **Eles foram obrigados a queimar todos os utensílios que eles usavam porque se considerava que era uma religião satânica e na realidade isso é a cultura deles.** Eu não tenho muito conhecimento do vodu, mas porque eu não vi muita coisa disso. Eu costumo dizer que o vodu é tipo o nosso candomblé. (grifo nosso).

Como freira católica, a irmã Santana tem um modo de conformar o mundo, mas a sensibilidade com a que aborda o vodu foi construída primordialmente pelo seu envolvimento no cotidiano das famílias haitianas por um longo tempo, pois, ainda que não tenha conhecimento do funcionamento do vodu, reconhece que é importante para o outro e que o acolhimento do outro passa também por acolher o que para ele é importante.

O medo que tratamos no capítulo anterior é citado pela irmã Santana.

Tem algumas coisas assim que geram medo neles. Por exemplo, se têm um problema de rixa, eles quase não se acusam, eles cuidam porque dizem assim: ‘ó, eu não acuso o outro porque eu tenho mulher e filho’. **Eles têm muito medo da vingança entre eles.** [...]. Como o Haiti é um país pequeno e tem muita gente, a gente acaba ficando sabendo mais das coisas do que aqui... (grifo nosso).

⁴⁵ Entendida em seu âmbito criativo, na perspectiva de Arendt (2010).

⁴⁶ A partir deste momento utilizaremos o termo “culto” para designar as celebrações religiosas.

A fragilidade das instituições públicas que deveriam dar proteção social, a consequente vulnerabilidade da população e a instabilidade política formam e fazem com que tanto o alerta quanto a ansiedade do medo sejam componentes obrigatórios para a própria sobrevivência.

O vodu foi muito atacado. **Tem a tal da magia negra como nós temos aqui. Temos também aqui no Brasil coisas que tentam fazer o mal e que pega porque acontece que eles acreditam.** O problema é isso, tá na cabeça, na mentalidade. Por exemplo, a senhora que eu levei no aeroporto na cadeira de roda que quase me matou de sofrimento de ver aquilo, **ela tinha que voltar para o Haiti porque tinha que desmanchar porque ela disse que foi lá que tinham feito o mal para ela, que tinham desejado que ela não tivesse sorte aqui. Ela tanto acreditou que ficou em Tabatinga três meses de sofrimento, fome, os familiares telefonando pedindo dinheiro, calor, mal nutrida, mal-acomodada, ficou doente mesmo e acreditou que foi mesmo um mal feito por alguém que teve inveja porque eles têm bastante inveja.** (grifo nosso).

A magia negra não está relacionada ao vodu na narrativa da irmã Santana. Um aspecto importante que ela ressalta é o fato de que “temos também aqui no Brasil”. Muitas vezes, a magia é vista como uma prática do outro, invariavelmente caricaturizada. Para Hurbon (1993), os discursos que apontam o Haiti como “o país do vodu” estão baseados nas dicotomias bárbaro/civilizado, negro/branco, ciência/magia e oralidade/escrita. São produtos da imaginação da barbárie da cultura ocidental projetados sobre o povo haitiano.

A relação de proximidade entre a magia e a inveja é apresentada agora na narrativa da irmã Santana, do mesmo modo como foi mencionada pelo pastor haitiano que citamos no capítulo anterior, o que nos sugere que um modo de lidar com as desigualdades sociais e as tensões nos relacionamentos cotidianos parece ser a magia.

Rocha (1995) considera um equívoco associar o vodu à feitiçaria, bruxaria ou magia:

O vodu é a religião mais praticada no Haiti, apesar de o catolicismo ser a religião oficial. O seguimento e a participação das duas religiões são comuns. Santana e Rita afirmaram que muitos católicos comungam, aos domingos, e em seguida dirigem-se aos locais de celebração do vodu. (p. 39).

A irmã Santana confirma o que muitos pesquisadores brasileiros estão descobrindo: “[...] eles são muito fechados quanto a falar sobre o vodu. Eles têm medo de dizer se alguém vai a **um nucleozinho vodu, não sei se vão me dizer, apesar que eles me consideram mãe.**” (grifo nosso). A experiência do vodu, pelo menos na condição migratória no Brasil, parece permanecer no espaço privado e íntimo, onde, segundo Arendt (2010), há maior sensação de liberdade.

Entretanto, como afirma Lody (2006), o terreiro como espaço sociorreligioso não se isola da sociedade não religiosa, mas “[...] muito pelo contrário, integra-se, participa, atua [...]” (p. 74), interferindo no comportamento e nas posturas das pessoas.

A irmã Santana conheceu quase todo o Haiti: Gonaïves, Cap Haisyen, Porto Príncipe, Les Cayes, Jacmel... Morou em Jérémie. Ela nos disse que “infelizmente tudo fica concentrado em Porto Príncipe”, que é a capital, e que Jacmel é um lugar muito bonito, “a cidade do turismo”, mas que, depois do terremoto, não sabe como ficou.

Em sua obra missionária, ela sempre trabalhou com os camponeses:

[...] no sentido de ajudar o camponês a abrir os olhos diante da realidade porque não só o camponês, mas muita gente lá é muito oprimida. Tem os grandes lá desde o tempo em que se tornaram independentes. É por isso que o Haiti está assim. **Primeiro foram os franceses, depois foram os americanos e depois foram eles mesmos entre eles que não se entenderam e que começaram a ser usurpadores como temos aqui no Brasil**, brigando pelo poder, é um matando o outro, aquela história toda. O nosso trabalho era conscientizar o povo, ajudar o povo a abrir os olhos para que eles fossem agentes da sua história, conscientes. Trabalhávamos na Káritas. **O trabalho da Káritas é abrir os olhos.** (grifo nosso).

A presença estrangeira na decisão dos rumos do Haiti é destacada na história de empobrecimento do país, da independência às ocupações e culminando na desorganização política. Mesmo sem citá-la diretamente em sua narrativa, a irmã Santana evoca na sua lugaridade o carisma fundador de Bárbara Maix: “A opção pelos pobres” ou pelos “empobrecidos”.

A irmã Santana nos contou como ela viveu essa experiência de maneira radical ao entrar no barco Jonas juntamente com outros religiosos e acompanhar um grupo de haitianos que fugia do país. Organizamos seu relato em três momentos: (a) ditadura e golpe; (b) o barco Jonas; e (c) o retorno.

a) Ditadura e golpe

“Nós não fomos perseguidos porque eles não iriam perseguir os brancos, mas fomos perseguidos porque estávamos do lado dos haitianos.”

Desde 1804, no dia 1º de janeiro, que foi a independência, até 1990, nunca teve uma eleição democrática lá, livre, nunca. Foi só golpes de estado, um atrás do outro, mortes, um horror. Então apareceu o tal do padre Aristide, que era um salesiano. Ele estava do lado do povo e ele foi eleito e ele lutava contra os Estados Unidos. Conseguiram botar fora o Duvalier, que foram 30 anos de ditadura. Então, foi muito bonito. **Todo o povo foi para a rua e tirou o último ditador. Começou uma luta pela democracia.** Em dezembro de 1990 teve a eleição. Janeiro de 1991, **o padre Aristide ficou presidente.** Em 30 de setembro de 1991 teve o golpe de estado. **Os**

próprios militares que o Aristide tinha toda confiança neles deram um golpe muito grande, mataram muita gente, grande parte daqueles que eram do Aristide morreram, o Aristide foi deposto. Então foram 4 anos de sofrimento. Nós também. A embaixada do Brasil mandou nos buscar. **Nós não fomos perseguidos porque eles não iriam perseguir os brancos, mas fomos perseguidos porque estávamos do lado dos haitianos.** Nós muitas vezes dormimos vestidos com passaporte na cintura porque diziam assim: essa noite vão matar os haitianos, vão matar o padre e vão mandar embora os brancos que éramos nós, três, quatro irmãos. Então ficamos de 1991 a 1994 assim. **Em 94 nós não aguentávamos mais. Grande parte dos haitianos tinha fugido em pequenos barcos a vela, tentando entrar nos Estados Unidos,** mas não conseguiam entrar. A guarda costeira americana pegava eles. (grifo nosso).

Quando o país fervilhava em esperança por conseguir sair da terrível e longa ditadura dos Duvalier, na madrugada do dia 30 de setembro de 1991, o presidente do Haiti, um padre salesiano, Jean-Bertrand Aristide, eleito com 67% de votos livres, foi detido no Palácio Nacional pela força policial haitiana, à época chefiada pelo Coronel Michel François. Aristide foi destituído e exilado por três anos.⁴⁷ Esse período de terror pelo que as famílias haitianas tiveram que passar é descrito pela irmã Santana. Para Câmara (1998), a destituição do presidente e os fatos que a sucederam acabaram por gerar a internacionalização de uma crise política interna.

b) O barco Jonas

“Não sei nadar e eu sabia que era um barco a vela, sem nenhuma segurança, botei o meu passaporte aqui e escrevi mais algumas coisas porque pensei: ‘se eu vou morrer, mas se os peixes não me comerem e as ondas me levarem para a margem, pelo menos vão saber quem eu sou’.”

Jonas foi um profeta desobediente. Deus mandou que ele pregasse a Nínive, que era a capital da Assíria, mas ele não foi. Não sentiu compaixão dos moradores daquela cidade que seria destruída. A situação de Jonas se complicou por causa de uma tempestade em alto-mar. “Então, os marinheiros, cheios de medo, clamavam cada um a seu deus”. Enquanto isso, Jonas dormia profundamente no porão. Ao lançarem a sorte para saber “de quem veio este mal”, a sorte caiu sobre Jonas. Os marinheiros questionaram Jonas: “que ocupação é a tua? Onde vens? Qual a tua terra? E de que povo és tu?” Ao responder que era hebreu e que temia ao “Senhor do céu, que fez o mar e a terra”, grande pavor se apoderou dos presentes e, para que o mar se acalmasse, o próprio Jonas se ofereceu para ser lançado ao mar. Jonas foi engolido por um grande peixe e lá permaneceu durante três dias e três noites e orou ao seu Deus,

⁴⁷ Para maiores informações, consultar Câmara (1998).

prometendo cumprir seu voto. O grande peixe o vomitou, e Jonas realizou sua obra (I Jonas, 1: 1-17) (BÍBLIA..., 2007).

Jonas resolveu fugir em um navio para Társis e, assim como Santana e seus companheiros, lançou-se ao mar em fuga. Mas na fuga de 1994 havia compaixão, como podemos observar na narrativa de Santana.

Então, dois padres missionários franciscanos que viviam à beira do mar e de lá já tinham saído uns 3 mil paroquianos deles. Eles disseram assim: **‘o que estamos fazendo aqui? Vamos tentar fugir junto com os haitianos para fazer alguma coisa por eles’**. Mas tinha que fugir, tinha que ser escondido, mas antes disso, eles deram uma volta nas casas dos religiosos e vieram a nossa casa e nos perguntaram: **alguém teria coragem de nos seguir? Vamos pegar um barco escondido junto com eles**. Bom, eu me ofereci porque as outras irmãs disseram ‘eu não tenho coragem’. A outra disse: ‘eu sou muito fraca’. **E eu rezei, pedi a Deus** e disse: ‘se vocês estão de acordo, eu vou’. Elas disseram: ‘se você tiver coragem, vai’. **Um mês após, nós pegamos o barco e nos lançamos ao mar. O nosso barco tinha o nome de Jonas**. Quando o nosso barco estivesse em alto-mar, um padre nosso daria um grito lá para Porto Príncipe e diria: **‘o Jonas partiu as 3h da madrugada’, porque nesta hora todas as cartas e vídeos foram lançados para o mundo, para o Brasil, Canadá, para muita gente, mas isso foi em 94, você ainda era muito jovem. Então começou a guerra, os militares matando os haitianos que estavam no Haiti por causa desse fato**. Nós fizemos para ajudar. **Foi um ato político composto por dois gestos: primeiro o gesto de ser solidário com eles para dizer aos haitianos ‘nós estamos com vocês’, pois, se somos missionários que viemos do nosso país para estar com vocês, não é agora na hora mais difícil que vamos deixar vocês. Nós estamos com vocês. E o outro foi o de denunciar os maus-tratos que eles recebiam**. [...]. Foram 16 horas no barquinho porque lá entrou tudo. Tinha 7 mamães amamentando. O lugar era para 35 pessoas no máximo. Nós éramos 69 pessoas. Aqui não caiu, não naufragamos porque Deus não quis. Um pouquinho antes do canal do vento, **os americanos nos pegaram. A guarda costeira nos pegou**. Nós escapamos da morte porque o canal do vento comia a todos os barcos. Já tínhamos feito barulho, os militares não conseguiram nos pegar porque nós saímos escondidos deles. Se eles nos pegassem iriam nos matar, tanto assim que **ficamos 10 dias em Guantánamo**. [...]. Encontramos lá 16 mil haitianos, mas nos colocaram na casa rosa, depois o padre nos levou no hotel deles e ele pagou. Era um padre americano, o chefe de todos os padres, porque cada campo **tinha um padre para rezar missa, para ajudar e tinha pastores também que ajudavam**. O haitiano tem uma espiritualidade muito forte. [...] **tem uma hora da missa que a gente dá o abraço da paz e em vez de dar a paz a gente dizia para eles: ‘fiquem firmes que o Aristide vai voltar’**. Porque os americanos queriam que os haitianos desanimassem e quisessem voltar para o Haiti para não continuar com o processo da volta do Aristide, e eles ficaram firmes e no dia 15 de outubro, o Aristide voltou [...]. E nós não pudemos voltar para o Haiti, não quisemos voltar para o Brasil logo, então fomos para os Estados Unidos e, chegando lá, nós ganhamos uma acolhida dos haitianos porque lá tem muito haitiano [...]. (grifo nosso).

A ação política consistiu em dois gestos: o **anúncio** aos próprios haitianos de que os religiosos e as agências que eles representam estavam realmente fazendo uma opção pelos haitianos e a **denúncia** ao mundo da violência e opressão que os haitianos estavam enfrentando em seu país. A sutileza das comunicações durante o próprio culto católico expressa a imbricação entre a obra missionária e a ação política. No lugar do “A paz do Senhor” se dizia: “Fiquem firmes que o Aristide vai voltar”. No Brasil, o frei dominicano

João Xerri procurou dar visibilidade já buscando chamar a atenção da sociedade brasileira para a situação do país caribenho (SÃO PAULO, 2015).

c) O retorno

“O Aristide voltou, mas voltou com as mãos amarradas, porque ele teve que fazer muitas concessões, se não ele não poderia voltar. Depois da volta do Aristide, eu voltei para o Haiti.”

O retorno de Aristide não foi como se esperava. Santina também retornou ao Haiti, mas, antes, fez todo um trabalho de divulgação do ocorrido, a pedido da sua congregação religiosa. Segundo Vieira (2014), quando a irmã Santina e todos os que estavam no barco Jonas foram levados à base de Guantánamo, encontraram lá cerca de 17 mil haitianos presos. Sabemos da crueldade que envolve a repatriação em situação de conflitos, mas a “comunidade internacional” pouco se interessou em saber. Entretanto, pela ação política de dois padres franciscanos e dessa religiosa brasileira, a situação pôde ter visibilidade. A mulher de 74 anos, com 46 anos dedicados à vida religiosa, acompanha há mais de duas décadas a história dos haitianos no Haiti e no Brasil. Ela é uma gaúcha de Marau, cidade próxima a Porto Alegre (RS), freira da Congregação Irmãs do Imaculado Coração de Maria, com 1m55cm de altura e 55 kg de peso e uma placa de platina no fêmur, mas que se agiganta na fala firme e nos gestos vivos na defesa dos imigrantes e, de forma mais específica, nos últimos 22 anos, dos haitianos (VIEIRA, 2014).

3.1.2 A Pastoral do Migrante em Porto Velho, Rondônia

*“Aí perguntaram: ‘qual a sua nacionalidade?’
Ele levantou as mãos e disse: ‘humana’.”
“O nosso Deus é um Deus sem fronteiras.”*

Chamaremos de Irmã Sônia a religiosa que nos concedeu esta entrevista e que tem um importante trabalho com imigrantes e migrantes. À época da entrevista, em julho de 2012, a irmã Sônia morava em Porto Velho, Rondônia, atuando na Pastoral do Migrante.

Sua narrativa, assim como a da irmã Santina, desenrola-se a partir da lugaridade de sua obra missionária. Ela nos apresenta o trabalho da Pastoral do Migrante com imigrantes e refugiados. “Nós atuamos no setor temporário, no setor dos imigrantes e migrantes urbanos,

portanto, nas realidades onde têm essa demanda de imigração, a gente atua no acolhimento, na orientação e na contribuição daquilo que podemos, no sentido de acolhimento mesmo.”

Acolher envolve a responsabilidade com o outro (LÉVINAS, 2009). A irmã Sônia destaca que “[...] a nossa parte é uma pastoral mais da acolhida, de estar presente como igreja, essa igreja que se compromete com o outro e, portanto, onde eu atuei que tinha imigração a gente sempre esteve presente nesta realidade”. Já atuou em Goiânia e, lá, segundo a irmã Sônia, a realidade migratória não é tão acentuada quanto à de Porto Velho, com a presença de imigrantes bolivianos, peruanos e cubanos.

Aqui em Porto Velho **tem bolivianos que já têm uma caminhada, estão em situações melhores, agora já estão terminando de organizar a associação deles; tem os peruanos, que já têm a associação organizada; tem um grupo de cubanos** que já estão inseridos no mercado, já casaram, conseguiram a documentação [...]. (grifo nosso).

Na descrição das atividades da Pastoral, a irmã Sônia pontua que “para cada realidade é de uma forma porque depende muito da necessidade”.

Uns, na escuta, somente escutar. **Escutar a história, a vida, as dores, as alegrias;** outros dependem de um acolhimento no sentido de ajudas mais emergentes, por exemplo, **arrumar um abrigo** pra que possa descansar o corpo, é trabalho, é **documentação, moradia, é bilhete de passagem, remédios e outras questões de saúde**, então o acolhimento se dá de forma bem ampla. Tentamos fazer de uma forma integrada, de acordo com a necessidade da pessoa. [...]. **Além de ter uma atenção para o individual também damos atenção ao coletivo.** (grifo nosso).

Além dos imigrantes, a irmã Sônia também destaca o acolhimento de refugiados que estão “de passagem” por Porto Velho, como colombianos, equatorianos e chilenos. São acolhimentos emergenciais que buscam atender a necessidades específicas geralmente demandadas por algum imprevisto ocorrido durante a passagem deles pela cidade.

Observamos que o trabalho da pastoral envolve diferentes dimensões e buscam suprir a ausência de uma política migratória no país que vá além do fornecimento do visto ou do visto humanitário para apenas um coletivo de imigrantes.

Em relação aos imigrantes haitianos, a irmã Sônia nos informou que a pastoral atua no sentido de

[...] garantir melhor os seus direitos, inserir na sociedade através da contribuição para que eles aprendam a língua, contribuir e proporcionar momentos para que eles conheçam a legislação de trabalho do Brasil, então, são formas de integrá-los não só no mercado de trabalho, mas que possa estar garantindo uma vida com mais dignidade.

Ela considera os migrantes e imigrantes

[...] guerreiros, no sentido não de fazer a guerra, mas de sair e lutar mesmo, pra que tenha mais vida, realize sonhos, projetos, e eles são muito criativos pra sobreviver nessas realidades e descobrem a gente. Já chega lá com meu nome, telefone, endereço já... [risos] é ótimo... ‘Onde você conseguiu?’. ‘Ah, eu tava lá no porto, alguém passou, ou fui na polícia federal, me passou’ [...].

São as redes construídas pelo “povo que está a caminho”, e a irmã Sônia destaca que não é uma rede só. “Às vezes, a gente constrói uma rede de um setor só, por exemplo, **os haitianos constroem a sua rede aqui pra se organizar como grupo**, mas há **uma outra rede que é da própria situação dos imigrantes ou mesmo dos migrantes também.**” (grifo nosso).

Com recursos escassos, a irmã Sônia nos disse que “a pastoral vive fazendo rifa para poder conseguir fazer algumas coisas” e que confia na experiência da religiosa madre Assunta, “que foi uma das primeiras irmãs da nossa congregação, usava a citação bíblica que é de Paulo, ‘Deus vê, Deus provê’”.

Entretanto, na realidade dos haitianos, devido à chegada de grupos com vários imigrantes ao mesmo tempo, foi difícil ajudar. A irmã Sônia afirma que

[...] às vezes você tem que socorrer com dinheiro mesmo que é uma coisa que a gente não tem. O acompanhamento é diário, como: ligar todos os dias, passar uma mensagem para dar uma esperança, de falar ‘olha, vem aqui, a gente conversa um pouco’, ir lá para casa e pesquisarmos a doença na internet juntos.

Ela percebe que os haitianos ficam um pouco desconfiados, mas considera isso uma atitude positiva, pois

[...] eles têm que ser espertos também, não acho ruim isso não. Acho que é uma defesa porque tem tanta crueldade também de pessoas que usam de má-fé mesmo por causa do fato de não saberem bem a língua, de estar em um outro país, de estar inseguros de fazer alguma coisa com eles.

Em relação às **mulheres** haitianas, a irmã Sônia nos disse que a pastoral

[...] tem dificuldade para inseri-las no **mercado de trabalho** porque elas não param muito; não é porque elas não saibam fazer o serviço, mas é **a questão da língua...** e a gente está descobrindo que as que estão aqui com o marido, é que os **maridos não permitem.** (grifo nosso).

A dificuldade para a inserção no mercado de trabalho é maior para as mulheres do que para os homens. Uma das razões que observamos é a baixa qualificação profissional para o tipo de trabalho que é proposto aos homens, geralmente requerendo a força braçal. Às mulheres fica a disponibilidade do trabalho doméstico. Entretanto, elas devem enfrentar várias dificuldades, entre elas o não domínio da língua portuguesa. Também, no contexto brasileiro, tem se dado recentemente um endurecimento das leis trabalhistas. Por exemplo, no caso das diaristas, a lei prevê que se configura vínculo empregatício quando a diarista trabalha três dias semanais, além de estabelecer outros direitos que não eram assegurados ao trabalhador doméstico.

Para a irmã Sônia, a feminilização das migrações é uma realidade que precisa ser acompanhada de acordo com suas necessidades específicas.

A dificuldade com a língua é uma das questões essenciais levantadas pela irmã Sônia para a inserção social das mulheres imigrantes. No caso das mulheres haitianas, ela destaca que muitas não falam nem o espanhol, que seria a língua mais próxima, já que o Haiti tem a República Dominicana como vizinha e há uma intensa migração entre os dois países, especialmente a partir do Haiti.

Conforme a nossa análise, a dificuldade com a língua se dá pelo menos por dois fatores: a dificuldade no acesso à escolarização⁴⁸ e a própria história migratória, feita majoritariamente pelos homens, sendo a feminilização das migrações um fenômeno ainda recente. As mulheres, tradicionalmente, ficavam com os filhos, e suas relações se pautavam mais no âmbito da família e na esfera do trabalho autônomo. Entretanto, esse é um quadro que tem sofrido muitas alterações, como observamos na entrevista da irmã Sônia, que nos contou sobre a vinda de mulheres que tinham deixado seus filhos no Haiti com seus maridos ou pais e tinham emigrado para o Brasil.

Em relação à questão religiosa dos haitianos, a irmã Sônia nos relata:

Eu vejo que os haitianos que são evangélicos da Igreja Adventista do Sétimo Dia se **inseriram nas igrejas, através do pastor deles. Católicos é a minoria, são poucos que são católicos.** Semana do Migrante, por exemplo, foi um grupo grande na missa, participar da missa lá na comunidade que ia ter a noite cultural, eles participam, na hora do ofertório foram levar um dinheiro, quer dizer, eles tentam comungar, mas a gente sabe que não e eu respeito isso. (grifo nosso).

⁴⁸ Observei que no Haiti há muitas escolas bilíngues, com destaque para o ensino de inglês (visando, primordialmente, os Estados Unidos) e espanhol (visando as relações com a República Dominicana, vista por alguns como a “prima rica”), além do francês.

O fato de poucos haitianos frequentarem o culto católico (a missa) ou de frequentarem esporadicamente, somente em dias de celebração (Semana do Migrante), não é percebido de forma negativa pela irmã. Ela destaca a abertura para que haitianos evangélicos e pastores participem das celebrações católicas que envolvam a questão migratória.

Tem uma ou duas vezes que um foi e fez uma oração, **vai o pastor também... e a gente sabe que eles têm outras práticas religiosas** lá que eu não sei como eles estão inserindo isso aqui, mas assim que eu tenho conhecimento, pode ser que estão, mas **acho que eles não estão tendo espaço para expressar**, como grupo mesmo, não. (grifo nosso).

A irmã Sônia nos ajuda a pensar sobre a importância da manifestação religiosa em termos de coletividade e destaca que os haitianos não estão conseguindo espaço para expressar outras práticas religiosas que vivenciam no Haiti. Segundo Costa (2006), as mudanças no campo religioso na América Latina e no Caribe têm demonstrado que ele (o campo religioso) não é um espaço da vida afastado do conjunto da vida social. Costa apresenta alguns dados emergentes de pesquisas em diversos países da região: o cristianismo é o principal espaço religioso do continente; a Igreja Católica decresceu no número de fiéis, apesar de continuar sendo majoritária (entre 82% e 87% das pessoas se autodeclaram católicas); o mundo evangélico, especialmente sob a influência das Igrejas pentecostais, é o espaço de maior crescimento: aumentou 205% nos últimos dez anos, e, hoje, em torno de 10% das pessoas se autodeclaram evangélicas; crescimento na quantidade de “crentes sem religião”; presença de outras propostas religiosas de origem oriental e de origem local.

A importância da abertura das igrejas católicas para acolher os imigrantes é pontuada pela irmã Sônia. As fronteiras enfrentadas dentro das igrejas católicas parecem estar relacionadas aos sacramentos, isto é, à inclusão do imigrante na estrutura organizacional e hierárquica da Igreja. Por outro lado, em algumas igrejas evangélicas, são os pastores que vão buscar os haitianos para os cultos.

Lussi (2015) afirma que a rejeição da diferença é uma ameaça que se esconde por trás das “ideologias de unidade”. A diferença vista de modo bipolar – “nós-eles”, “os cristãos e os pagãos” – não responde mais à alteridade que se descobre originária, tão próxima que se encontra “dentro”, por compor a própria relação com Deus.

Isto significa que a alteridade, para a experiência de fé no contexto da revelação cristã, não é somente uma interpelação que se refere às relações humanas, mas implica diretamente a imagem de Deus e, com esta, marca a experiência espiritual, existencial dos crentes (LUSSI, 2015, p. 45).

A irmã Sônia também destaca o olhar da Igreja para os imigrantes. Considera que desenvolver um trabalho assistencial não é sinônimo de perceber o assistido como incapaz, mas como alguém que necessita suprir uma necessidade passageira. Sua preocupação é com as necessidades básicas e urgentes, mas também com o processo de adaptação devido à condição de vulnerabilidade social que enfrenta o imigrante e migrante. “Eu me preocupo muito com essa questão mais de adaptação deles, na questão da saúde. Eles não têm uma alimentação boa, por isso, eles ficam muito doentes, vulneráveis mesmo.”

A irmã Sônia destaca o medo que algumas pessoas expressam ao ver a coletividade haitiana no país.

Tem gente que tem medo de eles ficarem [...]. Tem pessoas que ligam pra gente e dizem: como vocês ficam defendendo esse povo que vem e dá uma atenção melhor a ele, e os brasileiros que estão aí sofrendo com a mesma situação? **Nós não damos conta de atender todos**, mas todas as pessoas merecem atendimento. (grifo nosso).

De fato, atualmente, a maior coletividade de imigrantes no Brasil é composta pelos haitianos, mas é preciso assinalar que o total de imigrantes no país não chega a 1% da população, havendo muitos mais brasileiros como imigrantes do que imigrantes no Brasil. O medo da “mistura” cultural, do “roubo” do trabalho e outros discursos que quem atua com migração geralmente ouve são recorrentes mas injustificados e demonstram desconhecimento da própria realidade migratória do Brasil. A irmã Sônia ressalta o desejo de atender a todos, pois todos merecem ser atendidos, independentemente de sua nacionalidade. A irmã Sônia diz que sua

[...] preocupação maior é de que eles consigam realizar seus sonhos, seus projetos e **que não se tornem pessoas quebradas** no sentido assim que percam raízes da sua cultura. [...]. Porque a cultura de um povo é a alma do povo, e, se você tira isso, você tira a raiz e, sem raiz, morre, como as árvores. (grifo nosso).

A realização do projeto migratório é mais do que uma meta individual. Para a irmã Sônia, a primeira barreira que devemos quebrar são as barreiras pessoais.

A gente como ser humano rompe muitas fronteiras que nos afastam e nos impedem de conhecer pessoas tão boas porque tem tanta coisa boa. Quando a gente consegue quebrar essas fronteiras pessoais que têm dentro da gente, a gente vê um horizonte diferente, você não vê o outro como estranho mais.

Acho que é **romper fronteiras constantemente**. Isso é um exercício de não ver o outro como um estranho, ter medo. **As relações hoje estão ficando muito baseadas no medo**. Você já não conversa nem com os vizinhos mais porque tem medo justamente porque o sistema vai fabricando isso. **Às vezes, a gente critica as fronteiras políticas para a imigração, as fronteiras geográficas, mas às vezes a gente constrói fronteiras no próprio ambiente em que a gente vive, trabalha e**

congrega para celebrar a fé, mas o nosso Deus é um Deus sem fronteiras. (grifo nosso).

As fronteiras são percebidas de modo fluido, não somente como aquelas visíveis. Elas estão no cotidiano. Conversando com haitianos em Porto Velho, Brasileia e Curitiba, ouvi relatos de bancos vazios no ônibus porque ninguém queria sentar ao lado de um haitiano (Porto Velho), de uma pessoa que se recusou a ser atendida na lanchonete por uma haitiana (Curitiba) e de pessoas que atribuem aos haitianos a violação de cemitérios para a prática de magia negra (Brasileia), embora a polícia tenha avaliado que o fato esteja relacionado com alunos de uma faculdade de Medicina de Cobija, cidade boliviana que faz fronteira com Brasileia (FELLET, 2013a; LIMA, 2013).

Compreendemos que é sobre isso que Lévinas trata ao afirmar que podemos ser apresentados ao rosto sem vê-lo e que, ao nos relacionar com outro como se ele fosse um objeto, podemos matá-lo discursivamente. Cabe acrescentar que, não apenas realizamos tal ação, mas que também seríamos responsáveis por levar outros a fazê-la por meio das representações que podem ser amplamente divulgadas e acolhidas sem reflexão, pois, além do preconceito econômico, tudo o que se desconhece sobre os modos de ser do outro e as consequências da tendência a criar uma realidade exótica e generalizá-la para suprir esse desconhecimento é algo que atinge diretamente os imigrantes, sejam os haitianos no Brasil ou os brasileiros no exterior.

3.2 UM MILITAR BRASILEIRO NO HAITI: MINUSTAH – ANTES E DEPOIS DO TERREMOTO

“O brasileiro, ele é talhado para missão de paz.” (Sérgio)

Como vimos no relato da irmã Santana, a década de 1990 foi um período muito triste na história do Haiti, e foi a partir de então que o país passou a enfrentar, de modo crescente, a dependência econômica, financeira e militar. Louidor (2013) afirma que isso se deu por meio de mecanismos de liberalização comercial e financeira, da presença militar de diferentes missões de paz das Nações Unidas (ONU) e do controle externo das políticas públicas internas por agências financeiras e internacionais.

Nesse quadro de presença e controle externo foi criada em 30 de abril de 2004, pelo Conselho de Segurança das Nações Unidas, a Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH), após a destituição do presidente Jean-Bertrand Aristide. A

MINUSTAH substituiu a Força Multinacional Interina, que havia sido criada no dia em que Aristide foi destituído.

Em julho de 2004, foi realizada a Conferência de Doadores para o Haiti, em Washington. Nesse evento, segundo Valler Filho (2007), a delegação brasileira reafirmou o desejo do governo (de Lula) de apoiar o esforço de reconstrução e recuperação socioeconômica e institucional do Haiti e assumiu o compromisso de realizar, em curto prazo, uma missão de avaliação para definir possíveis projetos de cooperação. Por não ser o país ainda doador de recursos financeiros, os representantes brasileiros ofereceram apoio pela via da cooperação técnica. Foi esse o caminho que levou o Brasil a participar da MINUSTAH.

Por ocasião dos dez anos da presença da MINUSTAH no Haiti (2004-2014), o ex-presidente Luís Inácio Lula da Silva, que inseriu o Brasil no comando militar da MINUSTAH em 2004, escreveu um artigo no qual faz uma avaliação da participação brasileira (SILVA, 2014). No artigo, o ex-presidente destaca a crise política e econômica haitiana que justificou a intervenção da ONU e avalia como positiva a participação militar do Brasil, que tem como marca a “não truculência”, a “parceria com a população local” e o desenvolvimento de ações que transcendem a questão da segurança, buscando um resgate da democracia e da cidadania daquele povo.

Lula destacou que a presença brasileira no Haiti já testemunhou o segundo presidente eleito daquela nação. O primeiro foi Renan Préval, em 2006, e o segundo, o presidente Michel Joseph Martelly, eleito em 2011. Nos meses de janeiro e fevereiro de 2015, enquanto estive no Haiti, presenciei uma série de protestos da população pela nova eleição, considerando que o fim do mandato do Parlamento haitiano, composto por 99 deputados e 20 senadores, daria ao presidente o poder de dirigir o país por meio de decretos, algo inadmissível para a população que viveu tantos anos de ditadura e que contesta diariamente a gestão de Martelly. Horas antes de vencer o mandato do Parlamento e também da lembrança de 5 anos do terremoto de 12 de janeiro de 2010, Martelly e aproximadamente 22 dirigentes políticos assinaram um acordo para que a eleição do novo presidente do Haiti fosse realizada até o final de 2015. Em sua rede social *twitter*, no dia 12 de janeiro de 2015, Martelly postou a fotografia abaixo destacando, em francês, que a assinatura do acordo era uma “saída sustentável” para a crise política do país. O acordo previa a criação de um conselho eleitoral que, de fato, foi criado, mas incluía uma nova previsão para as eleições: até fevereiro de 2016.

Fotografia 11 – Assinatura de acordo para eleições 2015



Fonte: Martelly (2015).

As manifestações continuaram e tomaram conta do país, sendo reprimidas violentamente e abafadas pela mídia, que disseminava notícias do carnaval haitiano e de um grave acidente ocorrido no mesmo período. Grupos ligados ao governo chegaram a cogitar que o ex-presidente Aristide, preso em sua casa, localizada nos arredores de Porto Príncipe, estaria “patrocinando” as manifestações.

Para a Sociedade Interamericana de Imprensa (2015), a liberdade de imprensa no Haiti continua sendo “um sonho”: os políticos interferem diretamente no conteúdo e na vinculação das informações, gerando, além da censura, a autocensura no meio jornalístico. Sem dúvida, a presença militar brasileira nesse contexto é um dos temas mais controvertidos. Cresce o número de instituições da sociedade civil que adere ao movimento que está sendo conhecido como “Campanha de Solidariedade ao Haiti” e que defende que o Haiti precisa de solidariedade e não de militarização.

Nos dias 22 e 23 de maio de 2015 foi realizado em São Paulo um evento convocado por diversas instituições⁴⁹ que criticam a falta de debate no Brasil sobre a decisão de liderar a ocupação militar do Haiti e que afirmam que a sociedade haitiana não apoia essa ocupação,

⁴⁹ Agência de Informação Frei Tito para a América Latina e Caribe (Adital), Amigos da Terra - Brasil, Associação dos Migrantes Haitianos no Brasil, Centro de Apoio e Pastoral do Migrante - CAMI, Cáritas Brasileira, Centro de Direitos Humanos e Cidadania do Imigrante - CDHIC, Central dos Movimentos Populares - CMP, Comitê “defender o Haiti é defender a nós mesmos”, Comitê Pró-Haiti, CSP-Conlutas, Central Única dos Trabalhadores - CUT, Grito dos Excluídos Nacional, Instituto Migrações e Direitos Humanos - IMDH, Marcha Mundial das Mulheres - MMM, Movimento dos Trabalhadores Sem Terra - MST, Instituto de Políticas Alternativas para o Cone Sul - PACS, Pastoral Operária Nacional, Pastoral da Mulher Marginalizada - PMM, Rede Jubileu Sul Brasil, Serviço Franciscano de Solidariedade - SEFRAS, Serviço Pastoral dos Migrantes - SPM e Uneafro-Brasil.

pois “[...] o povo nas ruas segue protestando contra as tropas e até o Senado do Haiti já exigiu a saída dos soldados estrangeiros.” (JUBILEO SUR AMERICAS, 2015).

Durante o evento, os participantes foram surpreendidos com a notícia de que as tropas brasileiras seriam retiradas do Haiti até 2016, informação divulgada pelo ministro da defesa, Jacques Wagner, quem, em audiência na Comissão de Relações Exteriores (CRE), anunciou ser essa uma decisão da ONU e que envolveria as tropas de outros países também.

Nos 10 anos de presença militar brasileira no Haiti, o país gastou R\$ 2,3 bilhões dos quais R\$ 1 bilhão foi reembolsado pela ONU. Em maio de 2015 havia 1.343 militares brasileiros no Haiti, e a previsão é de que, em junho de 2015, esse número já seja reduzido para 970 brasileiros, depois para 850, até a retirada total da tropa brasileira do Haiti (BRASIL..., 2015).

A entrevista a seguir foi realizada com um militar do exército brasileiro que morou no Haiti antes e depois do terremoto e que participou tanto do *staff* da MINUSTAH quanto do comando de uma tropa brasileira, em momentos diferentes. Aqui o chamaremos de Sérgio. Ele gentilmente nos concedeu e autorizou esta entrevista, na qual nos falou de sua experiência no Haiti.

Consideramos importante colocar em relevo as diferentes perspectivas que se pode ter sobre a mesma situação dependendo do ponto do qual se olha para ela. Não se pretende com isso construir um conjunto de argumentos para apresentar uma defesa ou uma rejeição em relação à presença militar do Brasil no Haiti, pois assim como o apontou o movimento da campanha de solidariedade ao Haiti, os brasileiros não foram consultados sobre a participação do país nessa missão. Cabe a nós agora, no momento em que as tropas começam a deixar o Haiti, suscitar reflexões e buscar formas coerentes para instrumentalizar práticas futuras.

Organizamos a análise desta entrevista em dois momentos: (a) antes do terremoto e (b) depois do terremoto.

a) Antes do terremoto

Entre 2007 e 2008, Sérgio esteve no *staff* da MINUSTAH. Ele nos descreve a MINUSTAH como uma missão de estabilização de cunho pacífico e subdivide o trabalho nela desenvolvido em duas frentes: a segurança pública e a engenharia.

Para ele, “antes do terremoto estava se avançando e com o terremoto deu uma caída”. As atividades desenvolvidas foram assim descritas por Sérgio: “a gente trabalha lá com asfalto, estrada, perfura poço artesiano, a gente faz principalmente essa parte de estrada, fazer

acesso, melhorar os acessos, asfaltar as ruas, então, tudo isso a gente fazia lá que era bom pra eles”.

Quando chegou ao Haiti pela primeira vez, juntamente com outros militares de diferentes lugares do Brasil e do mundo, Sérgio relata que morou em um hotel, localizado no centro de Porto Príncipe e que era custeado pela ONU. Morar nesse hotel era obrigatório para o militar em missão.

Como a ONU deixou de realizar o pagamento do hotel, mas passou a fazer a compensação em dinheiro, ele buscou um lugar seguro para morar. Um grupo de militares brasileiros se encontrou um condomínio:

[...] praticamente fechamos dentro desse condomínio só gente da ONU, quase 100% era de militares. Tinha civil também, mas a maioria, militares, a maioria era brasileiro inclusive, tínhamos nós do exército, o pessoal da Marinha do Brasil também, pessoal da polícia militar brasileira também morava no mesmo condomínio que a gente, o pessoal da força aérea morava lá também.

O cotidiano inicial exigiu a vivência das línguas haitianas (francês e crioulo): “a comunicação era engraçada, muito por mímica, mostrar as coisas. O costume deles também é diferente do nosso”. No primeiro contato, o modo de falar dos haitianos causou estranhamento, mas, com o tempo, ele percebeu que era “o modo de ser deles”.

A gente pôde ver que eles são extremamente agressivos, agressivos não no sentido de agressividade, brigar, mas é a maneira de falar, sempre gritando, sempre meio estressado, parece que eles vão brigar, conversando entre eles, a gente até se assustava, mas era a maneira de falar, a maneira de ser deles.

Uma lembrança que Sérgio revisita com admiração é a de que ele não via pessoas pedindo dinheiro nas ruas. No Haiti, as pessoas pedem emprego. Sérgio destaca duas experiências na convivência com os haitianos: uma é a história de Paul e a outra, a de Evelyne.

Tem umas histórias engraçadas que eu vivi lá com os haitianos. Teve uma figura, o Paul. Isso da primeira vez que eu estive lá. O Paul toda vez que eu me deslocava do meu local de trabalho e ia até a base brasileira, eu sempre passava, **e eles ficam às vezes na rua pedindo alguma coisa, carona, emprego. Não tem pedinte de dinheiro, não.** Então, esse cara sempre parava a minha viatura e falava comigo ‘Mon ami’ e não sei o quê e tal em *creole* e em inglês e pedia para eu ajudar. Um dia eu falei: ‘tá, então, cara, faz o seguinte, olha só, me procura lá na MINUSTAH’. [...] Eu fui lá atender o cara. Aí eu peguei os dados dele, passei pro cara que contratava, civil, da ONU, e o cara não contratou ninguém e nem contratou o cara também. Isso foi em 2007, 2008 e eu fui embora. Quando eu voltei em 2010, eu voltei pra ser comandante [...], que eu tô andando na companhia, no quartel, eu vejo ele passando lá dentro e eu reconheci, não sei como, eu bati o olho e reconheci, mas eu não sabia

o nome dele. Aí eu falei, ‘ei bon bagay!’ E aí ele virou. Quando ele virou e veio aí eu falei: **‘eu conheço você’**. Aí, ele: ‘Oh mon ami’, e aí começou a chorar, emocionado e falei: ‘o que você tá fazendo aqui?’ Ele falou, **‘eu dou aula de inglês pro pessoal que quer’**. (grifo nosso).

A história de Paul é revivida por muitos haitianos que chegaram ao Brasil e que conseguiram transpor as desigualdades nas oportunidades de acesso à escola que o país enfrenta. “A República do Haiti é administrativamente dividida em nove departamentos, 135 comunas e 565 seções comunais. Aproximadamente 125 das 565 seções comunais do país ainda não têm escolas públicas; vinte delas não têm escola nenhuma.” (ARISTIDE, 2003, p. 56).

Para Joint (2008), o sistema educacional haitiano parece ter como base a desigualdade nas oportunidades escolares, ainda que a educação escolar seja vista como um fator determinante para o desenvolvimento econômico e social do país.

As escolas mantidas por congregações religiosas diminuem o impacto da ausência de um sistema educacional “para todos”. Joint (2008) explica que inicialmente as congregações foram convidadas a instalar escolas no país, após 1860, para formar a elite cristã haitiana e que esse movimento acabou gerando vagas para as crianças das classes populares, pois os filhos da elite deixavam as escolas públicas para estudar nas escolas confessionais.

Observamos a importância da Igreja católica na educação haitiana. Foi a ela que o governo concedeu a chancela da instrução. Entretanto, a partir da segunda metade do século XX, outros agentes educacionais passaram a compor o cenário escolar haitiano. Foram as igrejas protestantes e também o setor privado independente os que começaram a construir escolas e a diminuir quantitativamente a atuação católica na educação haitiana. Joint (2008) aponta que “[...] ainda em 1996, somente 52% de 3 milhões de crianças do Haiti de 5 a 14 anos eram escolarizadas. Hoje, o Estado estima 66%, mas outras fontes de análise calculam 60%” (p. 184). A multiplicação das escolas e a falta de controle do Estado resultaram em um processo de privatização e de desregramento do sistema educacional do Haiti. Em 2008, 83% das escolas do país eram privadas e somente 17% eram públicas. Os **liceus** são responsáveis pela educação pública no Haiti, em desvantagem numericamente em relação às escolas privadas. Os liceus com melhor reputação se dedicam mais à formação das classes médias do país.

Marcada por uma longa e dolorosa história de ditadura e pela falta de controle estatal sobre suas próprias políticas engendradas por agentes externos, pela segregação educacional, pela omissão e falta de planejamento em relação aos danos à natureza, pelo abandono de

patrimônios públicos e histórico, a sociedade haitiana parece perceber a educação como um meio de firmar-se coletivamente.

A partir da história de Evelyne, vamos analisar alguns aspectos sobre a condição da mulher.

A outra coisa interessante lá quando eu tava na MINUSTAH, a moça da limpeza, a Evelyne, **ela trabalhava na nossa seção, fazia limpeza e ela era como se fosse uma mãezona da gente, uma tiazona**, se bem que ela não era nem muito velha pra ser mãe, mas era assim que eu encarava ela porque ela tinha uma filha de 15, 16 anos, então ela não era velha, **ainda mais lá que eles têm filho cedo, com mulher estuprada, aquele negócio todo** [...] devia ter mais de quarenta anos não, mas com um aspecto mais acabado por causa das dificuldades da vida, né? [...]. E aí eu fiz uma amizade muito grande com ela. [...]. Aquilo lá [apontou] eu ganhei de presente deles e foi ela quem conseguiu aquele negão lá em cima, é um dos símbolos deles. **É o Negro Marrom. Ele está com a faca, está acorrentado, lembrança da época da escravidão, e isso aqui é o negócio do mar que eles apitavam, chamavam, é um berrante**. Isso foi quando eu fui embora: major [...]. Então, ela era nossa mãezona. Eu voltei e sempre lembrava. **E quando teve o terremoto eu pensei: será que ela morreu?** (grifo nosso).

A condição da mulher é percebida por Sérgio com muita preocupação:

[...] o que a gente viu lá é que **é muito comum a violência contra a mulher lá**, muito comum. Então, o cara bate mesmo na mulher. O homem bate na mulher, o homem estupra. Isso é muito comum, comum. **Não é aquela coisa tão absurda como aqui no Brasil**. Mas, quando a gente vê isso no Brasil fica chocado. Lá é muito comum. Então, as mulheres já sabem que vão apanhar, que vão ser estupradas, já sabem. Então, é uma situação difícil pra nós, é uma coisa que é muito agressiva, a gente sabe que vai acontecer, **pra controlar isso é difícil. Vi mulher correndo, machucada porque o cara tinha batido nela**. (grifo nosso).

É importante destacar aqui a lugaridade de Sérgio. Como militar, ele teve acesso primordialmente às tensões sociais. A questão da violência contra a mulher não é privilégio de apenas uma nacionalidade, como bem destaca Sérgio em relação à sociedade brasileira. No Brasil, por exemplo, a famosa lei “Maria da Penha”, que determina a prisão de homens agressores, a proibição de penas como o pagamento de cestas básicas, o aumento do tempo máximo de detenção de um para três anos, a saída do agressor da residência da família e a proibição de sua aproximação da mulher agredida e dos filhos fazem do Brasil o país com a lei mais completa nesse quesito, uma lei que é muito recente, do ano de 2006 (BRASIL, 2006). Compreendemos, entretanto, que em uma sociedade com instituições sociais fragilizadas, a condição de vulnerabilidade da população é maior.

A falta de cuidado com que os agentes governamentais tratam a infraestrutura básica, nomeadamente da água potável e da energia, é um paradoxo para a população, cujo cuidado consigo mesma se sobressai em ocasiões de celebração da vida (cultos) ou da morte

(enterros). O Negro Marrom que Sérgio ganhou de presente de Evelyne é um símbolo da resistência haitiana, não apenas contra a escravidão, mas contra todas as formas de violência.

Fotografia 11 – Negro Marrom



Fonte: Saudade (2009).

Observamos nas histórias de Paul e Evelyne alguns traços da experiência de Sérgio no Haiti antes do terremoto, configurando temas que consideramos importantes para a reflexão. A partir do caso de Paul, abordamos a privatização e a presença congregacional no sistema educacional haitiano e, motivados pelo caso de Evelyne, abordamos a condição da mulher e alguns aspectos dos costumes haitianos, apoiando-nos em uma perspectiva não generalizadora dessas experiências ao tempo em que nos esforçamos para conhecer novos elementos que foram trazidos pela narrativa de Sérgio.

b) Depois do terremoto

Sérgio voltou ao Haiti em 2010, depois do terremoto. Ele descreve o que viu:

Foi uma coisa mais complicada porque, ali no Haiti, a maioria ficou sem casa, e os afetados foram levados pra aqueles **campos de desabrigados**, barracas da ONU e barracas deles que eles conseguiam com as ONG. Então, aquilo ficou um furdunço, né? Porque ficaram naquelas barracas, **todo mundo junto, então, tem estupro toda**

noite, agressão toda noite. Era uma coisa que chocava e pra controlar era meio difícil. Mas eu não presenciei pessoalmente nenhuma situação. (grifo nosso).

Ele voltou para o Brasil em 2011. Afirmou que, então,

[...] o país estava se reorganizando, já não tinha escombros pra tudo quanto é lugar, só em alguns pontos. Diga-se de passagem, que o terremoto, por exemplo, não atingiu o país inteiro. O forte do terremoto foi a capital e algumas cidadezinhas próximas ali. Mas já tinha muita coisa livre, alguns pontos que ainda tinham escombros, mas são pontos que vão ter escombros durante muito tempo porque são lugares que você não tem nem acesso de carro, muito difícil chegar, então tá lá ainda meio abandonado.

A situação permanece assim em muitos lugares, como pudemos observar em nossa viagem agora em 2015.

Collete (apud JERÔME, 2013) relata que gangues se escondiam nos acampamentos e neles cometiam atos de violência e que isso tinha tido pelo menos duas consequências: uma foi a criminalização dos acampamentos e a outra foi o retorno das famílias para suas casas, que estavam destruídas e com risco de desmoronamento.

Nessa segunda experiência, agora como comandante de tropa, Sérgio observou o aumento descontrolado de organizações não governamentais (ONG).

O Haiti é muito cheio de ONG. Depois do terremoto, nossa!, é **ONG, ONG, ONG, ONG**, e lá a gente vê a dificuldade de realizar projetos grandiosos. É **corrupção**; você acerta alguma coisa e não sai. **Sabe-se lá pra onde vai o dinheiro, é difícil.** Aos poucos vai se fazendo uma coisinha aqui, uma coisinha ali, mas esbarra ainda nas dificuldades de administrar o país. Eles realmente no terremoto perderam todo mundo. A parte, vamos dizer assim, a cabeça do país. **Os políticos estavam nos prédios que caíram tudo.** (grifo nosso).

As ONG realmente cresceram após o terremoto, e o país não estabeleceu um controle estatal de sua atuação e muito menos do seu registro. Há poucas organizações registradas mas muitas atuando, o que cria um ambiente mais do que propício para a corrupção. Sérgio estava no Haiti no período da eleição presidencial de Martelly, que, à época, tinha apoio popular. Entretanto, seu governo tem gerado uma série de manifestações quase diárias. A MINUSTAH tem sido criticada por diferentes movimentos populares e por intelectuais haitianos, como Seguy (2010).

A terceira e última experiência narrada por Sérgio se refere ao trabalho com um orfanato. A partir deste testemunho, vamos refletir sobre a condição das crianças órfãs após o terremoto.

E a terceira experiência, que essa foi a mais incrível, **foi a experiência com o orfanato [...]. ‘Órfão’ lá não quer dizer que não tem pai ou mãe, é meio complicado.** Tanto que esse orfanato se chamava **Blessed Hands**, mãos abençoadas. O que acontece? Esse orfanato antes mesmo do terremoto já era um orfanato que a gente ajudava. Quando eu digo ‘a gente’, eu estou me referindo à Companhia [...]. O Batalhão brasileiro também faz esse tipo de trabalho. [...]. Um pouco antes do terremoto, meses antes do terremoto, esse orfanato, ele não era aí. Ele era num bairro na parte alta da cidade, parte rica da cidade. A parte rica é no alto, que é em Pétionville. Mais alto ainda que aí, sobe a montanha. O Haiti é todo montanha, que nem Kenscoff e em outros bairros. Ali tem umas mansões e tal, mas tem também um pessoal mais pobre. Esse orfanato, Blessed Hands, era lá e tava sendo despejado de lá [...]. A cada seis meses troca todo o contingente e [os brasileiros] se cotizaram, **compraram os terrenos e construíram o orfanato** e aí trouxeram as crianças de lá e botaram aí. Isso foi outubro, novembro de 2009. E aí teve o terremoto, eles não foram atingidos, nada, e eu cheguei lá, essa foto aqui é de agosto, setembro de 2010, seis, sete meses depois do terremoto. [...]. **As crianças, nem todas são órfãos. Muitas perderam os pais realmente no terremoto, mas muitos, os pais deixam lá e pegavam depois, de noite, porque iam trabalhar ou porque tinham dificuldade, deixavam lá os filhos mais novos, mais ou menos como uma creche.** Só que, quando a gente chegou lá, o meu contingente, eu quis fazer uma coisa diferente. [...] Eu não quero só dar água e comida e resolver um probleminha ou outro, tem que fazer alguma coisa. E aí um dos militares nossos fez um projetinho tipo social pra gente acompanhar as crianças, controle de peso, altura, de doença. Nós temos médicos, enfermeiros, nós temos tudo; controle da comida, fazer cardápio, fazer controle mesmo de quantidade, de armazenagem e fazer alguma coisa [...] isso a gente não conseguiu fazer, seis meses é muito pouco.... que era pra esses maiorzinhos, pra gente dar pra eles **alguma coisa de profissionalizante** porque o garoto ou a menina vai chegar a uma idade e aí? **Vai sair do orfanato e vai pra rua? Vai, vai pra rua. Ele não tem perspectiva.** [...] Chegava no outro dia e tinha uma criança diferente ou uma, alguém que já sumiu dali. Isso era meio complicado porque tem aquele negócio de **tráfico de crianças**. Uma coisa complicadíssima, algumas os pais buscavam, mas muitas vezes sumiam mesmo. E os adultos davam golpe, catavam a comida de um dia pro outro, sumiam com o gás. [...]. (grifo nosso).

Sérgio descreve o envolvimento dos militares com a ação social que já era realizada antes do terremoto, mas que foi reformulada após o desastre considerando as novas necessidades. A situação das crianças no orfanato é descrita por Sérgio como de “crianças carentes, com pouco cuidado, elas tinham aquelas perebinhas que é normal”.

As famílias no Haiti são grandes. Collete (apud JERÔME, 2013) afirma que uma família haitiana tem, em média, entre cinco e seis pessoas. Vivendo numa condição que já era de extrema vulnerabilidade social, o terremoto piorou a situação dessas pessoas, mesmo nas cidades que não foram afetadas diretamente. Algumas crianças vivem na condição de órfãos de pais vivos, seja pela emigração de um deles ou dos dois, ou pelas condições de vida que fazem com que os pais deixem a responsabilidade familiar para as crianças mais velhas.

Na descrição de Sérgio do cotidiano do orfanato, observamos a presença de pastores evangélicos.

Então, era uma preocupação que eu tinha. E tinha preocupação com eles também, porque esses adultos não eram do orfanato, estavam lá, não trabalhavam, não eram

parentes. Tinha um que: ‘ah, eu sou pastor, eu sou pastor’. O cara pregava lá, mas era um brincante. Quando eu vi ele pregando lá, eu falei ‘**Pô, esse pastor aí não quer nada’, só pregava...** é engraçado que a pregação era em *creole*, e eu entendia algumas palavras só quando ele falava de Deus que é *Dieu*, quando ele falava do diabo... como é que era... Satanás, era uma palavra engraçada que ele usava que dava pra entender o que era e falava, falava, pregava com aquela emoção e tal, mas só que trabalhar que é bom não queria, vivia às custas disso daí. Então, pra nós, era muito difícil. (grifo nosso).

Percebemos uma distinção entre o serviço pastoral e o trabalho profissional. Essa é uma visão muito recorrente não apenas entre os não evangélicos, como Sérgio, que é kardecista. A própria comunidade evangélica possui diferentes posições sobre o tema. Ao conversar com um pastor brasileiro que acompanha a comunidade haitiana na qual esta pesquisa foi realizada, ele nos informou que os haitianos, assim como muitos brasileiros, têm dificuldades para aceitar o subsídio pastoral (nome dado ao pagamento pelos serviços do pastor) e, especialmente, o pastorado como única atividade de trabalho.

Sérgio nos falou da embaixatriz brasileira à época:

[...] **tinha um trabalho social com as mulheres, inclusive eu trouxe aqui pra te mostrar.** Ela é de Curitiba. Ela é uma memória viva total. Ela sabe muito. **Ela tinha não sei quantos orfanatos que ela ajudava.** (grifo nosso)

Ele nos mostrou um quadro de um artista haitiano que a embaixatriz tinha lhe dado.

Esses aqui são telas, eu ainda não coloquei no quadro. O principal aqui eu ganhei da embaixatriz. Ela dava uma tela pra alguns de quem ela gostava ou quando o cara vinha embora, acabava a missão, o casal reunia a gente, e aí ela ofertava pra cada um uma tela e dizia o que ela via daquela pessoa na tela. [...]. A minha tela eu achei sensacional. São todos de artistas haitianos. **São artistas mesmo.** E tem outras. Essa aqui eu comprei ao longo dos anos. Eles vendem na rua. (grifo nosso).

Sérgio me presenteou com uma tela de um artista haitiano que expressa o cotidiano da vida no campo. Sempre muito coloridas e bonitas, pude conhecer algumas telas em Porto Príncipe, onde elas são expostas nas ruas pelos próprios artistas, como Sérgio descreveu.

Eu fui num bairro fazer o reconhecimento – foi uma das poucas vezes que eu andei de colete mesmo, capacete, eu tava meio preocupado –, a gente foi num bairro, um bairro pesado mesmo, um bairro de Porto Príncipe, saindo de Porto Príncipe, mas que é totalmente montanhoso, então, **parece aquelas favelas do Rio e a gente andando naquelas ruas**, tudo, e eu me sentia numa favela. **Eu dizia: ‘eu tô numa favela do Rio’, num morro daqueles, da Providência, Vidigal, me senti assim, igualzinho.** Então, **a vida deles é muito parecida com o que nós temos em alguns pontos aqui no Brasil.** [...]. **Muitos deles são professores. Trabalhar aqui? Não vai dar aula, mas vai trabalhar com construção, nunca assentou um tijolo, o cara é professor, pô. Mas é a vida, é a vida.** [...] **A vida deles é muito parecida com a nossa.** (grifo nosso).

Para Sérgio, a vinda dos haitianos para o Brasil está relacionada à falta de oportunidade, falta de esperança, perspectiva, principalmente depois do terremoto, mas considera a rota escolhida muito estranha, pois “dão essa volta pela Bolívia”. Ele considera que os haitianos gostam do Brasil não somente pelo contato durante a missão de paz, mas principalmente por causa do **futebol**. “A seleção brasileira jogou lá, mas independente da seleção jogar lá, já era uma coisa assim. Eles são apaixonados pelo nosso futebol, então eles gostam muito do Brasil.”

Sérgio conclui dizendo que “[...] **o brasileiro, ele é talhado pra missão de paz**, talhado, nós somos talhados para missão de paz. Não é questão de jogar confete. Isso é dito por todo mundo.” (grifo nosso).

Para Kettner (2013), médica brasileira que participou da MINUSTAH no Haiti entre 2010 e 2011, é preciso fazer conhecer o trabalho do serviço militar brasileiro tanto obrigatório quanto voluntário. Ela afirma que “[...] a valorização do nosso trabalho fora do país às vezes pode resgatar uma autoestima abalada aqui dentro.” (p. 151). Para ela, é uma ideia muito pequena reduzir o Haiti à desgraça e à tristeza.

A breve experiência que tive com soldados brasileiros no Haiti, em fevereiro de 2015, impressionou-me bastante, especialmente pela consciência que eles têm de que são uma vitrine para o mundo, mas sobretudo para o Brasil. Quando passava o carro com a tropa brasileira pelas ruas de Porto Príncipe, muitos haitianos acenavam, crianças e adultos. Compreendo que, mais do que da tropa brasileira, a população se cansou mesmo é da MINUSTAH e da presença sucessiva de estrangeiros decidindo os rumos de seu país.

3.3 MONTANDO O ACAMPAMENTO NO ACRE: BRASILEIA E A MARCHA PARA O SUL

“Eles chegam aqui e ficam olhando e dizem: eu vi isso lá no Haiti”.

(João, Brasileia-AC)

Como vimos na narrativa de Sérgio, a inclusão do Brasil como destino é um aspecto que envolve diferentes fatores. Evidentemente, a presença militar no Haiti desde 2004, a obra de missionários brasileiros, os rumores de uma economia que parecia emergir num cenário nebuloso mundial, a realização de grandes empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC), os acordos pelos quais já se traziam estudantes haitianos

para estudar no Brasil, o endurecimento de restrições e a criminalização de imigrantes nos países de destino tradicionais, entre outros, influenciaram a inclusão de um país afastado das antigas rotas. Em muitos casos, porém, a rota final não era o Brasil: há relatos de que alguns emigraram na perspectiva de fazer uma escala no país para se preparar (estudar/legalizar) a fim de partir, posteriormente, para suas rotas tradicionais (especialmente Estados Unidos e Canadá) ou para outros países da América Latina.

É como disse Silva (2012): “[...] o Brasil já fazia parte da recente história haitiana e a vinda deles seria só uma questão de tempo [...]” (p. 303). Como a emissão de visto deveria ser realizada ainda no Haiti e não atendia ao número dos que queriam emigrar, iniciou-se um caminho doloroso e perigoso: as rotas clandestinas gerenciadas por agenciadores, os chamados “coiotes”⁵⁰.

De acordo com a pesquisa que realizamos, as principais rotas de entrada dos haitianos que passaram por Rondônia ou que estão lá são as rotas de entrada pelo Acre (por Assis Brasil, mas sobretudo por Brasileia) e pelo Amazonas (Tabatinga), sendo a principal delas a entrada via Brasileia.

Por esse motivo realizamos o trabalho de campo no município de Brasileia e em Rio Branco, no Acre, em 2013. Nessa oportunidade, conhecemos o acampamento no qual os haitianos ficavam alojados em Brasileia e também conversamos com pesquisadores em Rio Branco que estudam essa rota migratória, bem como com o especialista em situações de emergências que acompanha a situação humanitária local.

Apresentaremos a entrevista que realizamos com o coordenador do abrigo no qual os haitianos ficavam alojados em Brasileia. Assim como com a irmã Santina, tivemos com ele um único encontro, acompanhando um dia seu de trabalho no abrigo e gravando nosso diálogo com sua autorização. Aqui o chamaremos de João.

Também abordaremos temáticas discutidas pelas pesquisadoras Letícia Mamed e Eurenice Oliveira de Lima, do Grupo de Pesquisa Mundos do Trabalho na Amazônia (Universidade Federal do Acre - UFAC), e do professor Foster Brown, com os quais conversei durante o trabalho de campo no Acre. Refletiremos sobre as temáticas levantadas por eles a partir de suas publicações.

Além da entrevista e do diálogo com outros pesquisadores, nosso trabalho de campo no Acre consistiu em dialogar com alguns haitianos que aguardavam durante o trâmite para

⁵⁰ É um termo da zoologia que designa um mamífero carnívoro da América, semelhante ao lobo e ao chacal. É utilizado para fazer referência aos agenciadores que cobram altos valores para levar os imigrantes ao seu destino, geralmente sem nenhuma preocupação com a vida e a segurança deles (dos imigrantes).

a carteira de trabalho, alguns que haviam acabado de chegar de táxi de Assis Brasil (fronteira com Iñapari, Peru) e outros que lá estavam aguardando os documentos ou do ônibus que os levaria para trabalhar em outro estado, geralmente da região Sul.

Para o meu espanto, muitos deles não falavam espanhol. Digo “espanto” porque acreditava que esse era um aspecto que nos ajudaria a dialogar, facilitado pela proximidade do Haiti com a República Dominicana. Foi quando analisei também que ali em Brasileia, fronteira com a Bolívia, nós brasileiros, também não aprendemos a falar espanhol. Nesse contato, que mais parecia uma torre de babel, misturamos os idiomas que conseguimos (francês, inglês, espanhol, portunhol, *kreyol*, criolês-francês/crioulo), conforme o domínio linguístico de cada um.

Pensei nas dificuldades que eles enfrentariam no trabalho e na vida cotidiana aqui no Brasil e, a partir daqueles dias, passei a refletir sobre o quanto a simples abertura das fronteiras não tem nada de “humanitário” e o quanto as pessoas daquele lugar (Acre) estavam sozinhas para lidar com uma situação tão complexa. Provavelmente, a visibilidade para o país da abertura desumana de nossas fronteiras ocorreu somente quando o governo do Acre passou a financiar a ida de grandes grupos de imigrantes para São Paulo.

João nos contou que, antes da existência do abrigo, ele morou dez anos no Peru, voltando para sua cidade natal Brasileia, onde trabalhou durante outros quase dez anos na área de esportes.

Foi quando começou as questões migratórias de haitianos em dezembro de 2010 em Brasileia. Quando foi em janeiro de 2011, a Secretaria de Direitos Humanos conversou com a Secretaria de Esportes para que eu pudesse ajudar por 20 dias porque todo o pessoal do governo e da Secretaria, **todos achavam que aquilo era passageiro**. E aí, eu comecei, em janeiro de 2011 para ficar 20 dias. Já foi para 3 anos. São 3 anos sem tirar férias de 12 a 14 horas por dia com eles. (grifo nosso).

A visão de que o primeiro fluxo migratório dos haitianos seria único nos faz pensar sobre as dificuldades ou ausência de comunicação entre os órgãos governamentais e entre estes e as agências externas. De acordo com João, somente nos últimos seis meses dos três anos que trabalhou no abrigo, à época da entrevista, é que foi disponibilizada uma equipe para atuar no acolhimento aos imigrantes.

Segundo João,

[...] em 2010 chegou um grupo de 37 haitianos; quando foi em janeiro de 2011, chegaram 1.175 pessoas no ano inteiro; quando foi em 2012, foram 2.200 e um quebradinho, o ano inteiro também. Quando foi da metade de 2011 para cá, começaram a chegar os migrantes não haitianos. São de 17 nacionalidades

diferentes: Senegal, África do Sul, Nigéria, Libéria, Bangladesh, Tanzânia, Camarões, Zimbábue, República Dominicana, Colômbia, Equador, todo mundo passou aqui... não tem sido fácil. Por outro lado, mesmo com toda a dificuldade, é gratificante porque você está entendendo que está tentando ajudar alguém.

Desse modo, menos de um ano depois do início do fluxo haitiano, teve início o fluxo de outros imigrantes, sobretudo africanos.

No momento de nossa ida ao Acre, em dezembro de 2013, a chegada de imigrantes de diferentes nacionalidades era constante. João disse: “é chegando táxi toda hora. Cento e trinta e quatro (134) já chegaram hoje”. E ainda estávamos no período da manhã. De fato, a todo momento paravam táxis em frente ao acampamento e saíam dele de três a cinco imigrantes.

O cadastro era realizado em uma espécie de *trailer* no qual alguns funcionários faziam perguntas e preenchiam um formulário. Ali também se manifestava a dificuldade de compreensão linguística entre haitianos e brasileiros, sobretudo quando se pretendia falar além das perguntas prontas. Pelas informações que eles nos passaram, a situação já tinha melhorado bastante desde que começara o fluxo, pois alguns termos do questionário já eram conhecidos pelos funcionários em crioulo.

A crítica de João se refere ao governo federal, que, adotando o discurso da dimensão humanitária, autorizou a entrada no Brasil do fluxo haitiano indocumentado, deixando a cargo da própria localidade o trabalho não apenas de fornecimento de documentação válida em território nacional, mas de acolhimento, sendo que os estados não tinham estrutura e nem articulação entre eles.

Enquanto isso, o governo federal criava medidas emergenciais, propondo “brechas” na lei de migração a fim de criar um lugar “humanitário” destinado especificamente ao fluxo haitiano, ainda que o país já estivesse recebendo fluxos de outras nacionalidades. Evidentemente, tal distinção não foi bem recebida não somente entre os imigrantes, mas entre as pessoas que lidavam diretamente com eles, pois ficavam numa posição na qual não tinham amparo legal, informações ou orientações para lidar com a situação.

Acreditamos que esse seja um dos motivos que suscitaram visões negativas sobre o imigrante haitiano, pois se criou uma ideia de que eles estavam sendo privilegiados em detrimento de outros imigrantes na mesma condição, e qualquer postura de contestação de algum imigrante haitiano era percebida como “ingratidão” ou “falta de consciência”. João nos disse que “[...] o haitiano é diferente de todas as pessoas que eu conheci. Eles têm umas

coisas que não me agradam muito. **A falta de consciência, a não gratidão**, mas a gente tem que entender esse lado porque o haitiano só convivendo mesmo para conhecer.”

Os demais fluxos, iniciados a partir do fluxo haitiano do final de 2010 e início de 2011, foram mais fortemente influenciados pelos rumores de facilidade na concessão da documentação do que pelos comentários sobre as supostas “maravilhas” que o país estaria a oferecer. Para Damião, a documentação é a grande oportunidade do Brasil para os imigrantes. “Nenhum país do mundo faz o que o Brasil faz para vocês. Qualquer país do mundo que vocês chegam, eles tratam vocês de costa e não dá o documento. **Aqui vocês chegam num dia, no outro dia já tem o documento.**” (grifo nosso).

O início da vinda de imigrantes mais velhos, cuja colocação no mercado de trabalho é sabidamente mais difícil, pode ser uma expressão desse olhar do país documentador.

[...] **ontem eu consegui, depois de 2 meses de luta, fazer com que uma empresa levasse um senhor de 58 anos de idade.** A empresa vai levar para ele fazer limpeza, aquelas coisas, porque não eleva o salário por produção. Eu tenho 54 anos de idade... isso é uma questão humana. (grifo nosso).

Mamed (2014) afirma que o perfil do estrangeiro selecionado pelas empresas é específico: homem, jovem, saudável, solteiro, sem filhos, com algum tipo de experiência profissional ou escolarização.

Para João, o aumento da chegada de imigrantes “muitos velhos e analfabetos” dificulta a contratação, pois **“as empresas não contratam de 45 anos pra frente.”** (grifo nosso). Além disso, ele destaca a vinda de pessoas com problemas mentais, cardíacos, quase todo tipo de doença, “e aí eles ficam jogados porque **uma coisa é tu vir, outra é tu voltar.**” (grifo nosso). Sem dúvida, o trabalho realizado em Brasileia de mediação com as empresas contribuiu para que muitos haitianos já fossem contratados para as diferentes cidades brasileiras.

Entretanto, o pouco ou nenhum domínio da língua e do modo de vida dos brasileiros dificulta o processo de adaptação no trabalho. “Você está estudando em Curitiba, se você andar lá em Curitiba, **você vai ver haitiano no meio da rua porque ele não conseguiu se estabilizar no emprego.**” (grifo nosso).

As empresas que buscavam a mão de obra de imigrantes em Brasileia, geralmente estavam localizadas na região Sul do Brasil.

Tá muito lá para o Sul. De cada dez, cinco vai para lá por conta porque já tem lá um primo, um amigo, um irmão e vai sozinho. E os outros cinco ficam aqui

esperando as empresas. Desses cinco que vão pelas empresas, a metade deixa o emprego entre 30 e 60 dias. **Se ele vai para o Rio Grande do Sul e tem alguém lá em Santa Catarina que chama, ele deixa o emprego e vai para lá.** Vai chegar o momento que eles vão entender que as coisas não são da maneira deles. (grifo nosso).

Segundo Mamed e Lima (apud XIMENES; ALMEIDA, 2014), o instrumento mais utilizado é o do contrato de experiência, quando o empregador, antes de um firmar um vínculo definitivo com o empregado, avalia-o por um período máximo de 45 dias, renovável por igual período. Ao final, dependendo do caso, o empregador efetiva ou dispensa o empregado.

Para Mamed (2014), as empresas da “construção civil, metalúrgicas, têxteis e, principalmente, da agroindústria da carne, estabelecidas nos estados de São Paulo, Minas Gerais, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul” são as que mais contrataram imigrantes que entraram pelo Acre.

A maioria dos estrangeiros que passa pelo Acre, de acordo com o estudo do Grupo de Pesquisa Mundos do Trabalho na Amazônia, é formada por haitianos homens (cerca de 80%), jovens ou adultos, de 20 a 40 anos, embora também haja pessoas de mais de 40 anos e menores de 18 anos. Entretanto, um novo perfil de imigrantes é representado especialmente por aqueles nascidos no continente africano. A partir de 2013, houve considerável crescimento no número de senegaleses, o segundo maior grupo de estrangeiros presentes no Acre. As mulheres acompanhadas de crianças buscam, em sua maioria, ir à cidade na qual estão os pais (XIMENES; ALMEIDA, 2014).

Outra questão pontuada por João é a alta expectativa salarial com que os haitianos chegaram ao Brasil. **“Botaram na cabeça deles que aqui no Brasil se ganha em dólar,** mil reais e não igual a mil dólares, não é verdade” (grifo nosso). Em outro momento, João nos disse que os haitianos **“acham que vão chegar aqui e vão encontrar um paraíso”** (grifo nosso). Como o Haiti é um país dolarizado, acreditamos que as redes de tráfico desses imigrantes, aproveitando-se da situação, disseminaram tal falácia. João considera que os haitianos “não têm paciência” para aguardar o visto ser liberado no Haiti e se submetem aos coíotes. **“Eles preferem vir gastando mil ou dois mil dólares nas mãos dos coíotes e da polícia peruana”** (grifo nosso).

Póvoa Neto (2012) alerta para a rejeição que os imigrantes sofrem nas sociedades escolhidas em decorrência da ilegalidade de redes de contrabando e de tráfico de pessoas. Grande parte dessa rejeição se dá pelas próprias expectativas com que os imigrantes chegam ao país: ao nosso ver, para população local, essas expectativas traduziriam um sentimento dos imigrantes de que eles “merecem” receber mais do que os locais.

Um caminho para deter a ação dos coiotes e minimizar as dificuldades enfrentadas na acolhida dos imigrantes é proposto por João: “Eu acho que o Brasil deveria fazer lá no Haiti: ‘olha, só vai vir com visto de trabalho’, e **conversasse com Peru, Bolívia e Equador que não deixasse passar quem não tivesse visto de trabalho.**” (grifo nosso). E acrescenta: “para mim, **o imigrante só deveria pegar o documento depois que ficava uns 10 ou 20 dias estudando português e um pouco da cultura,** porque do jeito que está é muito estranho. Eu acho que o Brasil está fazendo certo da maneira errada” (grifo nosso).

Para João, uma das dificuldades da inserção dos haitianos no mercado de trabalho é que “**50% dos haitianos não têm hábito de trabalhar [...]. Eles foram trabalhar, não se adaptaram, largaram o emprego e não conseguem outro.** Então, todo dia eu falo a mesma coisa para eles. Todo dia, porque todo dia nós estamos com um público diferente” (grifo nosso). A questão não é o hábito de trabalhar. A realidade é que no Haiti há muito trabalho, mas não emprego. O trabalho autônomo é regra, e o emprego assalariado é a exceção.

João compreende que houve uma mudança no objetivo dos imigrantes desde 2011. A migração laboral foi dando espaço para a migração para estudo, e isso, em sua opinião, dificultou a inserção no mercado de trabalho. Um dos motivos seria o aumento da exigência dos imigrantes em coerência com o novo motivo para emigrar.

Em 2011, as pessoas que vieram tinham a ver com o terremoto, então vieram com intenção de trabalhar, mas da metade de 2012 pra cá, nada a ver. **Muita gente veio atrás de pegar cidadania, achando que vai para a Europa ou, então, vem estudar aqui, acha que vai conseguir estudar aqui e, com isso, estão atrapalhando aqueles que vieram para trabalhar.** As empresas de construção civil já pararam de vir buscar. Estão vindo mais abatedores de carne suína e bovina porque é mão de obra mais difícil pra lá. Mas as outras é muito difícil vir buscar agora. (grifo nosso).

Outra dificuldade na chegada a Brasileia tem a ver com a alimentação e os costumes. Percebemos que, ainda que no abrigo houvesse imigrantes de diferentes nacionalidades (africanos e caribenhos, sobretudo), todos estavam sendo agrupados sob o rótulo genérico de “africanos”.

Só o governo do Acre já gastou de alimentação mais de 6 milhões de reais em alimentação. Tem café, almoço e janta. **Mesmo ganhando a comida, ainda joga no mato.** Pega a comida e diz assim: ‘Não gosto’ e joga no mato. ‘Não gosto do tempero’. Tá bem, mas o Brasil não foi te convidar pra tu vir pra cá. Cada país tem seu tempero. Eu morei 10 anos no Peru e não gostava do tempero. Bom, mas o Peru não me convidou para ir pra lá. Eu tive que comer. Quando eu tô na minha e eu não gosto da comida, eu reclamo porque eu paguei, eu ajudo. **Mas, se tu me der, eu não**

tenho que reclamar. Eu não como, mas também não joga a comida no mato. O grande problema da população é que eles urinam em qualquer canto. Se deixar, defecam em qualquer canto. A população local não tem esse costume. **Isso é costume de africano, é diferente do nosso.**[...]. Com isso é que a população tá irritada. **Aí que entra o curso que eu falei para saber que há culturas diferentes, saber que cada país tem o seu pensamento.** (grifo nosso).

Assim como a comida, a água também é um tema citado por João.

Eles dizem que a nossa água não presta porque a nossa água tem muito cloro e parece que no Haiti eles não usam muito cloro. Aqui tem água para tomar banho, tem tudo. Aqui água é direto, uma bomba ligada no poço 24h direto. Mas eles não se ajudam. (grifo nosso).

Voltaremos a essa questão quando tratarmos das entrevistas dos haitianos no próximo capítulo, sobretudo daqueles que passaram por Brasileia. Por enquanto, é importante destacar que o abrigo, na prática, era um grande acompanhamento coberto e aberto nas laterais, com uma infraestrutura extremamente inadequada para as 870 pessoas que lá estavam durante nossa visita e que chegou a abrigar um número muito maior, pois, conforme nos disse João, “quando vem chegando o fim do ano, eles vêm de muitos porque **eles acham que a fronteira vai fechar.**”

Andando pelo acampamento e pela pequena cidade, eu pensava: o que faríamos nós, brasileiros, se estivéssemos nesse lugar? Será que aqueles poucos banheiros seriam suficientes para quase mil pessoas por dia, de diferentes países? Será que conseguiríamos aguardar quietinhos nas filas do almoço? Volto ao conceito de alteridade em Lévinas. A alteridade não é estar no lugar do outro, mas reconhecer que não somos o outro e que, ainda assim ou por isso mesmo, somos capazes de olhar seu rosto.

A participação das mulheres no fluxo migratório também é destacada por João:

De cada 10 que chega aqui, 15% é mulher, o resto tudo é homem. **Na grande maioria elas, vêm sós. Deixa o marido lá e vem sozinha porque a mulher haitiana se tornou muito independente. Ela não tem costume de trabalhar na casa de família porque, lá no Haiti, elas ficam na rua fazendo vendinha.** (grifo nosso).

Ainda que o fluxo tenha predomínio masculino, as mulheres ocupam um espaço significativo. No caso das haitianas, a emigração sem o marido e, inclusive, deixando os filhos no Haiti, causou surpresa. O estabelecimento de novos vínculos afetivos no país de destino é uma atitude que se espera dos homens. Isso fica claro na narrativa de João. A ajuda recebida de outras instituições veio principalmente no início da organização do abrigo.

Não tem nenhuma instituição que ajuda. Aqui é tudo bancado pelo governo. As instituições que aparecem aqui vêm um dia, dois dias e só. Eu sempre digo, **uma coisa boa é tu falar da pobreza, e outra coisa é tu te envolver com a pobreza. Aqui a Igreja que mais ajudou os haitianos foi a Igreja católica, de janeiro de 2011 a fevereiro.** O problema é que cansa. (grifo nosso).

Em relação à questão religiosa, João manifesta uma visão que se tornou muito recorrente entre os brasileiros, inclusive reforçada pela mídia e por pesquisadores.

Eles têm cultos aqui dentro, mas eu vou ser sincero pra ti, eu sou muito puro no meu pensamento. Eu sou católico não atuante. **Respeito qualquer religião e admiro, mas a maioria dos evangélicos, principalmente dos haitianos, só é farsa. Antes, os haitianos que chegavam eram mais evangélicos, agora são mais católicos.** Eles fazem um culto dia de domingo, mas é pouco. Mas, antes, fazia muito. É o culto entre eles. Na minha visão, a maioria deles é só farsa, porque imagina, se você falar da palavra de Deus todo dia, tu não tem que tentar roubar teu amigo, sacanear teu amigo. Tenta ajudar teu amigo. Tentar ser higiênico. Eu reclamo muito disso neles. Antes, tinha um pastor aqui, que se dizia pastor, quando eu pensei que não, **ele tava roubando o cara por trás, pedindo 10 dólares para tirar documento e era evangélico, era pastor. Já tá no sangue deles, parece.** (grifo nosso).

Voltaremos a esse assunto quando tratarmos das entrevistas dos haitianos evangélicos. Observamos que o principal argumento para considerar o “ser evangélico” como uma “farsa” entre os haitianos se baseia na sua vivência concreta dos preceitos éticos cristãos. Tal argumento, se aplicado a brasileiros, americanos ou a qualquer nacionalidade, poderia ser válido também; logo, compreendemos que o sentido do que se considera como falseamento religioso não está relacionado à vida individual, mas à coletividade, como se “estivesse no sangue”.

Uma situação muito importante que foi destacada por João é a da rejeição que foi construída pela comunidade local em relação aos imigrantes, sobretudo aos haitianos, que chegavam em maior número. De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), Brasileia-AC é uma cidade com rendimento nominal médio por domicílio urbano de R\$ 1.536, 60 e com 12 estabelecimentos de saúde do Sistema Único de Saúde para uma população residente, em 2014, de 21.398 pessoas (IBGE, 2014a).

Brasileia é uma cidade fronteira com a cidade boliviana de Cobija, unidas por uma ponte. Assis Brasil, que faz fronteira com a cidade peruana de Iñapari, compõe a outra rota pelo Acre. Entretanto, “quem chega por essa cidade também precisa se dirigir a Epitaciolândia, ao lado de Brasileia, pois é lá onde fica o posto da Polícia Federal”. Os que preferem retirar a documentação em Rio Branco ficam alojados na Chácara Aliança, alugada

por R\$ 400 mil reais para o governo estadual. O trajeto de Brasileia a Rio Branco é realizado por taxistas que cobram cerca de R\$ 200,00 por corrida, e quem não tem esse dinheiro caminha os 237 km a pé (a distância entre Rio Branco e Brasileia) com a esperança de conseguir alguma carona pelo caminho (XIMENES; ALMEIDA, 2014).

A cidade de Brasileia já se irritou com a questão haitiana. Eles ajudaram lá atrás muito, mas cansou, porque todo dia tem grupo diferente, então cansou. Se você fizer um levantamento na cidade, tu vai escutar vários tipos de coisa que talvez tu não vai gostar de ouvir porque talvez você não conhece a realidade, talvez você não concorde. **Eu digo para eles que vai ter um tempo que o Brasil vai travar a entrada de vocês pelas denúncias que a população vai fazer do comportamento de vocês, porque se eles fossem pessoas que tivessem um comportamento diferente, eu tenho certeza que a população não estava como está agora, muito irritada, muito irritada.** (grifo nosso).

De fato, foi em Brasileia que vivenciei uma das experiências mais marcantes em relação à questão migratória haitiana. Estávamos próximos das festas natalinas, e havia um festejo organizado pela prefeitura que aconteceu na grande praça da cidade, com comidas típicas e apresentações culturais. Como eu sabia que havia quase mil imigrantes no abrigo da cidade naquele dia, fui à praça para conversar com eles, já que eu tinha passado o dia no abrigo. Entretanto, qual não foi a minha surpresa ao não encontrar nenhum imigrante na praça. Depois de algumas horas, apenas um passou por lá, mas não ficou. Fui para a frente do abrigo para saber onde estavam e os encontrei próximos do abrigo ou dentro dele, mas também cantando animadamente em uma igreja evangélica.

Voltei à praça e, antes do início da celebração religiosa (missa) que fez a abertura do festejo natalino, dirigi-me a uma das mulheres que parecia estar envolvida na organização do evento e perguntei: “por que os haitianos não estão aqui? Vocês não fizeram o convite?” Ela me disse que a celebração era pública e para todos, mas que acreditava que eles preferiam não participar por causa do mal-estar com a comunidade local. Disse ainda que sentia muito por isso e que sentia pena deles, pois ninguém merecia viver naquela condição do abrigo; entretanto, também entendia a insatisfação da comunidade, pois os serviços sociais tinham ficado sobrecarregados com a presença deles. Essa informação é ratificada na narrativa de João:

Os bancos estão cheios, os correios são cheios, a polícia federal é cheia, hospital é cheio, posto de saúde é cheio. Os bancos, se deixar, eles vão umas duzentas pessoas na mesma hora para o banco. Aí a gente ver 30 pessoas daqui e 30 pessoas da população local para tentar organizar. Às vezes, eles nem tem dinheiro na conta, mas quer ir lá. (grifo nosso).

Para João, a cidade de Brasileia “**é uma passagem**”, pois “aqui chega hoje amanhã já tem documento”. Mas, para ele, esse “problema social **não é o Brasil que está criando. Eles estão criando isso**” (grifo nosso). João se refere aos empregos, pois, de algum modo, compreende que a não adaptação do imigrante ao emprego é um problema criado pelo próprio imigrante.

João também afirmou que, assim como Brasileia,

Assis Brasil é só a passagem. Eles vêm de taxi de lá. Mesmo sabendo que **os taxistas são corruptos, exploram os haitianos**, mas eles passam, vem pro outro lado, pegam o táxi, vêm para a Polícia Federal dar o controle e vêm pra Brasileia. **Lá em Assis Brasil não têm vínculo nenhum lá a não ser esse.** Assis Brasil fica num baixo. Eles passam por cima. (grifo nosso).

Observamos que a passagem mesmo é Assis Brasil, mas Brasileia é um lugar de esperas.

A falta de articulação entre os governos federal, estadual e municipal fica clara na narrativa de João:

A minha Secretaria já fez o que você não tem ideia, **o governo do Acre já fez o que você não tem ideia. De 6 meses pra cá, o governo do Acre jogou a toalha. Quer que o governo federal administre porque isso é competência dele. A prefeitura de Brasileia muito, muito, muito, muito raramente ajuda.** A única coisa que a prefeitura ajuda aqui no acampamento é retirar o lixo dali, mais nada e mais nada. E agora a questão de médicos porque o governo federal parece que fez um acordo, vai passar para a prefeitura 56 milhões de reais por mês. Então, eles vão acolá no posto para ser atendido de segunda a sexta para atender uma média de 10 pessoas, 5 pessoas e mais nada. O resto é tudo o governo do estado e o governo federal. (grifo nosso).

A equipe que trabalhava à época com João era composta de oito pessoas: “Temos assistente social, 3 técnicos, os motoristas e tem um rapaz que fica aqui dentro só na parte de documentos. Tem uma pessoa que faz limpeza de manhã e de tarde dentro do acampamento”. Ele nos disse que precisava implementar algumas regras de convivência no abrigo:

[...] eu vou fazer uma regra agora. Vou botar em crioulo e em francês. Vou rodar 10 mil copinhas e distribuir aí na Bolívia, o país vizinho, pra quando chegar aqui já vai saber as normas: não beber aqui dentro, não brigar aqui dentro, não defecar nem urinar em qualquer canto, fazer limpeza, a partir das 20h da noite não fazer zoadas que alguém quer dormir.

João destaca que o abrigo servia também como ponto de encontro para pessoas em migração que queriam ingressar juntas às cidades brasileiras, configurando-se também como um lugar de esperas.

O problema é que a maioria tira o documento e fica aqui dentro porque arranjou uma namorada, **esperando vir a noiva ou mulher que tá vindo atrás e vai demorar 15 dias ou 1 mês** e fica bagunçando aqui dentro porque tem alimentação, tem dormida, tem água. Termina de jantar aqui, eles correm ali pro parque e vão namorar, vão passear porque não deixaram ninguém dependendo deles. (grifo nosso).

Ele considera que o Brasil e, principalmente, o Acre está dando exemplo de cidadania para o Brasil e para o mundo sobre as questões migratórias, porque o estado do Amazonas cortou a entrada de imigrantes por Tabatinga, “e **o Acre continua, mesmo nós sabendo que somos um estado pobre**” (grifo nosso), mas o governador do estado, que é o Dr. Jorge Viana, Tião Viana, tem dado um exemplo de cidadania junto com a Secretaria de Direitos Humanos.

Para finalizar a apresentação do diálogo com João, destacamos a percepção dos haitianos ao chegarem ao abrigo e a percepção de João sobre esse assunto.

Eles chegam aqui e ficam olhando e dizem: ‘eu vi isso lá no Haiti’. Dito pelo embaixador do Haiti que veio aqui. **Fora do Haiti não tem um acampamento como tem esse aqui. No mundo não tem outro acampamento haitiano. E eu digo: então vocês valorizem.** Às vezes o que me deixa chateado em relação a eles é isso. É eles não valorizarem o que o Brasil e o Acre estão oferecendo para eles, que as empresas oferecem para eles. (grifo nosso).

João considera a existência do acampamento como positiva, apesar de todas as dificuldades relatadas por ele. Nossa reflexão parte da distinção entre abrigo e acampamento. A primeira palavra evoca o sentido de proteção, e a segunda, o de uma certa desobrigação com o acampado, denotando um movimento mais do sujeito que busca abrigo do que do abrigador.

No caso da acolhida em Brasileia, ainda que se tenham fornecido itens indispensáveis para a sobrevivência (água, alimentação) e se tenham tomado todas as providências para a confecção de documentos, acreditamos que o que se oferece lá é um grande acampamento, semelhante aos que existem no Haiti, pois as perspectivas continuam sendo muito incertas economicamente e a falta de planejamento articulado entre os governos de diferentes esferas não “abriga” nem os haitianos e outros imigrantes nem os brasileiros.

Acontece que os imigrantes, aqui no Brasil, precisam lidar com a rejeição da população local, alimentada pelo que Póvoa Neto (2012) chama de âmbitos de restrição, que se referem à visão do imigrante como indesejável, oneroso, potencialmente perigoso, além de expressar o “[...] temor de sua contribuição à desagregação da ordem social e à segurança pública.” (p. 297).

Em Assis Brasil, fronteira com Iñapari no Peru, os haitianos viveram momentos de grande sofrimento – apesar dos esforços da Igreja católica e da Secretaria Estadual de Justiça e Direitos Humanos do Acre, que contaram com a colaboração do município fronteiriço de Assis Brasil e do Comitê Binacional Peru-Brasil –, como relataram Brown e Xavier (2012), que chamaram de “limbo” a situação em que cerca de 300 haitianos se encontraram em Iñapari, no Peru, tentando entrar em território brasileiro via Assis Brasil. Esta situação foi escassamente divulgada pela mídia.

Brown e Xavier usaram a palavra “limbo” para denunciar que a situação do fluxo migratório haitiano era inclassificável na lei migratória vigente. A chegada dos haitianos criou uma situação fática, creio que por sua visibilidade como migração coletiva, pois, apesar de eles apresentarem necessidades similares às de outros imigrantes invisibilizados no Brasil, no caso deles, o governo federal criou o visto por razões humanitárias por meio da Resolução Normativa n. 97 de 12 de janeiro de 2012.

De acordo com essa Resolução, no parágrafo único do art. 2º, “[...] poderão ser concedidos até 1.200 (mil e duzentos) vistos por ano, correspondendo a uma média de 100 (cem) concessões por mês, sem prejuízo das demais modalidades de vistos previstas nas disposições legais do País.” (BRASIL, 2012). Mas constava no documento uma informação preocupante: o visto deveria ser concedido somente por intermédio da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

Assim, as razões humanitárias não alcançavam os 300 haitianos que já estavam na fronteira brasileira do Acre e, por isso, eles estavam no limbo. No mesmo período acontecia a visita da presidente Dilma Rousseff ao Haiti, cujo objetivo era “mostrar que o Brasil manter-se-ia protagonista no que se refere à ajuda ao país” (DILMA..., 2012).

Brown e Xavier (2012) destacam que três milhões de brasileiros são imigrantes em outros países, enquanto os haitianos esperam por uma decisão, em Iñapari, de 100 vistos por mês. Um milésimo desse número de brasileiros no exterior daria três mil pessoas, dez vezes mais do que os haitianos que “aguardam no limbo”. Essa situação de limbo pode ser melhor compreendida no manifesto escrito por haitianos e divulgados pelos autores.

Enquanto aguardavam uma posição do governo brasileiro, não podiam trabalhar e, sem ter como se manter, muitos dormiam nas praças. A situação foi amplamente divulgada na mídia brasileira, mas, somente no mês de abril, o governo federal divulgou que acolheria os imigrantes haitianos que estavam em Iñapari e que eles teriam processo simplificado para a entrada no país. A regularização partiu de uma decisão do Comitê Nacional para os Refugiados (Conare), vinculado ao Ministério da Justiça, em ação articulada com os

ministérios das Relações Exteriores e do Trabalho e Emprego, e alcançou outros 363 haitianos que estavam na mesma situação em Tabatinga, no Amazonas. Na Fotografia 8 observamos o interior do abrigo em Brasileia.

Fotografia 13 – Acampamento em Brasileia-AC



Fonte: Mamed e Lima (2012).

Após essa breve abordagem sobre as condições de acesso dos imigrantes haitianos pela fronteira norte, sobretudo por Brasileia e Assis Brasil, nossa atenção se focará a partir de agora em Rondônia, que recebeu, em primeira mão, boa parte dos imigrantes que passaram pelo Acre.

3.4 EM RONDÔNIA

Após visitar órgãos municipais e estaduais, verifiquei que o trabalho governamental de acolhida dos imigrantes haitianos ficou, desde o início, a cargo do governo estadual, assim como em outros estados brasileiros, incluindo o Acre, como acabamos de analisar.

Nesse sentido, procuramos a Secretaria que lidou e lida diretamente com a questão haitiana em Rondônia e que, inclusive, constituiu uma Coordenação específica para realizar o trabalho de acolhida e acompanhamento. Realizamos a entrevista com a coordenadora

estadual das ações para os haitianos em Rondônia, da Secretaria de Estado de Assistência Social de Rondônia (SEAS/RO). Neste estudo, vamos chamá-la de Patrícia.

Ela relata a chegada do primeiro grupo de haitianos a Rondônia, a partir de fevereiro do ano de 2011, como um fato inesperado. “Do final de fevereiro de 2011 até os dias 5 e 6 de março de 2011 houve a chegada dos imigrantes haitianos. A gente até considera um ‘boom’ porque realmente nós não estávamos preparados”.

Do mesmo modo como ocorreu no Acre, a relação entre governo estadual e município não contribuiu nem para as ações urgentes demandadas pelo primeiro grupo e nem para as demandas dos posteriores.

Mas, naquela ocasião, acho que **faltou um pouco de conversa, interesse e, infelizmente, o município foi muito omissos em acolher e abrigar esses imigrantes.** Assim, como **houve um envolvimento de várias secretarias na época, o Estado não teve como se omitir** no atendimento a dessa demanda. Naquela ocasião, o governador convocou todas as secretarias. Dentre essas secretarias **foi formado um grupo gestor [...].** (grifo nosso).

Patrícia informou que, a despeito da não articulação das ações entre os governos estadual e municipal, houve uma articulação entre várias secretarias estaduais, compondo uma rede de apoio criada especialmente a partir do fluxo migratório haitiano.

Durante o trabalho de campo em Porto Velho, visitamos a Secretaria Municipal de Assistência Social (SEMAS), que também é uma instituição coparticipante em nossa pesquisa. A informação de que a responsabilidade pelo acolhimento dos imigrantes haitianos ficou a cargo do governo estadual foi confirmada. O trabalho para os imigrantes é o mesmo destinado à população local e consiste no atendimento por demanda nos Centros de Referência de Assistência Social (CRAS).

Patrícia, que é assistente social, relatou que, de acordo com a norma operacional básica do Sistema Único de Assistência Social (SUAS), são os governos municipais e não os estaduais os que deveriam executar esse serviço que acabou sendo executado pelo governo estadual. Com efeito, este, assim como ocorreu no Acre, providenciou o abrigo, a alimentação e o encaminhamento para o mercado de trabalho.

Nós decidimos ampliar as ações da política de assistência para atender essa demanda. **Os únicos imigrantes que damos assistência são haitianos** porque a política é muito clara quanto aos seus eixos e também a questão dos direcionamentos, quem executa, quem financia, quem acompanha, fiscaliza, quem faz o monitoramento, são entes federados município, estado e o governo federal. **O executor mesmo do serviço dentro da norma operacional básica do SUAS é o Município de Porto Velho.** (grifo nosso).

Entretanto, no primeiro momento da chegada dos haitianos a Rondônia, houve uma parceria entre as secretarias estadual e municipal de assistência social para a realização do trabalho chamado por Patrícia de triagem:

Na época da chegada dos haitianos em Rondônia foi feita toda uma triagem dos mesmos. A secretaria fez essa triagem, em parceria com a Secretaria do município, que disponibilizou alguns técnicos para nos ajudar a **traçar uma rota de entrada dos imigrantes no Brasil**, especialmente pelo **Acre por meio de Brasileia e de Assis Brasil**, que faz fronteira com Iñapari no Peru. Essa rota foi traçada a partir de entrevistas com os haitianos. Verificamos que muitos deles entraram através do oceano. (grifo nosso).

O trabalho de registro das rotas indicadas pelos imigrantes que chegavam a Porto Velho levantou a existência de diferentes rotas para a entrada no Brasil. Além das rotas citadas, registrou-se a rota por Tabatinga-AM. Os haitianos constituem o único coletivo de imigrantes que possui uma coordenação específica em Rondônia, e, por causa desse fluxo migratório, a própria política de assistência estadual rondoniense foi ampliada.

Diferente situação pôde ser observada em Manaus, onde, segundo Silva (2012), o executivo local, ao ser indagado sobre “[...] a necessidade de políticas públicas para os haitianos na cidade [...], disse enfaticamente que a questão não era de sua competência, mas sim do governo federal, que autorizou a entrada deles no país.” (p. 313).

O acolhimento dos haitianos em Rondônia aconteceu da seguinte maneira, de acordo com Patrícia:

Inicialmente, a SEAS providenciou **abrigo**. Agora os haitianos estão emancipados porque o objetivo nosso foi esse: dar condições. No início, os 116 haitianos que chegaram primeiro **passaram 30 dias no Ginásio Cláudio Coutinho, mas todos foram encaminhados ao mercado de trabalho**, nós acompanhamos até o último ser encaminhado ao mercado de trabalho. Houve essa busca das empresas, a mídia ajudou muito fazendo chamadas para que os empresários pudessem estar contratando. Os haitianos e a equipe técnica da SEAS só saíram do Ginásio depois que todo mundo estava trabalhando. **Além dos 116, ficaram ainda 300 em Brasileia** esperando a liberação do CPF e da carteira profissional. Depois dessa primeira leva, **todo dia chegava, todo dia chegava** e a referência era quem? **O governo, que foi o que abrigou e os alimentou, e aí tivemos que fazer uma parceria com uma casa de apoio local, aqui no Município de Porto Velho, porque, naquela ocasião, a secretaria, de uma forma emergencial, tentou abrigá-los em hotéis**, nos hotéis aqui de Porto Velho, mas houve assim uma resistência por parte dos donos dos hotéis, não queriam e nem abrigaram de forma alguma. **Nenhum hotel procurado pela SEAS aceitou abrigar os haitianos**, naquela época, ainda na gestão passada, porque eles diziam que, como **os haitianos têm essa cultura de viver em grupo, falar muito alto, os donos dos hotéis diziam que os haitianos iriam afastar a clientela**. Outro motivo que não foi possível abrigar os haitianos em hotéis é que naquela época **estava bem no auge das usinas** e havia vaga em hotel nenhum em Porto Velho. Então, por conta disso, tivemos que

ver uma casa de apoio. **Firmamos uma parceria com Sr. Raimundo Neves**, e aí nessa casa de apoio a gente fornecia a alimentação. (grifo nosso).

Enquanto os haitianos permaneciam no ginásio da cidade, conforme o relato de Patrícia, buscavam-se alternativas para o abrigo. Os hotéis da cidade contatados, à diferença do que aconteceu em Brasileia-AC, não aceitaram hospedar os imigrantes alegando que o comportamento deles afastaria os hóspedes. É importante destacar que o momento vivido em 2011 na cidade era de grande efervescência econômica por causa da construção de grandes empreendimentos do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC). Os “migrantes” desejáveis eram brasileiros vindos, especialmente, das regiões Sul e Sudeste. A solução encontrada foi buscar parceria (que não pôde ser estabelecida como um convênio) com uma casa de apoio.

O trabalho de acompanhamento dos imigrantes na casa de apoio parece ter envolvido uma equipe interinstitucional composta de técnicos e pesquisadores da secretaria e da Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Patrícia destaca a existência de pelo menos três parcerias que ela considera importantes para a acolhida e inserção dos haitianos em Rondônia: UNIR, Serviço Nacional de Aprendizagem Industrial (SENAI) e Polícia Federal.

A parceria com a UNIR se deu por meio de um termo de cooperação técnica com duplo objetivo: proporcionar aulas de língua portuguesa para os haitianos e realizar a tradução de seus documentos escolares com vistas à validação de estudos. Com o SENAI, a parceria teve como finalidade promover cursos de qualificação profissional em áreas demandadas pelo mercado de trabalho local, considerando que os documentos escolares trazidos pelos imigrantes não tinham validade no Brasil e também o fato de que a qualificação agilizaria a inserção profissional, assegurando uma certificação técnica válida. Com a Polícia Federal a parceria visou à regularização da documentação dos imigrantes, bem como ao fornecimento de orientações.

A questão da validação dos estudos é uma problemática do imigrante, não apenas daqueles que estão no Brasil. Até o momento da conferência final da entrevista (fevereiro de 2014), Patrícia nos disse que desconhecia os procedimentos pelos quais os haitianos estão sendo admitidos em faculdades particulares de Porto Velho.

Voltaremos a essa temática nas análises das entrevistas com os haitianos, considerando que essa questão foi abordada por eles e se apresenta como uma das problemáticas que mais os preocupa na fase atual do fluxo migratório.

As estimativas do quantitativo de imigrantes são sempre de difícil consenso. De acordo com os registros de atendimento feitos pelas SEAS até fevereiro de 2014, já haviam

sido atendidos mais de 4 mil haitianos e havia entre 1.600 a 1.800 haitianos e haitianas com residência fixa; somando-se o contingente de imigrantes em trânsito, haveria aproximadamente 2.500 imigrantes haitianos em Porto Velho, entre homens, mulheres e crianças, sendo que, destas, pelo menos 42 já eram portovelhenses.

Já passaram por aqui pela secretaria uma média de 4.002 haitianos. Desses, mais ou menos 70% já não estão mais aqui. Aqui em Porto Velho há uma média de apenas 400 haitianos que ainda são daquele primeiro grupo que chegou aqui em 2011 e permaneceram aqui. Os demais são os que vão chegando. **Hoje temos com residência fixa, uma média, entre homens, mulheres e crianças, de 1.600 a 1.800 haitianos.** É um fluxo muito rotativo. E como hoje nós não temos mais oferta de trabalho (o mercado de trabalho local está extremamente escasso, devido à finalização das obras das usinas), **Porto Velho não está mais sendo tão bom para eles como foi em 2011 e em 2012.** Há ainda as duas usinas de Jirau e Santo Antônio, com uma média de 500 a 600 haitianos empregados, **a exemplo da Odebrecht, que fez um acordo a pedido diretamente da presidenta Dilma na época, e a Odebrecht mantém em seus quadros 100 haitianos.** Ela nem contratou mais e nem demitiu. [...]. **Para você ter ideia, essa semana nós começamos a fazer a mesma triagem de mulheres e crianças porque muda muito, uma hora aumenta demais, outra hora diminui demais.** (grifo nosso).

Patrícia traça um perfil dos imigrantes haitianos que chegaram a Rondônia nos fluxos de 2011 a 2013:

[...] o grupo que chegou em 2011, 2012, 2013 tem perfis diferentes. **Esse grupo que chegou em 2013 é um grupo mais jovem, bem mais jovem; em 2011 era um grupo com a faixa etária entre 18 e 40 anos, no máximo 42 anos; 2012, o grupo também nessa faixa, mas tinha muitos de 18 anos.** Agora em 2013, são bem mais jovens e muitas mulheres de várias idades, **mais na faixa etária de 18 a 29, 30 anos.** (grifo nosso).

De acordo com as informações fornecidas por Patrícia, em relação à faixa etária, o primeiro fluxo e o segundo fluxo (2011 e 2012) eram compostos majoritariamente por homens jovens, e, a partir do fluxo de 2013, a presença das mulheres passou a se tornar marcante e numa faixa etária menor do que a dos homens. Assim como João, que, em Brasileia-AC, identificou que a expectativa salarial dos haitianos não condizia com a realidade da economia brasileira, Patrícia também pontua que o dólar era a referência para eles no momento da negociação do contrato de trabalho.

Essa questão acabou por ser positiva em Porto Velho, pois, segundo Patrícia, os haitianos encaminhados pela SEAS foram inseridos no mercado de trabalho com uma faixa salarial de 2,5 a 3 salários mínimos⁵¹. Entretanto, o alto preço dos aluguéis e o custo de vida

⁵¹ O valor médio mensal por domicílio urbano em Porto Velho é de R\$ 3.458, 78, e o valor do salário-mínimo nacional é de R\$ 724,00 (ano de 2014 como referência) (BRASIL, 2013; IBGE, 2014b).

na cidade, além das obrigações de enviar dinheiro às famílias no Haiti, fizeram com que a remuneração pelo trabalho estafante não fosse suficiente para suprir suas necessidades ou para confirmarem a esperança que depositaram nessa perigosa e longa jornada até o Brasil.

Os haitianos que estão sendo acompanhados por nós, eles têm uma situação socioeconômica definida. **No início, tivemos dificuldade de inseri-los no mercado de trabalho porque eles não tinham uma noção de valor da moeda do Brasil. Lá no país deles é uma moeda, mas a moeda de referência deles é o dólar, então hoje você sabe que, quando faz a conversão de dólar em real, o valor cai muito. Então eles tinham essa resistência de não aceitar proposta de trabalho por menos de 2 salários, 3 salários. E assim eles conseguiram, por conta dessa relutância ou resistência, fixar piso salarial razoável aqui em Rondônia, temos vários haitianos que ganham uma média de 5 e 6 mil reais aqui em Porto Velho, alguns mestres de obras importantíssimas. E os demais ficam nessa média de 2,5 salários ou 3 salários.** A situação socioeconômica deles claro que não é boa, até porque **90% do que eles recebem de salário é enviado para o Haiti.** Todos, todos, todos têm família lá, se não é a esposa, mas são os pais, irmãos. Tem casos de familiares vítimas do terremoto, sofreram muitas perdas, alguns estão mutilados. **Aqui eles superaram muitas dificuldades, pelo menos a fome [...]. Observamos que, mesmo longe dos familiares, ele mantém o vínculo com as famílias que deixaram lá no Haiti.** (grifo nosso).

Uma das características do atual momento do fluxo migratório é a busca, pelos próprios imigrantes, de informações relacionadas às questões trabalhistas.

Ultimamente, muitos haitianos têm visitado a SEAS no Complexo Político Administrativo Palácio Rio Madeira (CPA) em busca de **informações sobre a Previdência Social, auxílio-doença, auxílio-maternidade, dentre outros serviços.** (grifo nosso).

Para Figueira (2005), “a pessoa pode obter sucesso na migração e melhor recompor a vida”, tanto econômica quanto emocionalmente, mas

[...] pode ter rupturas insolúveis, viver situações de angústia e dor pelos estranhamentos sofridos, pela saudade do passado, pelo engodo experimentado ou pela impossibilidade de deixar de ser um *outsider* sob suspeitas [...]. (p. 182, grifo nosso).

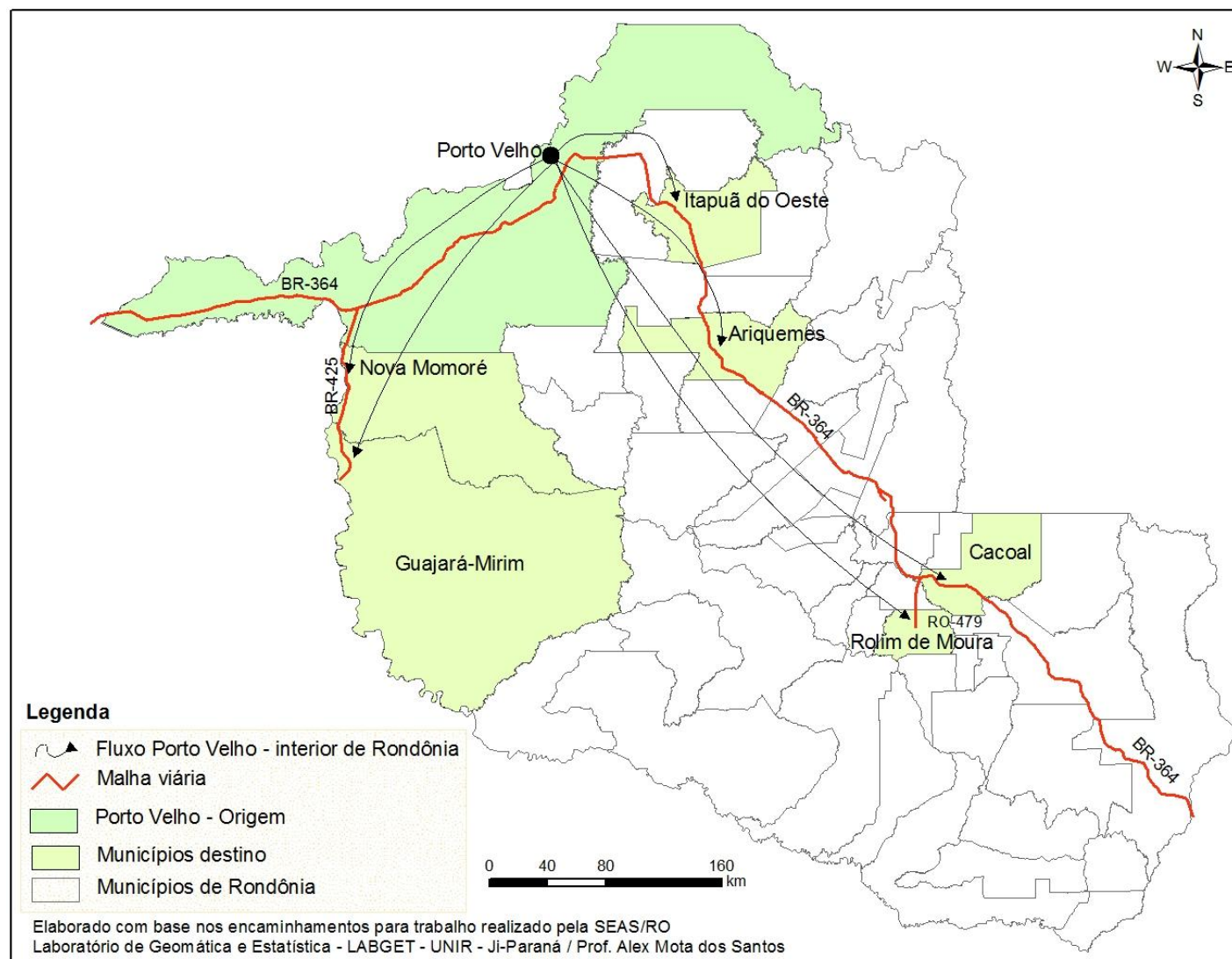
Apesar da falta de apoio federal, Patrícia destaca que o estado de Rondônia conseguiu realizar um importante trabalho tanto no acolhimento inicial quanto nos encaminhamentos que ainda hoje realiza para o mercado de trabalho. Na visão de Patrícia, a população de Porto Velho tem uma boa aceitação dos imigrantes haitianos, geralmente relacionada à ideia de trabalhador.

Eles têm todo esse carisma da população, a exemplo das compras no Supermercado Araújo – eu moro próximo –, bem naquela rua do Araújo, e **a gente vê que é um supermercado que tem um público de classe média e a gente vê quanto o rondoniense se porta bem com os haitianos, respeita.** (grifo nosso).

Patrícia os define os haitianos como **“pessoas boas demais, trabalhadoras, são pessoas extremamente esforçadas, muito esforçadas. Eles vieram para o Brasil realmente com o objetivo de trabalhar”** (grifo nosso).

A partir dos dados levantados na SEAS/RO, indicamos a cartografia interna dentro do estado de Rondônia dos imigrantes haitianos que foram encaminhados para trabalhar em atividades industriais, madeireiras e em cerâmicas.

Mapa 3 – Encaminhamentos para trabalhos realizados pela SEAS/RO.



Fonte: LABGET/UNIR (2015).

Segundo Patrícia, desde “a chegada do primeiro fluxo de haitianos, o governo ficou muito preocupado em ajudar e também com muito cuidado para que os haitianos não fossem aliciados ou acontecesse um eventual trabalho escravo”. Por esse motivo, priorizou-se o encaminhamento ao mercado de trabalho e foi feito um cadastro das empresas para onde os haitianos eram enviados.

De Porto Velho, muitos imigrantes haitianos foram encaminhados para trabalho no interior do estado de Rondônia e em outros estados brasileiros. A rota dentro do estado de Rondônia se origina em Porto Velho e segue para os municípios de Ariquemes, Itapuã do Oeste, Cacoal, Rolim de Moura, Nova Mamoré e Guajará-Mirim (fronteira com Guayramerin, no departamento do Beni, na Bolívia). Destacamos que essa cartografia dos encaminhamentos para trabalho abrange um período delimitado e não contempla a mobilidade interna dos haitianos que não foram encaminhados pela SEAS/RO.

Em relação ao encaminhamento para outros estados brasileiros, os primeiros fluxos foram encaminhados para o Rio Grande do Sul e alguns estados da região Centro-Oeste, com destaque para o município de Rio Verde. Os fluxos mais recentes estão sendo encaminhados mais para os estados do Sul, principalmente para as cidades de Curitiba, Maringá e São Paulo. À época da finalização da coleta de dados na SEAS, a presença de imigrantes haitianos na região Nordeste era muito recente, mas, até aquele momento, não havia sido realizado nenhum encaminhamento para lá a partir de Rondônia.

A SEAS tem todo um mapeamento das cidades para onde eles são encaminhados. Ainda hoje as empresas externas procuram o SINE [Secretaria de Trabalho e Economia Solidária] estadual, que encaminha essa demanda para a SEAS. **E as empresas do Sul ligam para o SINE, às vezes até mesmo já no site vê que a SEAS é a referência** e ligam direto, e fazemos esses encaminhamentos para todos os estados do Brasil, menos para o Nordeste. **Até pouco tempo, não se tinha notícia de haitianos no Nordeste, mas, recentemente, a mídia noticiou que eles já chegaram lá também, mas eles estão indo mais para o Sul e o Sudeste.** Eles estão também na Região Norte e Sul toda, quase toda. **Os primeiros que encaminhamos foi para o Rio Grande do Sul,** para uma fábrica de macarrão lá, fábrica de massas, para várias cidades do Rio Grande, só que também **eles não tiveram uma adaptação muito boa, porque eles gostam de viver em lugares quentes e o Rio Grande do Sul é um estado muito frio,** mas tem muitos ainda no Rio Grande do Sul. Agora, **a grande maioria hoje é Curitiba, Maringá e São Paulo.** (grifo nosso).

As maiores dificuldades práticas para o trabalho desenvolvido foi a falta de domínio da língua tanto por parte dos imigrantes quanto por parte da equipe que fazia os encaminhamentos. A comunicação era mediada por um intérprete, geralmente um haitiano que já havia aprendido a língua portuguesa. “A maior dificuldade que eu senti durante esse

período foi a comunicação, até porque o crioulo não é um idioma fácil”. A desaceleração na economia, sentida localmente pelo desaquecimento da construção civil e a finalização das obras de duas usinas hidrelétricas, e também o cenário cada vez mais incerto no âmbito nacional impulsionaram a saída de muitos imigrantes da cidade de Porto Velho em marcha aos estados do Sul, especialmente porque lá já estavam muitos haitianos dos fluxos anteriores.

As dificuldades maiores foram essas mesmas, **a da língua, linguagem, e essa questão da saúde**, mas com um número reduzido. **Com a questão de emprego não tivemos dificuldades. Agora sim, devido à desaceleração da construção civil e, infelizmente, não há mais vagas disponíveis para os imigrantes que estão chegando em busca de trabalho.** (grifo nosso).

Patrícia nos disse que a coordenação que atua nas ações voltadas para imigrantes haitianos em Rondônia possui atualmente

[...] **veículo e toda uma estrutura disponível 24 horas para atender essa demanda de haitianos no Estado;** inclusive, faz parte da coordenação um técnico e mais toda a rede. É um trabalho de ponta. É uma rede que funciona. (grifo nosso).

Em relação aos aspectos religiosos, Patrícia descreve que a maioria dos haitianos que chegaram a Rondônia se denomina evangélica. Entretanto, há outras manifestações religiosas que são mais invisibilizadas pelos imigrantes. Entre elas está o vodu, que, segundo as informações obtidas por Patrícia, é vivenciado por um grupo de imigrantes com mais de 40 anos de idade.

Com relação à questão religiosa, eles são cristãos, todos, todos, todos, 90% são evangélicos de várias denominações. Até porque nós sabemos que o país em si é evangélico. Eles são muito religiosos, mas todos são evangélicos de vários eixos: da Assembleia de Deus; há um grupo muito firme da Igreja Adventista do 7º dia, Congregação Cristã no Brasil e outras Igrejas. **Segundo informações, existe aqui em Porto Velho um grupo praticante do vodu de perfil mais idoso.** (grifo nosso).

No que diz respeito às relações de gênero, Patrícia relata que elas seguem o padrão “comum” em outras culturas. Informou que acompanha casais em relações homoafetivas, mas que esse é um assunto de foro íntimo deles no qual não se envolve e que, ainda que se fale da violência contra as mulheres, não houve nenhum registro de violência entre eles nem em Porto Velho e nem nas cidades do interior do estado.

Não temos registro de violência contra a mulher entre eles [...] nunca chegou ao meu conhecimento informação sobre essa questão de violação de direito no sentido sexual, mas, como sabemos que é **um país que passou por toda essa situação que**

é muito parecida com uma situação de guerra, pois envolve fome, mazelas, doenças, intervenções das Forças Armadas, nós sabemos que isso acontece lá no Haiti, **mas aqui não temos registro, apesar de ser um número grande de homens haitianos**. (grifo nosso).

Em relação ao atendimento à saúde dos imigrantes haitianos, Patrícia disse que, no início, essa foi uma grande dificuldade devido ao estado de debilitação e fragilidade com que os haitianos chegavam após as extorsões, prisões e violências que tinham sofrido no decorrer da viagem até o Brasil.

Naquele primeiro momento foi destinada uma equipe da AGEVISA [Agência Estadual de Vigilância Sanitária], que fez uma triagem e exames, porque, devido ao percurso muito longo de Porto Príncipe ou de onde eles saíram, eles ficaram debilitados. Eles vieram de várias formas. Os que puderam, vieram de voo, os que não puderam vieram atravessando as fronteiras mesmo a pé, sendo vítimas de vários coiotes e foram vítimas de várias extorsões, segundo relatos deles mesmos. Muitos haitianos estão doentes. Já ocorreram alguns óbitos com a patologia do HIV. [...]. **Por uma questão religiosa, muitos não aceitam o tratamento por acharem que não estão com patologia grave, mas sim com doenças espirituais**. (grifo nosso).

A narrativa de Patrícia tem como campo as relações institucionais em relação à acolhida e acompanhamento destinado aos imigrantes haitianos em Rondônia. Observamos uma ênfase no estabelecimento de parcerias com outras instituições e na atuação no âmbito do serviço social na implementação de uma ação que se destinou especificamente para a nacionalidade haitiana por meio de uma coordenação regional criada para esse fim.

4.5 ANÁLISE DE LUGARIDADES

No Quadro 3, apresentamos uma compreensão das lugaridades que identificamos nas narrativas dos brasileiros participantes da pesquisa:

Quadro 3 – Lugaridades nas entrevistas com brasileiros

LUGARIDADES	DESCRIÇÃO
Carisma da obra missionária - “Opção pelos pobres”	Ir aonde os mais pobres estão
Carisma da obra missionária - “Ação política”	Anúncio-denúncia
Carisma da obra missionária - “Igreja é alteridade”	Acolhida
Trabalho - “engenharia”	Fazer acesso ou melhorar, asfaltar as ruas
Ação Social - “Envolvimento de militares com ação social”	O orfanato
Condição da mulher - “Poder-ser”	Violência; trabalho doméstico e trabalho autônomo; liberdade sexual?

ONG - “Presença descontrolada”	“Furdunço”
Militar brasileiro - “Força de paz”	Talhado para a paz
Acre e Rondônia - “A ilusão do fluxo único”	O pensamento da migração passageira
Acre e Rondônia - “Falta de comunicação”	Estado-município; estado-estado; estado-governo federal
Acre e Rondônia - “Abandonados pelo governo federal”	“Autorizo, mas quem recebe que se vire.”
Acre e Rondônia - “O lugar faz”	Abrigo, documentos, emprego
Haitianos - “Privilegiados”	Política específica
Haitianos - “íngrats”	Ser de longe e de perto; expectativa salarial; alimentação; água
Experiência religiosa - “Farsa”	Higiene; mundo vivido; “O cara pregava lá, mas era um brincante.”
Fronteira - “Zíper”	Abrir e fechar
Brasileira e Assis Brasil - “Passagem”	Acolhida e rejeição
Porto Velho	Saída e acolhida

Fonte: Elaboração da autora.

Primeiro, vamos analisar as lugaridades das missionárias participantes da pesquisa em três obras: “opção pelos pobres”, “ação política”, “igreja é alteridade”. A opção pelos pobres, que tem como fundamento a teologia da libertação, é percebida como um movimento de saída em busca do encontro com os mais necessitados. Essa lugaridade está intimamente relacionada à ação política. O encontro com o mais necessitado deve gerar um comportamento engajado socialmente. A igreja como lugar de alteridade é retratada como um clamor para o fim das “fronteiras” dentro da própria comunidade de fé e sua estrutura organizacional. Esse clamor demonstra que a abertura para os imigrantes não acontece do mesmo modo no mundo católico, mas que esse é constituído por microterritorialidades conflituosas no próprio entendimento do que vem a ser essa abertura ao outro.

“Como fazer para que o rosto não seja simplesmente *representação* verdadeira em que o outro renuncia à sua alteridade?” (LÉVINAS, 2009, p. 51-52, grifo do autor). Ao introduzir essa questão, Lévinas reflete sobre a noção de vestígio, que nos remete à terceira pessoa entre eu e a epifania do outro, é o “além donde procede o rosto”. Os vestígios podem funcionar como pistas e sinais que nos levam a ordenar ou não o mundo com base nos sentidos, que vão além do rosto individual que vejo, nos inserindo no tempo e no espaço presente, onde coexistem o passado e o futuro como significação do Outro.

Para Costa e Caetano (2014), “[...] a lei fundadora da alteridade levinasiana, baseada no conceito de **Rosto** e de **Responsabilidade** para chegar à **ética**, não pode ser entendida e respondida **sem a dimensão da sensibilidade**” (p. 205, grifo nosso). Desse modo, é no

contexto do “face a face” que nasce uma nova dimensão da ética primeira, já que “[...] para Lévinas a primeira manifestação do ser humano está no Rosto.” (p. 201).

O rosto, entretanto, não é simplesmente a figura física que olhamos. Para Lévinas, o rosto é abstrato no sentido de que ele é uma produção da sua forma para quem olha. Para Lévinas (2009), “[...] o Outro que se manifesta no rosto perpassa, de alguma forma, sua própria essência plástica, como um ser que abrisse a janela onde sua figura, no entanto já se desenhava.” (p. 51).

Observamos que as lugaridades das missionárias católicas são marcadas pela afirmação da dimensão ética, que envolve a sensibilidade em relação às necessidades e a responsabilidade pelo outro.

As lugaridades do militar brasileiro possuem duas dimensões, ambas relacionadas ao campo da ação, mas com constituições singulares: o trabalho institucional e a ação social. A engenharia, vista como um modo de abrir caminhos para a reconstrução do Haiti, consiste no trabalho institucional que envolve competências e habilidades, mas que são vivenciadas no âmbito da atuação profissional. Já a ação social é uma atividade que extrapola o campo das obrigações profissionais, mas que é de grande extensão e importância em sua narrativa.

Nessa mesma direção, o militar brasileiro é visto como um modo de ser para a paz. Ser “talhado” para a paz é visto como seu modo de ser e de agir. Logo, a atuação militar brasileira em missões de paz traduziria uma presença de espírito do exército como “mão amiga” e do brasileiro como pacifista. Como vimos, estudiosos haitianos como Franck Seguy têm uma posição contrária à presença estrangeira militar em solo haitiano. Não se trata de desvelar a intencionalidade, mas de reconhecer a legitimidade das vozes dos próprios haitianos.

A proliferação de ONG no Haiti é considerada como um “furdunço”, imagem da confusão e da desorganização. O trabalho no orfanato é a expressão da liberdade, da ação que é realizada quando não se está cumprindo o trabalho institucional, ainda que, de algum modo, não possa ser desvinculado desse trabalho ou da sua imagem.

Para Costa e Caetano (2014), na visão levinasiana, a noção de responsabilidade pelo outro se encontra com a noção de liberdade. São noções que se implicam mutuamente, pois a minha liberdade não é entendida fora da minha responsabilidade com o outro. A ética da alteridade levinasiana propõe que o ser humano é acolhedor do outro, que a ele se apresenta e o interpela em sua responsabilidade. Para Ruiz (2010), a liberdade em Lévinas consiste no modo como eu justifico a minha resposta à interpelação da relação. Seja qual for a resposta (virar o rosto, omitir-se, aproveitar-se da necessidade do outro), ela instaura uma relação. Para

Lévinas, a verdadeira liberdade é aquela que se realiza como responsabilidade pelo outro, isto é, a plena liberdade se realiza como justiça.

Uma das lugaridades mais controvertidas é a condição da mulher haitiana. Aqui denominamos essa condição “poder-ser”. Violência, trabalho doméstico, trabalho autônomo e liberdade sexual não são temas específicos das haitianas, mas da situação feminina. As lugaridades são marcadas por um paradoxo: enquanto a mulher haitiana amplia seus espaços de atuação no mundo, emigrando e deixando seus filhos e marido no Haiti, afirma-se a presença de formas de violência às quais muitas são submetidas.

Esse paradoxo demonstra os campos de luta para o poder-ser. A consciência de si como um ser situado tem marcado o enfrentamento de diferentes frentes de preconceitos e violências para realizar-se em sua humanidade: ser que sabe que é e por isso escolhe o que pode ser.

As lugaridades entre Acre e Rondônia foram as mais presentes nas narrativas. A ideia inicial comum de que o primeiro fluxo migratório haitiano seria único e o abandono do governo federal permeiam as narrativas dos sujeitos envolvidos com a acolhida dos haitianos em Porto Velho e em Brasileira. A falta de integração e comunicação entre estado e município, estado e estado e estado e governo federal também são recorrentes. Entretanto, destacamos a ausência de comunicação estado-estado apontada no âmbito rondoniense em relação ao Acre. O envio de imigrantes haitianos sem aviso às autoridades rondonienses foi uma lugaridade presente não apenas na narrativa de Patrícia, mas nas narrativas de alguns haitianos.

Outra lugaridade se refere à ideia sobre “os modos de ser” dos haitianos: uma construído pelas autoridades brasileiras e outra que se constitui numa naturalização de preconceitos por meio de generalizações. Como a migração haitiana desencadeou ou intensificou outros fluxos, como o dos africanos, mas as definições no âmbito jurídico, ainda que insuficientes e geradoras de “vazios”, eram destinadas aos haitianos, essa situação acabou por gerar uma dupla imagem dos haitianos: a de que eram privilegiados, já que “as razões humanitárias” não eram aplicadas a outros imigrantes e a de que, por isso, deveriam ser “gratos” por tudo. Comportamentos divergentes do esperado passaram a ser interpretados como “ingratidão”. Essas lugaridades foram observadas especialmente em Brasileira.

Na mesma esteira da visão que enquadra modos de ser do outro, observamos que a experiência religiosa evangélica dos haitianos é interpretada como “uma farsa”. Essa lugaridade parte da ideia de que a autenticidade da crença religiosa deve estar conectada ao mundo da vida que lhe dá sentido e existência. O problema são os conectores desse mundo,

pois até mesmo a (falta de) higiene é utilizada para justificar uma possível inautenticidade da fé evangélica vivida pelos haitianos.

Por fim, as lugaridades de Brasileia e Assim Brasil são constituídas pela ideia de “passagem”, e suas microterritorialidades expressam sentimentos de acolhida e rejeição. Já Porto Velho tem sua lugaridade marcada pela saída, como se fosse uma “porta” para outros estados, e pela boa acolhida, já que vivencia microterritorialidades diferentes daquelas das cidades acreanas.

A imagem de fronteira, construída pelas lugaridades, é a de um zíper que em alguns momentos se pode abrir ou fechar. Já discutimos no capítulo anterior que nossa compreensão de fronteira é de abertura, de lugar de alteridade (MARTINS, 2014). Assim, uma “fronteira fechada” é abertura para outras formas de aparição do outro, pois é nessa situação social e espacial de conflitos, encontros e desencontros que a alteridade se realiza. Os rumores de que a “fronteira fecharia” aumentavam o fluxo de imigrantes para Brasileia ao invés de reduzi-lo. Os processos de regionalização cotidiana, as experiências que constituem o mundo vivido são maiores do que nossos enquadramentos territorializantes sobre a aparição do outro.

4 HAITIANOS EVANGÉLICOS: LUGARIDADES E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

Em *A fenomenologia da vida religiosa*, Heidegger (2010) destaca que há um “como” experimentar cada mundo: no mundo circundante, experimentamos as coisas materiais e também as ideais, as artes, as ciências; no mundo compartilhado, experimentamos características fáticas específicas, como ser estudante ou parente, por exemplo. Já no mundo próprio, experimentamos nosso próprio modo de acesso aos demais mundos. Entretanto, Heidegger aporta que esses mundos não são construções soltas e que não há hierarquização entre eles. Existem faticamente em relação, e o filósofo os estuda somente fenomenicamente.

A compreensão de aspectos da experiência religiosa de haitianos evangélicos se deu a partir de suas lugaridades narrativas, nas quais observamos que suas experiências evangélicas anteriores no país natal foram reorganizadas no contexto migratório, sem perder totalmente o vínculo com suas comunidades religiosas de origem. Com efeito, eles recriam novas experiências religiosas no espaço telúrico, formando e convivendo na sua fé em uma nova Igreja, composta por membros de diferentes denominações. Assim, como comunidade, atualizam suas experiências com a terra natal.

4.1 CRISTIANISMOS NO HAITI

O cristianismo europeu chegou ao Haiti na sua vertente católica especialmente, pelas mãos de espanhóis como Colombo. Jeanty (2011) afirma que foi o cristianismo católico que “deu a igreja ao Haiti”. Por essa razão, ele se pergunta: “o cristianismo é uma religião importada?” E é o próprio autor que responde: “Le Christianisme ne connaît pas de frontières” (O Cristianismo não conhece fronteiras). Entretanto, a liturgia modelada pelas Igrejas ocidentais, que incluía, por exemplo, o uso do latim, em nada se identificava com a história e a cultura haitianas. Aliado a isso, a radicalidade com que se combatiam as crenças locais fez com que o cristianismo fosse considerado uma religião dos *blancs*, de estrangeiros, logo, importada e com conotação pejorativa.

Uma figura que ilustra a complexa relação entre colonização e evangelização no Haiti é a de Bartolomeu de Las Casas, nascido em Servilha, Espanha, no ano de 1474. Chegou à ilha Hispaniola (atual Haiti e República Dominicana) em 1502. Filho de um mercador da esquadra de Colombo, ajudou a atacar os indígenas para escravizá-los. Após ir para Roma, onde foi consagrado sacerdote na ordem dos dominicanos, voltou à ilha e passou a defender

os direitos políticos dos indígenas, apelando ao governo espanhol várias vezes, pelo que passou a ser perseguido pelos colonizadores.

Para Jeanty (2011), o valor do cristianismo para o Haiti depende de sua adaptabilidade à cultura afro-latina e à contribuição histórica do país. O protestantismo chegou ao Haiti no século XIX, muito tempo depois da Igreja católica, que lá aportou desde o início da colonização europeia.

O protestantismo entrou no Haiti pela via da educação e de forma diferente em cada região do país. Nas primeiras décadas do século XIX, Henri Christophe que governava a região norte, convidou protestantes para “abrir” escolas no país e, em contrapartida, eles poderiam “abrir” suas igrejas. À parte oeste do país, governada por Alexandre Pètion, chegaram metodistas que, mais tarde, abandonaram o país para fugir da perseguição de Pierre Boyer, assessor de Pètion que assumiu tanto o seu lugar e também passou a governar na região norte após o suicídio de Christophe.

Foi a partir de 1844 que os protestantes voltaram e se disseminaram no país por meio da construção de igrejas e escolas. Destacam-se as cidades de Porto Príncipe, Gonaïves, Jérémie e Cap Haitien, as quais tiveram forte influência evangélica em sua constituição (1300. – LE PROTESTANTISME..., 2000). É importante destacar que essas cidades são os lugares de origem de um grande grupo de haitianos que está no Brasil e que de lá (principalmente de Gonaïves) emigrou a maioria dos sujeitos que participaram de nossa pesquisa.

Uma figura que ilustra a presença protestante no Haiti é a do pastor Mark Baker Bird (1807-1880), que viveu no país durante trinta anos. Diferentes grupos protestantes se instalaram no país, os quais, a partir desse momento, passaram a ser designados como “evangélicos”,⁵² entre eles: batistas, metodistas, adventistas do sétimo dia e episcopais. A ênfase na educação e na formação de pastores entre a comunidade haitiana pode ter contribuído para a disseminação evangélica no país.

A utilização do crioulo como língua de evangelização e a fixação das igrejas em bairros populares e na zona rural promoveram um grande crescimento do protestantismo no Haiti a partir, principalmente, da década de 1950. Além disso, o protestantismo foi considerado um refúgio diante da relação mal resolvida pela Igreja católica com os haitianos, pelo vodu e “as forças do mal”, pelo senso de comunidade criado por exigências morais com aplicação na vida cotidiana. Aliado a tais aspectos, consideramos que outro fator facilitou a

⁵² Utilizamos o critério da autodenominação referida por grande parte de cristãos não católicos.

aproximação com o protestantismo: a maior liberdade nas expressões religiosas que, assim como o vodu, valorizavam os cantos e o contato mais direto com a divindade.

Nas entrevistas realizadas com brasileiros, identificamos que a lugaridade de destaque no que diz respeito à questão religiosa haitiana é constituída por uma visão que, de modo geral, desqualifica a experiência evangélica como “farsa”, lançando mão de discursos até mesmo sobre a higiene como justificativa.

Foram os argumentos que sustentam essa compreensão que nos fizeram optar pelo estudo de lugaridades religiosas com haitianos e haitianas que participam de uma comunidade evangélica em Porto Velho, Rondônia. Esses argumentos se apoiam em conectores que vão desde uma visão de autenticidade (coerência entre fé e vida) até hábitos de higiene. O tema de fundo, entretanto, a nosso ver, tem a ver com o modo de acesso à haitianidade, pois se parte de um único acesso à sua manifestação telúrica, que, ora os liga à ideia da África (“deveriam ir ao candomblé porque é mas próximo a eles”), ora os liga ao país de destino, onde eles – forjariam uma experiência religiosa para serem aceitos (“farsa”). Consideramos ambas as visões preconceituosas por desqualificarem o ser da experiência religiosa que vivenciou processos históricos de regionalização cotidiana e cuja alteridade não é reconhecida quando se assume fora dos conceitos do outro, pré-formados sobre a sua existência e que negam a ele a condição de poder-ser.

Acreditamos que a perplexidade que suscita em muitos a constituição evangélica de imigrantes haitianos que estão no Brasil tem como base, além do desconhecimento sobre a formação religiosa do Haiti, a visão de autenticidade cultural, segundo a qual compete a um grupo ser aquilo que se espera dele por sua “originaridade”. Essa visão desconsidera o que Santos (1994) chama de inter-viagens e interpenetrações culturais, bem como a composição de diferentes mundos que construímos em relação, conforme nos lembra Heidegger (2010).

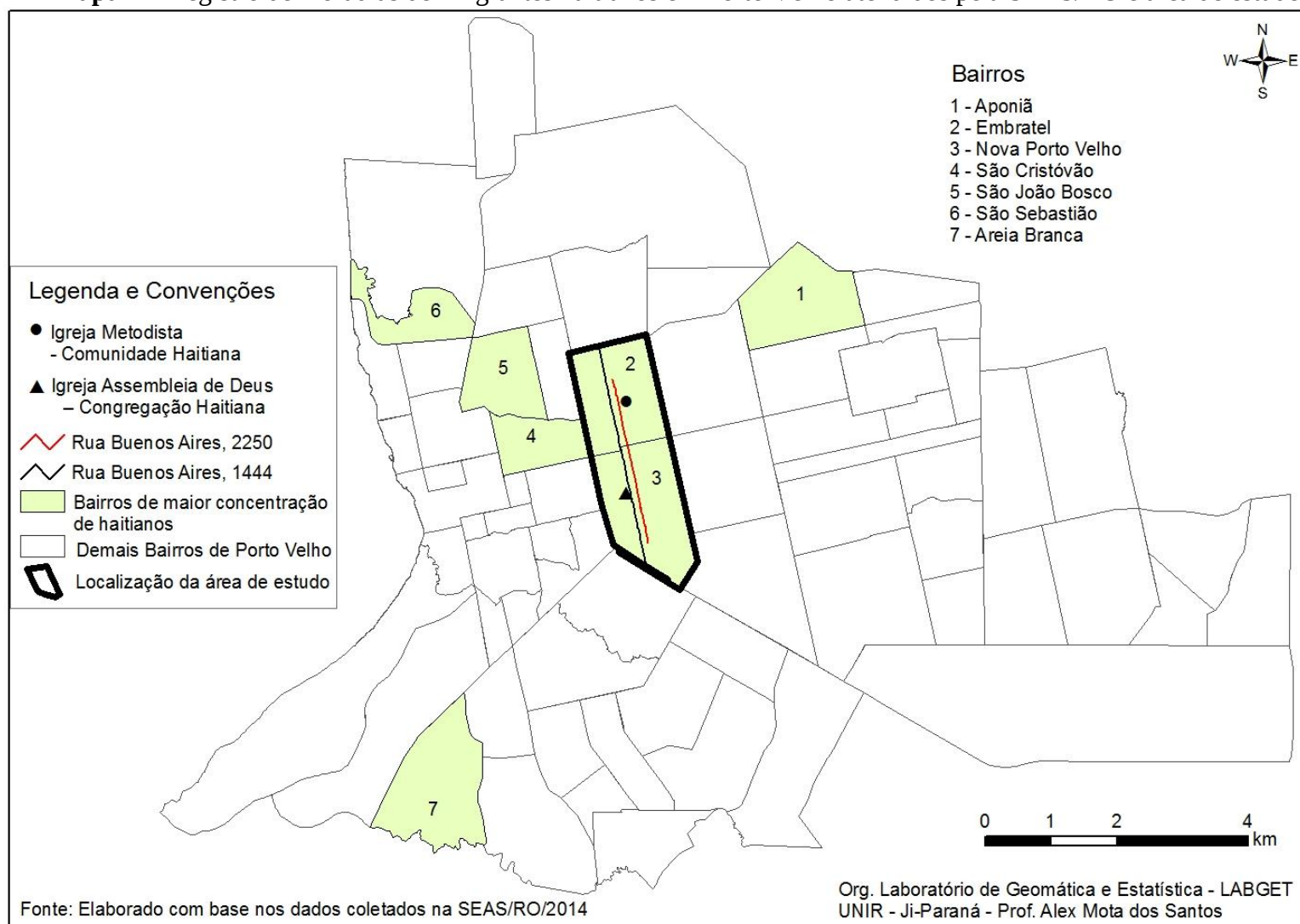
4.2 DUAS DENOMINAÇÕES, UMA IGREJA: DESCRIÇÃO DO CAMPO DE PESQUISA

A comunidade evangélica haitiana à qual tivemos acesso durante a elaboração deste estudo está localizada em um dos bairros com mais concentração de haitianos na cidade de Porto Velho.

Segundo os dados coletados até fevereiro de 2014 nos atendimentos realizados pela Secretaria de Estado de Assistência Social de Rondônia (SEAS/RO), os haitianos buscaram moradia em localizações centrais da cidade ou que tivessem fácil acesso ao centro e nas rotas de seus postos de trabalho. Os principais bairros são: Aponiã, Embratel, Nova Porto Velho,

São Cristóvão, São João Bosco, São Sebastião e Areia Branca. A comunidade pesquisada está localizada no bairro Nova Porto Velho, conforme podemos observar no destaque abaixo (Mapa 4):

Mapa 4 – Registro de moradias de imigrantes haitianos em Porto Velho atendidos pela SEAS/RO e área de estudo.



Fonte: LABGET/UNIR, (2015).

Nota: Elaborado com base nos dados coletados na SEAS/RO (2014).

Inicialmente, a comunidade se organizou no dia 13 de abril de 2012 sob a denominação que aqui chamaremos de “Igreja A”. A organização foi iniciada por meio de encontros entre os evangélicos haitianos para orações, estudos bíblicos e cantos em um lugar improvisado, perto da rodoviária da cidade. Entretanto, desde novembro de 2011, a igreja sede brasileira com a qual a “Igreja A” se vinculou vinha recebendo jovens haitianos interessados em ali congregar.

O primeiro pastor haitiano dessa comunidade evangélica haitiana gravou um DVD no qual apresenta trechos de cultos e entrevistas desde o início da organização da comunidade. No vídeo, o pastor afirma que os haitianos evangélicos entraram no Brasil para trabalhar, mas não podem esquecer quem “é o Deus da vida na nossa vida, que Jesus morreu por nós na cruz do calvário para dar a vida a nós”; e acrescenta: “por isso nós decidimos que, em qualquer país ou lugar onde nós estivermos, iremos levar o nome do nosso Deus e também colaborando com vocês, brasileiros, para que vocês saibam que nós, haitianos, conhecemos Jesus Cristo, esse nome que nos dá a vida”.

Durante a coleta de dados na Igreja A, conversamos no dia 28 de agosto de 2013 com um missionário brasileiro que aprendeu a falar crioulo e era representante da igreja sede⁵³ para acompanhar a congregação haitiana. Ele nos disse que a congregação, que iniciara com cerca de 50 haitianos, era constituída por pessoas de diferentes lugares do Haiti, especialmente de Gonaïves e que, antes de alugarem o prédio onde estavam, eles se reuniam na Rua João Pedro da Rocha, perto da rodoviária. Segundo ele, muitos moram perto do templo, e os que moram mais distante se deslocam de bicicleta ou a pé e, por isso, é muito importante cumprir fielmente os horários.

A congregação, que, à época do início da pesquisa, tinha pouco mais de um ano, estava ligada ao Setor 12 da igreja sede de Porto Velho. O missionário brasileiro, que gentilmente conversou conosco, falou-nos das necessidades materiais que ele percebia entre os membros da congregação – “é difícil, eles são sofridos” –, mas salientou que, “para louvar a Deus, eles não têm tristeza. Eles cantam, dançam... é a maneira deles de cultuar a Deus”.

A congregação foi organizada a partir da doação de outros membros: “um levava o órgão, outro doou o baixo, a guitarra...”. A Bíblia era utilizada nas versões em francês e em crioulo, e o hinário “*Chant's d'Esperance*” norteava toda a prática litúrgica. Até aquele período, haviam sido realizados sete batismos, todos de homens, alguns dos quais foram recebidos por aclamação. A membresia estava em crescimento.

⁵³ Chamaremos de “igreja sede” a Igreja brasileira à qual a comunidade haitiana tinha se vinculado.

A constituição dos costumes eclesiais daquele grupo haitiano parecia não ser de conhecimento do missionário da igreja sede, pois, mesmo após um ano de organização da congregação, ele nos disse que ainda não tinha visto “apresentação de crianças”. No entanto, isso não pareceu ser um problema para a sede, pois sobressaía o zelo dos haitianos com o estudo da Bíblia, que era realizado às quintas-feiras, como também a preocupação em planejar (às sextas-feiras) o culto e as atividades da escola bíblica dominical. A função do missionário brasileiro era a de auxiliar os haitianos a se conformarem à doutrina da Igreja brasileira.

Entretanto, entre março e abril de 2014, a comunidade haitiana, reunida em assembleia, decidiu se desligar da igreja sede brasileira, construindo o que consideramos uma nova lugaridade religiosa. O dia do culto em que houve essa votação, nós estávamos presentes. A construção dessa nova lugaridade será analisada abaixo e, posteriormente, analisaremos as entrevistas dos haitianos e haitianas que participaram da pesquisa.

4.3 DE CONGREGAÇÃO A COMUNIDADE HAITIANA: A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA LUGARIDADE RELIGIOSA

Além do trabalho de campo realizado na congregação haitiana, também realizamos estudos na biblioteca da igreja sede em Porto Velho. A partir de março de 2014, quando a comunidade deixou de ser uma “congregação” da igreja sede para constituir-se como uma “comunidade” também vinculada a outra igreja brasileira, continuamos nossos diálogos com o pastor haitiano e o contato com a comunidade e também incluímos o diálogo com o pastor brasileiro que coordenou a recepção e acompanha os novos membros na nova igreja que aqui chamaremos de “igreja B”.

A análise de alguns aspectos do que chamamos de conformação de uma nova lugaridade religiosa teve como base o conteúdo da pregação do pastor brasileiro da igreja sede da igreja A na ocasião que denominamos de “culto da despedida”, a qual marcou a desvinculação da comunidade haitiana da igreja A. Também tivemos como base a entrevista com o pastor brasileiro da igreja B. No período da entrevista, a comunidade haitiana estava havia um ano vinculada à nova denominação e tinha feito três anos de organização em Porto Velho. Pelo levantamento que realizamos, esta é a primeira comunidade haitiana em Porto Velho que se organizou como igreja vinculada a igrejas brasileiras, mas que se conformou em si como comunidade ao desvincular-se, por opção, de uma instituição religiosa da qual recebia a designação de “congregação”, vinculando-se a outra, assumindo para si uma nova designação como “comunidade”.

Retornaremos a esse assunto quando apresentarmos a análise das entrevistas com os dois pastores haitianos, o que organizou a comunidade haitiana da igreja A em 2012 e o que liderou tanto a saída da igreja A quanto a vinculação à igreja B em 2014.

4.3.1 O culto da despedida

O culto foi realizado em fevereiro de 2014, dois meses antes de a congregação completar dois anos de existência. O líder brasileiro da igreja A iniciou saudando com a “Paz do Senhor” e destacando o Evangelho de Marcos, capítulo 16 (“ide por todo mundo e pregai o Evangelho; quem quer e for batizado será salvo, e quem não crer será condenado”) (BÍBLIA..., 2007).

O pastor brasileiro da igreja A afirmou querer reportar-se à temática estudada na lição bíblica da escola dominical “em todas as Igrejas A de Porto Velho, de Rondônia e do Brasil” e que abordava a história bíblica de Moisés, sua liderança e seus auxiliares a partir do versículo base “ouve agora a minha voz e eu te aconselharei, e Deus será contigo”.

O sermão foi interrompido algumas vezes por manifestações da congregação haitiana. Indicaremos esses momentos e nossa descrição deles entre parênteses. O sermão está na ordem em que foi pronunciado e será organizado em partes, por questões didáticas, para fins de análise.

Meus amados irmãos e irmãos: a lição de hoje da escola dominical nos orientou, através do Espírito de Deus, de que Moisés não poderia trabalhar sozinho. Ele estava administrando o povo de manhã até a tarde e, durante todo o tempo, Moisés estava com o povo e os assuntos eram trazidos para Moisés, e ele dava a direção. Mas o seu sogro, que não era israelita, foi visitar Moisés e, quando viu Moisés sozinho administrando a multidão, ele deu um conselho para Moisés. ‘É só um conselho e, se Deus to mandar fazer como eu estou te orientando, procura entre os homens, homens capazes, homens de verdade e **reparte a tua responsabilidade** [...] e, assim, tu vais distribuir a carga que só você tem porque, se você ficar sozinho trabalhando, não vai aguentar, Moisés’. **Meus amados, essa foi a lição da escola bíblica dominical** que nós estudamos nesta manhã, e a verdade prática é que, para cuidar de sua obra, **Deus chama a quem Ele quer** e, pelo seu Espírito, capacita essas pessoas. (grifo nosso).

A liderança torna-se o eixo norteador do sermão. Tomando como inspiração o exemplo de Moisés, que liderou o povo de Deus até a terra prometida, o pastor em diferentes momentos do sermão destaca um quadro que nos parece maior que um conjunto de virtudes espirituais, conformando uma espécie de *ethos* cristão baseado na confiança nas relações, na liberdade, na responsabilidade e na vontade.

Um aspecto interessante que o sermão nos revela é o de um certo descontentamento por parte da igreja brasileira pelo fato de a igreja haitiana não seguir a estrutura nacional. A não utilização do material, da sequência e dos conteúdos da escola bíblica da igreja A demonstra, para além da dificuldade com a língua portuguesa, uma tentativa de se manter vinculado à terra natal, uma forma de preservar não somente a memória religiosa, mas algo da conformação da vida que tinham no Haiti.

Meus amados, nós estamos aqui nesta manhã **encerrando esse trabalho para glorificar a Deus em Espírito e em Verdade**. Vocês sabem que, aqui no Brasil, nós estamos no reinado do Momo, é o carnaval. É final de semana, o povo está se banquetando, dançando, quem é homem veste vestido de mulher, e quem é mulher veste roupa de homem, e aí eles dançam. Os homens não se entendem, brincam a noite toda, a madrugada toda e agora estão de ressaca. **Mas a igreja de Jesus não pode parar. Ela continua anunciando que Jesus é o salvador**. O rio Madeira está cheio, muita gente perdeu as casas e está vindo para Porto Velho porque o rio está cheio e vai encher mais, então são crises que o Brasil e o mundo estão passando. Nos Estados Unidos e no Japão há uma nevasca, ninguém pode sair de casa. Na Venezuela estão brigando por lá, mas Jesus, nesta manhã, vem dizer para nós: ‘paz seja convosco’. (Amém). **Esperamos que o povo de Deus continue em paz**. Jesus é o príncipe da paz, e, para que nós tenhamos essa paz, nós precisamos ter Jesus na nossa vida, sermos amigos confiáveis. **Eu tenho que confiar em vocês, e vocês têm que confiar em mim porque, senão, não dá certo**. Jesus, quando os discípulos estavam reunidos, ele disse: ‘paz seja convosco’. Estavam chorando, tristes, mas, depois que Jesus disse isso, eles foram pregar o Evangelho, e nós estamos fazendo isso até Ele voltar. (Aleluia). (grifo nosso).

Há uma breve introdução à problemática da desvinculação da igreja haitiana da igreja brasileira. O pastor brasileiro passa a narrar eventos que estavam acontecendo no país, em Porto Velho e fora do país. Destaca o carnaval, a enchente histórica do rio Madeira (que causou muitos problemas ao estado vizinho Acre, sendo nesse contexto que o governo daquele estado adotou a polêmica medida de financiar a ida de grupos de haitianos para São Paulo), além de situações pelas que estavam passando outros países. Considerando que o tema a ser tratado no sermão não era fácil, o pastor brasileiro inicia realizando um chamado à paz e justificando que a “igreja de Cristo não pode parar” em meio aos problemas. Novamente é citada a temática da confiança. Se seguirmos a linha inicial do sermão, observaremos que o tema da confiança está mais relacionado a uma exigência cristã na relação entre a liderança da igreja.

Nesta manhã, meus irmãos, **nós queremos fazer uma comunicação**: há poucos dias atrás, eu fui visitado pelo pastor Jean e por outro irmão. Venham aqui, por favor. Esses dois irmãos estão à frente do trabalho aqui nesta congregação ‘Brasil-Haiti’ já uns dois anos, né? Começou com o pastor Willy. O pastor Willy chegou aqui em Porto Velho, se juntou a nós e manifestou o desejo de fazer um trabalho que fosse, a princípio, entre haitianos e brasileiros. Depois com uma participação só de haitianos. (grifo nosso).

Abordando a temática central do sermão, o pastor dá um tom formal ao anunciar que ele e a liderança da igreja A ali presente iriam fazer uma comunicação. Destaca que a tentativa inicial da congregação da igreja A “Brasil-Haiti” era a de congregar brasileiros e haitianos em uma mesma comunidade. Entretanto, o que se conformou, finalmente, foi uma congregação constituída especificamente por haitianos, com exceção do missionário brasileiro que os acompanhava. Os motivos para a não participação de outros membros da igreja A, bem como os modos como essa proposta foi recebida inicialmente por brasileiros e haitianos, não foram esclarecidos. Entretanto, observamos que, da parte dos pastores haitianos, o objetivo era constituir uma congregação na qual os imigrantes pudessem se reunir, ouvir e falar em sua própria língua, estabelecendo um vínculo de comunhão que os ajudaria a ser tanto uma rede de apoio no contexto migratório quanto um lugar de memória (NORA, 1993).

Dei toda a liberdade aos senhores para realizar seu culto, mas vinculado à [igreja A] de Porto Velho, e nós nos esforçamos e lutamos para achar uma casa. Não foi fácil. Mas apareceu esse local. E aqui nós trabalhamos, preparamos, e **vocês têm um lugar aqui para se reunir.** Bom, o pastor Willy não pode mais estar na liderança devido ao acerto feito com a direção da igreja. Ele sabe a razão, e vocês sabem também. Aí, ele indicou aqui o pastor Jean, que seria a pessoa que ia substituí-lo. (grifo nosso).

O sermão do pastor, a partir desse momento, configura-se a partir de seu lugar narrativo como líder brasileiro da igreja A. A liberdade parece ser uma concessão dentro de um sistema já estruturado da agência religiosa que representa. Há também uma posição que pode traduzir tanto um reconhecimento de alteridade quanto um estranhamento na distinção do “seu culto” em relação ao culto da igreja A. Entretanto, ainda que haja diferenças entre os cultos brasileiro e haitiano, o pastor recorre à institucionalidade da agência religiosa com mediadora e limite para a liberdade concedida.

Outro assunto abordado foi o relativo à desvinculação do primeiro pastor haitiano da comunidade, que, segundo o pastor, fora acordada com a liderança da igreja. As razões para a desvinculação não foram expostas, mesmo sendo do conhecimento da comunidade, provavelmente pela presença da pesquisadora e de algumas brasileiras que lá estavam naquele domingo. Entretanto, como a pesquisadora participava dos cultos e de outros momentos com comunidade, e em contato mais próximo com alguns membros, ela conhecia o contexto até porque tal temática já havia sido abordada em entrevista pelo próprio pastor haitiano que liderou a desvinculação.

Tratava-se de exigências da igreja brasileira em relação ao pastorado. Se, para a igreja católica, o padre deve ser celibatário, na igreja A e em outras igrejas evangélicas, o pastor deve ser casado. O pastor Willy não havia formalizado seu casamento, e sua esposa, que não tinha vindo para o Brasil, já vivia maritalmente com outro homem no Haiti. A congregação haitiana, composta por pessoas de diferentes filiações religiosas evangélicas, também questionou a situação. Compreendemos que a questão do casamento do pastorado – mais do que a do celibato do padre, que é tida como indiscutível, ou a dos “escândalos”, vistos como “desvios” – revela uma intrínseca relação entre autoridade moral e liderança comunitária.

A figura do pastor nas igrejas evangélicas possui uma posição central. O pastor evangélico é visto como um líder, que, segundo Santos (2015), deve “[...] mobilizar toda a igreja para o crescimento” (p. 149). Mais do que isso, sua liderança é responsável pelo próprio desenvolvimento dos dons espirituais da comunidade. Há também a figura dos evangelistas, que são os “desbravadores”, “comissionados para anunciarem o Evangelho e ajudar a estabelecer uma nova obra na localidade” (SANTOS, 2015, p. 194). Observamos que o pastor haitiano que liderou a organização da igreja haitiana, ainda que considerado evangelista, na prática era pastor, considerando que pastores são aqueles que “[...] dirigem a congregação local e cuidam das necessidades espirituais” (SANTOS, 2015, p. 198).

Entretanto, consideramos que a situação conjugal do pastor haitiano não foi o único elemento que desencadeou a insatisfação da comunidade em relação à igreja A. Acreditamos que a proximidade do pastor Willy com a liderança brasileira da igreja A também gerou insatisfação na congregação haitiana, que considerava existir um descompasso entre suas necessidades e o modo como era tratada como congregação. Assim, já se vislumbrava a desvinculação da membresia, fato confirmado pela expressiva votação, como veremos adiante.

Agora só uma coisa: **essa congregação é ligada ao setor 12. Nós trabalhamos aqui assim.** Graças a Deus, nós somos 309 igrejas administradas por setores, e cada setor tem um supervisor, tem um líder, e o setor 12 é o setor que vocês estão ligados. Todavia, o pastor Jean disse, **naturalmente em reunião com os senhores, que ele não queria mais estar ligado a nós. E nós, então, acatamos o pedido do irmão. Vocês são do Haiti, nós somos do Brasil e, naturalmente, se nós do Brasil fôssemos lá para o Haiti e não estivéssemos satisfeitos com a norma lá do Haiti, a gente ia achar ruim, isso é normal.** Eu estive em Angola, pregando lá na igreja e eu não tinha intérprete, e ninguém entendeu o que eu falei em Angola; depois que eu tive intérprete, aí eles entenderam o que eu falei. Eu estive na África do Sul, em Johannesburg, e eu falando lá em português, tinha que ter intérprete. **Então, a igreja de Porto Velho, ela tem, pela graça de Deus, o privilégio de se expandir onde é possível; onde não é, fazer o quê?** (grifo nosso).

A institucionalidade novamente é mencionada como elemento de vinculação eclesial e hierarquia religiosa. Os mundos da vida são definidos a partir das experiências com a terra natal, marcando nelas a posição de alteridade por meio da alusão a um “lá” e um “aqui”, o que poderia fomentar insatisfação de ambas as partes. A língua é citada como barreira nesse processo de compreensão do outro, uma vez que se alude à necessidade da figura do intérprete para mediar o diálogo (o sermão foi traduzido simultaneamente para crioulo pelo pastor Jean).

Também fica clara a visão expansionista que caracteriza a igreja “A”. A administração de 309 congregações é realizada por meio de uma estrutura organizacional em setores. A congregação haitiana, vista como fruto desse trabalho de expansão, estava vinculada a um setor, assim como as demais congregações se vinculam aos respectivos setores. A expansão de igrejas é vista como uma graça, e a possibilidade de se expandir, como um privilégio. O pastor assume a impossibilidade desse privilégio no que diz respeito a esta congregação haitiana, considerando primordialmente que ela mesma não desejou tal vinculação.

Domingo passado nós estivemos reunidos no templo central com os obreiros e transmitimos a palavra do pastor Jean dizendo: **‘nós queremos ficar independentes’**. Ele disse: **‘a liturgia dos senhores da Assembleia de Deus não é igual à nossa, e nós não somos da Assembleia de Deus lá do Haiti’**. O pastor Jean mesmo de qual igreja lá no Haiti? [pastor Jean responde: Igreja Evangélica da Luz]. **Nós somos da Igreja Evangélica Assembleia de Deus. É diferente. Mas, como nós queremos abrigar vocês, nós recebemos vocês com membros nossos. Mas como ele disse que não quer mais, nós estamos prontos para acatar. Nós queremos trabalhar com quem quer e pode. Quem quer e não pode, não dá certo. E quem pode, mas não quer, não dá certo. Tem que poder e querer. Vocês estão me entendendo? Amém? (Amém).** (grifo nosso).

Pela primeira vez, o pastor da igreja A expõe os motivos apresentados para a desvinculação. No sermão, os motivos narrados estão relacionados às diferenças litúrgicas entre a igreja A e a maioria das congregações de origem dos membros da congregação, inclusive do pastor haitiano que a liderava. A recepção da congregação haitiana no rol da igreja A é apresentada como uma forma de abrigo religioso, mesmo com o reconhecimento das diferenças, que poderiam ser muito mais do que litúrgicas. A vinculação é considerada à luz de dois parâmetros: o desejo e a possibilidade. No sermão, não se faz uma descrição sobre o conteúdo que compõe esses parâmetros, mas se enfatiza que a igreja A aceita a decisão da congregação haitiana por, talvez, não aceitar um tipo de vinculação diferente do efetivado até esse momento.

Ele foi o porta-voz de vocês. Eu quero saber de vocês quem está obedecendo a ordem dele e querem se desligar da Assembleia de Deus? Essa congregação vai continuar. Quem quiser vir pra cá, as portas estão abertas. Agora, quem quiser

seguir o pastor Jean e o nosso irmão tem a liberdade. Nós somos livres. A gente só faz o que quer [manifestação da comunidade]. Atenção, irmãos. É essa a palavra de vocês, é isso? Entenderam? (Amém.) **Ele disse que vai achar um lugar para se reunir. Nós deixamos vocês à vontade para fazer o culto de vocês, mas, mesmo assim, não está dando certo.** Paciência, né? **O templo vai continuar, vai ter um dirigente aqui, e, quem quiser ficar aqui, amém, e, quem não quiser, paciência. E não, quantos estão de acordo com o pastor Jean e querem ir com ele? Fiquem em pé.** [Todos os membros ficam em pé]. Pronto, obrigado. **Todo mundo, né?** Todo mundo... pode sentar. Atenção, irmãos. Aqui é um culto de adoração a Deus, é um lugar de reverência. (grifo nosso).

Esse foi um dos momentos mais tensos: a hora da votação. O pastor solicita confirmação da congregação sobre o desejo de desligamento da igreja A, provavelmente considerando que essa poderia não ter sido uma decisão unânime, pois alguns poderiam estar simplesmente “obedecendo a ordem” do pastor haitiano. Entretanto, o que se viu, no momento em que o pastor da igreja pediu que ficassem em pé os membros que desejavam o desligamento, foi que toda a igreja haitiana ficou em pé, confirmando, assim, que a decisão era unânime e que não havia sido tomada naquele momento. O convite para que membros da congregação haitiana permanecessem na nova congregação da igreja A que seria formada a partir dali é reforçado outras vezes. “O templo vai continuar” reitera a ideia inicial do sermão de que “a igreja de Jesus Cristo não pode parar”.

Agora é o seguinte: nós investimos aqui para vocês. O investimento que nós fizemos vai ficar aqui, é nosso, brasileiro. O que for de vocês podem levar. Agora, o que for nosso tem que ficar aqui. Vai ter culto aqui. Nós precisamos dos bancos, precisamos do ar [condicionado], **aquilo de som que for nosso, vai ficar também.** [Manifestação]. Peraí, vai com calma. [Risos]. **Nós somos crentes, né?** O que for de vocês podem levar. Agora, o que não for vai ficar, é nosso. **E quem quiser ficar conosco tem a liberdade. Tem alguém que quer ficar conosco? Fica em pé. Quem quer ficar aqui na igreja?** [Manifestação da comunidade. Ninguém ficou em pé]. **Ninguém? Ah, ta bom.** [A comunidade ri]. **Aquela bandeirinha do Haiti que está aí na porta, nós vamos tirar, viu? Aqui vai ser uma congregação da [igreja A].** Quem quiser vir assistir o culto conosco tem a liberdade. (grifo nosso).

A partir desse momento, o pastor da igreja A passa a destacar questões práticas da partilha de bens adquiridos e que não poderiam ser levados pela igreja haitiana, que não era mais a congregação da igreja A. Esse foi um momento bastante tenso, especialmente quando o pastor enumera investimentos da igreja A (bancos, ar-condicionado) e, posteriormente, pergunta se alguém pretendia continuar, já que o templo permaneceria alugado para a igreja A e ali seria formada uma nova congregação. A solicitação para ficar em pé se repete, dessa vez interrogando sobre uma possível permanência. Entretanto, além de ninguém ter ficado em pé, a comunidade sorri. O aviso da retirada da bandeira do Haiti da porta do templo é um recurso

simbólico utilizado para concretizar o desligamento da congregação haitiana, mas também é feito como um apelo emocional. Entretanto, o convite continua aberto, nem que seja “para assistir o culto”, sem uma obrigatoriedade inicial de vinculação.

Agora não é mais a congregação de haitianos. Vocês vão para outro lugar, vocês já podem. É aquela criança que, quando nasce, precisa da mamadeira, precisa trocar as fraldas, aprender as coisas, mas, depois que cresce, cada um toca a sua vida. Amém, irmãos? (Amém). Então, a gente agradece a vocês e deseja sucesso. (grifo nosso).

O pastor realiza a comunicação oficial da desvinculação e assume que ela era de haitianos e não de haitianos e brasileiros, conforme se tinha previsto no propósito inicial da expansão. A congregação haitiana, que completava dois anos de organização, é comparada com uma criança que foi cuidada e que agora tem condições de autonomia. Com isso, lembra-se que essa não era a condição com que havia sido recebida pela igreja A.

A partir de hoje qualquer implicação que houver entre o governo brasileiro e do Haiti é com vocês, não é mais conosco. [Várias manifestações da comunidade]. Atenção, irmãos. Nós somos crentes e queremos morar no céu, sim ou não, irmãos? (Oui/sim.) [As manifestações continuam]. Atenção. Calma, irmãos. **Aqui é Brasil.** A partir de hoje qualquer problema que houver entre o Brasil e vocês, não é mais com a gente, **vocês resolvam. Não vão dizer por aí que vocês são ligados à Assembleia de Deus.** Amém, irmãos? [Amém – bem forte]. **Deus abençoe os irmãos, fiquemos em pé e vamos orar ao Senhor.** [Manifestações da comunidade]. Atenção, irmãos. O pastor Willy, que foi quem trabalhou para existir isso aqui, ele se esforçou. Naturalmente, é difícil você começar um trabalho e ele crescer. Depois que ele cresce, você vê o trabalho mudar de rumo, então ele quer dar uma palavra para vocês, viu? **Vocês querem ouvir?** [Silêncio]. Amém, irmãos? (Amém.) [O pastor Willy falou em crioulo]. [Aplausos]. (grifo nosso).

A desvinculação remete ao desabrigo. O nome e o abrigo anteriormente oferecidos cessam a partir do momento em que a congregação vota, por unanimidade, pelo desligamento da igreja A. O pastor Willy, que liderou a organização da congregação, fala por alguns momentos em crioulo, a língua da proximidade e não entendida pelos brasileiros presentes, exceto pelo missionário brasileiro da igreja A, que também acompanhava a situação.

[Tradução feita pelo próprio pastor Willy]. Eu disse: Deus ajudou o pastor (da igreja A) desde o começo, quando eu cheguei aqui em Rondônia para que nós pudéssemos ter essa igreja Assembleia de Deus haitiana aqui. **Foi muita luta, foi muito sacrifício para ter essa assembleia haitiana aqui. Agora, como o pastor (da igreja A) disse, uma criança, depois que cresce, pode tomar uma atitude, uma decisão dela.** Pode decidir se vai sair de casa, e o pai não tem obrigação de segurar ele. Só que, quando for fazer alguma coisa, é melhor pensar antes de fazer. Eu falei também que **Deus vai abençoar essa igreja haitiana em qualquer lugar que ela estiver.** Agora, como o pastor (da igreja A) disse, **na questão de documento, vocês não precisam mais apresentar que são membros da igreja Assembleia de Deus.**

A única coisa é que você vai ter que procurar uma missão, outro lugar para fazer. Eu terminei falando a bênção, que a graça de Deus cubra todos vocês onde vocês estiverem. Muito obrigado. (grifo nosso).

Consideramos que a tônica do breve sermão do pastor Willy foi a diminuição da perspectiva de desabrigo causada pelo rompimento da congregação haitiana com uma estrutura brasileira já consolidada, ao tempo em que reforçou sua autonomia e a permanência do vínculo com o mundo compartilhado evangélico.

Os sentidos que fomentaram uma diminuição da tensão anterior foram retomados, agora pelo pastor da igreja A, em seu discurso, oração e bênção final. A figura de Moisés reaparece de forma subjacente quando ele cita a experiência do povo de Deus no deserto e a atualiza na própria experiência que ali se vivia com um grupo de imigrantes em “terra estranha”. O discurso deixa claro que a decisão do desligamento da congregação haitiana foi tomada em decorrência da decisão da própria congregação e não da igreja A.

Meus irmãos, encerrando, vocês conhecem o capítulo 6 do Livro de Números, no versículo 22. Nós queremos que aconteça com vocês, viu? ‘Falou o Senhor a Moisés dizendo: fala a Arão assim abençoarei os filhos de Israel, dizendo-lhes: o Senhor te abençoe e te guarde. O Senhor faça resplandecer o seu rosto sobre ti e tenha **misericórdia** de ti. O Senhor sobre ti levante seu rosto e te dê a paz.’ (Glória a Deus.) Assim porão meu nome sobre os filhos de Israel, e eu os **‘abençoarei’**. **Permita Deus que esta bênção sacerdotal dada ao povo de Deus lá no deserto, ela possa pairar sobre vocês daqui pra frente. Quantos dizem ‘amém’?** (Amém.) Encerrando, nós queremos dedicar nossa bênção apostólica a vocês. Amado Deus, eterno Pai, nós queremos te agradecer por este trabalho aqui nesta manhã que **estamos tomando essa decisão em função da decisão que os teus servos tomaram. Eles estão em terra estranha. Foram recebidos de braços abertos por nós, e eles estão saindo agora, que possam sair em paz. Deus amado, repreende todo espírito contrário contra o teu projeto e que o teu espírito possa pairar sobre a vida dos teus servos.** Que o objetivo principal deles seja permanecer fiéis a ti em obediência a tua palavra, como obreiros, como ministros, como crentes e como salvos que vão morar no céu contigo. **Abençoa, portanto, a todos nós e o teu servo que vai continuar aqui na congregação.** Nós te pedimos, nós te adoramos em nome de Jesus. Amém. (Amém.) Que a graça de nosso Senhor e salvador Jesus Cristo, o grande e eterno e amor de Deus, vosso Pai, e a comunhão do Espírito Santo seja com todo o povo de Deus, agora e para sempre. Amém? (Amém.) Meus amados, Deus abençoe vocês em nome de Jesus. Está encerrado. (grifo nosso).

Posteriormente, na continuidade do trabalho de campo, observamos que as questões colocadas tanto pelo pastor haitiano Jean, que liderou a comunidade evangélica na mudança de instituição religiosa, quanto pelo pastor brasileiro da igreja B, que a recebeu, indicavam que a congregação haitiana estava insatisfeita em relação à forma de vínculo estabelecido com a igreja A e requeria que a igreja brasileira estivesse mais atenta às suas necessidades.

Em culto posterior, no qual o pastor brasileiro da igreja B falou sobre a recepção da congregação haitiana na nova denominação, palavras como: “eu irei à casa de vocês e

conhecerei suas famílias; vocês irão à minha casa e conhecerão a minha família” foram recebidas com grande júbilo e aplausos pela congregação haitiana. Uma relação mais próxima entre a sede brasileira e a congregação respondeu também a um anseio bastante relevante. A relação entre institucionalidade e a busca de construção de vínculos de pertencimento foi expressa na diferença de autodenominação, que mudou de “congregação”, na igreja Igreja A, para a de “comunidade” na Igreja B.

Fotografia 14 – Vista da frente dos templos da congregação haitiana da igreja A e da igreja B



Fonte: Rosa Martins (2013; 2015).

Outro aspecto que foi recebido com aplausos pela comunidade haitiana no momento da fala do pastor brasileiro metodista foi o relativo ao princípio da universalidade cristã, destacado pelo pastor: “nessa terra somos todos estrangeiros. No céu não haverá brasileiro nem haitiano. Somos todos filhos de Deus. Nossa pátria não é o Haiti e nem o Brasil. Nossa pátria é o céu”. Essa mesma ideia foi repetida em algumas entrevistas com os haitianos.

Optamos por não transcrever a fala do pastor da Igreja B por ter sido muito breve, dentro de um contexto de culto. Decidimos agendar outro momento para dialogarmos com mais calma sobre a recepção da comunidade haitiana que acabara de se desligar da Igreja “A”. A entrevista foi realizada no dia 06 de maio de 2015 no gabinete pastoral da Igreja B (sede), pouco mais de um ano após a recepção da comunidade haitiana. O diálogo foi gravado com

autorização do próprio pastor e será transcrito a seguir. O pastor será aqui chamado de Paulo, e a transcrição foi realizada na mesma ordem do discurso.

Sou carioca, mas moro aqui em Porto Velho há 17 anos. A minha relação com a comunidade haitiana iniciou quando eu conheci um pastor haitiano de Manaus, que é o pastor J. A. Ele veio para cá numa conferência missionária da Igreja [B] em 2013 e ele nos falou de uma comunidade haitiana de cristãos, de evangélicos que estavam sendo assistidos por outra denominação. O pastor J. A. foi visitar esses irmãos haitianos e falou do que a Igreja [B] tinha feito por ele lá em Manaus, e aí o pastor da igreja haitiana daqui dessa comunidade aqui em Porto Velho, que é o Jean, veio conversar conosco, mostrou interesse de sair dessa outra denominação, já que nessa outra denominação eles sentiam que **não ficava muito entendido esse vínculo de membresia** da denominação com eles. (grifo nosso).

Observamos que o ponto de partida para a desvinculação da denominação anterior ocorreu, inicialmente, no contato do pastor haitiano da Igreja A com um pastor haitiano da Igreja B de Manaus. A questão levantada foi a do vínculo de membresia. Esse vínculo não está relacionado à associação de pessoas que se unem por um objetivo em comum, mas à congregação de pessoas unidas por uma fé comum e um conjunto de práticas e ideias em com as quais mais concordam do que discordam. Esse vínculo também se relaciona ao sentimento de pertencimento de quem acolhe e de quem é acolhido.

Na verdade, o que acontecia, os dízimos e as ofertas deles, nessa denominação, tinha uma pessoa dessa denominação que ficava no templo, nos dias dos cultos, **e recolhia toda oferta e dízimo. Tanto é que as coisas que eles compravam deles, eles precisavam fazer vaquinha, uma cota entre eles.** E aí, o que essa denominação falava é que eles pegavam aquele dinheiro todo para pagar o aluguel, pagar luz do local onde eles estavam e falavam que o dinheiro ainda não dava. **O pastor Jean não tinha nenhuma remuneração.** Ele tinha trabalhado na construção da hidrelétrica, mas já estava no último mês do seguro-desemprego dele, **e ele já estava passando por algumas necessidades básicas, alimentícias, de pagar moradia.** Aí, nós fomos amadurecendo a ideia. (grifo nosso).

A dificuldade na relação de membresia se expressava, por exemplo, nos modos de gestão administrativa da igreja, como também na tentativa de homogeneização do ensino pastoral, sobretudo na escola bíblica. De acordo com as informações levantadas pelo pastor da Igreja B, a coleta do dízimo era repassada pela congregação haitiana à sede da Igreja A, que se responsabilizava pelo custeio da manutenção do templo, por exemplo. Entretanto, a congregação se ressentia de que precisava fazer uma “cotinha” para adquirir bens que precisavam, como microfones e outros equipamentos.

A congregação queria autonomia. O missionário da Igreja A nos informou que os recursos arrecadados com os dízimos quase não conseguiam cobrir nem as despesas com o aluguel do templo, e que, muitas vezes, a sede até mesmo completava o valor. Outra

dificuldade do vínculo de membresia diz respeito ao subsídio pastoral. O pastor haitiano, que já estava no último mês do seguro-desemprego, também considerava sua própria dificuldade em conciliar a alta jornada de trabalho com o trabalho pastoral. Nesse quadro, a situação de insatisfação se instaurou e foi irreversível.

O pastor brasileiro da Igreja B nos informou que foi procurado pelo pastor haitiano da Igreja A, porque este tinha conversado com outro pastor haitiano que morava em Manaus e que este havia lhe falado sobre como era a relação da congregação haitiana existente em Manaus com a Igreja B. A partir desse contato inicial, começou-se a delinear a constituição dessa nova lugaridade.

Ele levou isso para a comunidade, inclusive você estava na reunião em que ele levou isso para a comunidade. **E nós oferecemos um local que nós temos também na rua Buenos Aires, que é a mesma rua do local onde eles estavam,** mas um pouco mais acima na Buenos Aires, **onde eles não teriam que pagar o aluguel porque o local é nosso, é próprio.** E a arrecadação que eles teriam lá, **eles passaram para nós, como todas as nossas igrejas repassam para a sede regional que são os 10% que a gente chama de nosso dízimo missionário e, com o restante, os 90%, eles pagariam a luz, continuariam comprando as coisas deles, fazer melhorias.** Nesse local, além de ser um local para culto, tem uma casa que é onde o pastor Jean mora com a sua esposa. E aí as coisas começaram a melhorar para eles. O local ainda é um pouco improvisado, **mas nós temos planos de fazer uma obra lá, um galpão.** Na verdade, nós queremos **ter a Igreja [B]-comunidade haitiana sem mexer na cultura deles, tanto é que os cultos são celebrados em crioulo e em francês.** Algumas vezes, eles falam algumas palavras em português quando tem algum visitante. **Tem aproximadamente umas 150 pessoas se reunindo naquele local. Agora, no início desse ano, nós conseguimos, através da nossa sede nacional da Igreja [B], nós conseguimos subsidiar o pastor Jean.** Então, ele ganha a base de um evangelista, que é aproximadamente R\$1.800,00, com isso ficou mais fácil e acessível para ele financeiramente. **Também fizemos vários eventos para conseguirmos uma verba para trazer os filhos dele, que estão morando no Haiti.** Eles já estão aqui há uns 3 anos e pouco, e seus filhos, que têm aproximadamente a idade de 10 e 8 anos, ainda estão lá. Nós vimos que essa empreitada precisava de um investimento de 12 mil reais. Então, nós fizemos almoços, fizemos várias coisas, conseguimos verbas nacionais e nós temos esse dinheiro já, guardado numa conta, disponibilizado. O pastor Jean ainda não foi buscar a filha e o filho por questões documentais que ele ainda está acertando com a embaixada do Haiti. (grifo nosso).

Apesar do contato inicial com a Igreja B ter sido realizado pelo pastor haitiano, a decisão de desligamento da Igreja A foi coletiva, com uma expressiva adesão, conforme vimos no culto de despedida. Algumas condições favoráveis contribuíram para essa decisão: a comunidade haitiana não precisaria mais pagar aluguel, uma vez que a agência que as receberia já possuía um local próprio com dependências para casa pastoral, que, no caso, contava com dois cômodos, o que desonerava o pastor de pagar aluguel para morar. Outra condição foi a maior autonomia dada na gestão administrativa da igreja, como também na liberdade para utilizar seus próprios materiais na escola bíblica.

Percebemos que houve uma preocupação da segunda instituição religiosa em prover o pastor de tudo o que precisava para suas necessidades básicas (como com o subsídio pastoral, de uso comum nas igrejas brasileiras) e também um grande empenho em trazer os filhos do pastor para o Brasil. Essas condições, que se relacionam à institucionalidade do vínculo de membresia da comunidade, são fundamentais não apenas para a manutenção e o desenvolvimento da igreja local, mas para a formação dos próprios vínculos de pertencimento a uma comunidade de fé.

Agora, o **processo de transferência de Igreja não foi muito fácil, não**; inclusive, essa denominação de onde eles saíram queria ficar com tudo o que tinham conquistado, comprando com cotas, com vaquinhas. Eu estive no dia, e quase que houve violência. **A gente nota, é impressão minha, a gente nota uma opressão ao imigrante.** Nós notamos que, infelizmente, alguns segmentos, algumas denominações, enxergam eles como um número. **Nós somos uma igreja histórica, pós-reforma, que nasceu na Inglaterra por volta de 1700 com o fundador John Wesley, e o movimento metodista, ele surge exatamente por causa dessas desigualdades sociais.** A Inglaterra se afundava no alcoolismo, principalmente de crianças, as pessoas que trabalhavam em minas, os mineiros de carvão, as mulheres também que trabalhavam. Então eles se levantam contra uma jornada de trabalho de 12, 14 horas por dia, se levantam contra o trabalho infantil, se levantam contra o alcoolismo, diz que mais de 90% da população era alcoólatra na Inglaterra. **Então, é uma igreja que surge não só com um viés espiritual, mas também com uma base muito forte de ajuda social.** Tanto é que hoje trabalhamos com **ajuda social e educação, principalmente infantil.** Hoje nós estamos aí. Teve o aniversário no mês passado de um ano da comunidade haitiana. Entendemos que é importante resgatar a identidade deles. Tanto é que lá na igreja na placa da fachada tem **Igreja [B]-Comunidade Haitiana**, quando, lá na outra igreja, só tinha o nome de denominação, Igreja tal, tal. **Deus tem agido.** (grifo nosso).

Paulo destaca as dificuldades enfrentadas no processo que chama de transferência de Igreja e compreende que as formas como elas se manifestaram está relacionada ao fato de que havia em jogo uma condição específica, a de imigrantes. Consideramos que a vulnerabilidade advém não apenas da dificuldade no domínio da língua, mas da própria inserção em uma agência religiosa já estruturada e de caráter nacional.

Se, por um lado, haveria facilidade no processo de aceitação e acolhimento das agências religiosas brasileiras no sentido de autorizarem a organização de congregações de evangélicos haitianos, as relações de membresia dessas congregações com as agências religiosas podem se tornar problemáticas, aumentando ainda mais a vulnerabilidade dos imigrantes, os processos de integração e até mesmo criando sentimentos de rejeição em relação à sociedade em geral. Paulo utiliza a narrativa histórica do carisma da Igreja B para indicar que a atuação da Igreja não deve ter somente um “viés espiritual”, mas atender também as necessidades concretas da vida.

Na outra denominação, eles teriam que seguir um planejamento nacional. Primeiro que eu, eu particularmente, eu acho que um planejamento nacional de escola bíblica para um país do tamanho do Brasil é totalmente antipedagógico. Nós temos um país continental, onde a cultura do Norte é totalmente diferente da cultura do Sul, que é diferente do Nordeste, que é diferente do Sudeste. Na verdade, esse conteúdo tinha que ser regionalizado e não nacional. Então, isso já é uma crítica que também acontece na nossa igreja, e nós criticamos isso também. Principalmente eles, já que na denominação onde eles estavam não existia uma cartilha, um livro em crioulo, e ninguém melhor do que eles para entender a cultura deles. Querendo ou não, há uma grande influência da cultura na hora de você passar as boas novas de Cristo, o Evangelho. Então, nós deixamos eles livres. Tanto é que o próprio pastor Jean consegue os materiais da escola bíblica vindos do Haiti. O material que eles usam é um material em crioulo que não é da Igreja Metodista, mas nós entendemos é estudo bíblico. Isso não é problema para a gente, não. Nós estamos fazendo um curso de bacharel em Teologia que não é reconhecido pelo MEC, mas é reconhecido pela igreja. Tanto é que esse é o meu curso. Nós resolvemos colocar o pastor Jean nesse curso. [...]. São alunos que são chamados de MD (missionários designados), que é a designação do pastor Jean, que, na sua igreja local, tem *status* de pastor, mas são missionários designados, por isso são leigos; e, com esse curso, eles terão uma preparação e uma titulação melhor. Esse curso é reconhecido dentro da Igreja Metodista. (grifo nosso).

A gestão do ensino pastoral também foi uma das questões abordadas por Paulo. Percebemos que ambas as denominações tinham certa flexibilidade em relação à escola bíblica dominical. No entanto, havia uma expectativa e orientação da Igreja A para que a comunidade haitiana fosse utilizando, progressivamente, os materiais próprios da agência religiosa, que estão redigidos em língua portuguesa. Já a Igreja B não só não demonstrou essa expectativa como estimulou que a comunidade utilizasse seus próprios materiais. Entretanto, houve uma preocupação em investir na formação do pastor, que já era formado no Haiti. A formação implementada pela Igreja B é uma graduação em Teologia que é reconhecida pelas igrejas B brasileiras e que possibilita a mudança do *status* de Paulo de “missionário designado” para “pastor da Igreja B”.

Eu não vejo muito problema na relação doutrinária lá na comunidade haitiana, mas, na verdade, eles sabatinaram a gente antes de vir para cá. Eles não vieram enganados. Eles sabiam como nós, cremos, quais são as questões doutrinárias da Igreja, as questões dogmáticas. Não tivemos dificuldades. A comunidade fez uma sabatina com a gente, não só o pastor Jean. Uma coisa que é muito forte neles é que as coisas são resolvidas na comunidade, e a comunidade tem força. Eles têm muita dificuldade em aceitar o subsídio pastoral, acho que por eles passarem muitas dificuldades financeiras, eles têm essa dificuldade. Aqui no Brasil também. Por exemplo, às vezes, as pessoas me perguntam ‘você é só pastor ou trabalha?’, pensando que a vida pastoral não é nada. Uma vida pastoral séria dá muito trabalho. É muita visita, são muitos problemas para você resolver. A comunidade haitiana cresceu bem. O espaço físico é maior também. E vai crescer mais, em nome de Jesus. A maioria está sem a família aqui, então, a igreja está aberta quase todo dia à noite, e o pastor Jean mora lá na frente. Vira e mexe, quando eu chego lá, tem um irmão conversando. Agora, como a situação do pastor melhorou um pouco, eu vejo alguns almoçando lá, lanchando... O pastor Jean é um homem de Deus, um homem de caráter libado, sofrido. Não

sei se eu aguentaria o que ele aguenta três anos longe dos filhos. Quando ele saiu de lá, a filha dele tinha sete anos e o outro quatro anos. **Ele me disse que não tem um dia que a esposa dele não chore.** Mas agora estamos conseguindo. O ruim é que a gente não tem dinheiro para ajudar a todos **porque não é só o pastor que passa por essa dificuldade na igreja. Muitos outros estão lá na igreja, e a família lá no Haiti, e eles mandam dinheiro para lá.** (grifo nosso).

As questões relativas às doutrinas e dogmas da Igreja B foram esclarecidas quando a comunidade haitiana tomou a decisão de se inserir nessa instituição religiosa. A “sabatina”, realizada em assembleia com a comunidade, não foi protagonizada somente pelo pastor haitiano. A dificuldade em aceitar o subsídio pastoral⁵⁴ não acontece somente entre a comunidade haitiana, mas compõe o mundo compartilhado de muitas Igrejas evangélicas. Na Igreja católica essa questão não é tão visibilizada, pois, geralmente, a comunidade desconhece o quanto de recursos é mobilizado para o custeio pessoal dos sacerdotes.

Paulo também destaca a solidariedade entre os membros da comunidade haitiana, de modo especial a do pastor Jean. A partilha de alimentos é recorrente, considerando que muitos membros da comunidade seguem desempregados. Essa situação pôde ser vivenciada pela pesquisadora e não apenas entre eles. O pastor e sua esposa me ofereceram almoços e lanches. Em visitas domiciliares, acompanhando o pastor, pude assistir a filmes haitianos e também experimentar sucos que não conhecia, como o marcante suco feito com macarrão cozido. A hospitalidade com que eles me recebem sempre me comove.

Lá na comunidade haitiana, é um bom lugar para se cultivar a Deus, eu gosto de lá. Uma coisa interessante, salvo melhor juízo, **é que, às vezes, as pessoas consideram os haitianos como pessoas sujas, mas, ao contrário, lá na igreja, eu particularmente vejo que eles são muito zelosos. Sempre quando eu vou lá, eles fizeram uma coisinha, botaram uma madeira aqui, fizeram uma reforma ali.** São bem zelosos com a casa do Senhor. **Nas vezes em que eu fui lá, eu não vi nenhuma manifestação [de espíritos].** Nessa comunidade, eu não vi isso acentuado. Creio que, se aparecer, não há problema nenhum para eles, já que o pastor Jean já era pastor lá no Haiti. **Eles têm autonomia na gestão dos cultos, mas não têm total autonomia na gestão administrativa da igreja. Não é que eles não têm autonomia, mas é que eles têm que preencher um relatório onde eles precisam indicar com o que que eles estão gastando o que eles recebem por mês, como toda congregação.** Há necessidade de se dar conta daquilo que se gasta. Fora isso, não tem mais nada, não. **Eles compram as coisas deles, eles mesmos pagam.** (grifo nosso).

O pastor Paulo destaca que a autonomia administrativa está relacionada à prestação, como acontece nas demais igrejas metodistas. Desconstrói preconceitos e afirma que a comunidade haitiana é muito zelosa com o templo e que busca melhorá-lo a cada dia. As expressões religiosas possuem semelhanças com as da Igreja metodista, um pouco mais

⁵⁴ Equivalente ao “salário” do pastor.

“contida” do que outras igrejas, sobretudo as pentecostais e neopentecostais. É importante destacar que a Igreja B está vinculada a um ramo da instituição religiosa brasileira considerado não pentecostalizante.

Já participei de alguns cultos, algumas celebrações na comunidade haitiana da nossa Igreja lá, **e muitos cânticos são cânticos históricos que vêm de muito tempo. São cânticos da época da Reforma, da história da Igreja e também tem os cânticos que provavelmente eles criaram lá no Haiti**, mas eu tenho muita dificuldade em reconhecer porque eu não falo crioulo. Ainda em francês eu tenho uma noção. Quando eu identifico algum cântico é pela musicalidade e não pela letra. **Os cânticos deles falam muito sobre Jesus. Os cânticos deles, eu entendo, que falam muito sobre esperança de uma nova terra, de um novo céu, de justiça. Eles cantam aquilo que a alma deles geme.** Entendendo que Deus pode suprir, e pode mesmo, a vida deles nessas necessidades ainda aqui em terra, ainda em vida. (grifo nosso).

Mais do que o vínculo de membresia religiosa, consideramos que a música e a Bíblia exercem uma função de centralidade na conformação das lugaridades religiosas dessa comunidade haitiana. É importante ressaltar a presença de muitos cantos que envolvem a temática da esperança e que possuem uma especial vinculação com a pessoa de Jesus Cristo, seja pelo seu trabalho missionário, ou pela sua morte, ressurreição e segunda vinda. Por meio dos cânticos e da musicalidade vivida no Haiti e continuada no Brasil, observamos que a experiência religiosa em situação de migração possui características transfronteiriças. *Chants d'Esperance*, o livro de cantos mais utilizado pela comunidade haitiana cristã-evangélica, ao nosso ver, é fundamental na conformação de novas experiências religiosas, na inauguração e consolidação de novas igrejas, por mobilizar memórias de lugares vividos e que não estão mais à mão, mas que são ressignificados com um modo duplo de vinculação de experiência religiosa e mundo vivido; são o “aqui” e o “lá” que se encontram e constroem lugaridades entre pessoas, muitas das quais nem se conheciam no Haiti e frequentavam igrejas diferentes.

Concluindo nossa leitura sobre a construção dessa nova lugaridade religiosa a partir da desvinculação de uma agência e da vinculação a outra, consideramos que a comunidade haitiana teve um papel ativo nesse processo, pois: (a) da mesma forma como buscou a Igreja A, declinou e buscou a constituição da parceria com a Igreja B; (b) a liderança dos pastores haitianos não é incontestável, pois, durante a pesquisa, o primeiro pastor haitiano teve de declinar da função em decorrência da não aceitação da comunidade, como veremos posteriormente. Esse pastor, que aqui chamamos de Willy, continuou vinculado à Igreja A e não acompanhou a comunidade em sua nova lugaridade, que teve como líder o pastor nomeado aqui Jean; (c) na escola bíblica, a congregação haitiana não seguia o modelo nem o conteúdo das mensagens utilizados nacionalmente pela Igreja A; (d) no culto que marcou a finalização da vinculação

do grupo haitiano à congregação da Igreja A, foi realizada uma votação, a pedido do líder brasileiro local da Igreja A, e a comunidade decidiu por unanimidade pela mudança; (e) o número de membros não diminuiu após a mudança de denominação; ao contrário, aumentou; e (f) a comunidade haitiana fez uma “sabatina” com os líderes da Igreja A antes de tomar a decisão de mudar de denominação.

A seguir, analisaremos as entrevistas que realizamos com membros da comunidade haitiana evangélica. Dos dezoito entrevistados, apenas dois não compõem o quadro de membros e não participaram dos processos descritos acima. Optamos por manter a entrevista deles (Emmanuel e Dina), como já dissemos em capítulo anterior, porque suas narrativas foram nosso primeiro acesso a aspectos da haitianidade em seus modos de ser no mundo.

4.3.2 A vida no Haiti e na República Dominicana

Como as entrevistas foram abertas, a escolha do “por onde começar” foi feita pelos próprios sujeitos da pesquisa. Alguns escolheram iniciar falando sobre a vida no Haiti ou na República Dominicana, mas esse não foi um início comum. Entretanto, de algum modo, esse tema apareceu durante as narrativas.

A vida no Haiti geralmente é narrada como tendo como marco divisor o terremoto de 2010. As narrativas destacam as atividades profissionais exercidas antes da vinda para o Brasil.

Lá no Haiti eu trabalhava como **secretária**. Quando eu vim pro Brasil, meu primeiro trabalho foi como ajudante de família, entendeu? **Como empregada**. Mas é difícil pra mim. **Eu fiz, mas foi difícil**. (Dina, grifo nosso).

Nasci no Haiti, na cidade de Dessalines. Lá no Haiti, eu trabalhava como **comerciante** e também como **cultivadora**. (Anette, grifo nosso).

Eu tenho 25 anos. Eu nasci na cidade de Dessalines, sempre morei lá. Eu trabalhava de **costureiro** lá no Haiti, também trabalhei de **mototaxista**. (Israel, grifo nosso).

Eu fui diretor de uma campanha eleitoral pra um vereador no Haiti. Foi a minha primeira experiência como responsável por uma coisa que eu... que eu não entendo muito bem... as coisas políticas. A experiência não foi muito boa, não, só que eu tirei várias lições que vão me ajudar mais pra frente. (Emmanuel, grifo nosso).

Lá no Haiti eu trabalhava em escola como professor de francês. **Eu me tornei um professor, um formador da palavra de Deus, mas, depois, eu fiz um curso e recebi um diploma na Escola Bíblica de evangelista**. No Haiti, eu trabalhei também como evangelista e trabalhei como pastor também. (Jean, grifo nosso).

Alguns sujeitos destacaram outras experiências migratórias e, nesse contexto, aparece a complexa relação entre o Haiti e a República Dominicana. As razões primeiras para a emigração são econômicas, relacionadas às dificuldades da família, geralmente numerosa, em

manter o sustento básico de seus membros. A emigração é vista como a única saída possível nessa situação.

Aqui já percebemos as dificuldades encontradas no processo migratório envolvendo outros países. Essas dificuldades são apresentadas, especialmente, em relação à regularização da documentação no país de destino e à inevitabilidade da deportação.

Contar a minha história é uma coisa muito complicada, porque a minha história é muito grande. Sou uma pessoa que tem 36 anos e **eu já passei várias coisas, várias calamidades em minha vida por causa de viajar para outro país**, como na República Dominicana e a situação em Providenciales. Depois de 1997, eu deixei a escola, não terminei o ensino fundamental. Quando eu deixei a escola, **eu viajei lá para a República Dominicana para trabalhar, porque eu nasci numa família que é pobre**, não em uma família que é rica. Meu pai e minha mãe têm 14 filhos e filhas. Eu sou o terceiro filho que nasceu na família. **Eu sou uma pessoa muito inteligente e gosto de trabalhar**. Eu sou uma pessoa que trabalha muito. Então, de 1997 a 2004 começou a mudar a história, porque eu tive que começar a trabalhar para ajudar minha família. (Yonel, grifo nosso).

Eu saí de casa em 2006, estava com 19 anos e, quando eu saí de casa para o Brasil, eu tinha 24 anos. Não tinha completado 25 anos. Minha mãe concordou mais ou menos... quando você quer conquistar alguma coisa e a pessoa não consegue te ajudar, você já não consegue ficar aí, você tem que tomar sua própria decisão porque você quer conseguir. **Se fosse pela minha mãe, eu tinha ficado lá, mas o fato é que eu quero sair mesmo**. (Fred, grifo nosso).

Eu morei na República Dominicana. Quando eu tinha 17 anos, meu pai sofreu um acidente. **Não tinha ninguém para nos ajudar. Nós ficamos na rua. Eu fui embora para a República Dominicana**. Lá, eu encontrei família e meu namorado, que nasceu na mesma cidade que eu. Nós casamos. **Todos os meus filhos nasceram lá. Depois voltamos para o Haiti**. Na época do terremoto, já estávamos no Haiti, em Dessalines. **O terremoto não passou em Dessalines, mas afetou todos nós**. (Anna-Rose, grifo nosso).

Willy, que nasceu no Haiti, mas foi criado na República Dominicana por pais adotivos, é o único que apresenta uma opinião sobre a situação do país: “[...] **do pouco que eu conheço o Haiti, eu percebo que falta organização política**. Falta político bom.” (grifo nosso).

Eu fui criado em um outro país que fala espanhol, que é a República Dominicana. Foi lá que eu me criei, foi lá que eu vivi toda a minha experiência, foi lá que me fiz homem, foi lá que eu fiz tudo. E quando Deus me chamou, **eu aceitei Jesus na República Dominicana, mas eu tive vontade de entrar no Haiti e conhecer o meu país**. Aí, eu fui conhecer minha mãe original, meu pai original. **Eu não falava bem a língua haitiana porque eu não me criei como haitiano**. Meu pai que me criou é um louro, minha mãe que me criou é loura. Na casa tinha quatro filhos, só eu que era negro. E, às vezes, eu falava para minha mãe que me adotou: **‘por que só eu que fiquei negro?’** Ela falava para mim assim: ‘Não, é porque você é o mais lindo, é por isso que você é mais negro. Só que tua mãe é haitiana, teu pai é haitiano. **Você veio do Haiti. Nós te adotamos**’. (Willy, grifo nosso).

A vizinha República Dominicana, apesar de ser o destino visado mais próximo, não é considerada um bom lugar para morar. **“Lá na República Dominicana é muito perigoso para nós.”** (Nádia, grifo nosso). Entretanto, a proximidade “do outro lado da ilha” possibilita a não ruptura com os laços familiares cotidianos, pois é possível “atravessar a fronteira” e visitar a família com certa frequência. Fred foi um dos poucos que consideraram a experiência migratória na República Dominicana como positiva, mas por um período determinado.

Eu morei um tempo na República Dominicana. **O significado de sair de casa é ir em busca de uma melhoria, mas lá ficava um pouco mais fácil porque era mais perto de casa.** Quando tinha uma folga de sábado para segunda, eu ia pra casa, via a família e voltava, mas, aqui no Brasil, eu não posso fazer isso. Nesse tempo que eu morei lá na República Dominicana, pra mim foi legal, trabalhei em cassino. Eu gostei do trabalho. Sei que depois houve uma mudança, e **as coisas pioraram um pouquinho, ali já não dava pra eu ficar mais lá.** (Fred, grifo nosso).

Ao falarem sobre a experiência no Haiti e na República Dominicana, os dois pastores haitianos que participaram da pesquisa descreveram o início de seus ministérios pastorais.

Depois que eu terminei o 2º grau, eu estudei quatro anos de teologia e depois que eu estudei a palavra de Deus,. Na missão que eu trabalhei tinha várias igrejas. Eu mesmo trabalhava no serviço com todas as igrejas. Por exemplo, cada domingo eu ia para fazer batismo, santa ceia, ia em todas as igrejas e, depois, eu fiquei na igreja central porque o pastor da central já estava ficando velho. Às vezes, os pastores iam para Miami, Canadá, mas eu fiquei lá, em Gonaives, responsável por tudo. Preguei na Igreja Assembleia de Deus lá no Haiti, fiz muitas atividades na igreja. Preguei também na igreja batista. **Lá no Haiti tem a igreja batista conservadorista, tem Batista Maranata, tem batista do Haiti, preguei na igreja Nazaré, preguei na Missão Evangélica da Luz.** Eu preguei em muitas igrejas. (Jean, grifo nosso). **Eu levantei igreja no Haiti também.** (Willy, grifo nosso). **Só que meu ministério começou na República Dominicana** e, a partir de lá, eu comecei a levantar igreja, pregar a palavra de Deus. (Willy, grifo nosso).

Enquanto o pastor Jean descreve seu processo de formação em teologia e o trabalho em igrejas evangélicas de diferentes denominações no Haiti, o pastor Willy fala sobre o início de seu ministério no país onde cresceu, a República Dominicana, e de sua ida ao Haiti, já como pastor, para evangelizar seu próprio país, onde também organizou igrejas.

Ainda que o terremoto de 2010 não tenha sido o único aspecto a influenciar a decisão de sair do país, foi com certeza o mais descrito pelos sujeitos da pesquisa como o ponto culminante que marcou o limite para suportar o caos no qual o país mergulhou, mas também para impulsionar a decisão de quem já desejava sair, antes mesmo do terremoto.

4.3.3 A decisão de vir para o Brasil e o terremoto

Dina foi afetada diretamente pelo terremoto. Ela morava em Porto Príncipe. Conseguiu passar pelo terremoto com vida, mas perdeu sua casa, seu emprego, sua faculdade e, o mais importante, seu pai. Durante a entrevista, Dina chorou ao lembrar desses momentos que a fizeram decidir sair do país. Mas a decisão não esteve relacionada diretamente às perdas advindas do terremoto para todos. Angeline já sentia o desejo de viajar para fora do país e veio sozinha, aproveitando que muitos outros haitianos estavam vindo também.

A decisão foi mais difícil para Esperance, pois envolvia uma forte relação afetiva e todas as emoções que transitam no coração de uma mãe dividida entre ficar com seus dois filhos no Haiti ou viajar para se encontrar com o marido, que já estava no Brasil. Por esse motivo, Esperance chora todos os dias com saudades dos seus filhos e que espera recebê-los em breve.

Meu marido veio antes para o Brasil. **Fiquei lá no Haiti 15 meses, enquanto meu marido estava aqui; depois eu vim também. Eu tenho dois filhos que estão lá no Haiti.** A menina tem 11 anos, e o menino tem 7 anos. Eles ficaram com meus pais. Nós sempre falamos com eles só por telefone, internet não. (Esperance, grifo nosso).

Já Caleb teve como motivação o desejo de estudar. Seu sonho é desenvolver uma pesquisa de pós-graduação sobre a juventude em lugares desfavoráveis e sobre como essa relação influencia na delinquência juvenil. No início, seu desejo era estudar no Haiti, mas, ao chegar ao Brasil, observou que esse não é um problema apenas de seu país e, agora, pretende ampliar seu olhar e se inserir em uma universidade pública brasileira para ter condições de fazer sua pesquisa.

O Brasil não foi o país de destino para todos os imigrantes haitianos, como muitos pensam. Em alguns casos, a escolha da rota Brasil foi realizada após a saída do Haiti. Se, por um lado, isso pode nos revelar que nem todos teriam emigrado via coites, esse dado nos leva também a pensar na existência de diversas redes de tráfico humano com saída no Haiti e que chegariam a um determinado ponto do qual os imigrantes partiriam para diferentes destinos.

Depois do terremoto que aconteceu lá no Haiti, **eu não tinha intenção de vir para o Brasil porque eu não conhecia o Brasil.** Eu tenho um sonho de fazer um estudo internacional, mas a possibilidade econômica de meu pai e minha mãe não permitia isso. **Eu pensei em deixar o Haiti para ir ao Canadá para fazer minha pós-graduação,** mas a situação econômica não permitiu. (Caleb, grifo nosso). **Eu não tinha informação sobre nada do Brasil, só um pouco o que fala a televisão, a gente escuta muito sobre o futebol.** Eu não sabia antes qual o dinheiro, qual moeda era usada no Brasil. **Só tinha a intenção de vir para o Brasil porque lá eu vou ter segurança, vou viver com paz. Eu não queria mais ir para a República Dominicana pois o pessoal da imigração persegue muito, é um país**

muito racista com discriminação. A solução então era vir para o Brasil. (Yonel, grifo nosso).

Antes de sair de lá e vir pra cá, eu e minha esposa sentamos juntos e pensamos. Juntamos um pouco de dinheiro para comprar a passagem. Mas, quando eu saí de lá, eu passei muita dificuldade para chegar até aqui porque eu saí do Haiti e fui para a República Dominicana e peguei um avião na República Dominicana e fui para o Panamá e peguei um outro avião do Panamá para o Peru. Depois eu paguei um ônibus de Lima, no Peru, para chegar no Acre. (Eric, grifo nosso).

Eu tentei viajar várias vezes... Estados Unidos, Canadá e não consegui. A última vez eu gastei muito dinheiro... então, tem que tomar uma decisão, e hoje eu tô aqui no Brasil. **Só que o sonho não foi o Brasil, não, foi os Estados Unidos.** (Emmanuel, grifo nosso).

A decisão de vir, para alguns, teve uma forte influência familiar. É o caso de Nádia, que deixou o noivo no Haiti e veio para o Brasil por causa de um projeto familiar.

Nasci na cidade de Gonaives, tenho 23 anos. Quando eu vim para o Brasil, ainda não era casada, era noiva. **Os meus parentes queriam que eu viajasse.** Como eu não era casada, o meu noivo não podia atrapalhar a minha decisão de viajar. Depois, eu vim para o Brasil. O meu noivo, que hoje é meu marido... **veio atrás de mim.** Eu vim para o Brasil com alguns amigos que vieram também. (Nádia, grifo nosso).

Assim como Esperance, outras mulheres decidiram vir para o Brasil após a emigração de seus maridos.

Nasci em Dessalines, no Haiti. Eu vim para o Brasil porque, no meu país, passou um terremoto e tem muita gente que perdeu casa, não tem trabalho. **A gente veio aqui para pedir ajuda, para trabalhar.** Meu marido veio primeiro para o Brasil e depois eu vim. Gosto muito daqui. **Se eu pudesse, traria toda minha família para cá, porque aqui você pode andar sem medo, não é perseguido por ninguém.** É só andar certinho que não vai ter ninguém atrás de você. (Anna-Rose, grifo nosso).

A vinda para o Brasil aumentou a responsabilidade com a manutenção da família e criou uma dupla luta pela sobrevivência: sobreviver no Brasil e manter sua responsabilidade com a família no Haiti.

Depois que eu saí do Haiti para cá, eu continuei tendo responsabilidade com várias pessoas. Eu deixei minha esposa lá, mas o objetivo era trabalhar e trazer minha esposa para cá. Mas, depois que eu cheguei aqui, eu passei um ano e três meses sem ver minha família. Quando eu cheguei aqui, comecei a trabalhar na Odebrecht, eu fui alojado. (Jean, grifo nosso).

Yonel faz uma das descrições mais concretas sobre as consequências do terremoto:

Aí, em 12 de janeiro de 2010, teve aquela catástrofe no Haiti, **o terremoto, e tudo ficou ainda pior.** Todo mundo caiu na miséria porque não tinha como viver. **Todo mundo olhava para o céu e perguntava: ‘aonde e vou? O que eu vou fazer? O que vou fazer da minha vida?’** Cada um se fazia uma pergunta assim. Ninguém

podia dar resposta, ninguém. Todo mundo estava na mesma situação. Então, em 2010, 2011, eu pensei: ‘tem que mudar essa situação. **Eu vou para o Brasil**’. (Yonel, grifo nosso).

Imediatamente após o terremoto, além das perdas materiais e humanas, a falta de perspectiva de futuro criou um clima de desespero generalizado que impulsionou muitas decisões de emigração. **“Depois que passou o terremoto lá no Haiti, todo mundo ficou com muita dificuldade,** com o coração muito sofrido. **Então, eu comecei a pensar em como vir pra cá.”** (Eric, grifo nosso). **“Depois do terremoto, o nosso país ficou quebrado,** as coisas que a gente tinha, tudo ficou quebrado. Muitas pessoas saíram do país para buscar uma vida melhor. Por que buscar uma vida melhor?” (Israel, grifo nosso).

Depois de um tempo fora do país, muitos haitianos, como Emmanuel, desejam “ver com seus próprios olhos” como está a situação do país. Os rumores de “reconstrução” chegavam a todo mundo pelos meios de comunicação, mas o contato com os parentes que continuam no Haiti revelam uma realidade diferente, o que os motiva ainda mais a voltar para casa, nem que seja no período de férias de seu trabalho no Brasil.

4.3.4 Brasileia

Dos dezessete imigrantes entrevistados, somente um não passou por Brasileia. Alguns silenciaram sobre essa experiência em suas narrativas. Mas aqueles que decidiram falar nos apresentaram um quadro de muito sofrimento, mesmo fazendo referência a ações governamentais, como o pagamento de hotel. Sabemos que o número de pessoas excedeu em muito a capacidade hoteleira e da própria cidade.

O pior, porém, é saber que tal situação perdurou por anos. A falta de uma atuação federal efetiva que articulasse um trabalho de cooperação entre os estados e que desse suporte aos estados “de entrada”, no caso, da fronteira norte (Acre e Amazonas), bem como a falta de acompanhamento efetivo das ações desses próprios estados, fizeram com que o primeiro contato dos imigrantes haitianos com o Brasil fosse similar ao vivenciado num campo de refugiados, revelando um total descompasso entre a política externa da diplomacia brasileira e as articulações com a política interna do país.

Ocupamos o Haiti e não queremos receber seus habitantes aqui? A democracia brasileira sofreu um grande golpe com essa ocupação, realizada sem uma discussão pública dos motivos e consequências. Há instrumentos – como os referendos – de consulta à população. Quando há interesse, organizam-se grupos de trabalho, conferências nacionais.

Mas nada disso foi feito neste caso, e o “convite” do ex-presidente Lula não foi acompanhado sequer de diálogo com os líderes estaduais e municipais, que foram “pegos de surpresa”, mais tarde, por uma migração coletiva. O pronunciamento de um presidente, um jogo de futebol “da paz” são situações emblemáticas, mas consideramos que a ocupação do Haiti, que já dura 10 anos, e a liderança brasileira na MINUSTAH constituíram o maior convite.

Eu passei um mês lá. **Lá, eu fiquei em um hotel que o governo pagava dez reais por dia pra mulher, e os homens ficavam lá no ginásio.** Depois, eu cheguei aqui em Porto Velho dia 4 de março de 2011, eu deixei o Haiti no dia 11 de janeiro de 2011, aí eu cheguei aqui no Brasil, lá no Acre, e foi muito difícil pra mim, porque, quando **eu cheguei no Brasil, eu não sabia de nada. Eu só sabia do Brasil só o futebol.** E aí, quando eu cheguei lá no Acre foi muito difícil pra mim, muito difícil... **eu até fico emocionada porque é muito difícil, muito difícil.** [Chorou]. **Tudo diferente: a comida, as pessoas, a língua, tudo diferente, é difícil.** Eu não conhecia ninguém aqui. Eu cheguei aqui sozinha. **Lá no Acre, é difícil pra comer, é difícil pra tomar banho.** Eu passei bastante coisas, eu chorei muito, eu chorei muito mesmo porque **eu não conseguia comer** a comida, eu passei um mês sem comer, às vezes, eu não tomava banho. (Dina, grifo nosso).

Mas, quando eu cheguei no Acre, a situação ficou muito difícil, muito difícil mesmo. Passei um mês no Acre. Depois de receber os documentos, eu vim para Porto Velho. (Eric, grifo nosso).

Eu cheguei no Acre dia 20 de janeiro, uma quinta-feira da tarde, e aí, de repente, eu fiquei mais de um mês no Acre, fazer documento, fazer tudo, tudo, tudo, tudo. **Lá é uma cidade pequena... é a Brasileia. Muuuita gente não tem trabalho!** Eu consegui um trabalho na pintura num irmão da minha igreja... dia 9 de março a prefeitura manda todo mundo para Porto Velho. (Emmanuel, grifo nosso).

A média de permanência em Brasileia era de um mês. As dificuldades vivenciadas eram de toda ordem. Alguns optaram por não as descrever, apenas disseram que a experiência foi “muito, muito, muito difícil”. Outros relataram as dificuldades de adaptação à culinária brasileira, o que era percebido pelos brasileiros como “ingratidão”, como pudemos observar na entrevista com João, responsável, à época, pelo abrigo em Brasileia.

Durante nosso trabalho de campo em Brasileia, conhecemos Alex Oliveira, um paulista que viaja pelo mundo se dedicando à sua arte, que é a fotografia. Seu pseudônimo é “Alex Kbelo”, e, no período do campo, fazia 5 meses que estava em Brasileia e costumava ser tradutor entre imigrantes e brasileiros, pois fala vários idiomas. Uma frase escrita em francês, em uma placa improvisada, chamou nossa atenção quando estivemos por lá. Na placa, perguntava-se se alguém queria falar sobre sua vida. A pergunta era direcionada aos imigrantes. Procurei saber quem era o autor da placa e acabei conhecendo Alex. Ele disse que gostaria muito de conhecer as histórias de vida dos haitianos e de outros imigrantes, mas que, até aquele momento, ainda não tinha conseguido. Falamos sobre nossa pesquisa e, depois, trocamos alguns e-mails sobre a situação na fronteira. Ele, gentilmente, cedeu-nos diversas fotografias que ele fez. Algumas estão abaixo:

Fotografia 15 – Mosaico de fotografias – Brasileia/AC



Fonte: Oliveira (2014).

Nota: Fotografia A: Praça na qual os imigrantes aguardam para solicitar documentos em Brasileia. Fotografia B: Lugar de cadastro de imigrantes na entrada do abrigo em Brasileia. Fotografia C: Placa na entrada do abrigo em Brasileia. Fotografia D: Imigrante haitiano saindo de Brasileia com documentos.

A partir de Brasileia iniciava-se um longo percurso. Para alguns, a certeza temporária de um emprego temporário; para outros, a incerteza de tudo, inclusive de onde dormir naquela noite de chuva quando pensou que chegaria a Porto Velho, mas, na verdade, chegava a “Nova Mutum”, nome dado ao distrito Mutum Paraná, localizado a 160 km de Porto Velho, uma das quatro comunidades inundadas até agora pela construção das usinas hidrelétricas do rio Madeira.

4.3.5 Nova Mutum

O único que comentou o descaso que representou abandonar os haitianos na vila de Nova Mutum no meio da noite foi Emmanuel, talvez porque somente ele, entre os dezessete entrevistados, estivesse no ônibus enviado pelo Acre a Rondônia.

Aconteceu uma coisa que a gente não queria, **o motorista deixou a gente em outro lugar que ninguém sabe, Nova Mutum, no meio do caminho, todo mundo desceu do ônibus e... ele foi embora...** hum... foi muito.... é a primeira vez que eu vou contar essa história... nunca contei pra ninguém, não. Cheguei lá em Nova Mutum, eu tinha o meu dinheiro. Eu viajei com 250 reais no meu bolso, ninguém sabia... foram cento e cinco haitianos... estão na rua. As pessoas... Corpo de Bombeiros, Polícia Federal... tenta ligar e não consegue, e aí, sabe quem tomou a decisão de vir para Porto Velho? Fui eu mesmo. Eu falei assim: **‘Pessoal, se vocês vão ficar, eu vou... eu mesmo, eu vou’**. (Emmanuel, grifo nosso).

Não é do nosso conhecimento se essa situação se repetiu com outros grupos de haitianos e nem se os governos do Acre e de Rondônia tomaram alguma medida institucional para que isso não mais acontecesse, ou, ainda, se o caso foi levado aos órgãos de proteção dos direitos humanos; o fato é que esse grupo do qual Emmanuel fazia parte foi retirado do Acre institucionalmente e deixado à beira do caminho em uma vila, no meio da noite. Evidentemente, o motorista brasileiro sabia que deveria deixar os haitianos em Porto Velho, no ginásio Cláudio Coutinho, onde já havia outros haitianos ou, no mínimo, sabia a diferença de localização entre Mutum Paraná e Porto Velho. Emmanuel narra seu papel de protagonista na decisão de ir com mais um amigo para Porto Velho e buscar ajuda para que fossem buscar os demais haitianos que haviam sido deixados em Mutum Paraná.

4.3.6 Porto Velho

Conforme o fluxo do qual faziam parte os sujeitos da nossa pesquisa, a experiência migratória se diferenciava. Em relação à recepção, os haitianos dos primeiros fluxos descrevem uma situação caótica na chegada, mas uma facilidade na inserção no mercado de trabalho. Depois, a situação se inverte: a chegada a Porto Velho passa a ser menos traumática, mas o emprego passa a ser mais disputado, seletivo e raro.

A aprendizagem da língua portuguesa foi um problema a princípio, mas percebemos um esforço das próprias empresas em oferecer cursos instrumentais. À medida que os fluxos se sucediam, aumentava a seletividade, dando-se prioridade aos haitianos de fluxos anteriores, que já falavam a língua portuguesa. Acreditamos que isso contribuiu para que, até hoje, Porto Velho mantenha um grupo de haitianos dos primeiros fluxos, enquanto os haitianos de fluxos mais recentes se dirigiam a outras cidades brasileiras.

Eu cheguei aqui em Porto Velho dia 26 de janeiro de 2011. Não conhecia ninguém. **Não sabia falar nada de português. Apreendi aqui. Quando eu cheguei aqui em Porto Velho, eu arrumei logo um trabalho.** Eu trabalho na Usina de Santo Antônio. Foi o primeiro trabalho que eu arrumei e estou até hoje, com a graça de

Deus, sem dificuldades, sem problemas. **O dia em que eu cheguei aqui em Porto Velho era o dia em que essa empresa estava buscando muita gente para trabalhar**, buscava 100 pessoas para trabalhar na Usina. (Eric, grifo nosso).

Você sabe quando alguém chega em uma cidade que não conhece ninguém, não conhece a cidade, a pessoa não sabe para onde vai, não sabe o nome das ruas, não sabe onde vai morar, é muito difícil, **mas também teve um padre aqui em Porto Velho que deu um lugar para os haitianos morar por um tempo enquanto procuravam casa para morar**. Eu fiquei na casa de apoio. (Nádia, grifo nosso).

Graças a Deus, um homem muito conhecido aqui em Porto Velho, que se chama José Gonçalves, ele é quem tem todos os supermercados Gonçalves aqui em Rondônia, ele estava construindo um depósito depois da Polícia Federal, na BR de Candeias. **Fui eu quem fiz essa obra para ele. Fui eu. Quando cheguei lá, ninguém acreditava, diziam: não vai dar certo, um haitiano vai dirigir uma obra assim?** Ninguém acreditava. **Eu fui mestre geral também nessa obra. Graças a Deus, finalizei tudo e, quando fui sair, também, recebi outra carta de recomendação.** (Willy, grifo nosso).

Em Porto Velho, assim com em outras cidades brasileiras, a Igreja católica se destacou na recepção dos haitianos tanto no acolhimento, como já nos disse a irmã Sônia em sua entrevista, quanto na denúncia de violações a direitos humanos. De um modo geral, a análise feita pelos haitianos participantes desta pesquisa é a de que a experiência migratória em Porto Velho tem sido positiva.

Destacamos, a seguir, algumas lugaridades presentes, unicamente, nas narrativas de Emmanuel e de Nádia.

[Rodoviária]

Já tinha um grupo de haitianos aqui em Porto Velho, uns vinte e poucos. Cinco horas da tarde, eu fui lá e comprei minha passagem, peguei um ônibus, eu e mais outro rapaz. Nós viemos juntos. Dentro do ônibus, eu encontrei uma moça que era a cobradora. Começamos a conversar, conversar... Ela disse: ‘Olha, menino, eu vou te devolver o seu dinheiro, você não vai pagar nada, não. Eu vou conversar com cada um, você vai conseguir um dinheiro...’ Eu fiquei assim, perdido... do jeito que ela fala, eu consegui o dinheiro, mais dinheiro no meu bolso. **Cheguei aqui em Rondônia quase meia noite... estava chovendo muito... muita chuva. Cheguei na rodoviária. Não conhecia ninguém, ‘eu não sei onde que eu vou, não sei, não sei de nada’.** A minha cabeça tá de cima para baixo. De repente, chegou na minha frente dois rapazes da polícia militar. Um deles é o Anderson. Nós começamos a conversar de um jeito... eu não entendia muito bem, mas começamos a conversar, conversar, conversar, e aí ele falou: ‘Olha, menino, eu vou te ajudar. Você já jantou?’ ‘Não.’ A primeira coisa que ele fez para mim foi comprar para nós duas jantas... **jantei, descansei e ele disse: ‘fica tranquilo, tudo vai dar certo’.** (Emmanuel, grifo nosso).

[Ginásio Cláudio Coutinho]

‘Aqui tem um grupo de haitianos no ginásio Cláudio Coutinho, eu vou achar eles’. Ele foi na rua e começou a ligar, ligar, ligar, ligar... Ele acabou encontrando o telefone do Corpo de Bombeiros, ele veio até nós e disse: ‘tudo vai dar certo’. Quase uma hora da manhã. Os demais ficaram lá em Nova Mutum. Depois que ele achou o telefone do Corpo de Bombeiros, **ele levou a gente até o ginásio. As minhas malas ficaram com eles em Nova Mutum como prova que eu ia mandar buscar eles.** Eles confiam em mim. Eu entendia um pouco português e ainda não falava nada de português. Cheguei lá no ginásio e comecei a contar o que aconteceu. **No mesmo horário, as pessoas da assistência social do governo, Corpo de Bombeiros**

arrumaram dois ônibus para ir buscar eles. Eles chegaram aqui em Porto Velho quase quatro horas da manhã. Vai dar dia 10 de março. Vai acontecer na minha vida uma coisa, hoje sei que foi um milagre. Eu não tenho como explicar. **Chegou mais 150 haitianos no ginásio. Todo mundo precisa trabalhar. Nenhum fala o português...** hum... presta atenção, eu vou te contar o que acontece... as pessoas olhavam de lá para cá e perguntavam: ‘quem entende português aqui?’ Ninguém responde. Tem uma moça, a chefe, a Sílvia, ela fala assim ó: ‘Menino, vou te escolher. **Como vou fazer? Se vira pra conversar com a gente...**’ No mesmo horário, eu comecei a fazer lista e tal... tal profissão, tal profissão... eu sei como fazer... nome de cidade, data de nascimento... tudo, tudo. Quando chega o empresário: quero 20. A gente negocia preço, alojamento, manda 20. ‘Eu quero um’, ‘Eu quero dois’, manda tudo. Pegar o endereço da empresa, vai lá e ver onde eles serão alojados tal e tal e tudo isso. (Emmanuel, grifo nosso).

Emmanuel descreve como foi a chegada à rodoviária de Porto Velho naquela noite em que o grupo no qual estava fora deixado em Nova Mutum. Com fome e sem direção, conseguiu se comunicar com dificuldade com dois policiais militares que ajudaram ele e o amigo, tanto comprando “uma janta” quanto entrando em contato com os órgãos competentes e os levando para o Ginásio Cláudio Coutinho, onde já havia um grupo de haitianos.

[A primeira desilusão]

E aí, todo mundo arrumou emprego. E eu?... quase dois meses... chegou no começo de março, abril, maio... Sabe quem me prometeu meu primeiro emprego? O governador. Saiu no jornal, meu nome saiu no jornal. Esse cara vai trabalhar com a gente no Palácio... **Lá no ginásio, eu arrumei dois alunos, um aluno de inglês e outro de francês, sem quadro, sem livros, sem nada. Só com minha cabeça. O professor só precisa dele mesmo.** Comecei a trabalhar. Sabe quem arrumou para mim uma casa para morar? A irmã Ozânia. Lá na Afonso Pena. Em frente da faculdade Metodista. As pessoas da Pastoral do Migrante, Dr. Vitas, que é um alemão. Eu tenho sorte com os alemães. Ele tinha uma casa. Hoje a casa foi vendida para outra pessoa. Uma casa, três quartos, um banheiro, uma cozinha e os móveis, televisão, fogão, tudo nós usamos. Foi a irmã Ozânia que foi atrás das coisas para ajudar a gente... Nós três: Gabriel, Watson e eu. Cada um tem um quarto. Cadê o pessoal do governo? Elas só me visitavam. Só passar e visitar: ‘é, você quer o quê, menino?’ Não, não... eu fiquei chateado. Eu não quero nada. ‘Não? Você não vai comer nada, não?’ Elas mandaram para mim duas cestas básicas. Quase dez pacotes de arroz, muito, muitas comidas, só comida. Eu falei assim: ‘E o meu trabalho?, Onde que eu vou trabalhar?’ ‘Fica tranquilo, menino. Você não lembra, não, da fala do governador contigo? Você não conversou com o governador, não? **Você não vai trabalhar no Palácio do governo? Então, espera.**’ De repente, apareceu outra coisa. **Tem uma lei chamada CDS, que não permite, porque eu estava com visto provisório. A lei tem uma barreira, uma fronteira.** Eu não posso, tem que ter o visto permanente... xiii.... sabe o que eu faço? (Emmanuel, grifo nosso).

Algumas ilusões foram acalentadas antes da saída do Haiti e desmanchadas no meio do caminho. Outras, entretanto, foram criadas e dissolvidas aqui mesmo. As barreiras não apareceram somente entre brasileiros e haitianos, mas também entre eles mesmos.

[Casa de apoio]

Mas lá na casa de apoio tinha um grupo de haitianos maus que não aceitaram as pessoas que estavam comigo e não deixaram a gente ficar lá e ficamos na

rua, dormimos na rua e, de dia, ficamos procurando casa para morar. A situação era muito difícil porque alguns haitianos não sabem viver como irmãos. (Nádia, grifo nosso).

Nádia teve que dormir na rua pela primeira vez na sua vida, mesmo depois de ter enfrentado todas as dificuldades para chegar a Porto Velho e conseguir um lugar para morar na casa de apoio até conseguir trabalho. O desespero tomou conta dela quando os amigos que a protegiam foram expulsos da casa por outros haitianos. Nádia ligou para o noivo no Haiti e pediu desesperadamente que ele viesse para o Brasil.

Ampliando o *zoom*, os sujeitos da nossa pesquisa falaram sobre como é viver no Brasil.

4.3.7 Brasil

Um aspecto muito presente nas narrativas foi a descrição do percurso, talvez porque essa informação tinha sido solicitada a eles várias vezes antes da nossa pesquisa e, por isso, eles se sentiam um pouco na obrigação de falar sobre isso ainda que eu não fizesse perguntas ao respeito.

[Migração e percurso até o Brasil]

O haitiano tem que viajar. Mas viajar para os Estados Unidos, França, Canadá, é aquele país que o haitiano conhece. E, agora, o haitiano conheceu o Brasil, por isso os haitianos vêm para o Brasil. **Na cabeça dele, o Brasil é igual aos Estados Unidos, França e Canadá. Mas, quando ele chega aqui, nada a ver.** Mas, quando a pessoa viaja, trabalha, manda dinheiro, volta pro Haiti e abre um negócio, assim ele consegue sobreviver. **Mas precisa sair, precisa. É por isso que eu vim. Eu vi que não tinha jeito. Mas tem gente que não precisa sair,** depende da família de onde ele vem. [...]. Tem que ter muita coragem para vir sozinha do Haiti. Um dia, se você quiser viajar como turista, vai até lá no Peru, Equador, para ver como são as coisas, é difícil. De ônibus, eu passei 5 dias do Equador para o Peru, 5 dias. Eu não quis ficar no Peru e nem na Bolívia, é muito chato. É pior do que Brasil. **O boliviano é muito pior do que brasileiro. Fica pedindo dinheiro, matando haitiano, é muito pior do que no Brasil. Eu não quis ficar nenhum dia na Bolívia.** Tem que ter muita coragem. (Dina, grifo nosso).

Fiquei 15 dias no Acre e vim para Porto Velho. Depois que passei para o Brasil, também passei muita dificuldade. **Eu não tinha lugar pra morar.** Quase que eu fiquei morando na rua. (Anette, grifo nosso).

Quando cheguei ao Brasil, na fronteira de Peru, Colômbia e Brasil, que é Tabatinga, eu fiz dois meses de aula de português para aprender e ter a possibilidade de me comunicar e conversar e pregar a palavra de Deus. (Caleb, grifo nosso).

Vim pela República Dominicana, Panamá, Equador, Peru, Acre e Porto Velho. **Fiquei mais ou menos dois meses em Brasileia, no Acre, no acampamento. Como eu vim bem no início, as pessoas ajudavam mais.** Tinha um padre lá em Brasileia que ajudava os primeiros haitianos que chegaram no Brasil. **A dificuldade maior que eu senti em Brasileia foi a comida, é diferente, não estava acostumada.** Meu marido veio por Tabatinga, ele não passou por isso, porque eles

lá se juntaram e alugaram um quarto para morar. Ele ficou lá uns 2 meses, lá é fronteira de Colômbia, Peru e Brasil. **Mas lá também tem um padre que cuida dos haitianos.** A primeira coisa que os haitianos querem quando chegam é ter um documento para ir para outra cidade, seja Manaus, Porto Velho, Curitiba, São Paulo, Rio de Janeiro, para procurar trabalho. (Nádia, grifo nosso).

O mapa abaixo foi elaborado com base nas rotas indicadas pelos sujeitos nas entrevistas (Mapa 5):

Mapa 5 – Rotas até Porto Velho-RO.

Fonte: LABGET/UNIR (2014).

Nota: Elaborado com base nas entrevistas e nos dados coletados.

De modo geral, o ponto de partida foi o próprio Haiti e, depois, a República Dominicana, o Panamá, o Equador e o Peru. Ao chegarmos ao Peru, identificamos as duas rotas utilizadas pelos participantes da pesquisa: uma pelo Acre, que se bifurca em duas rotas: a rota via Assis Brasil e Brasileira, sendo a rota mais importante a de Brasileira, e a rota via fronteira Letícia-Tabatinga, Manaus, até chegar a Porto Velho.

A rota mais utilizada foi a do Acre, pois somente um entre os sujeitos da pesquisa entrou via Tabatinga, Manaus, para chegar a Porto Velho. E, também, é importante destacar que ele veio em busca de sua noiva, que já estava em Porto Velho, e não tinha a cidade como destino migratório.

A flexibilidade na definição do país migratório foi algo que nos chamou a atenção em algumas narrativas, como a de Fred.

Bom, na verdade, eu saí de casa para a República Dominicana, da República. eu vim pra cá. Só que eu estava indo para o Chile, mas eu tenho um grande amigo, ele é haitiano também, aí **ele falou ‘vamos lá para o Brasil, vamos lá.** Olha só: no Chile, você não vai conhecer ninguém. Eu sou seu amigo, vamos juntos para o Brasil’. E aí acabei vindo para o Brasil, **mas, depois que cheguei no Acre, a situação ficou muito difícil, e aí eu pensei em não ficar muito tempo no Brasil.** Eu já tinha pensado em ir para a Guiana, porque lá eu tenho parentes, e os meus parentes iriam esperar por mim. Mas as coisas começaram a dificultar um pouquinho, o dinheiro vai diminuindo, **eu troquei umas ideias com umas pessoas também, e aí a gente acaba ficando no Brasil.** Mas o destino, o destino total não era o Brasil. Era o Chile, do Chile pra Guiana, e aí mudou tudo. (Fred, grifo nosso).

A experiência migratória que começou como um sonho acabou sendo revelada em sua realidade concreta, fazendo Fred pensar inclusive se deveria prosseguir viagem dentro do Brasil.

A cultura brasileira e haitiana são diferentes. Por exemplo, a cultura até de cozinhar é totalmente diferente. As pessoas são totalmente diferentes. Quando eu passei nos países fui observando as culturas. Tem a cultura de carregar as crianças nas costas. No Equador é frio, congelado. Pra você tomar banho tem que fazer um esforço, é gelado; não é frio, é gelo. O frio do Equador é gelo. Pra tomar banho, é difícil. Eu dizia: ‘ah, eu quero água quente’. O clima aqui em Porto Velho é esse calor. **No ano que vem eu quero viajar pra Costa Rica, no final de 2014, conhecer como é lá.** O Brasil é realmente um país bom, mas, muitas vezes, chega um estrangeiro e acaba tendo dificuldade. Qual é a dificuldade? **As pessoas que não conhecem pensam o quê? Ah, as coisas lá no Brasil são assim. Você pensa de um jeito, mas nem sempre acontece daquele jeito.** Por exemplo, você pensa: ‘amanhã eu quero comprar um carro’, e não dá. Você pensa um jeito, e é diferente. Agora tá melhor. **Mas, na época em que eu cheguei lá no Acre, eu jurei que não queria ter saído lá no Haiti, porque passei dificuldade, fome, todas as dificuldades...** mas tem pessoa que não acostumou. Tenho três colegas que voltaram. **A maior dificuldade é a fala.** (Fred, grifo nosso).

Fred nos contou que muitos haitianos desejam sair do país, mas não têm condições de financiar a viagem e, num desabafo, afirma que os que conseguem chegar sabem o preço material e humano que pagaram no processo migratório. **“Então, é isso, ajudar aquele que vem, se ele tem como vir.”** (Fred, grifo nosso). É o que Fred pede aos brasileiros.

Uma lugaridade presente somente na entrevista de Anette diz respeito à residência permanente⁵⁵.

[Residência permanente]

Agora, eu tenho um grave problema. **Eu ainda não consegui a residência permanente no Brasil. Eu estou com medo de não conseguir.** Em janeiro de 2014 vou fazer dois anos aqui. (Anette, grifo nosso).

No momento da entrevista, Anette estava muito angustiada e com medo de ser mandada de volta para o Haiti. Assim que terminamos, perguntei se poderia fazer uma busca no site do Ministério da Justiça do Brasil para verificar se já havia sido divulgada outra lista. Eu fazia isso cotidianamente para quem não tinha acesso a internet, pois, quando o pedido é indeferido, o solicitante tem um prazo de apenas 15 dias, a partir da publicação no Diário Oficial da União, para recorrer. Ela concordou com alegria e, ao fazer a busca, lá estava seu nome, e o seu pedido havia sido “deferido”. A publicação era desse mesmo dia. Ela gritou de alegria, e foi uma festa. Ela disse: “agora eu posso trabalhar”. Ela já trabalhava com faxinas, mas desse momento em diante poderia trabalhar com carteira assinada e buscar trabalho nas empresas. Foi um dia feliz, e essa experiência me marcou bastante.

A questão do aluguel foi muito citada nas entrevistas, especialmente por dois motivos: o alto preço e a desonestidade dos brasileiros ao cobrarem preços diferentes (mais altos) para os haitianos.

[Aluguel]

Eu tenho uma coisa a acrescentar também. **O aluguel no Brasil é muito caro.** Eu tenho muitos amigos brasileiros que falam assim: se tem um quarto, dois quartos, um apartamento que alugam para os brasileiros por 200 reais, 300 reais. Quando é um haitiano, irmão dos brasileiros, que vai alugar, eles querem alugar por 500 ou 600 reais, por quê? **Se o Brasil não tem egoísta, se o Brasil não tem racista, se vai alugar um boliviano, um peruano, um brasileiro, todos são irmãos.** Nós, haitianos, somos irmãos dos brasileiros também. **Por que, quando vai alugar para os haitianos, é mais caro? Isso é um crime. [...]. Aluguel é muito caro, a água e a energia são muito caras, o alimento é muito caro, tudo é caro.** Quando eu trabalhava no Haiti, eu podia ajudar meu pai, minha mãe. Se eu trabalhar no Brasil, eu também consigo ajudar, mas, se eu... se as coisas são muito caras, não consigo ajudar. (Caleb, grifo nosso).

O Brasil é um país muito acolhedor, mas também você tem que fazer tua parte. **O Brasil dá-te trabalho, ele não dá dinheiro.** O Brasil abre as portas para você, e a

⁵⁵ Status de imigração que autoriza o imigrante a viver e a trabalhar permanentemente no país.

parte importante tem que sair de você. Então, eu entendi isso. Eu me sinto muito satisfeito, muito agradecido porque eu encontrei essa oportunidade, mas também eu me senti quebrado muitas vezes, trabalhando. (Willy, grifo nosso).

Se alguns haitianos conseguiram um valor salarial médio considerando o padrão local, o custo de vida em Porto Velho, que é altíssimo, precisaram gastar na sobrevivência imediata o que poderia ser investido para alcançar os objetivos de seu projeto migratório.

Ao contrário do que se esperava, o futebol não foi um tema recorrente nas entrevistas.

[Futebol]

Eu penso que todos os haitianos gostam do Brasil. **Nós somos fanáticos pelo time de futebol do Brasil.** (Caleb, grifo nosso).

A história do futebol brasileiro, mais do que o real desempenho atual, encantou mesmo muitas gerações, mas o futebol está relacionado ao projeto migratório haitiano por outro motivo. Não se pode esquecer que a construção das grandes obras para a realização da Copa do Mundo no Brasil em 2014 prometia gerar muitos empregos... temporários e com baixos salários.

Se o futebol brasileiro não teve destaque nas entrevistas, o racismo sofrido, sim.

[Racismo]

Eu sofri racismo também lá em Brasileia e aqui também (Porto Velho). **Eu sofri racismo no Brasil. Aqui no meu trabalho... eu sofri muito.** Uma vez teve um homem que me falou, lá no meu trabalho, que **os haitianos têm que trabalhar como escravo.** Aí eu fiquei muito chateada, eu fiquei muito chateada. **O tratamento que os brasileiros dão às mulheres haitianas é diferente de que como eles tratam os homens haitianos. Aqui no Brasil, o racismo é mais forte do que nos Estados Unidos.** Nos Estados Unidos também tem racismo, na França também tem, mas, aqui no Brasil, o brasileiro é mais racista do que os americanos dos Estados Unidos. **É por isso que o brasileiro não vai olhar a mulher haitiana igual à mulher brasileira.** Mas eu não sei se um dia isso vai parar, mas aqui no Brasil tem muito racista. **Eu sinto muito isso, muito, muito, muito.** (Dina, grifo nosso).

Em relação à situação do trabalho no Brasil, eu vejo em qualquer empresa que os artigos da lei do Brasil proíbem o racismo e o egoísmo. Eu leio as leis e qualquer livro do Brasil e sei que o racismo e o egoísmo é um crime. Eu gosto disso. O Brasil demonstra o seu amor aos estrangeiros sem problemas. **Só que tem alguns brasileiros que demonstram seus sentimentos racistas e egoístas também concernentes à situação de trabalho das mulheres haitianas que estão aqui no Brasil.** Eu vivo em Porto Velho e, por exemplo, minha mulher trabalhou em um restaurante das 9h da manhã às 15 horas. Eles dão 100 reais para as mulheres brasileiras e 40 reais para a minha mulher haitiana. Isso é egoísmo. É um crime, elas fazem o mesmo trabalho. **Nós, haitianos, estamos aqui como estrangeiros, a Polícia Federal sabe normalmente, absolutamente, sobre a situação do Haiti, e, se eles nos dão a possibilidade vir aqui, eles não podem aceitar também os funcionários e os patrões cometerem crimes também contra os haitianos.** Eu não gosto de corrupção. Eu não gosto de racistas. Eu não gosto de egoístas. **Foi isso mesmo que me fez vir para o Brasil.** (Caleb, grifo nosso).

Eu espero que os brasileiros respeitem os haitianos também, porque temos o mesmo sangue. Aqui tem muito racista. Em todo lugar que a gente vai, tem gente que gosta e gente que não gosta da gente. **Eu já sofri racismo no trabalho.** Por exemplo, **eu estava muito ocupada, e a pessoa manda a gente fazer outra coisa, enquanto a outra funcionária brasileira fica sem fazer nada.** Todos têm que trabalhar. (Anna-Rose, grifo nosso).

Eu gosto do Brasil, mas tem coisas que não respeitam na lei. **Por exemplo, tem um artigo no Código Penal que fala que racismo é crime, mas se tem um supermercado contratando pessoas, tem a placa que estão precisando, mas, quando a gente chega lá, eles não querem contratar haitianas, só mulheres brasileiras.** Eu não entendo por quê. Se eles estão precisando, por que não contratam a gente? Eu penso que, se não tem racista aqui, isso não deveria acontecer. (Nadia, grifo nosso).

O racismo se manifesta de diferentes formas. Com os sujeitos da pesquisa, manifesta-se de forma direta, motivado pela questão econômica. O local de trabalho é um campo de racismo recorrente, e a discriminação se manifesta por meio de desigualdade no tratamento dispensado aos funcionários brasileiros e haitianos; pela exploração da mão de obra com a justificativa de que são imigrantes e negros; o argumento da negritude é utilizado para justificar a aceitação de escravidão, a não contratação de haitianos e também a desvalorização das mulheres.

Talvez o aspecto positivo do processo migratório no Brasil mais destacado pelos sujeitos da pesquisa tenha sido o da regularização da documentação.

[Documentos]

Eu tenho parentes nos Estados Unidos, na França, mas, para ir pra lá, precisa de uma grande quantidade de dinheiro. Nos Estados Unidos, a pessoa fica lá, de repente, passam dez anos sem conseguir ter a legalização. Aqui foi bem mais rápido. **Não é que é mais rápido. É rápido demais.** (Fred, grifo nosso).

O Brasil, para nós, haitianos, é um país verdadeiramente bom. Eu não sei muito sobre o Brasil, o lado da corrupção, não sei sobre a política. Mas, como a amada presidente Dilma Rousseff decidiu que a gente podia vir aqui sem problema, chegamos sem documentos e logo ganhamos nosso documento. **Chegamos aqui ilegal, e o governo nos dá possibilidade para andar, circular, procurar trabalho e, mesmo não tendo documento do Brasil, nós estamos livres.** (Nádia, grifo nosso).

Os haitianos que estão vindo para o Brasil precisam tirar o visto porque, quando passa pela fronteira, é muito difícil. Eu quero que o governo brasileiro ajude os haitianos também, porque, **lá em Brasileira, as coisas são muito complicadas.** Para sair de lá e chegar até aqui em Porto Velho é muito difícil, é muito difícil, por isso eu **digo aos haitianos que já venham com visto para o Brasil.** (Israel, grifo nosso).

No contexto da migração haitiana, observamos que a política migratória brasileira esteve voltada à emissão de documentos, mas constatamos que não existia nenhum projeto articulado entre os estados para a acolhida, encaminhamento, acompanhamento e fiscalização quanto às leis trabalhistas e às demais necessidades que o processo migratório demanda. Enquanto a atuação pública foi improvisada e desarticulada, alguns setores da sociedade civil

do país se organizaram. Algumas instituições têm maior projeção nacional, como a Igreja católica, e outras tiveram uma participação menos visível, mas muito importante.

De qualquer modo, esses setores geralmente estão vinculados a alguma agência religiosa. No âmbito público, as universidades se destacam, e parece ser uma tendência nacional o maior envolvimento dos cursos de Letras e Direito. Mais recentemente, os institutos federais de educação, ciência e tecnologia têm começado a se projetar, especialmente no campo da qualificação profissional de imigrantes.

No Quadro 4 destacamos lugaridades sobre o Brasil narradas pelos sujeitos da pesquisa:

Quadro 4 – Lugaridades sobre o Brasil

Assunto	Narrativa
Brasileiros	E aí, eu escolhi vir pro Brasil para ter uma melhoria de vida, então, quer dizer... Se um momento no futuro, eu for embora daqui, eu penso mais ou menos em ir para os Estados Unidos, França, México... Bom... estou gostando do Brasil. A verdade é que é um povo muito amoroso... eu gosto. Até hoje me sinto feliz. Tenho bastante colega haitiano, bastante conhecido brasileiro. Até hoje sou bem tratado por todo mundo. (Fred, grifo nosso). O Brasil tem umas coisas boas, tem umas coisas ruins. Tem brasileiro que é bom e tem brasileiro que é ruim. Lá no Haiti também é assim. (Dina, grifo nosso). O povo brasileiro é muito hospitaleiro. Só peço que dê trabalho aos haitianos porque, se você está fora do seu país, não tem como viver se não trabalhar. (Esperance, grifo nosso). Eu estou gostando do Brasil, o povo aqui é hospitaleiro. O brasileiro gosta do haitiano. (Carleme, grifo nosso). Todos os brasileiros são hospitaleiros. Receberam os haitianos. Tem alguns brasileiros que gostam de ajudar os haitianos, mas só que precisamos de mais ajuda. Se tem essa oportunidade de fazer pesquisa, é bom, porque ajuda a abrir as portas de trabalho para nós e para as mulheres. Por exemplo, tem uma mulher que chegou aqui agora do Haiti. Passou o culto chorando, chorando, porque ela não pensava que a situação aqui era assim. Ela disse que, depois que receber o documento, vai voltar. Depois que ela chegou aqui, teve gente que falou pra ela que, quando a mulher chega aqui, tem que escolher um homem, um haitiano, porque você não vai conseguir pagar aluguel e comida e, por isso, tem que escolher um homem. (Jean, grifo nosso).
Recepção	Quando os haitianos chegaram ao Brasil, os primeiros haitianos, os brasileiros receberam de braços abertos os haitianos, os primeiros. Depois... depois... Teve um brasileiro que falou assim pra mim: ‘mas o que é que foi lá no Haiti? Tem bastante haitiano aqui, daqui a pouco não vai ter trabalho para os brasileiros’. Eu não falei nada pra ele. Aí, eu fiquei muito chateada por isso, porque ele falou isso. Tem trabalho pra todo mundo, quem quiser. Lá no meu trabalho, tem vaga pra alguém trabalhar, mas ele não vai pegar um haitiano. Eu não sei por quê, mas ele não vai fazer isso, só contrata brasileiro, mesmo tendo eu, que já trabalho lá há 2 anos, a cabeça é dura. (Dina, grifo nosso).
Estudo	Eu ainda não estou estudando aqui no Brasil, mas penso em fazer isso. Lá no Haiti, eu estava estudando para ser advogada, mas não fiz o curso de Direito porque o terremoto passou e a minha família perdeu tudo e eu não consegui fazer Direito, mas eu tenho o ensino médio completo. Eu quero continuar meus estudos para ser advogada. É isso o que eu quero, mas é difícil pra mim, entendeu? Pagar faculdade, pra trabalhar, pra mandar dinheiro pra minha família no Haiti... é muito difícil. Aqui no Brasil, as mulheres não ganham bem e, ainda, se você não estuda... (Dina, grifo nosso).

Salário	Uma das coisas que eu não gosto no Brasil é o salário-mínimo, eu não gosto disso, é muito baixo pra mulheres, porque a gente trabalha muito e ganha pouco. Não valorizam nada e, por isso, eu não pretendo ficar no Brasil. Tem umas coisas também que eu não gosto no Brasil. É que em todos os países tem gente pobre e tem gente rica, todos, mas aqui no Brasil, eu não sei, mas, aqui no Brasil, é pior, porque lá nos Estados Unidos uma pessoa que trabalha como empregada doméstica pode ter tudo, pode entrar numa loja e comprar um perfume de marca, mas, aqui no Brasil, você não pode porque ganha muito pouco. Lá no meu trabalho, eu entro às 7 horas e saio às 2 horas, e tem uma outra menina brasileira que entra às 5 horas e sai meia-noite, mas ela faz isso todo dia, ela recebe igual como eu, mas eu entro às 7 horas da noite e saio às 2 horas da manhã, às vezes, eu saio às 5 horas, 6 horas da manhã e não ganho mais por isso. Isso é uma injustiça. (Dina, grifo nosso).
Clima	Estou achando o Brasil bom, só o sol que é muito quente. Aqui em Porto Velho é mais quente do que no Haiti. Lá é quente, mas não é todo tempo. (Esperance, grifo nosso).
Melhorias	Fazendo uma comparação do Brasil com o Haiti, eu aqui ajudo mais os meus filhos. Lá no Haiti, meus pais me ajudavam, mas aqui eu consigo fazer tudo sozinha, já consegui até mandar dinheiro para meu filho para a escola lá no Haiti. Eu consegui fazer isso graças ao Brasil. O mais velho tem 10 anos, o segundo tem 7 anos, e o mais novo tem 5 anos. São três meninos. (Anette, grifo nosso).
Condição Financeira	A situação financeira é muito complicada para todos os haitianos, mesmo os que estão lá em São Paulo, Rio, Curitiba, Santa Catarina, Manaus, Brasília, a situação parece muito complicada para viver. (Caleb).
Segurança	Eu digo ‘obrigado’ para todas as autoridades do Brasil, à presidente Dilma Rousseff, que dá a possibilidade de todos os haitianos de deixar o Haiti e vir para o Brasil, eu digo: ‘muito obrigado!’. Eu digo ‘obrigado’ também para os militares que nos dá segurança , que protegem normalmente as nossas vidas aqui no Brasil. Eu digo também muito obrigado aos donos e donas de casa do Brasil que dá a todos os haitianos a possibilidade de aluguel; não vivemos na rua, eu digo ‘muito obrigado’ a todos. Foi quando eu ouvi sobre a possibilidade que o Brasil dava a todos os haitianos para vir aqui para o Brasil, disseram que o Brasil tinha aberto sua porta totalmente para os haitianos que quisessem viver aqui. Então, eu fiz um estudo em uma enciclopédia para ver como é a situação econômica e política do Brasil concernente à corrupção e delinquência também. Eu vi que o Brasil não é um país pobre e que estava se desenvolvendo. Mas, quando eu pensei em deixar o Haiti, eu quis vir para o Brasil para continuar meus estudos. (Caleb, grifo nosso). Os haitianos que estão no Haiti, se têm dinheiro, podem vir aqui. Tem segurança para nós aqui, só não tem é muito trabalho. Não vem pensando que vai ficar rico, mas, se quer trabalhar, procura, procura e é bom. (Nádia, grifo nosso).
Trabalho	Cheguei aqui, a situação econômica parece muito complicada para eu viver. Eu decidi fazer qualquer trabalho para melhorar minha situação. Só que eu também prego a palavra de Deus e eu pensei em como seria quando eu chegasse aqui sem saber falar português. (Caleb, grifo nosso). O Brasil é bom para quem trabalha. (Nádia).
Respeito	Eu quero dizer uma coisa para os outros haitianos que estão aqui no Brasil, em qualquer lugar do Brasil, eu peço que eles tenham um bom comportamento pra que todo mundo veja que os haitianos têm um bom comportamento no Brasil, que os haitianos têm respeito, e todo mundo vai admirar a gente, vai querer ajudar. Você vem aqui na igreja e vê que todo mundo trata você com respeito, todo mundo tranquilo, sem problemas, beleza. É isso que nós queremos. (Eric, grifo nosso).
Objetivo	Nasci em Gonaives. Estou aqui no Brasil há 11 meses. Estou gostando do Brasil. Meu objetivo aqui no Brasil é aprender uma profissão e trabalhar para ajudar minha família. (Carleme, grifo nosso). A minha decisão é que eu quero pensar mais, trabalhar mais e glorificar a Deus mais e transmitir a palavra de Deus mais para o fundo do coração dos brasileiros e levar o povo brasileiro ao reino do céu, porque eu penso assim: eu estou morando aqui no Brasil e se estou morando aqui no Brasil, a palavra de Deus diz que eu preciso amar o próximo como eu amo a eu mesmo. (Willy, grifo nosso). Eu estou aqui no Brasil não é para brincar, não. (Emmanuel, grifo nosso).

Regularização da situação migratória	O grande povo do mundo que é os Estados Unidos não dá essa possibilidade. Se dissermos que não é assim, Deus vai castigar a gente porque, nesse ponto, o Brasil não tem egoísta. Lá nos Estados Unidos, Canadá, França tem muitos haitianos também. Tem muitos que vivem lá durante 20 anos e não têm documento para voltar, quer voltar para ver a família deles, mas não conseguem porque não têm documentos. Se for visitar sua família, não pode mais retornar ao país. Aqui no Brasil tanto homem quanto mulher tem documento e pode voltar ao seu país. Mesmo se não tem documento permanente, dá essa possibilidade para a pessoa. A Polícia Federal faz a segurança e dá essa possibilidade. (Nádia, grifo nosso). O Brasil faz uma coisa que ninguém faz no mundo pra legalizar nós, haitianos. O Brasil dá o exemplo para o mundo todo. Lá nos Estados Unidos, para conseguir um visto permanente, você vai gastar muito dinheiro, contratar um advogado, falar mentira... (Emmanuel, grifo nosso).
Omissão	Eu não sei o porquê, mas, se o brasileiro sabe que tem uma vantagem para nós ou para nossos filhos, os brasileiros não querem dizer isso para os estrangeiros, não dizem onde tem uma vantagem. Eu sei disso porque, quando fui fazer a cesariana, me disseram que existe vantagem para os filhos que nascem aqui. Eu perguntei qual, mas até agora ninguém me explicou, eu não sei por quê. Por exemplo, o desconto no salário para o INSS, o FGTS, se tem quem explicar que vai descontar 8% do seu salário, deveria ter também alguém para explicar o que você pode ganhar. Muitos haitianos têm esse problema porque eles não sabem e também não sabem perguntar, mas os brasileiros não falam, não querem falar onde tem vantagem. (Nádia, grifo nosso).
Mulheres	Desejo que as mulheres consigam viver no Brasil, que consigam trabalho. Mulher, aqui, não vai ficar rica. A situação econômica está muito complicada aqui no Brasil. Aqui, você não vai ter carro se não tem muito dinheiro. Se vem pensando que vai ter carro aqui, pode ficar lá no Haiti, porque aqui você vai viver andando, andando, porque um carro custa 50 mil reais, 80 mil reais, e, se você ganha 500 reais por mês, você nunca vai comprar. (Nádia, grifo nosso).
Condição de imigrante	Tem 2 anos que estou no Brasil. O segredo para viver bem em outro país é você se respeitar e respeitar também os outros. Posso ser pequenino, mas tenho a moral grande. Em outro país, é bom não ser nem quente nem gelado, fique na sua. (Willy, grifo nosso). Aqui no Brasil, eu saio do trabalho e venho para a igreja, essa é a minha vida. Se o haitiano pensar como eu, viverá por muito tempo. Você vai encontrar haitianos trabalhando em várias profissões, mas poucos em posição de chefia no Brasil. Eu tomo conta de obras, prego a Palavra de Deus em português, estou construindo minha casa e procuro não deixar brecha para reclamarem de mim. Procuro fazer as coisas bem feitas no meu trabalho. (Willy, grifo nosso).
Pedido	Eu vou pedir aos brasileiros que ajudem os haitianos. Se tem trabalho, passa uma mensagem para nós. Se tem uma pessoa que tem possibilidade, que precisa de alguém para trabalhar, pode vir aqui na igreja e conversar comigo. Eu aviso para a assembleia, e isso vai ajudar os haitianos para sustentar, para conseguir trabalho. Tem haitiano que já saiu do Haiti formado, com diploma, mas, quando chega aqui, não tem jeito, faz qualquer coisa. Tem gente que diz que não vai fazer qualquer coisa. Outros já falam: ‘estou fora do meu país, distante do meu país, então qualquer coisa que eu encontrar, eu vou fazer’. Mas todo haitiano que deixou o Haiti e veio para cá está com vontade de trabalhar, mas tem alguns que não conseguem. Quero dizer que toda vez que eles ajudarem um haitiano, Deus vai abrir mais portas para eles. Peço aos haitianos que todos procurem Deus e busquem o caminho da igreja. Às vezes as coisas ficam difíceis, mas com Deus não tem nada difícil. Às vezes tem gente que fica chorando, chorando... já perdeu a esperança, não vai conseguir nada, mas em Deus podemos tudo, tudo. Os haitianos têm que buscar o caminho de Deus. Aí, o trabalho vai ficar mais fácil, porque tudo o que ele precisa Deus vai dar, porque em Mateus 6, versículo 36, Deus fala assim: ‘buscai em primeiro lugar o reino de Deus e, depois, todas as coisas serão acrescentadas’. (Jean, grifo nosso).

Fonte: Elaboração da autora.

Nota: Elaborado com base nas entrevistas realizadas.

Consideramos pertinente destacar a relação que Caleb faz entre a presença militar do Brasil no Haiti e a situação da segurança interna no país que ele conheceu no processo migratório.

Quando eu cheguei ao Brasil, não tive medo mesmo que aqui no Brasil tenha muita violência, mas tem muita corrupção entre os brasileiros. Não percebo violência dos brasileiros contra os haitianos porque os militares brasileiros nos dão toda a segurança total. Mas, quando eu vejo a televisão, como em São Paulo e Rio, meninos menores matam outros, eu não fico com alegria, não. São meus irmãos também. Matam com faca, com arma. [...] **Os haitianos têm segurança aqui no Brasil. Se o Brasil dá ao Haiti uma equipe militar para dar segurança aos haitianos lá no Haiti, por que não pode fazer isso aqui no Brasil para dar segurança aos próprios brasileiros?** (Caleb, grifo nosso).

Que a pergunta de Caleb – “[...] **se o Brasil dá ao Haiti uma equipe militar para dar segurança aos haitianos lá no Haiti, por que não pode fazer isso aqui no Brasil para dar segurança aos próprios brasileiros?**” – continue a ressoar e a revelar que, se aplicássemos ao caso brasileiro os 5 aspectos de análise social levantados por Diamond e discutidos no primeiro capítulo deste estudo em relação ao Haiti, entre os resultados, iríamos observar que os interesses dos líderes brasileiros não representam as necessidades coletivas. Prova disso é a desarticulação e o descompasso entre a política interna e a política externa brasileiras, e isso nos parece muito claro quando analisamos a produção da atual conjuntura econômica e corrupta do país, gestada enquanto cresciam os “investimentos” externos em relação aos quais a população brasileira permanecia alheia.

4.3.8 Língua portuguesa, educação e validação de estudos

Alguns imigrantes aprenderam a língua portuguesa de forma surpreendentemente rápida, se pensarmos que esse processo poderia demorar, normalmente, meses ou anos. Para outros, parecia uma tarefa impossível. Aprender a língua do país de destino é mais do que uma necessidade; é uma exigência não somente para a inserção no mercado de trabalho, mas também para estudar e investir em uma profissão.

Para Anette, a língua portuguesa continua sendo seu grande desafio. **“Eu acho muito difícil falar português. Até agora eu não aprendi”** (grifo nosso). Nossa entrevista foi mediada por sua amiga, a Dina, que já falava e compreendia bem a língua portuguesa.

Eu tive um pouco de dificuldade para aprender português, mas, quando eu cheguei aqui, eu fiz tudo sozinha, ninguém me ajudou. Ninguém. Eu aprendi a falar sozinha. **Observando as pessoas, assistindo televisão, novela. Eu fiz tudo sozinha quando**

eu cheguei. Eu não sabia falar ‘bom dia’. Eu fui lá, comecei a trabalhar sozinha. **Eu fui procurar trabalho sozinha, sem saber falar português.** Aí, eu falo um pouquinho de inglês e francês. No meu primeiro trabalho, a mulher tem um filho que fala um pouquinho de inglês. Quando eu não sabia falar em português, ele me falava em inglês e aí ele falava com a mãe dele, foi por isso que eu consegui. (Dina, grifo nosso).

Caleb destacou que, antes, não havia tido contato com a língua portuguesa e que “**nas escolas do Haiti não se ensina a falar português.** Eu tive dificuldade para falar.” (grifo nosso). Já Eric destacou que aprendeu em um curso intensivo oferecido pela própria empresa.

A empresa ficou um mês nos ensinando a língua portuguesa. Quem é mais inteligente aprende rápido, mas quem é mais ou menos inteligente aprende um pouquinho, não muito. **Eu sempre procurei conversar com outras pessoas. É assim que eu penso que a gente aprende,** conversando com uma pessoa, conversando com outra. A gente aprende a falar pouco a pouco. (grifo nosso).

Israel agradece a Deus porque agora compreende e fala a língua portuguesa, mas disse que não entendia nada do que as pessoas falavam quando chegou ao Brasil.

Na verdade, quando eu cheguei aqui no Brasil, as coisas não ficaram boas pra mim. **Quando eu cheguei eu não entendia nada do que as pessoas falavam.** Isso foi muito ruim pra mim. Eu também não conseguia falar nada que as pessoas entendessem. **A língua é muito diferente. Eu nunca tinha ouvido nada em português.** Graças a Deus, agora eu entendo um pouco, graças a Deus. (grifo nosso).

Fred, que já concedia entrevistas em língua portuguesa também, contou que passou por muitas dificuldades. Ele destaca que se sente muito feliz quando vê algum brasileiro se esforçando em aprender sua língua.

Quando eu cheguei aqui, eu apanhei muito, apanhei muito, muito. Agora eu sei um pouquinho de português. Apanhei, mas, graças a Deus, consegui. Inclusive, eu tenho amigos que estão aqui há 2 anos, na empresa em que eu trabalho, e eu sirvo de tradutor pra eles. O português é difícil, é difícil, mas, graças a Deus, eu consegui me desenrolar; **eu não falo, eu me desenrolo.** Tipo assim, eu também gosto de viajar, eu gosto de conhecer outros países. É a melhor coisa na minha vida. **Já conheci vários lugares. E estou conhecendo o Brasil também.** A gente conhece uma cultura diferente, como que funciona e a linguagem também, que muda muito, cada lugar é diferente. **Toda vez que eu vejo um brasileiro falar duas palavras haitianas, eu fico feliz.** (grifo nosso).

Independentemente da presença ou ausência de brasileiros, entre eles, os haitianos se comunicam em crioulo. Isso muitas vezes é mal-interpretado: os brasileiros tendem a achar que os haitianos falam em crioulo para que eles, brasileiros, não os entendam. Mas o que, muitas vezes, os haitianos desejam é falar na sua própria língua.

Tem algumas vezes que eu vou em alguns lugares e encontro um haitiano. **Tenho certeza que ela fala português, mas a gente se fala em crioulo.** As pessoas perguntam ‘por que esse fulano fala português e quando encontra o outro não fala português?’. **Mas é porque é bom falar a nossa língua.** (grifo nosso).

Nádia destaca a importância da aprendizagem da língua para o desenvolvimento de uma profissão. “**Mas, para aprender uma profissão em um país estrangeiro, é necessário aprender a falar a língua deles.**” (grifo nosso). A educação e a profissão exercidas no Haiti aparecem como um paradoxo triste na narrativa de Caleb, que vê sufocado seu sonho de ser um professor pesquisador por causa do duro trabalho que precisa realizar no Brasil.

Alguém que é um pedagogo do Haiti e chegar no Brasil e vai trabalhar como ajudante do pedreiro ou, então, trabalhar como gari da Marquise, é uma situação muito complicada. (Caleb, grifo nosso).

A valorização da escola e do estudo é recorrente nas narrativas. Alguns, como Caleb, que conseguiram fazer faculdade no Haiti, enfrentam o desalentador quadro da não validação de diplomas e do não reconhecimento de seus saberes e competências.

Sou um estudante que fez o ensino médio completo e faculdade no Haiti. Eu quero morrer pela educação. **Eu queria estudar. O meu amor é estudar. O meu sonho é estudar. Eu não quero ficar rico, eu gosto mesmo é do caminho intelectual.** O caminho intelectual é o caminho da minha vida. (Caleb, grifo nosso).

Por outro lado, a pouca escolarização de outros se contrapõe ao sucesso conquistado no Brasil em decorrência da experiência profissional na área de construção civil. É o caso de Willy. “**Sou um homem que está vivendo pela graça de Deus porque não tenho muito estudo.**” (Willy, grifo nosso).

A situação da educação escolar dos filhos nascidos ou trazidos ao Brasil aparece como uma grande preocupação tanto dos pais quanto das mães:

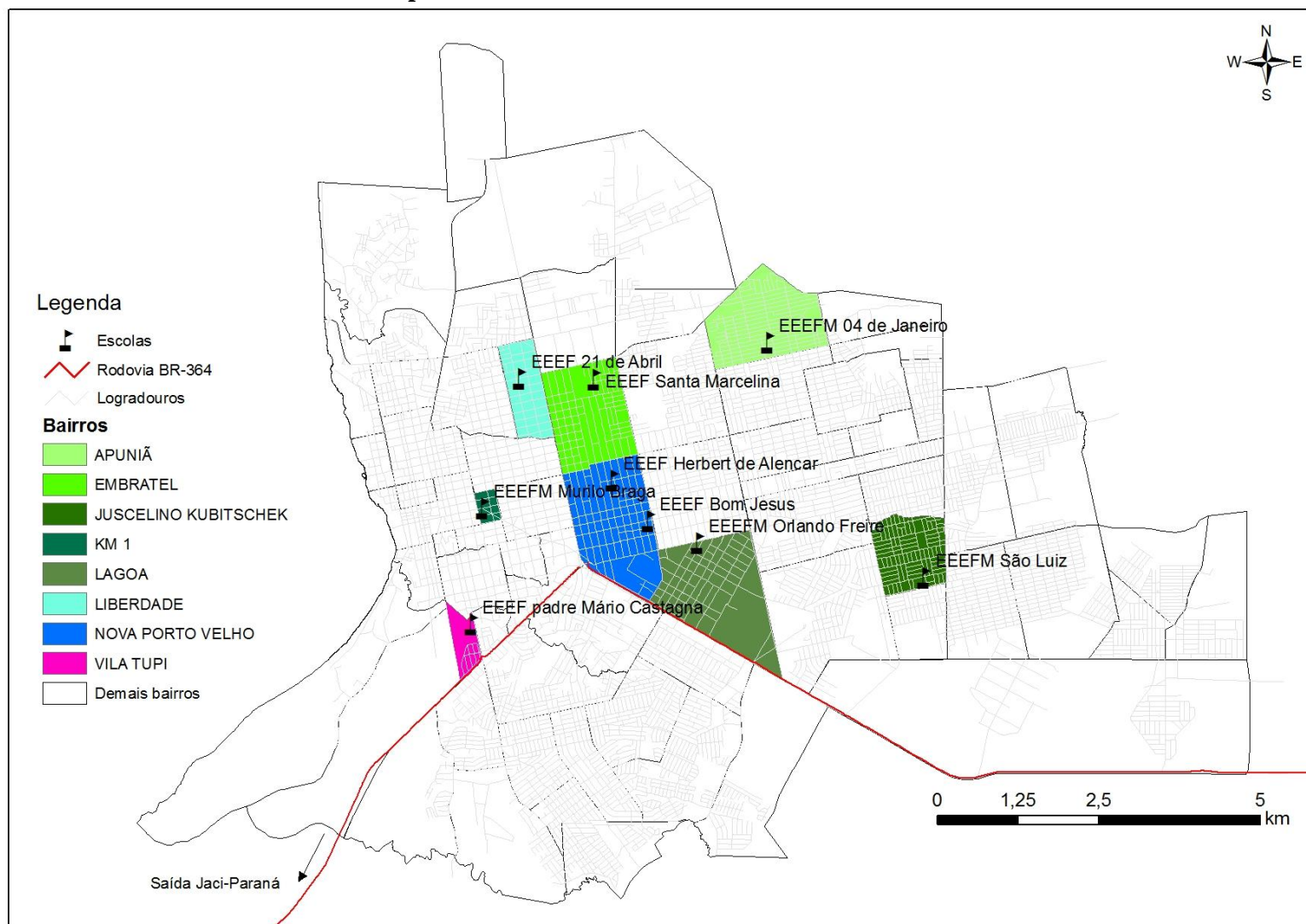
Concernente à educação aqui no Brasil, os haitianos que vieram para o Brasil e trouxeram seus filhos. Por exemplo, **nessa igreja tem muito haitianos que trouxeram seus filhos do Haiti, meninos e meninas.** Como o Brasil, como o governo brasileiro, como a amada presidente Dilma Rousseff, que ama muito os haitianos, **como ela poderia ajudar os meninos e as meninas que vieram do Haiti e que precisam de uma educação física, educação moral e intelectual? Eles não têm possibilidade de continuar o ensino médio para chegar à educação superior.** Como a Dilma Rousseff, como responsável principal pelo Brasil, como ela poderia ajudar nós **a concretizar também os nossos sonhos por meio dos nossos filhos, porque nossos filhos são relativamente frutos de nossos pais, que estão no Haiti.** Se o governo federal nos dá a possibilidade de vir para o Brasil com nossos filhos, meninos e meninas, ele poderia nos dar a possibilidade de continuar a

ir para a escola para aprender, para ensinar. Nossos filhos vão ficar onde? Vão ficar pior totalmente. **Eu tenho um filho que nasceu no Brasil, ele é brasileiro**, então, o governo brasileiro pode ajudar, normal, porque ele é brasileiro. Quando ele tiver a idade, vai para a escola normal. **Mas os outros haitianos que trouxeram seus filhos, o governo federal poderia prestar mais atenção nisso.** (Caleb, grifo nosso).

Nádia considera importante a inserção educacional para o desenvolvimento não apenas de quem estuda, mas para a sociedade. “**Alguém que não tem educação é perigoso para um país.**” (Nádia, grifo nosso).

No levantamento que realizamos junto à Coordenação Regional de Educação de Porto Velho, identificamos que a principal nacionalidade de alunos imigrantes acolhidos nas escolas porto-velhenses é a haitiana. No mapa abaixo, podemos observar que as escolas que têm alunos haitianos matriculados estão localizadas nos lugares (ou proximidades) de residência dos pais, ou perto do seu local de trabalho (como as escolas na localidade de Jaci-Paraná).

Mapa 6 – Escolas com alunos haitianos matriculados.



Fonte: LABGET/UNIR (2015).

Nota: Dados da CRE/Porto Velho (2014).

Os filhos, geralmente, são os que conseguem acesso mais facilmente ao sistema público de ensino. Já os pais precisam enfrentar longas jornadas de trabalho, inclusive morando em alojamentos das empresas. No período das entrevistas, poucas crianças haitianas estavam matriculadas nas escolas da cidade. Em Porto Velho, atualmente, já existe um bom grupo das crianças vindas do Haiti que estão inseridas no sistema de ensino. Um trabalho de campo realizado no segundo semestre de 2014 sobre o quantitativo de imigrantes matriculados na primeira etapa do ensino fundamental nas escolas vinculadas à Coordenação Regional de Educação em Porto Velho e seus distritos concluiu que os alunos haitianos já constituem o maior grupo entre os alunos imigrantes matriculados, entre eles peruanos e bolivianos.⁵⁶

A validação dos estudos é também uma problemática constante. A situação de Caleb – **“os meus certificados ficaram no Haiti”** (grifo nosso) – é recorrente. Sem os certificados ou diploma e sem a chancela da embaixada brasileira em Porto Príncipe, o caminho se transforma num tortuoso labirinto confuso e desalentador. **“Quando eu voltar ao Haiti, eu vou pegar meus documentos. Só tenho certificados do primeiro ano, do segundo ano. Diploma não tenho, não”** (grifo nosso), afirma Caleb.

Essa problemática não diz respeito apenas aos imigrantes no Brasil, mas a uma conjuntura internacional. Muitos brasileiros também emigram, estudam fora e não conseguem validar seus estudos no território brasileiro. A educação escolar é utilizada, assim, como um mecanismo de soberania nacional. Esperamos que a política migratória brasileira em construção seja sensível a essas questões, pois o “visto por razões humanitárias” não tem sentido fora de um contexto em que se priorize o desenvolvimento da autonomia do outro. Fora dele, as razões cheiram a exploração de mão de obra barata, que nada tem de humanitária.

O que o governo federal vai fazer pelos jovens haitianos que deixaram o Haiti por medo do terremoto, saíram para vir ao Brasil e tem a intenção de continuar seus estudos? **Eu gostaria de saber sobre a situação dos jovens haitianos que têm escolaridade.** Eu falo daqueles que estudaram no Haiti, tem faculdade de Direito Educação, Enfermagem, agrônomo. **Eles chegam aqui no Brasil e ficam com muito medo se vão poder continuar seus estudos. Os haitianos que querem continuar seus estudos no Brasil,** como o governo poderia ajudar para que possamos estudar em uma universidade gratuita, a universidade federal, comprar livros e ajudar para realizarmos nossos sonhos, para **voltar com alegria a Haiti,**

⁵⁶ Pesquisa integrante do projeto “Geograficidade haitiana: cultura, representação e direitos humanos” e do projeto “Geopedagogia: a escola nos mapas mentais de alunos brasileiros, haitianos e bolivianos”, sob a coordenação desta pesquisadora. Os projetos estão vinculados ao Programa Institucional de Pesquisa (PIP) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Rondônia (IFRO), vinculado ao Grupo de Pesquisa em Educação, Filosofia e Tecnologias (GET/IFRO).

ajudar o Haiti e também fazer um vai e vem, ajudar também o Brasil? Assim como os militares brasileiros trabalham no Haiti, ajudam o Haiti. Se o governo quer nos ajudar aqui, eu espero uma resposta positiva da mão do governo federal, da mão de nossa amada presidente Dilma Houssef, para realizar esse sonho. (Caleb)

O desejo de Caleb é o mesmo do pastor haitiano com quem conversamos no Haiti: que essa juventude que está saindo do Haiti possa voltar preparada para, efetivamente, reconstruir o país, pois essa reconstrução não será feita por mãos que não sejam haitianas.

4.3.9 A família

Em relação à família, a palavra mais rapidamente aprendida em língua portuguesa foi “saudade”. “Eu gosto muito da minha família e que sinto muitas saudades, muito, muito. **Tenho saudade da minha terra.**” (Dina, grifo nosso). Os que deixaram filhos no Haiti alimentam o objetivo concreto de trazê-los. É o caso de Eric, pai de gêmeos. “Eu sou casado, tenho mulher, tenho filhos. **Mas minha mulher está lá no Haiti, meus filhos estão lá no Haiti. Eu deixei eles lá, mas eu estou sofrendo muito por eles.**” (Eric, grifo nosso).

Quem não tem filho se sente desamparado no Brasil porque não tem aqui nenhum parente. É o caso de Dina, que, à época, estava esperando seu irmão. Ele chegou, e ela teve coragem para fazer sua primeira migração interna no Brasil com ele. Levei-os ao aeroporto de Porto Velho num dia em que, cheios de esperança, embarcaram para Curitiba com o objetivo de encontrar amigos que já estavam lá.

Eu tenho um irmão que está chegando porque **é difícil pra viver sozinha aqui no Brasil, é difícil, mulher principalmente tem que ter uma família.** Eu estou aqui sozinha. **Tem o Emmanuel. Se ele fizer alguma coisa comigo, eu não tenho ninguém pra falar, não tenho ninguém pra me ajudar.** É por isso que eu quero que meu irmão venha. Eu tenho saudades muitas da minha família, muito, muito, muito, da terra, de olhar os lugares conhecidos. (Dina, grifo nosso).

Em alguns momentos, o intenso desejo de fazer chegar sua palavra aos filhos fez com que enviassem um recado a eles por meio da entrevista.

Quero dizer aos meus filhos que me esperem, a gente está aqui trabalhando para trazê-los para ficar com a gente. Temos muitas saudades e sei que eles também estão com muitas saudades de nós. (Esperance, grifo nosso).
[...] **se os meus filhos pudessem me ouvir agora mesmo, eu queria que eles soubessem que eu gosto muito deles. Tudo o que eu fiz é para eles** (Anette, grifo nosso).

[...] se eu pudesse falar com minha família agora, eu diria para eles me esperar porque, sem dinheiro, eu não posso fazer nada. Eu falo: **não sei quando eu vou voltar, mas me espera que eu quero encontrar vocês um dia.** (Eric, grifo nosso).

Essa situação não aconteceu com Rosina, que trouxe o único filho.

Lá no Haiti ficaram minha mãe, pai e irmãos. **Só tenho um filho, e ele está aqui no Brasil. Ele veio junto comigo, tem 9 anos. Ele agora está na escola, está gostando de estudar aqui e aprendendo rápido português.** (Rosina, grifo nosso).

E nem com Nádia, que não tem filhos.

O apoio da família foi fundamental para que Yonel conseguisse viajar. Ele destaca a união da família para suprir as necessidades uns dos outros.

A minha família é muito unida, nós nos amamos muito, somos muito unidos, **um sempre ajuda o outro em qualquer coisa, em dinheiro, em conselho também.** Mas eu ainda não era casado, não. Por isso, fui para Providenciales e, depois, voltei para o Haiti. Quando eu voltei, continuei a morar com minha família, minha mãe e pai. E aí, em 2008, minha mãe morreu e ficou meu pai. Eu fiquei muito triste, com muita saudade... Eu procurei um jeito para continuar, mas a vida ficou muito difícil, mais dura. Aí, na época, eu já tinha uma namorada, e resolvemos casar. Eu sou casado, mas ainda não temos filho. (Yonel, grifo nosso).

Anna-Rose e o marido deixaram seus dois filhos no Haiti, que ficaram com a avó materna. Nádia, quando veio para o Brasil, ainda não era casada e nem tinha filho. Era noiva e veio sem o parceiro. O noivo veio depois, e aqui tiveram um filho. Uma das maiores tristezas de Nádia e de seu esposo Caleb é o fato de que ainda não conseguiram oficializar seu casamento por motivo de documentação. Como eles são evangélicos, essa tristeza também está relacionada a em uma série de restrições em relação à atuação nos ministérios da igreja. Caleb, que gosta de ler e pregar a Bíblia, sempre menciona esse fato, mas está esperançoso quanto a conseguir realizar seu sonho em breve e já nos convidou (a mim e meu esposo) para sermos padrinhos do casamento.

Eric se dedica intensamente ao trabalho e à igreja para conseguir suportar o peso da distância e das responsabilidades.

Minha força é meu trabalho. A força para a ajudar minha família vem do meu trabalho. Na igreja, a gente ora, canta, isso me ajuda. Eu me sinto mais perto do Haiti quando estou na igreja. Eu estou com muita saudade da minha família. Eu penso que, quando a gente vive com a nossa família, é muito melhor, mas, quando a gente vive longe da nossa família, é muito ruim, muito ruim mesmo. A gente sente muita saudade. (Eric, grifo nosso).

Ainda que seja difícil a experiência migratória, Israel afirma sua obediência a Deus como uma escolha de renúncia a sua própria vontade, se isso for preciso.

Minha mãe e meu pai moram em Dessalines e estão vivos, graças a Deus. Eu tenho um irmão que mora nos Estados Unidos há 7 anos. Tenho mais dois irmãos no Haiti. Tenho dois irmãos e uma irmã. Eu quero ir para os Estados Unidos, onde meu irmão está. **Só que eu peço orientação de Deus. Eu não posso fazer uma coisa fora da vontade dele. Se Deus disser pra mim: ‘Israel, você tem que ficar aqui no Brasil até morrer’, eu fico. Se ele disser: ‘volta para o Haiti’, eu volto. Se ele disser: ‘Israel, eu escolhi um outro país pra você’, pode ser os Estados Unidos, a França... Ele é quem escolhe, e eu vou. Eu não posso fazer uma coisa só por minha força, não.** Se eu for para os Estados Unidos, eu vou orar e perguntar pra Deus, e ele vai me responder ‘sim’ ou ‘não’. Ele sabe. Por mim, quero, mas Deus sabe o melhor. (Israel, grifo nosso).

A família que ficou lá no Haiti também se manifesta requerendo a presença deles, aumentando, assim, a ansiedade de ir.

Já tem três anos que estou fora de casa, longe da minha família, eles estão muito tristes. **Eu quero voltar pra lá. Só que eu peço pra Deus.** Eu não posso fazer isso, sozinho, não. Eu espero em Deus. **Agora que eu vou casar, quem sabe trazer a esposa. Então, vou ficar tranquilo com minha mãe, meu pai, meus irmãos, é família, estamos todos juntos. Mas ficar sozinho aqui é muito ruim.** (Israel, grifo nosso).

Sentem também uma dívida de gratidão com os familiares. A figura materna e dos irmãos, muitas vezes, aparece como central na criação dos filhos. “A minha educação não foi meu pai, foi minha mãe. A minha mãe é comerciante. Até hoje ela é comerciante. **Minha irmã abandonou seus estudos por causa de mim, para cuidar de mim.**” (Emmanuel, grifo nosso).

Willy foi criado por uma família adotiva na República Dominicana e, quando soube que seus pais biológicos eram haitianos, procurou conhecê-los, visando também a evangelizar o “seu povo”.

O pai que me adotou era tão bom comigo que não me faltava pai. A mãe que me adotou era tão boazinha comigo que não me faltava outra mãe. **Eu acreditava que era minha mãe original, e o pai que me adotou, eu pensei que fosse meu pai original. Foi depois que eu comecei a evangelizar, a conhecer meu povo, a minha nacionalidade original, o Haiti, aí me deu coragem, sede de ir ao Haiti pregar a palavra de Deus.** (Willy)

Jean e sua esposa Esperance deixaram seus dois filhos no Haiti. Ele nunca perdeu a esperança de trazer seus filhos para o Brasil; uma esperança que está muito próxima de ser concretizada.

Eu sou o pastor. [...] Tenho dois filhos, um menino que está com 6 anos e uma menina de 10 anos. Eles estão lá no Haiti com a mãe de minha esposa. Eu quero trazer meus filhos. Minha esposa fica chorando, chorando de saudade. Vou ver o que fazer, mas Deus vai me ajudar para trazer meus filhos. Meu pai e minha mãe também estão lá no Haiti. Eu quero dizer para a minha família que fique na vontade de Deus, que congregue e sejam perseverantes na obra de Deus que Ele vai abrir o caminho, vai dar saúde e tudo o que eles precisam se eles colocarem Deus em primeiro lugar, na frente. (Jean, grifo nosso).

No Quadro 5, a seguir, apresentaremos uma síntese das temáticas abordadas em relação à família:

Quadro 5 – Lugaridades sobre a família

Assunto	Narrativa
Saudade	No final do ano, agora, estou querendo voltar pro Haiti, mas não sei se vai dar certo. A saudade apertou... ficou todo mundo da minha família lá. Aqui no Brasil estou só eu. Meu pai faleceu em 2008, já tem 5 anos que ele morreu, mas minha mãe e irmãos tá todo mundo pra lá. Só eu tomei a decisão de sair. Tomei um rumo bem longe de vocês por um tempo e, depois, volto. Eu estou há quase dois anos aqui já. Em outubro vai fazer dois anos que estou aqui no Brasil. É um tempo muito longo pra ficar sozinho, sem minha família. Apesar que estou bem, mas estou com saudade do pessoal lá. Estou feliz por estar aqui também, apesar de ter conhecido muitos haitianos aqui, já construímos uma grande amizade. Não tinha ninguém aqui da minha cidade. Minha cidade é Ouanamenthe. Eu não tenho problema de me acostumar nos lugares, mesmo com a saudade. A gente não pode ficar só com saudade, chorar 24 horas porque tá longe de casa e ficar em desespero. A gente tem que esperar por Deus porque é Deus quem, é Ele quem decide. Como eu estava falando, por mim, que iria amanhã mesmo, ou no final do ano, mas será que eu posso? Aqui me acostumei com as coisas, já estou acostumado. Mas estar fora de casa, já sabe, é difícil. A mesma coisa você ir para os Estados Unidos sozinha ou casada e com filhos, é diferente porque já vai com uma parte da família. Talvez a saudade diminua, tudo é diferente, mas é isso aí. Pela saudade, eu ia amanhã mesmo. Imagina, eu chego lá, ia ser uma surpresa pra todo mundo: ‘ah, você chegou’. É uma saudade assim mesmo. Tem um colega meu haitiano, a gente conversa. Ele está aqui muito menos tempo que eu e começa a conversar e quer chorar... ‘ah, não estou acostumado a cultura brasileira...’ A partir do momento que você sai daqui, você sai dessa rua e vai pra outro lugar, você tem que acostumar com o outro lugar, adaptar. É difícil, sim, difícil mesmo. (Fred, grifo nosso). Não vou esperar vinte anos. Eu sou doido para ver o Emmanuelzinho. (Emmanuel, grifo nosso).
Reunião Familiar	O problema que eu tenho mais é porque minha esposa ainda está lá no Haiti. Ainda não tive como trazer minha esposa porque a passagem é muito cara. Minha intenção é morar aqui no Brasil. Deus sabe de tudo, tudo. A vida depende de Deus, de mais ninguém, só de Deus. Com a fé em Deus, eu sei que a vida vai melhorar. (Yonel, grifo nosso).
Lembranças	Nasci em Lesters. Cheguei ao Brasil no dia 07 de março de 2013. Minha família ficou lá no Haiti. Tenho 5 filhos, eles já são grandes. (Paulin, grifo nosso). Por mais que eu não tivesse muito conhecimento do Haiti, minha mãe aceitou a Jesus porque ela pensou que tinha um filho perdido. Eu saí de lá um menininho pequenino com idade que não pode fazer nada. Eu não conhecia minha mãe e ela também não sabia se eu estava vivo. E quando eu fui lá pregar o Evangelho, conhecer a minha família, ela ficou feliz. Minha mãe e meu pai estão congregando Eu tenho 7 irmãos, 4 mulheres e 3 homens. Através de mim, muitos deles estão congregando na igreja. A minha irmã caçula, ela ama a

	Deus. (Willy, grifo nosso). A minha mãe me contou, eu lembro, quando eu nasci foi uma terça-feira de manhã. Meu nascimento é o seguinte: meu pai não tinha menino. A minha mãe só tinha uma menina que é a minha irmã mais velha da família, e o meu pai fez com Deus um pedido: ‘Olha, se você me der um menino, vou chamar ele o Emmanuel’; e Deus pensou no pedido do meu pai, e Emmanuel nasceu. Eu quero deixar uma mensagem pra minha família. Esperança... esperança é a primeira coisa. Acreditar, fé, força de vontade. Eu vou voltar, só que não é agora, não. Ver minha família... Eu vou fazer tudo o que eu puder pra deixar minha família feliz. Quero dizer para eles que não se desanimem, não. A vida é muito difícil. Que Deus dê para cada um de nós uma coisa importante Saúde, uma outra, a inteligência. Quando a gente tem saúde e inteligência, sabe se virar. Para o Emmanuelzinho, o pai dele vai buscar ele, a família toda. (Emmanuel, grifo nosso).
Solidão	Eu espero conseguir trazer minha família e melhorar a situação que estou agora. Minha esperança é que minha família tenha uma vida mais feliz. Espero que os outros haitianos que estão aqui sozinhos, que também possam trazer suas famílias. O que eu sinto mais falta aqui no Brasil é da minha família, da minha esposa. Ficar longe da família é muito ruim. Eu quero estar perto da minha família. (Paulin, grifo nosso).
Envio de ajuda para a família no Haiti	Tenho 31 anos. Eu nasci em Gonaives. Sou pai de gêmeos. Meus filhos têm 9 anos. Eu mando ajuda sempre, sempre. O dinheiro que eu recebo a cada mês, eu sempre mando pra eles. Só tenho a dificuldade de trazer eles para cá. (Eric, grifo nosso).
Dificuldades	Eu peço que a minha esposa não fique desconfiando de mim. Sempre que eu ligo, ela diz assim: ‘você já passou aí quase dois anos!’ A comunicação é pouca, não é muita. Eu peço que ela tenha coragem e paciência. Por mim eu já teria ido buscar minha esposa, mas como eu sou o homem que está ajudando é preciso ter paciência. É o que diz a Bíblia. Não pode separar. Tem que viver junto até a morte. (Yonel, grifo nosso).
Relações amorosas e situação conjugal	Eu não sou casada e não tenho filhos. Eu também nunca tinha morado junto com alguém. Isso eu fiz aqui no Brasil. Mas, eu estava namorando com um haitiano lá no Haiti. Ele agora foi para os Estados Unidos, e eu estou aqui. Eu não gosto dos homens brasileiros porque eles bebem muito de dia, de noite, de segunda a sábado. Eu gosto para falar, pra ser amigo, mas para relações, amor, não. Só dos haitianos. (Dina, grifo nosso). Se Deus quiser, eu vou casar no mês que vem, em outubro. O nome da minha noiva é C... Se Deus quiser, mês que vem eu vou voltar ao meu país e vou casar. Depois, se Deus quiser, eu trago ela eu volto para o Haiti. Só Deus sabe. Quando eu saí do Haiti, eu já estava noivo. Ela ficou lá me esperando. Ela é evangélica também, graças a Deus. (Israel, grifo nosso). Eu deixei uma namorada lá. No próximo ano estou pensando em casar, mas não estou seguro. Ela ficou na República Dominicana, o nome dela é E... Ela já está quase doida lá, mas, se Deus quiser, um dia eu vou lá. De repente, eu posso também trazer pra cá. Estamos aí esperando o que Deus vai decidir pra gente. Às vezes você pensa as coisas de um jeito e acontece de outro. (Fred, grifo nosso). Eu tenho 3 filhos. Esses filhos não têm pai. Sou eu que mando o dinheiro para eles. Minha mãe e meu pai estão cuidando deles. Aqui no Brasil eu tenho um amante haitiano. Não quero brasileiro porque não falo direito português. (Anette, grifo nosso).

Fonte: Elaboração da autora.

Nota: Elaborado com base nas entrevistas realizadas.

As relações amorosas com os brasileiros foram abordadas pelas mulheres solteiras e, para todas, essa é uma possibilidade inexistente. Para uma, a razão é a dificuldade com a língua portuguesa e, para a outra, que os “homens brasileiros bebem muito” (Dina). Quanto

aos homens, somente um falou do assunto e disse alimentar o sonho de casar com uma mulher brasileira.

As relações de amizade parecem se firmar entre os sujeitos da pesquisa e brasileiros em Porto Velho. Isso acontece especialmente entre aqueles que estão exercendo alguma atividade profissional; entretanto, de um modo geral, essas relações se limitam mesmo ao espaço das relações de trabalho.

4.3.10 Relações de gênero e trabalho

“Meu Deus, o homem fica só deitado, só descansando, e a mulher tem que fazer tudo, lavar roupa, tudo e ainda trabalha fora!!!” (Dina)

Essa foi a triste surpresa que Dina levou ao observar o cotidiano da mulher brasileira. Ela teve uma experiência como empregada doméstica na casa de uma família assim que chegou ao Brasil, e foi uma experiência “para nunca mais”.

Agrupamos as temáticas “gênero e trabalho” porque essa houve uma tendência a essa associação nas narrativas que foram norteadas pela desigualdade na divisão das atividades domésticas, no acesso ao trabalho formal e na valorização profissional entre homens e mulheres.

Contrariando o estereótipo da mulher haitiana como submissa, Dina revela que “[...] **lá no Haiti quem manda em casa são os dois, homem e mulher**. Lá no Haiti, eu tinha um namorado, mas não morava junto com ninguém, é a primeira vez aqui”. (Dina, grifo nosso). Ela, que, no Brasil, morou com um homem pela primeira vez em sua vida, reclama que aqui os homens haitianos se comportam de modo diferente do que em seu país de origem, como se já estivessem aprendendo o “jeitinho brasileiro”.

Aqui eu que faço a comida, limpo a casa, faço tudo, eu brigo com ele. Lá no Haiti não é assim, não. O homem trabalha, a mulher trabalha também e, em casa, também tem que fazer as coisas. Homem lava banheiro hoje, depois de amanhã sou eu, a gente divide todas as coisas. A comida eu não deixo dividir, porque tem homem que não sabe fazer a comida, mas limpar a casa, lavar a louça, tem que fazer isso. Às vezes eu brigo muito com ele aqui porque ele não faz nada. **Ele não sabe fazer nada, só comer e ir para o trabalho dele. Lá no Haiti não é assim, não, tem que dividir as coisas. Eu percebi que aqui no Brasil a mulher tem que trabalhar fora e dentro de casa, e o homem fica deitado. Não é assim, não, lá no Haiti. O homem tem que ajudar.** Quando eu cheguei no Brasil, eu percebi isso, eu falei ‘**Meu Deus, o homem fica só deitado, só descansando e a mulher tem que fazer tudo, lavar roupa, tudo e ainda trabalha fora!!!**’ Não, lá no Haiti, não é assim, não. Às vezes, a mulher não trabalha fora, só o homem, mas ele ajuda em casa também. **As mulheres haitianas não gostam de trabalhar em casa, elas gostam de fazer negócio. É por isso que, quando elas chegam aqui, é um**

sofrimento. Tenho uma amiga que foi trabalhar um mês na casa de família, ela falou ‘Meu Deus, eu vou morrer’. Lá no Haiti, ela [aponta para a Anette] fazia negócio; por exemplo, a mãe e o pai dela são agricultores, e ela ia vender em Porto Príncipe. (Dina, grifo nosso).

O trabalho disponível para as mulheres imigrantes é geralmente o trabalho ofertado a quem vive a condição de imigrante em qualquer país. São os empregos que envolvem aquelas atividades que a população local não quer fazer, os que oferecem pior remuneração, ou ambas as coisas. Acostumadas a se virar sozinhas e no espaço público, Dina nos informa que “[...] **as mulheres haitianas não gostam de trabalhar em casa, elas gostam de fazer negócio. É por isso que quando elas chegam aqui é um sofrimento**” (grifo nosso).

Fotografia 16: Mulheres haitianas em uma feira de Porto Príncipe



Fonte: Rosa Martins (2015).

Em relação às narrativas das mulheres, observamos que há uma importante distinção entre a visão do serviço doméstico e a do serviço autônomo. Para analisarmos essa questão, relacionamos abaixo algumas experiências e percepções das mulheres haitianas sobre o trabalho doméstico na condição de imigrante durante seu trajeto (no Peru) e no Brasil (em Porto Velho), bem como relatos de suas experiências profissionais no Haiti. Para terminar, proporemos a partir de Arendt (2010), uma compreensão do serviço doméstico e autônomo em relação às atividades humanas (trabalho, obra e ação). No Quadro 6 observamos lugaridades relacionadas ao trabalho das mulheres.

Quadro 6 – Lugaridades sobre trabalho doméstico e autônomo

Assunto	Narrativa
Serviço doméstico e experiências profissionais como imigrante	Trabalhei na casa de uma mulher (em Iñapari-Peru), mas não consegui ficar morando na casa porque ela era muito chata. É difícil conseguir trabalho no Brasil. Eu nunca consegui cozinhar como brasileira, mas eu posso fazer qualquer coisa para sobreviver. Até agora, aqui no Brasil, eu só trabalhei como faxineira, lavei louça, limpar a casa, lavar roupa. Trabalhei numa padaria como faxineira também. Ontem eu fiz uma faxina na casa de uma família brasileira. Para mim, os brasileiros, como patrões, são legais. Mas eu estou sem trabalho, estou procurando. (Anette, grifo nosso). O trabalho que tem mais aqui para as mulheres é o trabalho de casa. Ninguém quer, nem as brasileiras, porque é muito chato, porque você já tem que limpar a sua casa e ainda tem que limpar a casa dos outros. E a pessoa quer de um jeito e reclama e manda fazer assim, assim, e nunca está bom. Eu fiz isso 15 dias e eu falei: “ah eu não aguento mais, eu vou embora”, e aí consegui um emprego como garçoneiro. (Dina, grifo nosso). Trabalhei muitos meses em casa de família e não assinaram minha carteira de trabalho. Aqui no Brasil, eu já trabalhei na obra de auxiliar de cozinha, depois trabalhei em casa de família. Na obra, eu trabalhei de auxiliar de cozinha, e eles assinaram minha carteira. Trabalhei numa cafeteria que vende suco e salgado, mas agora estou desempregada. Estou procurando emprego. (Anna-Rose, grifo nosso). Eu trabalho no serviço de limpeza no shopping, mas não tenho dificuldade para entender português, só tenho dificuldade para falar. (Esperance, grifo nosso).
Serviço autônomo e experiências profissionais no Haiti	Eu trabalhava no Haiti, mas eu também ia comprar coisas fora, sapatos, roupas, na República Dominicana, que é bem pertinho do Haiti, e vendia no meu trabalho para as mulheres, para os homens, e aí eu ganhava mais. Eu ganhava dinheiro do meu trabalho e dinheiro do meu negócio. As mulheres haitianas não gostam desse trabalho de casa, elas gostam de fazer negócio. E aqui no Brasil é difícil para a mulher haitiana fazer negócio, mas eu vou conseguir. (Dina, grifo nosso). Não estou trabalhando agora. Lá no Haiti também não trabalhava fora de casa. Eu quero continuar meu curso de informática, fazer curso de cozinheira e curso na área da saúde. (Rosina, grifo nosso). Lá no Haiti eu também trabalhava, eu era comerciante, trabalhava com vendas. (Esperance, grifo nosso).

Fonte: Elaboração da autora.

Nota: Elaborado com base nas entrevistas realizadas.

Acreditamos que alguns aspectos foram importantes para a abertura do diálogo sobre o trabalho doméstico no Brasil, como o fato de esta pesquisa ser realizada por uma mulher e também de que a maior parte das entrevistas e conferências com as mulheres haitianas foram realizadas em suas casas, com calma e tempo para conversarmos enquanto degustávamos lanches por elas preparados.

Arendt (2010) propõe a distinção entre as noções de trabalho e obra. Nosso interesse nessa terminologia se deve a que ela ressalta a essência da durabilidade das atividades humanas. Conforme discutimos no capítulo anterior, as três atividades humanas essenciais para Arendt são o trabalho, a obra e a ação, que correspondem a três condições, respectivamente: vida, pertencer ao mundo (mundanidade) e pluralidade. Também cabe

lembrar a distinção feita por Arendt de duas esferas da vida: esfera pública (atividade da ação) e esfera privada (atividade da obra e do trabalho), como também a distinção entre trabalho (esfera privada) e arte-ação (esfera pública).

Para entender a distinção entre trabalho e obra, propomos uma leitura sobre o que o trabalho não é, em contraponto com o que é a obra. A palavra “trabalho”, para Arendt (2010), jamais designa o produto final. O trabalho não é o “resultado da ação de trabalhar”, ele é “um substantivo verbal classificado como gerúndio”. O que designa o resultado da ação é a obra. Para Arendt (2010), o desprezo pela atividade do trabalho está originalmente relacionado com uma “luta apaixonada pela liberdade” (p. 99). A escravidão era justificada pela necessidade de ter escravos que realizassem “trabalhos” para a manutenção da vida de seu senhor. A riqueza de um senhor geralmente se computava pelo número de trabalhadores que “possuía”. Mesmo em tempos de liberdade em que não sejamos compelidos a estar à disposição de um senhor, “a pobreza força um homem livre a agir como escravo” (ARENDT, 2010, p. 79).

Trabalhar, no sentido de “trabalhando para a manutenção da vida do outro”, é equivalente a ser escravo, pelo trabalhador estar sujeito ao domínio das suas vontades e necessidades em prol da manutenção da vida do outro. “A degradação do escravo era um golpe do destino e um destino pior que a morte, pois implicava a metamorfose do homem em algum semelhante a um animal doméstico.” (ARENDT, 2010, p. 103).

A obra tem como condição humana o pertencer ao mundo (mundanidade). Ela é percebida como uma atividade de “fabricação de objetos”. Magalhães (1985) aponta que a obra, em Arendt, é uma atividade que possui um começo e um fim determinados. O fim da obra é um objeto durável não necessariamente relacionado à manutenção da vida biológica e que não gera um rápido consumo.

O trabalho é feito para a manutenção da vida, a obra cria um mundo, e ambos têm relação com a política. Entretanto, é na atividade humana da ação que Arendt acredita estar a condição de toda a vida política⁵⁷.

É interessante notar que a distinção entre as atividades humanas não se refere à tipificação das atividades desenvolvidas, pois, para Arendt (2010), “[...] toda atividade exige certo grau de qualificação, tanto as atividades de limpar e de cozinhar como a de escrever um livro ou construir uma casa.” (p. 110-111). Segundo Magalhães (1985), a análise de Arendt

⁵⁷ Por mais informações sobre trabalho, obra e ação e sobre as polêmicas em torno das traduções desses termos na obra de Arendt (que geram confusões sobre as noções de obra e trabalho), sugerimos consultar Magalhães (1985).

tenta iluminar a distinção entre trabalho e obra, ignorada pelos teóricos de seu tempo, que priorizavam a distinção entre trabalho produtivo e improdutivo.

É nesse sentido que utilizamos alguns aspectos da análise de Arendt. O espaço público é percebido como o lugar da liberdade, enquanto o espaço privado é visto como íntimo e tendo como domínio a propriedade.

Os espaços privados e públicos, para Arendt, possuem uma “conexão” que se manifesta na propriedade. A noção de propriedade expressa, “nada mais e nada menos”, que o indivíduo possui seu lugar “em determinada parte do mundo” no domínio político, isto é, “possuir” é ter um lugar próprio, que lhe pertence. É nesse sentido que os espaços públicos e privados se conectam. Para ilustrar essa visão, Arendt (2010) lembra que “[...] a expulsão de um cidadão podia significar não apenas o confisco de sua propriedade, mas a efetiva destruição de sua própria morada.” (p. 75-76).

O domínio doméstico é privado, para Arendt, por estar relacionado ao nascimento e à morte, ações que “devem ser ocultadas” do domínio público por carregarem sentidos impenetráveis. “É ocultado porque o homem não sabe de onde vem quando nasce, nem para onde vai quando morre.” (ARENDT, 2010, p. 77). Entretanto, mesmo oculto, ele possui uma “aparência” para o público e, assim, uma importância para a cidade, uma vez que existem os limites “entre uma casa e outra”. Sem esses limites, para Arendt, haveria um aglomerado, mas não uma comunidade política.⁵⁸

As narrativas indicam que as experiências profissionais das mulheres haitianas envolvem ações ativas, como comprar, vender, viajar e se relacionar com diferentes pessoas e lugares, e uma ação de gestão do próprio negócio. Consideramos que o processo de “fabricação”, que compreende a ação de planejar o onde, o como, o quê, o para quem e os porquês, constitui-se como processo de criação de uma “obra” na medida em que cria um mundo artificial com início e fim e em durabilidade. Prover o próprio sustento torna-se não uma ação para a manutenção da vida simplesmente, mas está inserido num conjunto de ações que conferem sentido à sobrevivência: a ação de sair diariamente, de levar consigo os materiais necessários e até de confeccioná-los ou de viajar para comprá-los, de negociar, propor, negar, aceitar, decidir.

Na experiência migratória, a situação de inverte. O que está disponível é o serviço doméstico, no espaço privado e oculto. Um trabalho não é o resultado, é o fazer que se esgota no próprio ato da ação e rapidamente é consumido. A “patroa chata” é a metáfora do

⁵⁸ Arendt interpreta a palavra “polis” na conotação “muro-circundante”.

proprietário que deseja do trabalhador aquilo que ele mesmo não quer fazer. Nesse sentido, consideramos que o trabalho doméstico, para as nossas interlocutoras haitianas, ainda que remunerado, está relacionado ao trabalho escravo e à privação da liberdade.

O mundo compartilhado pelos brasileiros possui uma característica muito peculiar, especialmente na região Norte, de onde eu falo. É comum as famílias “criarem” primos, sobrinhos ou filhos de conhecidos para dar-lhes “educação” e para “ajudar” a família de origem. Essas crianças, geralmente do sexo feminino, vivenciam, na verdade, uma forma moderna de escravidão e devem ser gratas pela “comida que comem”, pela “roupa que ganham”, pela “cama onde dormem” e, se tiverem sorte, pela “escola na que estudam”. É muito comum a violação sexual por parte dos próprios parentes. Crescem vendo a diferença de tratamento entre elas e “os filhos naturais”.

Rondônia, cujo nome já reverencia a posse de Rondon, foi fundada pelos “bandeirantes”, como dito em nosso hino estadual; pessoas que chegaram aqui “para trabalhar”, derrubaram árvores, abriram, fecharam, aumentaram, extinguiram, mataram, reproduziram-se e fizeram-nos ser quem somos. Essa origem encerra mensagens que transcendem a questão da posse do outro: evoca e dissemina uma visão preconceituosa de “preguiça” de quem não veio “de fora”, como também reforça a ideia de que quem chega deve se submeter a qualquer trabalho.

Nesse contexto, instaura-se um conflito na compreensão sobre os mundos do trabalho. A difícil adaptação das haitianas ao serviço doméstico não é compreendida pela população local; afinal “elas não estão precisando trabalhar?”. Por outro lado, à diferença dos homens, boa parte das mulheres haitianas possuem pouco ou nenhum domínio da língua portuguesa para enfrentar e se posicionar nessas relações no espaço “privado” da faxina. Como atividade esporádica, tem sido uma alternativa, mas não somente pela dificuldade referida, também pelo endurecimento atual da legislação trabalhista na proteção ao empregado doméstico.

A seguir, no Quadro 7, abordaremos outras relações de gênero e de trabalho presentes nas narrativas dos homens e mulheres. Essas abordagens se referem mais à atuação no espaço público e aos preconceitos vivenciados.

Quadro 7 – Lugaridades sobre relações de gênero e de trabalho

Assunto	Narrativa
Preconceito	Às vezes as pessoas se enganam. Por exemplo, tem uma brasileira que ofereceu um trabalho para um amigo meu haitiano. Ele é estudante, sabe muitas coisas, ele é da área de informática. Ela disse pra ele tirar o cocô de cachorro no chão, mas ‘você não pode entrar na minha casa’. Aí, ele falou: ‘eu não vou fazer isso, senhora’. Eu não sei, às vezes a pessoa pensa que você é mau, mas não é verdade. É a primeira impressão. (Dina, grifo nosso). Eu tenho uma coisa para falar para o povo brasileiro: quando um haitiano ou uma haitiana vai procurar trabalho, os brasileiros falam: ‘não tem trabalho pra haitiano’. Eu gostaria de pedir para isso mudar porque os haitianos também precisam de trabalho. Eu gosto de aprender, queria estudar, mas agora não vai dar porque o que eu preciso é de trabalho para ajudar os filhos. (Anette, grifo nosso). Mesmo que eles não deixem matar os haitianos, mas não pode esquecer da nossa condição de trabalho, porque nós temos família aqui e lá no Haiti. Nós temos responsabilidades a cumprir. Se a gente trabalha e não querem pagar, como nós vamos cumprir nossas responsabilidades com nossas famílias? [...] Principalmente com relação ao trabalho de nossas mulheres haitianas, aqui no Brasil, nos restaurantes, em casa, supermercados que trabalham brasileiros, muito bem, que fazem o mesmo trabalho. Por que pagam os haitianos muito pior? Não é só matar que é crime. É um crime não pagar bem pelo trabalho, é um crime alugar muito caro. (Caleb, grifo nosso). Se você quer nos ajudar, saiba que a situação das mulheres é muito complicada, não é só aqui em Porto Velho, também é em Manaus, Curitiba, Santa Catarina, Cuiabá, São Paulo. O que acontece? As mulheres querem trabalhar, procuram, procuram e, quando encontram um lugar que precisa, que está escrito na porta ‘Precisa de serviços gerais’, quando a haitiana chega lá, eles falam: ‘não é para haitiana’. Isso é egoísmo, é um crime também. Se precisa de um trabalhador, qualquer pessoa pode fazer. Limpeza não é só brasileiro que pode fazer. Se é para trabalhar com computador, tem que ser uma pessoa que tem capacidade para isso, mas se é limpeza, qualquer um pode fazer. Se ele não quer, não faz, mas se quer, pode fazer. (Nádia, grifo nosso).
Cansaço	Às vezes eu ando de 7 horas da noite até 5 horas da manhã. Tem brasileira que não consegue. Passa uma semana, duas semanas e já fala que não aguenta mais. É muito pesado. Só eu que tenho 2 anos lá. Sábado e, às vezes, sexta-feira, você passa a noite inteira andando e em pé, 7 horas da noite até 5 horas da manhã, até 5h30 às vezes, é difícil. Fico muito cansada no outro dia. (Dina).
Contratos trabalhistas	Eu gostaria que o governo brasileiro ajudasse os haitianos, pois tem muitos haitianos que estão desempregados, tem outros que são contratados por dois, três meses e são mandados embora, por quê? Qual problema está acontecendo? Por que eles estão sendo mandados embora assim? Eu gostaria de saber como o governo brasileiro e o governo de Rondônia podem ajudar nós, principalmente em Rondônia, que é onde estamos morando? Como pode ajudar nós com relação ao emprego e à nossa vida aqui em Rondônia? (Israel, grifo nosso).
Salário	Eu peguei o primeiro salário, setecentos e pouco. Eu tava aqui atrás dessa casa, aqui nesse terreno, só que na casa de trás, em outro apartamento, tava novecentos e pouco, eu e mais três pessoas, dividir tal, tal e... hum... final do mês de janeiro, eu disse ‘eu não quero mais’. Eu comecei a faltar porque desse trabalho eu não gosto. Chegou uma aluna minha: “o que você tá fazendo aqui, professor? Trabalho no mercado?” Ela começou a chorar, uma aluna minha, uma menina, seis anos, começa a chorar. A mãe disse: ‘o que você tem, menina? Tá chorando só porque o professor tá trabalhando no mercado?’ A aluna disse: ‘é, mãe... aqui não é seu lugar, professor’. Ela começou a chorar, eu chorei também... eu chorei uma vez por todas. (Emmanuel, grifo nosso).

Falta de trabalho	Estudei até o ensino médio completo, mas não tenho documentos. Aqui em Porto Velho está faltando trabalho. Tem muito haitiano sem trabalho, muitas mulheres ficam sentadas em casa porque se não têm trabalho, mas tem que comer, tem que pagar aluguel, tem que enviar dinheiro para o Haiti para ajudar. Mas, tem muito homem também que não tem trabalho. (Esperance, grifo nosso). Estou aqui há mais ou menos 8 meses sem trabalhar. Por exemplo, você... você mora aqui no Brasil, pode passar até um tempo sem trabalhar, não tem problema, você tem marido, tem mãe, porque você tem meio para viver, mas nós, haitianos, os estrangeiros não têm outro meio para viver a não ser o trabalho, não tem meio para viver, para morar, não tem. Se a gente não trabalhar, não pode viver. Se as empresas têm racismo com os haitianos, como a gente vai viver? Temos aluguel para pagar, energia e água, mercadoria é muito caro, todo dia tem inflação. Você compra uma coisa hoje por 3 reais, na semana que vem já é 5 reais pelo menos. Se não tem trabalho, como vai conseguir viver? (Nádia, grifo nosso). Tenho 48 anos e vim buscar trabalho porque a situação lá no Haiti está difícil, lá não tem muito trabalho. (Paulin, grifo nosso).
Adaptação	Quando eu comecei a trabalhar na Usina, eu fiquei com muito medo porque era muito serviço, muito trabalho, mas, depois de passar um mês, dois meses, três meses, a gente consegue ficar com habilidade no trabalho, e todos os medos saíram, e hoje não tenho mais nada de dificuldade no trabalho. Eu moro no alojamento da Usina porque eu não tenho família aqui no Brasil, por isso eu moro no alojamento de Santo Antônio. (Eric, grifo nosso). Eu quero estudar aqui no Brasil para aprender a trabalhar direito. Eu queria estudar alguma coisa que me ensinasse a ser vendedora, porque lá no Haiti eu fazia vendas, mas aqui tem muita coisa que eu não compreendo bem. (Anna-Rose, grifo nosso).
Ser professor no Brasil	Eu fui chamado por um padre, que é o padre, que é o padre da paróquia São João Bosco, que é o padre João, e aí, a paróquia tinha vontade de ajudar os haitianos, mas tinha uma dificuldade: quem será o professor? Conversei com a irmã Ozânia, que é coordenadora da Pastoral do Migrante, e ela disse assim: ‘você é um menino inteligente, vamos tentar’. Eu fui na paróquia, conversei com o padre João e ele disse: ‘Samuel, nós vamos montar um cursinho para ajudar os haitianos’. O curso começou no mês de maio do ano passado. No primeiro dia eu fiquei perdido, na verdade. No segundo dia, eu me recuperei um pouco e comecei a trabalhar com os haitianos, dava aulas de português. Depois disso, tinha uma jornalista que ouviu falar desse negócio. Ela ficou louca para conhecer esse haitiano, professor de português. De repente, eu comecei a trabalhar com os haitianos, dar aula de português para eles. Um haitiano tá ensinando português para outros haitianos. Foi um milagre! Não foi fácil. Eu não tive ajuda de ninguém. Os alunos não sabiam falar português, mas só que, quando você erra, eles têm um jeito de perceber. E aí, eu tomei muito cuidado com esse negócio e, hoje, o primeiro a fazer isso aqui em Porto Velho fui eu e eu estou muito feliz hoje por ensinar meus irmãos haitianos o português, que é uma língua estrangeira. Hoje essa experiência vai me ajudar pra vida toda, dar aulas de português para os haitianos. Eu sei ensinar inglês. Inglês é inglês, não tem como chorar, não. De repente, os pais ficam reclamando: ‘é, professor de inglês tá difícil, ninguém entende tal, tal, tal...’, e aí eu fui chamado na sala da diretora. Eu disse: ‘eu vou com minha dignidade, não vou baixar a bola, não’. Eu pedi minhas contas. Pronto, fico desempregado... (Emmanuel, grifo nosso).

Trabalho como testemunho cristão	Na primeira obra que eu trabalhei, tinha 800 peões brasileiros e, graças a Deus, eu era o mestre geral que estava tomando conta dessa empresa. Fiquei um ano sem dor de cabeça, finalizei meu trabalho, fui aprovado. Quando fui sair dessa empresa, o engenheiro me deu uma carta de recomendação porque, quando eu for entrar em qualquer outra empresa, eu vou poder confirmar que esse moreno é um moreno que sabe trabalhar. Tem cara que está trabalhando e não sabe valorizar o que ele está ganhando. Gasta o dinheiro com mulher, cachaça, cigarro ou em qualquer outro lugar que não presta, mas eu, como pastor, e não só como pastor, eu, como cidadão, eu que venho de outro país, não sei o que outro haitiano pensa, não sei porque eu vim da República Dominicana para o Brasil, mas eu, eu quero ser o número 1 no exemplo. Não sei se o outro quer viver a vida dele de outro jeito, não tenho nada que ver, mas eu, eu sou eu. Eu me chamo Willy. Se estiverem precisando de um estrangeiro que é um exemplo, pode vir pegar Willy, porque eu quero ser um exemplo no lugar em que eu estou trabalhando, no lugar que estou pregando, na igreja, eu quero ser um exemplo. Eu não vim observar o que o brasileiro vai fazer, se ele é ruim, eu não tenho nada que ver, pode seguir sua vida. Eu não vim pra copiar ninguém e ainda mais como um homem de Deus... Não pode ser um homem de Deus da boca para fora. Ele tem que mostrar. Um homem de Deus não tem nada que ver em ser haitiano, um homem de Deus não tem nada que ver com nacionalidade, um homem de Deus não tem nada que ver com o país. Homem de Deus é um homem de Deus porque comida boa para todo mundo é boa, mas, quando a comida é ruim, vai ser ruim para todo mundo. Então, ninguém vai falar para mim que no Haiti tem um comportamento diferente e o Brasil é outro, não; o Brasil sabe coisas boas também. No Brasil, eu tenho convite para São Paulo, Rio de Janeiro, Triunfo, Alto Paraíso, Castanheira, Cacoal, porque eu estou apresentando um bom trabalho, e o povo do Brasil está gostando do meu serviço, porque o povo do Brasil não precisa de uma pessoa que veio de longe para fazer mal feito. O Brasil está pensando no crescimento. (Willy, grifo nosso).
--	---

Fonte: Elaboração da autora.

Nota: Elaborado com base nas entrevistas realizadas.

O preconceito foi um dos temas mais abordados no conjunto das narrativas no que diz respeito ao trabalho, sobretudo quanto ao trabalho das mulheres. A situação referida de “ter vagas, mas não para haitianas” é vivenciada cotidianamente. As causas alegadas podem ser diversas, mas geralmente se usa como justificativa o pouco domínio da língua portuguesa por parte da candidata haitiana. A falta de pagamento pelo trabalho realizado e o pagamento de salários diferenciados para o exercício da mesma função também são citados nesse contexto.

Há duas situações contrapostas: a dos que trabalham, que são submetidos a uma intensa jornada de trabalho, dificultando o cansaço o gozo do pouco tempo livre; e a dos muitos haitianos desempregados, que sobrevivem da solidariedade da igreja ou pela ajuda de outros amigos e vivem angustiados com essa situação, em constante busca pelo emprego. A adaptação ao trabalho, no caso dos homens, parece ser mais rápida do que no caso das mulheres, até porque as funções disponíveis para elas exigem maior conhecimento do mundo brasileiro (“cozinhar como brasileira”).

A relação entre o testemunho de fé e o trabalho foi exposta, de modo especial, na narrativa de Willy. Sua compreensão não é a de que esse testemunho não deve ser dado

apenas em sua atuação pastoral, mas também em seu trabalho como mestre de obras. Compreendemos que, nesse sentido, ele não faz uma distinção entre espaço sagrado (trabalho de pastor) e espaço profano (trabalho de mestre de obras). Para ele, um homem de Deus deve dar o exemplo onde ele estiver e fazendo o melhor em sua “obra”. “Sagrado” é onde o homem está.

Emmanuel foi o único a narrar uma experiência de trabalho muito singular como professor no Brasil. Foi ele o primeiro professor de língua portuguesa para os haitianos em Porto Velho. Ele chama isso de “milagre”, porque ele também estava havia pouco tempo no Brasil. Ele nos contou que tinha se afastado um pouco da comunidade haitiana para se envolver mais com os brasileiros e, assim, aprender mais rápido a língua deles.

Emmanuel também destaca sua experiência em uma escola particular em Porto Velho como professor de língua inglesa para crianças. As dificuldades encontradas fizeram com que ele pedisse demissão. Emmanuel também teve outra experiência como professor, e essa é bastante inusitada: ele foi professor de língua portuguesa para um brasileiro, filho de uma colega sua de trabalho. Essas experiências como professor são muito significativas na narrativa de Emmanuel, que foi um dos poucos haitianos a exercer a mesma profissão que tinha no Haiti, pois, ainda que essa não seja sua atividade profissional principal no Brasil, ele está sempre conectado, seja em aulas de reforço individuais ou em grupo para brasileiros.

As narrativas nos indicam a violação de direitos trabalhistas e fazem referência a preconceitos, desemprego, jornadas excessivas. De um modo especial, a tônica foi um grito a favor da inserção das mulheres no mercado de trabalho por meio da igualdade de oportunidades e da formação acadêmica e profissional.

4.3.11 Ser haitiano, ser haitiana

Observamos que alguns sujeitos de nossa pesquisa tiveram a preocupação de enfatizar algumas características do que é “ser haitiano ou haitiana”, uma tentativa, a nosso ver, de fugir à homogeneização e generalização das que são comumente objeto os imigrantes e, mais ainda, quando participam de um coletivo que emigra ao mesmo tempo.

Do mesmo modo, a ênfase dada em algumas narrativas a questões específicas femininas pode revelar uma tentativa de desconstruir estereótipos contrários que possam estar em circulação. Podemos observar isso, especialmente nas narrativas de Carleme e Anna-Rose. **“As mulheres haitianas são tranquilas, respeitadas.”** (Carleme, grifo nosso).

As mulheres haitianas são calmas e caladas. Eu espero que os haitianos fiquem bem aqui, sem brigas, sem falar mal do pessoal daqui, porque as pessoas daqui são pessoas boas, são gente de Deus. (Anna-Rose, grifo nosso).

Nádia enfatiza: “eu gostaria de dizer que **nem todos os haitianos são iguais**, porque tem brasileiro que olha o haitiano muito mal, mas todo haitiano não é igual” (grifo nosso); mas ressalta que a experiência telúrica do país os une e os caracteriza.

A experiência migratória afeta os modos de ser e estar no mundo. Emmanuel analisa a regulação do país de destino como um aspecto que impactou essa mudança, sempre parcial:

[...] tem diferença entre ser haitiano no Haiti e ser haitiano no Brasil, porque o Brasil não é nosso país. É verdade que o Brasil faz parte do mundo, então, todo mundo tem direito de morar no país que quiser. Ser haitiano no Haiti, a gente tem costumes próprios, tem cultura que no Brasil não tem. E para ficar no Brasil tem que se acostumar, andar na linha, é Brasil. Aqui no Brasil tem coisa que não pode fazer que no Haiti pode fazer. No Haiti tem coisa que não pode fazer e no Brasil a gente pode. É assim, **o Brasil mudou meu jeito de viver, tem coisas que não podemos fazer porque é Brasil.** Cada país tem leis diferentes. **Só que ser haitiano no Brasil, a gente permanece haitiano, só o jeito de viver, de lidar com as pessoas, o pensamento mudou algumas coisas.** (grifo nosso).

A história da luta pela liberdade e contra a escravidão do Haiti é um tema recorrente quando os sujeitos desta pesquisa falam de si. É uma lugaridade à qual quase todos recorrem para apresentar-se. Seleccionamos um trecho da narrativa de Emmanuel para apresentar essa questão:

O Haiti foi descoberto por um cara chamado Cristóvão Colombo... E aí, se o país foi descoberto por um cara, quer dizer que nesse país não tinha ninguém, e, quando ele chegou lá, tinha várias pessoas, e aí até hoje a tampa do Haiti ninguém acha... Em 1503, os escravos tinham uma dificuldade. Falta mão de obra, os colonizadores viajaram para a África... É uma troca de mercadoria por escravos. Teve só uma ilha, uma ilha espanhola, que é Haiti e Santo Domingos. A Espanha, França, Reino Unido, Estados Unidos, todo mundo quer, porque **o Haiti foi o país mais rico da América Latina.** E aí, de repente, em 1697, a divisão foi feita em duas partes na ilha. A Espanha ficou com a parte leste da ilha, que é Santo Domingos, e a França ficou com a parte oeste, que é o Haiti. O Haiti foi colonizado pela França cento e poucos anos, de 1697 até 1804. **E aí, como a escravidão é uma coisa pesada, você não tem liberdade, quem é que manda é a França.** Chegou uma época em que o Haiti não podia fazer comércio com nenhum país, só com a França. Os negociantes, eles podiam comprar com preço barato o que quiser e vender na França. E aí, as pessoas, os escravos não sabiam conversar com ninguém porque os tributos lá África, no Senegal, Guiné, Congo, cada país fala uma língua diferente, e aí tem dificuldade. E aí, depois de mais de trezentos anos, três séculos, em 1791, vai aparecer um cara, ele foi o *papá bocó*, o nome dele é Boukman [Dutty Boukman]. Eu ouvi falar que ele é da Jamaica. Não sei se é verdade. Ele começou a conversar com os brancos: ‘olha, gente, não é normal a escravidão, quem é que manda é a França. Vamos fazer uma coisa?’ Na noite do dia 14 de agosto de 1791, no Cabo Haitiano, uma montanhazinha, **eles fazem a primeira cerimônia com o povo, e aí, depois, eles queimam tudo o que os fazendeiros tinham.** Foi a primeira revolução. Vai aparecer outra coisa: a revolução francesa vai abrir os olhos de todo mundo.

Eles falavam assim: **‘se os franceses, eles mesmos querem seus direitos, e nós? Então, vamos lá pessoal’**. Foi assim. O Toussaint L’Ouverture, **ele foi o primeiro, ele foi também um escravo. Só que o pai dele foi um antigo rei na África**. Ele vem de uma família que era um pouco poderosa. E aí ele resolver fazer alguma coisa para libertar esse povo. Foi difícil. Ele foi morto pela França mesmo no dia 07 de abril de 1803, um ano antes da independência do Haiti. **Dessalines assumiu. Ele é que é o cara**. Ele foi o cara. Sabe o que ele fez? **‘Gente, não é brincadeira, se você encontrar um francês na sua frente, tira a cabeça dele, você mata, mata todos que cruzar o seu caminho, mata tudo, queima tudo e mata tudo.’** E os haitianos **começaram a queimar e a matar**. O Haiti fez três guerras com a França, matou muita gente. A França tinha um exército bem equipado com 22 mil homens, 86 navios de guerra... bem equipado. O exército indígena? Poucas pessoas, não tem arma, não tem nada. A primeira guerra foi com Toussaint L’Ouverture, em 1802, na minha cidade, que é Artibonite. A segunda foi também na minha cidade, em 1803. Depois, a terceira foi no Cabo Haitiano, foi muito horrível, Rosa. Em 1º de novembro de 1803. Matou muita gente e o povo haitiano ganhou dos franceses. O Dessalines... **a bandeira do Haiti teve 3 cores... tinha 3 cores: azul, branco e vermelho. Quando você fala do branco, são os brancos da França. O Dessalines resolveu tirar o branco: ‘nós não temos nada a ver com os franceses, tira o branco e junta o azul com o vermelho que é ‘união faz força’**’. O que é união faz força? Para o Haiti conseguir a sua independência teve os mulatos, os negros. Os mulatos são poderosos. Tem dinheiro, tem tudo. Teve um cara chamado Pétion. O Dessalines aceitou casar sua filha com um mulato. A sua filha negra casou com Pétion, que é um mulato. E aí Pétion ajudou muito. Depois de mais de 30 anos, esse cara, Pétion, foi também o governador do Haiti. A união faz força. Se não teve essa união entre os mulatos e os negros, até hoje se celebra a vitória no Haiti, por isso **o povo haitiano é um povo guerreiro, batalhador que não pode desistir...** A gente até pode desistir, mas só depois de várias, várias tentativas. **E aí, o Dessalines escolheu a minha cidade, que tem o nome dele, que é Dessalines, foi uma capital estratégica para combater os franceses**. Só que a minha cidade não tem mar, por isso tem só montanhas. **‘Essa cidade é muito boa para nós, nós vamos procurar os franceses em todos os cantos o tempo todo.’** Depois, o Dessalines mandou construir vários lugares estratégicos para proteger o país. **Para reconhecer a República do Haiti, a França cobrou dinheiro, 25 milhões para reconhecer a República do Haiti. Foi difícil, e, hoje, o primeiro presidente do Haiti foi Dessalines porque ele estava na frente das guerras. Ele dizia: ‘gente, vamos. Liberdade ou morte. Quem quiser liberdade, vamos batalhar’**. **Hoje, quem pode esquecer esse nome? Ninguém**. Tem um dia sagrado só para ele. Ele faleceu no dia 17 de outubro de 1806. Cada dia 17 de outubro tem um evento, o país todo comemora a morte de Dessalines. Ele foi o primeiro, o herói do Haiti foi ele. O Toussaint também, só que Toussaint faleceu, e Dessalines assumiu. (grifo nosso).

A figura do herói marca a inspiração da luta pela liberdade e o modo de ser haitiano: **“quando nós falamos, nós somos nativos de Dessalines, nós somos batalhadores, guerreiros, nada nos faz desistir, não, vamos sempre até final de conta pra conseguir os nossos desejos, nossos sonhos, objetivos”** (Emmanuel, grifo nosso). Percebemos que há um sentimento de orgulho coletivo pelo pertencimento à história do país.

Hoje foi um dia maravilhoso para mim... para contar um pouco sobre quem eu sou. Sou haitiano. Nasci no dia 08 de dezembro de 1980 numa cidade, que é Gonaïves. Gonaïves é a capital, o estado mesmo é Artibonite. Eu nasci numa cidade chamada Dessalines. Por que esse nome? **Dessalines foi um dos heróis que batalhava muito para que esse país que é o Haiti hoje conseguisse a sua independência**. (grifo nosso).

A história do Haiti é a história dos haitianos. Entretanto, nem todos os nossos entrevistados nasceram no Haiti. Seria ele haitiano?

Na realidade, para muita gente todo haitiano vem do Haiti, fica estranho para muitas pessoas quando eu falo que eu sou um haitiano que não veio do Haiti. Eu não vim do Haiti. Eu sou haitiano porque minha mãe e meu pai são haitianos e eu vim de uma família haitiana, mas só que o Haiti eu nem conheço bem. Tenho 34 anos. Eu comecei a conhecer o Haiti quando eu aceitei a Jesus em 1997 e, a partir de lá, Deus começou a me revelar... Eu não fui criado pelo meu pai original e nem pela minha mãe original. Eu conheci meu pai e minha mãe original depois de 20 anos de idade. Mas eu posso dizer alguma coisa do povo haitiano. **Existe o Evangelho em todo mundo. Existe a palavra de Deus em todo lugar, mas eu vou lhe dizer uma coisa: não tem um povo que Deus mais ama do que o povo haitiano.** Para mim, eu considero, que o povo haitiano é um povo que Deus ama muito mais. É por isso que tem muito haitiano que está conhecendo, que está consciente. É por isso que o povo haitiano louva a Deus dançando, glorifica a Deus em pé, não consegue ficar sentado. (Willy, grifo nosso).

Sim, para Willy, há haitianos que não nasceram no Haiti. No caso dele, seus pais nasceram. Mas para Dessalines, por exemplo, todo negro, onde quer que ele estivesse, poderia ser acolhido como haitiano.

Assim como Emmanuel, o pastor Willy destaca a coragem como elemento constitutivo do ser haitiano; entretanto, ele acrescenta que essa coragem se relaciona ao trabalho:

[...] minha irmã, eu não tenho nada que reclamar porque Deus é tão grande na minha vida e na vida do haitiano também. **Tem muito brasileiro que não sabia que era o haitiano, mas eu quero ter dizer que, quando você fala de um haitiano, você está falando de um trabalhador; falando de um haitiano, você está falando de uma nacionalidade de coragem que não tem medo de enfrentar qualquer trabalho pesado.** Haitiano enfrenta todo tipo de trabalho. Quando ele quer trabalhar mesmo, não tem nada pesado para ele. (grifo nosso).

Evitando igualmente a generalização, Willy, enfatiza que

[...] isso também não significa que não tenha haitiano ruim. **Tem haitiano ruim também.** Assim como tem bom tem ruim também. Mas, eu creio que os haitianos que entraram aqui no Brasil, são haitianos que 90% têm família que passou por terremoto no Haiti, que está precisando e que veio para trabalhar, que não veio para abusar, que não veio para maltratar, mas veio para trabalhar. Mas também pode encontrar algum que não sabe o que quer para a vida dele e pode cometer coisa errada e vai ter que pagar a consequência. (Willy, grifo nosso).

Nas narrativas é estabelecida uma forte ligação entre a história da origem do país e o modo de ser das pessoas, que se adaptam às regulações impostas na experiência migratória, mas a elas transcendem, pois sua essência continua firmemente ligada à terra natal.

4.3.12 Festas

Foram abordados dois tipos de festas nas narrativas: as festas do país e a festa da comunidade religiosa. Essa foi uma lugaridade presente em somente duas narrativas.

Quanto às festas do país, o relato foi descrito por Emmanuel.

As festas são **no dia 17 de outubro** [Jean-Jacques Dessalines (1758-1806)], **no dia 1º de janeiro** (independência do Haiti - 1801) e **no dia 07 de abril** (morte de L'Ourverture). Também são festejadas as festas religiosas.

Hoje, dia 17 de outubro, faz 200 anos que no Haiti tem um nome, que é **Dessalines**, que ninguém pode esquecer. Cada dia 17 de outubro, no Haiti, fica tudo parado para comemorar, fazer uma homenagem ao nome dele na história. As escolas todas fechadas. Não tem aula hoje lá, não. Tá todo mundo em casa em homenagem para ele, porque ele fez uma coisa que ninguém fez até hoje. Aqui no Brasil, o D. Pedro II, quem vai esquecer o nome dele? Ninguém. (grifo nosso).

É curioso constatar, ao compararmos os dois personagens, que, no Brasil, a “independência” foi proclamada pelo colonizador e a história oficial costuma destacar o feito em detrimento das revoltas brasileiras, enquanto, no Haiti, o caminho escolhido parece ser o inverso: **“as pessoas [comemoram] nessa data, na mesma data, dia 17 de outubro, cada ano, pra renovar ao povo haitiano quem são eles**, qual foi o sonho deles pelo país, e todo mundo lembra” (grifo nosso).

A sopa do dia 1º de janeiro, cuja história foi narrada por Emmanuel, é uma lembrança que continua viva entre os haitianos em Porto Velho. Emmanuel considera cedo ainda para dizer se os haitianos iriam comemorar publicamente suas festas no Brasil, ainda mais em se tratando de uma festa para um herói que liderou o país contra a escravidão. Entretanto, segundo ele, não se pode resumir o dia 17 de outubro a uma festa; é uma lembrança e inspiração para os haitianos, enfatiza.

Primeiramente, precisa planejar, ver com os haitianos quem tem interesse, fazer tudo. **Eu até agora não ouvi ninguém falar sobre isso**, nem sobre se vamos nos reunir no dia 17 de outubro, ainda não. E dia 17 de outubro não é uma festa, é uma lembrança de Dessalines. (grifo nosso).

A relação entre a liberdade e as condições para vivê-la foi descrita por Emmanuel como fazendo parte dos aspectos complementares que Dessalines não teve tempo de concretizar.

Ele tinha um sonho pro Haiti. Ele vê esse povo como um povo que tem como sobreviver, um povo livre, mas não é só a liberdade. **Você pode ter a liberdade, mas não ter como sobreviver.** Você precisa de tudo, e isso foi o objetivo dele, o sonho dele para o Haiti e, infelizmente, ele ficou no poder só dois anos. **Ele não teve tempo para aplicar o que ele tinha para o Haiti**

Outro herói haitiano foi lembrado. Trata-se de Toussaint L'Ouverture (1743-1803).

Dia 7 de abril tem também no Haiti a lembrança da morte de um dos heróis, que é **Toussaint L'Ouverture**, eu acho que não tem mais. Se tem, eu não lembro. Quando você faz uma homenagem para um herói, uma pessoa que fez o bem, uma pessoa que ajudou a liberar o país da escravidão, eu acho que o Dessalines e o Toussaint L'Ouverture, eles foram os primeiros. (Emmanuel, grifo nosso).

Na narrativa de Emmanuel é nítido o destaque dado a Dessalines, provavelmente em decorrência das relações ambíguas entre L'Ouverture e a França.

Emmanuel cita algumas festas religiosas, todas relacionadas aos santos católicos.

Já Jean, pastor da comunidade evangélica pesquisada, cita a festa anual de “aniversário da igreja”: **“estamos planejando como vai ser a festa**, como vai ficar, vamos preparar, pedimos contribuição do povo para fazer a festa” (Jean, grifo nosso). É interessante destacar que a mudança de denominação religiosa pode ter interferido na definição da data de realização da festa, mas não na contagem dos anos, que continua sendo realizada desde 2012 e não desde 2014, ano do desligamento da Igreja A (Assembleia de Deus) e de vinculação à Igreja B (metodista).

4.3.13 Morte

“Sim, todo mundo vai.” (Dina).

A morte é, para Dina, antes de tudo, uma questão religiosa, pois “a vida e a morte têm a ver com a fé das pessoas”. A morte nos remete ao tempo e à finitude. Michelazzo (2010) destaca que Heidegger recebeu o distintivo de “filósofo da finitude” ao propor os três conceitos que compõem o núcleo central de sua ontologia: a existência fática, o nada privativo e o tempo que flui, utilizando “um tom religioso sem ser religião”. Essas três noções constituem um esforço “[...] continuado de Heidegger em erigir um pensamento privativo-negativo que rompa com toda e qualquer forma de substancialização e de objetificação do ser.” (MICHELAZZO, 2010, p. 97).

Esse esforço de Heidegger é visto como um falar da presença apontando para a ausência. Por esse motivo, a ideia de finitude é importante para ele, pois é apreendida como

um traço fundamental do ser. “Finitude” e “nadidade” são termos propostos a partir de suas interpretações da palavra *alétheia*, que era utilizada pelos gregos para designar a verdade⁵⁹ e carrega o sentido de privação. Na perspectiva heideggeriana, ser e verdade caminham juntos e ambos possuem em comum o modo de se manifestar pela recusa e pelo ocultamento (ser/não-ser; verdade/não-verdade). “O ser como modos do aparecimento de sua verdade; esta, como modo de manifestação do ser. Um é com o outro; um é condição do outro.” (MICHELAZZO, 2010, p. 94). Assim, a privação do velamento (*alethea*) é a possibilidade do desvelamento, pois há um modo próprio de se manifestar o escondido e obscuro.

A morte como finitude constitui-se como privação da presença e mistério. Em Heidegger, falar sobre o mistério não implica trazê-lo à luz ou elucidá-lo. Na perspectiva heideggeriana, é o contrário: significa acolhê-lo, guardá-lo como mistério, mas não escondê-lo. Considerando que a obscuridade é componente da luz, o mistério não é algo tenebroso, mas um elemento presente nos mundos da vida.

Essa “fenomenologia do invisível” heideggeriana, como a denomina Michelazzo (2010), alinha o ser à experiência mística como elemento da faticidade (vida concreta). Daí a preocupação de Heidegger em propor uma fenomenologia da faticidade por considerar o problema da interpretação, na veiculação da comunicação, entre quem narra sua experiência mística e o estudioso que a interpreta.

Assim, se o que acontece após a morte é um mistério (no sentido comum “indiscutível”), a finitude seria um objeto especulativo ou restrito ao campo teológico. Mas, se considerarmos a morte como um mistério *à la* Heidegger, podemos a ela ter acesso numa ausência que excede a presença e na *parousia* do que não se completa nem se esgota mas se desvela em seu modo próprio de se manifestar (como mistério).

Lévinas discorda. Para ele, não é possível para o homem se encontrar com sua morte. Se ele está, a morte não está. A única morte que encontramos e com a qual convivemos é a morte do outro. Para ele, o pensamento heideggeriano manifesto em expressões como “ser-no-mundo”, “ser-para-morte”, que são “estranhas”, não promove o encontro entre os “rostos”. Lévinas não pretende propor “uma teoria melhor”, mas refletir sobre o que para ele importa a partir das reflexões suscitadas pelas ideias do chamado jovem Heidegger em *Ser e tempo*.

O ser-aí, ao qual importa ser, seria pois, na sua própria autenticidade, *ser-para-o-outro*. O aí do ser-aí é o mundo, que não é o ponto de um espaço geométrico, mas a concretude de um lugar habitado, onde uns estão *com* os outros e *para* os outros. E

⁵⁹ No sentido de “desvelamento e desocultamento”, diferente da *veritas* romana.

reciprocamente. O existenciário do *Miteinandersein* é um estar-junto com os outros numa reciprocidade da relação (LÉVINAS, 2010, p. 230, grifo do autor).

Assim, a única morte que realmente nos importaria é a morte do outro, pois ela mesma é construída no mundo percebido como “um lugar” de relação, do estar-junto, que confere ao evento morte todo o seu sentido.

Compartilhamos com Lévinas a compreensão de que a morte se dá no mundo que é de relação. Entretanto, o pensamento heideggeriano nos ajuda a compreender a morte como experiência concreta desse mundo; a morte como perda, mas para os que ficam.

A morte se desvela como perda e, mais do que isso, como aquela perda experimentada pelos que ficam. Ao sofrer a perda não se tem acesso à perda ontológica como tal, ‘sofrida’ por quem morre. Em sentido genuíno, não fazemos a experiência da morte dos outros. No máximo, estamos apenas ‘junto’ (HEIDEGGER, 2012c, p. 313).

A relação com a morte é uma expressão da relação com o outro. Em sua narrativa, Dina fala sobre como a percepção da morte pode ser compreendida de modo diferente dependendo das experiências religiosas e da própria experiência religiosa. Assim, para ela, a morte acontece “só uma vez por todas”, e ela acalenta a esperança em sua própria ressurreição baseada na fé na ressurreição de Cristo.

Outro aspecto citado por Dina, que também foi analisado por Heidegger, é o relativo à condição de inevitabilidade da morte. Com o conceito de ser-para-o-fim, Heidegger apresenta a morte como um pertencimento essencial, pois o ser estaria lançado em direção a ela. Por isso, a morte não é um mero deixar de viver. O ser-para-a-morte diz respeito não apenas à inevitabilidade da morte, mas ao conhecimento impessoal que dela temos. “Sabemos” que vamos morrer um dia, isto é, no cotidiano e na história, “sabemos” que tudo morre, ainda que não sejamos atingidos imediatamente pela morte. Heidegger (2012c) aponta que se explica o ser-para-a-morte na falação: “também um dia, mas por ora ainda não” (p. 321).

Cada um tem um jeito para definir o que vai acontecer depois da morte. Quem é cristão, tem uma forma, ele percebe a coisa de um jeito. Quem é católico vê as coisas de outro jeito, quem não acredita em nada, cada um acredita do seu jeito sobre o que vai ser depois da morte. Será que eu vou morrer? Sim, todo mundo vai. Cada um de nós, seu dia vai chegar. E aí tem gente que está com medo de morrer. O senhor Jesus, ele faleceu uma vez e ressuscitou depois de 3 dias. Nós estamos esperando uma coisa, o nosso julgamento. Quem pratica o bem, sim, mas quem pratica o mal vai pro inferno, e ninguém quer ir para o inferno. Todo mundo quer ficar no paraíso. Tem gente que fala que o paraíso é aqui nessa terra, as testemunhas de Jeová, por exemplo. Não, o paraíso não é aqui, é no céu. A questão da morte é uma questão religiosa, cada um vê a morte de um jeito. No Haiti é assim: quando você tem um parente, filho, pai, mãe é uma coisa muito triste, todo mundo

chora, quase um mês ou mais de tristeza, ninguém quer comer nada, **todo mundo às vezes de branco ou de preto, tristeza, é muito triste.** (Dina, grifo nosso).

O modo de perceber a morte está relacionado com a faticidade. Em relação à possibilidade de experimentar a morte, Heidegger (2012d) destaca que “[...] a morte dos outros, porém, torna-se tanto mais penetrante, pois o findador da presença é ‘objetivamente’ acessível.” (p. 311). Para o autor, é nessa condição de *ser-para-os-outros* que se pode experimentar a morte. Mas nós acreditamos que a ousadia heideggeriana foi além dessa relação presença-ausência. Se morrer é sair do mundo, só existiria o ser corpóreo, nem as lembranças guardaríamos do “ser que foi”. Entretanto, Heidegger defende que o não-mais-ser-no-mundo também é um modo de ser.

Dina fala sobre algumas práticas haitianas quando alguém morre e do medo do morto, que se relaciona com o próprio medo de morrer.

No Haiti é assim: quando a pessoa morre, ninguém quer as roupas. Todo mundo fica com medo porque é uma coisa cultural. É assim quando você tem um parente seu que morre; **você fica com medo**, você pensa **na sua própria morte.** (Dina, grifo nosso).

A angústia é o modo do ser-para-a-morte em Heidegger. Ela se expressa na antecipação.

A angústia se angustia pelo poder-ser daquele ente assim determinado, abrindo-lhe a possibilidade mais extrema. Porque o antecipar simplesmente singulariza a presença e, nessa singularização, torna certa a totalidade de seu poder-ser, a disposição fundamental da angústia pertence ao compreender de si mesma, própria da presença. O ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia (HEIDEGGER, 2012d, p. 343).

A experiência da morte durante a experiência migratória foi narrada por Dina como uma experiência de diferença entre os lugares. No Haiti, o velório é visto por Dina como uma festa. No vodú comemora-se a vida do morto. No Brasil, ela percebe que a morte é experimentada como tristeza. O principal cemitério de Porto Velho, Santo Antônio, é percebido como uma metáfora dessa relação brasileira com a morte. O abandono do morto é uma tentativa de encobrir a morte. O choro, como expressão do luto, está presente tanto no Haiti quanto no Brasil, mas, no Brasil, “ninguém fala nada, só chora”, enquanto que, no Haiti, se “chora e canta”.

Faleceu aqui em Porto Velho um primo da minha mãe. Lá no Haiti, o velório demora muitos dias, às vezes 15 dias, a família toda se reúne, a família que está na França, nos Estados Unidos, no Canadá. Quando o primo da minha mãe

morreu, a família se reuniu, teve um irmão dele que mora nos Estados Unidos e veio para cá na época, mas não é do jeito que faz lá no Haiti. Mas, quando o corpo foi pro Haiti, a família fez. Ele não foi enterrado no Brasil, a família levou pro Haiti. **O velório aqui no Brasil e lá no Haiti é muito diferente, muito, muito mesmo. Lá no Haiti, o velório é como uma festa e, se a pessoa é do vodu, é bem mais animado, aí tem vodu, bastante comida, bastante bebida, é assim mesmo. Mas, se a pessoa é evangélica, aí tem música evangélica, oração, mas é como uma festa. Aqui no Brasil é muito triste, ninguém fala, é muito triste, só chora. Lá no Haiti, chora também, mas chora e canta. É diferente. Eu fui lá no cemitério [Santo Antônio], é diferente, muito diferente. Eu fui uma vez. É tudo muito diferente. Onde coloca o morto é diferente, e também, aqui, o cemitério é muito abandonado.** Quando uma pessoa morre lá no Haiti, se a pessoa era de vodu, tem uma coisa que faz para tirar a memória dele, **faz uma cerimônia para a pessoa ficar livre. Aqui no Brasil, morrer é triste; lá no Haiti, a casa fica cheia, muita gente passando daqui pra lá, muita comida, bebida.** Aí tem o costume de tirar as coisas de dentro da casa, fica um lugar bem vazio onde a pessoa morreu, tira tudo o que tiver no lugar onde a pessoa morreu e coloca na frente de casa ou atrás. (Dina, grifo nosso).

Dina foi a única entrevistada a falar sobre a morte, talvez porque fosse recente o falecimento de um parente seu em Porto Velho. Sua crença de salvação eterna condicionada às ações boas ou más praticadas em vida está alinhada com suas experiências religiosas de base cristã. O mistério após a morte é também o mistério que envolve a vida de cada indivíduo: do mundo próprio de cada um “ninguém sabe”.

Então, eu não posso falar que meu pai está no paraíso. O que diz a Bíblia sobre a morte é que quem falece e acredita em Deus, ele está num lugar para esperar o julgamento. Se ele acredita, se ele teve fé, Deus com certeza levou ele para o paraíso, é o que diz a Bíblia. Só que esse negócio depende dele, do que ele fez, como ele cuidou da vida dele. Tem coisas que não tem como opinar, não. Se não, você vai falar coisa que não existe. A questão: o paraíso ou o inferno, eu acredito, tenho fé, só que isso aqui é uma coisa pessoal. A vida da gente ninguém sabe. Tem coisas, aparecem coisas escondidas. Ele foi meu pai, mas tem coisas que eu não sabia dele, que eu não sei dele também. Tem coisa que a gente não quer contar pra ninguém. Cada um tem um segredo, é isso que eu sei. (Dina, grifo nosso).

Ao falar da morte do pai, Dina destaca o caráter pessoal do mistério da vida e da morte. O mistério que guarda segredos individuais a serem examinados no julgamento. Morte e vida compõem faces do mesmo mistério e são modos de presença no mundo.

4.3.14 Futuro

O futuro foi um assunto abordado em diferentes narrativas. Alguns se referiram a ele ao falarem sobre suas perspectivas de continuar no Brasil ou de voltar para o Haiti, e outros, quando mencionaram seu desejo de realizar um sonho.

Anette pretende ficar no Brasil, trazer seus filhos, mas “agora não”, pois precisa ter um emprego estável. **“Quero ficar no Brasil, mas eu quero conseguir um trabalho estável.** Vou para o Haiti para passear, visitar a família, mas eu volto. Quero trazer meus filhos, mas agora não, só quando eu tiver um trabalho estável.” (Anette, grifo nosso). Já Dina pretende voltar para o Haiti, mas também “ainda não”.

Eu quero voltar pro Haiti porque onde você nasceu, você cresceu, é mais legal. Eu quero voltar pro Haiti, mas, antes de voltar, eu quero trabalhar aqui um pouco, aí eu vou lá para os Estados Unidos e, aí, volto para o Haiti. **Eu quero conseguir algumas coisas antes de voltar.** (Dina, grifo nosso).

Observamos que a condição do “ainda não” expressa uma possibilidade e que o que condiciona a execução do plano, em ambos os casos, é o alcance da meta traçada no projeto migratório. Isso nos remete à imagem da ponte, proposta por Heidegger. Estar numa ponte é não estar em nenhum dos lados, mas estar em algum lugar. Nela, um lado se separa do outro, mas é somente na travessia da ponte que “as margens surgem como margens” (HEIDEGGER, 2012a, p. 130). Nesse sentido, habitar, na visão heideggeriana é, antes, demorar-se junto às coisas na quadratura. A terra, o céu, os deuses e os mortais, que constituem a quadratura, são as faces do habitar.

O futuro do meu filho está nas mãos de Deus. Só ele pode fazer. Como Deus nos dá poder para ajudar os filhos, como parente, tenho responsabilidade para ajudar meu filho. **A primeira coisa é conhecer a palavra de Deus, a verdade. Uma pessoa verdadeira é uma pessoa que escolheu Deus.** Em qualquer oração, a gente pede para que nosso filho, quando entender, escolha Jesus como seu salvador. E nós, como pais, podemos ajudar nosso filho a conhecer a palavra de Deus e a obedecer também. **Depois, orientar ele na escola a fazer o ensino básico, o ensino médio, depois, se tem capacidade e possibilidade, fazer uma faculdade.** Quando a pessoa já tem uma certa idade, ele é quem pode escolher o que quer. Mas, enquanto ele está pequenino, somos nós que decidimos. Mas quando ele for jovem, eu não posso mais decidir por ele, porque ele tem a decisão. Qualquer pessoa tem a decisão. (Nádia, grifo nosso).

Para Heidegger (2012a), o traço fundamental do habitar é o resguardo da quadratura que compõe a própria essência. “Os mortais habitam à medida que aguardam os deuses como deuses. Esperando, oferecem-lhes o inesperado.” (p. 130). Assim, a afirmação de Nádia de que o futuro do seu filho “está nas mãos de Deus” desdobra-se na ação de orientá-lo nos estudos para a “possibilidade de fazer uma faculdade”. A fé é vivida na concretude de habitar na quadratura.

Quanto a Anette, que, num primeiro momento, disse querer permanecer no Brasil, à medida que foi avançando na sua narrativa, observamos que esse permanecer era temporário.

Ela falou da temporalidade e do esforço que deveria despendar para alcançar seu real projeto migratório, que é construir uma casa não no Brasil, mas no Haiti para, finalmente, poder “voltar para casa”. “Eu quero trabalhar muito no Brasil para realizar um sonho. Eu quero ter uma casa bonita e grande. **Quero construir essa casa lá no Haiti, em Dessalines, para, depois, voltar para casa.**” (Anette, grifo nosso).

Para Emmanuel o lugar da habitação não importa, a princípio; a única coisa que importa para ele é realizar seu projeto migratório. Para ele, ficar ou voltar não é o essencial; o fundamental é a concretização dos propósitos que motivaram sua saída “várias vezes” do Haiti.

Eu já saí do Haiti várias vezes. Não era por muito tempo: um mês, duas semanas, dois meses, para as ilhas, República Dominicana, fazer uma visita, só passear, ver, conhecer outra cultura, outro povo, ampliar o conhecimento, ver como funciona. É a primeira vez que eu faço uma migração muito longe, quase dois anos. **A mudança na vida da gente quem faz não é o país; o que você acredita, o que você pretende fazer, seus desejos, isso é o que muda a vida da gente.** Você pode apenas viajar, e a sua vida permanece. **Voltar para o Haiti não vai resolver nada. Ficar também no Brasil também não vai resolver nada. Se eu quero ficar no Brasil, tem que ter um objetivo, o que eu quero pra minha vida.** (Emmanuel, grifo nosso).

Ainda que o futuro seja incerto, Anna-Rose manifesta a certeza do sucesso de sua luta para trazer seus filhos. É interessante notar que ela ouvia falar do Brasil desde criança e que já tinha uma relação com o país, mesmo sem conhecê-lo. “**Eu não sei do amanhã, mas hoje está muito bom para nós. Eu vou lutar para trazer meus filhos para ficar comigo.**” (Anna-Rose, grifo nosso).

O sentido de acolhimento do Brasil “como uma mãe”, manifestado na narrativa de Anna-Rose, fica patente também na narrativa de Yonel, mas de um modo diferente, relacionado ao sentimento de paz e respeito. “Para mim, estar aqui é um prazer, eu me sinto feliz aqui. **Tem pessoa que só procura dinheiro. Eu não só quero dinheiro, eu quero paz e respeito.**” (Yonel, grifo nosso).

Angeline expressa o desejo de realização profissional no Brasil, que, para ela, relaciona-se com a gestão do próprio negócio.

Eu quero chegar um dia que eu não precise trabalhar pra ninguém. **Eu quero ter um negócio, é isso que eu quero, porque trabalhar para alguém é difícil, manda pra cima, manda pra lá.** Eu quero ser dona do negócio, abrir um negócio, é isso o que eu quero. Não sei que tipo de negócio, mas eu gosto de fazer comida. Eu gosto de cozinhar, eu gosto de fazer comida, mas eu gosto de estudar também. Mas, uma vez, eu posso abrir um restaurante, um negócio com comida pra ter o meu próprio negócio, eu faço para não ter que trabalhar pra ninguém. (Angeline, grifo nosso).

Fred também demonstra ter essa característica empreendedora.

Se eu pudesse conseguir uma melhoria, juntar uma quantia, juntar um valor **e criar uma empresa na minha terra**. Não é que aqui não deu, mas é que você recebe e precisa ajudar a família e também precisa economizar alguma coisa. Por exemplo, eu tenho que pagar aluguel, aí isso aperta o salário e por aí vai. Tem o custo da vida aqui também, o custo é alto, mas vamos tentar. Eu estou tentando. (Fred, grifo nosso).

“Vou lá e volto” é uma expressão utilizada por Fred em sua narrativa para descrever que permanece no Brasil, mas pretende construir uma ponte aérea até o Haiti, que está localizado, segundo ele, a apenas “um pulo” do Brasil. Isso nos lembra que as aproximações e distanciamentos são lugaridades construídas em relação. Muitas vezes, pode-se estar mais próximo do Haiti do que do Brasil, ainda que, no mapa, a localização em que se está seja Porto Velho.

Meu projeto de futuro é... como eu falo... eu estou trabalhando. No final do ano, agora, provavelmente, eu estarei de férias e, assim que eu entrar de férias, se eu tiver a possibilidade, eu vou dar um **pulo lá no Haiti**, mas eu volto para o Brasil, mas, antes, vou passar lá na República Dominicana. Lá também, eu tenho grandes amigos. **Vou lá e volto**. Talvez eu vá de dezembro pra janeiro. E aí, depois, vou estar de volta e vou pensar, continuar pensando naquilo que eu quero. **Se aquilo que eu quero eu consigo no Brasil, não adianta ir pra outro lugar, não vou ficar pra lá e pra cá. Hoje to aqui no Brasil, não sei amanhã onde vou estar... eu não sei... só sei que hoje vou aproveitar, eu vou aproveitar, eu vou aprender muito, eu vou estudar, fazer amizades**. Como eu te falei semana passada, ‘é melhor você ter um amigo na pista do que dinheiro na caixa’. **Hoje, eu sei qual porta certa que eu posso bater**. Eu tenho várias portas para bater, várias portas. Eu sou um homem de compromisso. Sim, sim. Não, não. (Fred, grifo nosso).

Já Carleme optou por falar da coletividade haitiana no Brasil. “**Eu gostaria de encorajar os haitianos para aprender uma profissão e trabalhar. Também peço aos brasileiros que continuem a gostar dos haitianos.**” (grifo nosso). Seu desejo se traduz no cuidado pelo outro, a quem não conhece *pessoalmente* mas com quem compartilha um modo de presença no mundo que se manifesta em relações de pertencimento.

Caleb, que tem um desejo ardente de continuar seus estudos no Brasil, expressa o desejo de que esta pesquisa possa ajudar os haitianos.

Eu espero que essa sua pesquisa, pelo amor de Deus, possa ajudar os haitianos. Eu espero que, quando você for distribuir essa pesquisa como resultado, **eu quero que ajude a mudar a situação da nossa vida, do trabalho, principalmente, concernente ao trabalho das mulheres haitianas aqui no Brasil, concernente ao**

aluguel. Toda essa situação, eu espero que essa pesquisa ajude a mudar nossa situação, **porque você prestou atenção e vai escrever.** (Caleb, grifo nosso).

A confiança inspirada pela escrita traduz a esperança da possibilidade de que os relatos orais possam chegar a lugares aos que os autores dos relatos não poderão ir. Mesmo alguns não tendo atingido seus objetivos, nem em seu país de origem nem no país de destino, sentem gratidão pelos outros que sim conseguiram.

Diferente da inevitabilidade da morte, o futuro de um projeto migratório pode ser evitável por ela. Foi o que aconteceu no ano de 2014 com um dos sujeitos de nossa pesquisa, durante sua viagem tão esperada de férias ao Haiti. Ele queria dar “um pulo lá”, mas não voltou. Ora, se a ponte parece ter caído para ele, as margens construídas, não. Na verdade, a ponte nunca deixou de ser e nem ele. Apenas mudou seu modo de presença. Se a comunidade religiosa pesquisada, da qual ele fazia parte, precisou conviver com sua ausência e presenciou a morte de um projeto migratório em pleno desenvolvimento, também experimentou as possibilidades de habitar na quadradura do mundo. Alguém tão próximo se foi, mas alguém tão próximo ficou. E o projeto migratório, constituído de mortes e vidas, irá continuar.

4.3.15 Experiência religiosa

“A questão religiosa não tem fronteira, não tem país. Você tem que fazer só uma coisa: se anima e siga o seu caminho.” (Emmanuel)

A experiência religiosa comunica o vivido e, mais do que isso, ela é também uma nova vivência. Nesse sentido, as experiências religiosas vivenciadas em situação de migração não são apenas uma repetição do que se viveu anteriormente, mas implicam a criação de novas formas de vivenciar o religioso.

Uma dessas formas em que acreditamos se manifestar essa expressão de temporalidade da experiência religiosa é a constituição da atuação pastoral dos haitianos no Brasil. Com formação e experiência pastoral no Haiti, ao chegarem ao Brasil, eles têm escolhido se inserir nas agências religiosas brasileiras estruturadas. Se, por um lado, isso lhes dá certo “abrigo” em sua condição migrante no que diz respeito ao mundo brasileiro, especialmente ao mundo compartilhado pela fé evangélica, por outro lado, a vivência dos modos de ser igreja no Brasil causa-lhes estranhamento e, muitas vezes, exige deles uma decisão entre aceitar as condições e manter a membresia ou buscar outras agências religiosas ou outras formas de organização.

A essa lugaridade chamamos de “como me tornei pastor no Brasil”, uma vez que os dois pastores participantes da pesquisa já eram pastores no Haiti, isto é, são pastores. Entretanto, na experiência migratória, precisaram tornar-se pastores novamente, inclusive, realizando nova formação teológica.

[Como me tornei pastor no Brasil]

Então, quando cheguei no Brasil, eu visitei muitas igrejas. **Um pastor me levou para visitar igrejas brasileiras mais de uma vez.** Tem um pastor que se chama pastor Marcos que também trabalhava lá na Odebrecht. Ele conversou com outro irmão que saiu do mesmo lugar que eu, lá no Haiti. Ele convidou, me convidou para visitar a igreja dele, mas eu já tinha compromisso para visitar outra igreja. Chegou o domingo, e eu recebi uma ligação e eu pensei que era o rapaz que eu tinha feito compromisso com ele. Aí, eu falei: ‘olha, eu vou sair da Odebrecht e vou para a praça do Baú e, quando eu chegar na praça do Baú, eu te ligo’. Aí, quando eu cheguei na praça do Baú, ele me ligou de novo. Eu continuava pensando que era o rapaz que eu tinha feito compromisso com ele, mas, quando ele chegou, eu disse: ‘não sou eu quem você está procurando, foi você quem ligou pra mim?’ Ele disse: ‘fui eu que liguei pra você... você falou comigo por telefone’. Conversamos, conversamos, e aí eu aceitei ir com ele, mas eu falei assim: ‘eu não posso fazer isso porque eu tenho compromisso de ir na igreja do outro rapaz, mas agora esse pastor vem para me levar sem compromisso e, quando eu chegar lá, o rapaz vai achar que eu menti para ele’. Aí, no outro dia, quando eu vi o pastor que eu tinha feito compromisso com ele, eu falei assim: ‘pastor, eu fui lá na praça do Baú para você me buscar, você me ligou?’ Ele disse: ‘não’. Então, eu falei: ‘o pastor que foi lá me buscar, eu pensei que ele ia me levar para uma igreja brasileira, ele me levou para uma igreja haitiana, que é essa igreja aqui’. **Foi a primeira vez que essa igreja estava funcionando aqui.** Antes, a igreja estava se reunindo lá perto da rodoviária, mas, quando eu vim aqui, acho que era o primeiro dia que a igreja estava se reunindo aqui. (Jean, grifo nosso).

Foi no ambiente de trabalho que o pastor Jean teve contato com outro funcionário que também era pastor brasileiro. As dificuldades iniciais na compreensão da língua portuguesa e a necessidade de ser compreendido o levaram tanto a vivenciar um mal-entendido quanto a iniciar um contato mais próximo com as igrejas brasileiras. Foi no primeiro dia de funcionamento da comunidade haitiana no prédio alugado pela Assembleia de Deus que Jean viu renascer a esperança de voltar a congregar em uma comunidade cristã semelhante à que tinha no Haiti.

Foi por intermédio de um pastor brasileiro que Jean conheceu o pastor haitiano Willy, que estava formando aquela comunidade desde quando começaram a se reunir para orar, ler a Bíblia e partilhar experiências sem a institucionalidade da igreja. Ao conhecer o pastor Willy, Jean, que também era pastor no Haiti, foi convidado para ajudá-lo. “Então, o pastor me apresentou o pastor Willy, conversei com ele. O pastor Willy me disse: ‘rapaz, eu não tenho condições de fazer tudo, tem muita coisa pra fazer na igreja’. Então, eu falei pra ele que não tinha problema, **“eu podia ajudar a igreja pra ela crescer”** (grifo nosso).

O pastor Willy analisa sua obra missionária como a de um plantador de igrejas; um missionário que “levanta” igrejas por onde passa. Fez isso na República Dominicana, no Haiti e, agora, no Brasil. Para que esse pedaço de sua história e da comunidade haitiana que levantou em Porto Velho não seja esquecida, ele gravou um DVD com a trajetória, em breves imagens, dos momentos iniciais da formação da comunidade até se tornar uma congregação da AD.

Eu tenho um DVD. Se você puder ver, tem um testemunho que eu dei como eu entrei no Brasil, quando o Brasil abriu as portas para mim. Eu tenho esse DVD sobre o trabalho que fiz aqui no Brasil nessa igreja haitiana que eu levantei e, depois que eu terminei de levantar essa igreja, eu gravei um DVD sobre o aniversário de um ano da igreja que eu estava celebrando lá. (Willy, grifo nosso).

Entretanto, uma situação relacionada tanto às normas da Igreja brasileira que os acolheu quanto à própria aceitação pela comunidade fez com que pastor Willy deixasse de pastorear a comunidade, permanecendo ligado à Igreja brasileira com o objetivo não apenas de continuar sua obra missionária, mas de realizar formação teológica e pastoral no Brasil.

Precisei deixar de pastorear a igreja que levantei aqui no Brasil porque aqui só permite ser pastor se for casado. Aqui no Brasil, a lei é diferente. No Haiti, por exemplo, se o casal mora junto e se separa, a mulher não fica com a casa. Mas, se eles tiverem filho ou se o homem cometeu algum abuso, a mulher tem direito. No Brasil, morar junto é a mesma coisa que casamento, tem os mesmos direitos. O relacionamento que eu tinha como uma moça lá no Haiti não deu certo, por várias razões. **Quando cheguei aqui, eu até tinha vergonha de dizer que não era casado. Isso me desanimou muito.** (Willy, grifo nosso).

A situação tinha como pano de fundo a questão conjugal do pastor Willy, vista como um problema moral para a igreja. Como o pastor Jean já ajudava no pastorado de Willy, parecia natural que ele continuasse com o trabalho, e foi o que aconteceu.

E fiquei aqui, ajudando no servir de pregar, dirigir, dar muitos conselhos, mas chegou um momento que a Igreja Assembleia de Deus central e também a assembleia aqui da igreja também sabia muitas coisas dele. Ele disse que era casado, mas parece que não era, pelo menos era isso que as pessoas que conhecem bem ele diziam. Aconteceu que o pastor [da AD] disse que ele não podia provar que era casado. O pastor Willy conversou com a gente e disse que o casamento dele não foi bom e que ele e a mulher estava se separando há muito tempo já, mas que não falou nada pra ninguém. **O pessoal da missão aqui disse que é impossível ficar como pastor sem ser casado.** (Jean, grifo nosso).

Já analisamos essa questão anteriormente, mas o que ressaltamos aqui, de modo específico, é que esse acontecimento deixa à mostra pelo menos dois aspectos: a autoridade da agência religiosa brasileira e a dimensão política da comunidade.

Quando eu cheguei aqui, falei para o pastor Willy: **‘olha, eu não sou pastor, mas fiz tudo o que um pastor faz’**. Ele me disse: **‘você é, sim, um pastor, estou vendo seu trabalho’**. Ele não queria que eu falasse que não era pastor. Eu não gostava que me chamassem de pastor, mesmo fazendo tudo o que um pastor faz, mas depois Deus me chamou. E estou aqui trabalhado com a assembleia... **quando o pastor Willy estava aqui, eu percebia que, quando passava a palavra para ele no púlpito, a assembleia não queria. Hoje, o povo não aceita que ele sente lá em cima, prefere que ele sente aqui embaixo, mas ele não quer, até agora ele não veio, mas a gente está em oração**. Você vê que esse espaço já está muito pequeno, muito pequeno. Tem muita gente que fica fora. Eu comprei uma tenda para colocar lá fora, você viu? Só que também não é suficiente, **mas estamos em oração para Deus nosabençoar com outro local**. (Jean, grifo nosso).

A autoridade da agência religiosa brasileira que destituiu o pastor haitiano de seu pastorado junto à comunidade haitiana manifesta as tensões das localidades em relação ao poder eclesiástico. Isso fica claro no discurso do líder da Igreja A no culto da despedida. Entretanto, a mesma situação desvelou a insatisfação do novo líder da comunidade quanto ao vínculo de membresia com a Igreja A, revelando-se, posteriormente, na organização política da comunidade, que culminou no pedido de desvinculação da Igreja A e na vinculação a outra agência religiosa.

A formação anterior dos pastores haitianos foi reconhecida pela autoridade das agências religiosas, mas como evangelistas ou missionários. Da parte da agência religiosa, eles têm na prática uma autorização de pastorear condicionada à realização de uma nova formação pastoral no Brasil oferecida pela própria agência à qual o pastor está vinculado.

Com essa nova formação, os pastores haitianos deixarão de ter o *status* de pastor apenas em sua igreja local (haitiana) ou de evangelista ou de missionário designado para ter *status* válido de pastor no Brasil no âmbito de todas as igrejas que compõem a agência religiosa. Por esse motivo, consideramos que as experiências religiosas de formação de pastores haitianos no Brasil (que já tinham tradição pastoral no Haiti) são uma importante expressão do ponto de partida para a análise as novas experiências religiosas que os imigrantes haitianos experimentaram e ainda experimentarão no Brasil, merecendo a atenção dos pesquisadores.

Como já dissemos, somente dois sujeitos de nossa pesquisa não participam da comunidade religiosa, e essa informação será indicada na análise de suas narrativas. Com o objetivo de compreender os traços das narrativas sobre a experiência religiosa, organizamos a análise a partir de localidades que serão apresentadas a seguir, no Quadro 8.

Quadro 8 – Lugaridades da experiência religiosa

Assunto	Narrativa
Lugaridade “católica”	Eu sou católica, mas aqui no Brasil eu fui à igreja só uma vez. A missa é tudo igual, só a língua que é diferente. Mas, quando eu fui à igreja, quando o padre fala, eu respondo na minha língua, porque eu já sei o que ele fala porque é tudo igual, não muda nada. (Dina, grifo nosso).
Lugaridade “crente”	Eu sou muito forte. Uma pessoa que não é forte não consegue sobreviver no Brasil. Um haitiano que não é muito forte, que não é muito inteligente, não pode conseguir nada no Brasil, porque o Brasil é um país muito difícil pra mulheres. Tem muitas mulheres que voltam pro Haiti porque elas não conseguem forças pra lutar. Eu tenho confiança, eu tenho esperança que um dia eu vou chegar. Eu estou nessa igreja haitiana desde o começo, quando ainda era evangelização lá perto da rodoviária. Eu já era crente lá no Haiti desde o meu nascimento. Quando cheguei aqui, fiquei com vontade de congregar, escolhi essa igreja porque era de haitianos que estavam fazendo evangelização. A igreja começou lá perto da rodoviária, depois é que a igreja veio para a Buenos Aires e onde está até agora. É bom participar de uma igreja porque Deus é bom, Deus é maravilhoso. É Deus que tem me dado força nesse tempo todo. Passei por uma experiência muito sofrida, meu bebê teve que fazer uma cirurgia. Minha amiga me ajudou muito no hospital, aqui em casa também, porque meu esposo trabalha na Camargo e ficou alojado, e fiquei sozinha aqui, mas tem uma menina que está comigo e me ajuda. Eu espero que meu filho seja um servo de Deus, um missionário, um pegador da palavra de Deus, esse é meu sonho para meu filho, que ele seja grande e forte em nome de Jesus. Eu espero que os haitianos que ainda não são crentes, que eles entrem na igreja e coloquem Jesus no coração, porque Jesus é maravilhoso, poderoso, pode fazer qualquer coisa que quiser. Tudo o que é difícil para nós é fácil para Deus. Para aquele que crê, Jesus vai libertar. Desejo a mesma coisa para os brasileiros. (Angeline, grifo nosso).
Lugaridade “evangélica”	Lá no Haiti, eu já participava da igreja evangélica. Antes de casar, eu frequentava a Igreja Batista, mas, depois que eu casei, comecei a congregar na igreja do meu marido, que é a Igreja da Luz. (Anna-Rose, grifo nosso).
Lugaridade “Parousia”	Daqui a pouco, Deus vai chegar, não tem tempo. Deus vai chegar daqui a pouco. Jesus está voltando. Tem que estar preparado porque Ele vai voltar. Quem não crê, Ele vai condenar, porque Ele falou em Marcos 15, versículo 16: ‘vai em todo lugar, em todo mundo pregar a palavra de Deus. Aquele que crê, vai salvar, aquele que não crê, vai ser condenado, e o que crê vai reinar com Jesus no céu e, quando chegar no céu, vai esquecer sofrimento, problema, doença, vai esquecer tudo, só vai ter alegria’. A nossa pátria é no céu, não é no Brasil, nem no Haiti e nem em outro lugar. Somos todos estrangeiros nessa terra. Somos todos passageiros nessa terra. Somos estrangeiros da terra, estamos só passando para esperar o som da trombeta. (Angeline, grifo nosso).
Lugaridade “Igreja – identificação e mudança”	É muito importante participar de uma Igreja e, quando a gente está fora de nosso país, a Igreja ajuda a nos fortalecer. E, agora, nós estamos indo para a outra Igreja. Acho que na última semana desse mês a gente já vai estar na Igreja Metodista. Essa igreja é mais parecida com a igreja que a gente vivia lá no Haiti, é mais próxima da gente, mas a Bíblia é uma só. Fico muito feliz quando toca o violão na igreja, isso me dá alegria e isso me faz lembrar do Haiti, como se eu estivesse lá. (Anna-Rose, grifo nosso).
Lugaridade “diferentes experiências religiosas no Haiti e no Brasil”	Lá no Haiti, eu era católica. Aqui no Brasil estou indo a uma igreja evangélica porque tem um grupo de evangélicos, eles sempre vêm aqui buscar os haitianos para levar a gente para a igreja. Eu vou para a igreja porque é de Deus, vou para rezar, não recebo nada. (Anette, grifo nosso).

Lugaridade “igreja- comunidade”	Lá no Haiti, eu congregava em uma igreja evangélica que se chama Tabernáculo. A igreja é importante porque uma pessoa que congrega na igreja fica mais perto de Deus e, com Deus, nós temos tudo o que precisamos, Deus é a vida, é tudo. Se hoje eu cheguei até aqui é porque estou na presença de Deus. A mensagem que quero deixar para o povo do Haiti é que permaneçam na presença de Deus porque com ele não tem problema, e a gente tem a possibilidade de conseguir tudo o que precisa. Desejo a mesma coisa para os brasileiros, que Deus esteja em primeiro lugar em suas vidas. (Rosina, grifo nosso). Mas cada sábado, cada domingo, eu venho aqui pra igreja. Eu sou cristão desde que eu nasci. Minha mãe e meu pai me criaram na igreja e eu continuo na igreja até hoje. Eu creio que Deus é quem pode fazer todas as coisas pra mim, por isso, eu continuo assim na igreja, confio na igreja. Toda a minha família está na igreja. Eu conheci essa igreja por meio de um pastor, o pastor Jean, que pregava lá no meu trabalho. Ele sentou comigo para explicar onde fica essa igreja. Eu estava com dificuldade para encontrar o lugar da igreja, mas a gente combinou de vir juntos. (Eric, grifo nosso). Agora, aqui no Brasil, eu não tenho muitos problemas. Mas o meu grande problema agora que tenho aqui no Brasil, só essas coisas da igreja, porque todo o meu tempo no Brasil eu gasto só trabalhando, não tenho tempo de ajudar na igreja. Quando eu estava lá no Haiti, eu tinha tempo de ir para a igreja, mas agora aqui no Brasil é muito difícil. Só venho no domingo mesmo, e isso é um grande problema pra mim. Mas graças a Deus que estou trabalhando, porque eu fiquei um tempo sem emprego... A vida na igreja é muito importante para mim. Eu já aceitei Jesus Cristo e eu sei que tem muitas coisas que as pessoas fazem quando deixam de vir para a igreja. Por exemplo, usar drogas, fuma, bebe. Quando eu vejo essas coisas, eu fico muito ruim. Eu não quero fazer essas coisas também. Aí, eu procuro seguir o caminho de Deus, e a igreja me ajuda a seguir esse caminho direitinho. Eu creio que Deus me ajuda a não seguir o caminho ruim. (Israel, grifo nosso). [Igreja – sustento] Também já pedi contribuição para manutenção da bateria, violão, microfone, tem um teclado. Já comprei um <i>mixer</i> para controlar o som. Agora falta microfone pra comprar. Só tem dois, está faltando mais. Tem que fazer manutenção em alguns instrumentos. Isso tudo é a própria congregação que faz. Está faltando cadeira, tem gente que traz porque tem gente que fica em pé, e sempre alguém cede lugar para que o outro não fique em pé. Mas vamos pelear para conseguir outro local e também mais cadeiras. A missão ajuda um pouquinho, ajuda a pagar o aluguel. A gente ajunta o dinheiro, mas, se falta um pouquinho, a missão coloca pra pagar, mas é a Igreja que paga luz, paga água. Não sei como vai ficar para conseguir outro local. (Jean, grifo nosso). Aqui tem pessoas que estão aqui há uma semana, duas semanas, um mês ou mais, que não conseguem trabalho. Tanto homem quanto mulher. É difícil conseguir emprego. Não sei como a gente vai fazer para ajudar essas pessoas. Como você poderia fazer contatos para ver se tem alguém que precisa de pessoas para trabalhar? Tem gente que está aqui, mas vai para outra cidade porque não consegue emprego aqui e precisa deixar aqui, com tristeza, a igreja porque já estavam acostumados com a igreja e não têm vontade de congregar na Igreja brasileira porque não vai entender nada, mas, se não conseguir emprego aqui, vai ter que ir embora. Tem gente que diz: ‘vou deixar aqui e ir para Curitiba ou para outro lugar’. (Jean, grifo nosso). Nós precisamos de uma difusão na rádio, em televisão, para sensibilizar a sociedade, o governo com relação ao trabalho. As mulheres têm muitas dificuldades para conseguir emprego aqui. Tem gente que deixa o Haiti com o objetivo de vir trabalhar e depois trazer o esposo e a família, mas, quando chega aqui, não consegue nem voltar para o Haiti porque não tem dinheiro suficiente, porque uma mulher que ganha 500 reais, 600 reais, para pagar aluguel, comida, então, fica difícil; pra comprar roupa, sabonete, vai ficar muito difícil. Se tem família no Haiti, tem que fazer
--	--

	transferência. Imagina, ganhar 500 reais, pagar 300 de aluguel, mesmo se tiver morando com outro e cada um paga 200, 150, e aí tem que comprar comida, tem que se vestir, e fica com 100 reais. Cem reais não dá. Quando for fazer a transferência, não vai ficar nada. Fica muito difícil, principalmente para as mulheres. (Jean, grifo nosso). [Igreja – ajuntamento de denominações] Aqui tem muita gente que vem de diferentes denominações. [...] Aqui temos pessoas de Nazaré, Testemunha de Jeová, tem Batista, tem Assembleia de Deus, tem tudo, mas é só uma Bíblia. (Jean, grifo nosso). A questão não é a Igreja, mas a relação com Deus e a prática da palavra dele. (Jean, grifo nosso.) Tem religião que ensina uma coisa, mas que não tem referência, mas eu ensino que é só a Bíblia mesmo que vale. Eu recebo várias perguntas, mas sempre a resposta está na Bíblia. Aqui já tivemos algumas pessoas que se batizaram, outras que vão se batizar. Hoje teve um que aceitou de coração, já se converteu, mas agora se decidiu. Já marcamos o dia do batismo. O batismo vai ser lá na Central porque aqui não tem como. (Jean, grifo nosso). Também tem uma moça que saiu de uma igreja chamada Celestial. Essa doutrina tem um costume de bater tambor, todo mundo fica dançando, as pessoas ficam vestindo roupas grandes. Aqui tem essa igreja? Falam muito em língua, é diferente do que a Bíblia ensina. Quando as pessoas chegam aqui na igreja, tem gente que não aceita porque é diferente. Tem gente que passou muito tempo nessa congregação e que acredita e chega aqui e não aceita. É difícil de renunciar. (Jean, grifo nosso). Por meio da Bíblia também, e eu entendo quando Ele fala comigo. (Israel, grifo nosso). É muito bom participar de uma igreja haitiana que fala a minha língua. Eu participei do grupo que começou essa igreja aqui em Porto Velho. Lá no Haiti, eu era diretor de escola dominical, eu era também presidente dos jovens. Teve um ano que eu fui secretário de jovens também. Tem muitas coisas para fazer na igreja. Deus pode responder por meio de outras pessoas. Por exemplo, eu estou com um problema na bicicleta. Eu falo: ‘Deus, eu preciso de uma bicicleta para ir para casa’. E aí passa uma pessoa de bicicleta e me oferece carona. Isso é resposta de Deus. Outro exemplo: eu ou a pessoa fica doente, está no hospital e não consegue fazer nada. Aí você faz uma oração: “eu vou morrer agora?” Se não é pra morrer, aí Deus resolve e cura a doença. Deus vai orientar o doutor a passar o remédio certo, qual o tipo de remédio que vai curar aquela doença e a pessoa conseguir a saúde. É assim que Deus responde. Por meio da Bíblia também, e eu entendo quando Ele fala comigo. Deus fala também por meio da música. Eu gosto muito de cantar a música número 98, ‘Reveillon-nous’, vespera-nos é uma música que eu gosto muito, e da música número 28, em crioulo também, é uma música que gosto muito, essa música fala que o amor de Deus é muito grande por nós. Ninguém tem um amor igual o amor de Deus por nós. (Israel, grifo nosso). Lá no Haiti, eu já frequentava igreja. Minha família é evangélica. Meu pai é que não era. Eu frequentava a igreja. Na República, eu também frequentava. A cultura da religiosidade haitiana é mais aos domingos. Vai à igreja durante a semana, mas vai mais aos domingos. Como a gente faz aqui. Lá no Haiti, dependendo do dia, o culto vai até uma hora da tarde. Então, lá na minha cidade, eu frequentava a igreja, na República também, e, quando cheguei aqui, começamos a montar a igreja. (Fred, grifo nosso). Lá em Brasileia tinha um pastor, um grande homem mesmo, eu estou tentando entrar em contato com ele e não consigo. O nome dele é Jedi. Gente boa, boa pra caramba. Ele falou que queria montar uma igreja lá em Brasileia, no Acre, para não esquecer daquela cultura, não esquecer aquela religiosidade que a gente tinha e ainda tem. E aí, aconteceu que todo mundo conseguiu documentos em diferentes datas, escolheu uma cidade diferente por aí, vai e acaba todo mundo se separando. Quando cheguei aqui, troquei umas ideias com as pessoas. Aí, o pastor Willy foi escolhido lá pelo pastor [da AD] e tal e por aí iniciou esse trabalho e logo todo mundo gostou. Tem outras igrejas
--	---

	que tem haitianos, mas tem uma grande diferença. Você vê aqui... as coisas mudam por quê? Porque já é cultura, já é costume. Eu já fui uma vez na Igreja brasileira. Quando eu fui na Igreja do Brasil, eu me senti bem também, mas aqui... quando eu estou na igreja, eu me sinto totalmente em casa, e isso faz a gente feliz. (Fred, grifo nosso). Lá no Haiti, eu participava de uma igreja evangélica. É muito bom participar da igreja. A igreja é tudo na minha vida. Jesus está na igreja e, por isso, eu gosto de encontrar Jesus aqui. Quero continuar andando com Jesus. (Paulin, grifo nosso).
Lugaridade “Deus”	Mas, em toda situação, é Deus quem pode fazer alguma coisa, é Deus que pode resolver qualquer situação. (Nádia, grifo nosso). Quando eu estou triste com alguma coisa, eu falo para Deus. Por exemplo, se eu preciso levantar algum dinheiro, estou com algum problema e não sei o que fazer, aí vou à casa de Deus, faço oração, peço para Deus e, depois que eu falo para Deus, ele responde, graças a Deus. Ele sempre responde tudo o que eu falo pra Ele e me ajuda a resolver os problemas. E eu me sinto melhor. (Israel, grifo nosso). Algo que me chama atenção quando eu começo a analisar a grandeza de Deus na minha vida, da família de onde vim, onde eu me criei, onde eu cheguei e a pessoa que sou hoje, só Jesus. Eu não me criei com minha mãe e com meu pai, eu não conhecia a minha família, e, hoje, Deus me deu um coração sensível para ajudar a minha família. Eu ajudo minha mãe, eu ajudo meu pai, ajudo minha irmã e meu irmão, primo, tudo, porque Deus colocou isso no meu coração, não porque tínhamos uma amizade ou porque tínhamos costume de viver juntos. É porque, quando uma pessoa já conhece a palavra de Deus e tem o amor de Deus, não precisa ser tua mãe, nem teu pai, nem teu irmão, nem ser teu familiar para você ajudar, porque você precisa ajudar. (Willy, grifo nosso).
Lugaridade “Deus-Igreja”	A questão não é a Igreja, mas a relação com Deus e a prática da palavra dele, cumprir o mandamento, o que Deus pedir para fazer. O que importa é seguir a palavra de Deus. Cada Igreja tem um nome só para diferenciar. Por exemplo, eu quero falar com esse rapaz aí, mas, se todo mundo se chamar Herodes, como vai se diferenciar? Não vai diferenciar, todo mundo vai ficar quieto. Então, todo mundo tem um nome. Tem igreja Assembleia, tem Pentecostal, Batista... Às vezes, as pessoas acham que porque tem nome diferente tem que praticar doutrina diferente, mas todos têm que praticar uma só doutrina, que é o cristianismo. No Haiti, eu estava na Missão Evangélica da Luz, mas só pratico a verdadeira, que é a palavra de Deus. Por isso mesmo é que na escola bíblica a gente estuda sobre as doutrinas, por exemplo, a doutrina dos adventistas, no que eles creem, o que pensam de Deus. Aí, quando uma pessoa pergunta sobre a doutrina, a gente tem que responder direitinho, o que eles pensam, o que diz a Bíblia. (Jean, grifo nosso). Mas Deus não está em uma Igreja. Ele está em todo canto. Lá na República Dominicana, a Igreja que eu frequentava era Batista, mas eu sei que Deus está em todo canto. O poder de Deus é enorme, incrível. Deus é capaz de tudo. Basta só você acreditar. Se você acreditar e lutar, Deus ajuda. Não adianta dizer: ‘ah, que quero ajuda de Deus’, mas fica de pernas cruzadas e braços abertos... você tem que botar pra frente e acreditar que Deus é capaz de fazer e ele faz e faz mesmo. (Fred, grifo nosso). Quando eu estava no Haiti, eu era diretor da escola dominical da minha igreja. Quem vai ser batizado, a responsabilidade é minha para ensinar a eles as normas, as regras, o que eles podem fazer, o que eles não podem fazer, e tem a ver com a palavra sagrada de Deus, que é a Bíblia, e cheguei no Brasil não foi difícil, eu fui acolhido pelas pessoas ‘esse cara é inteligente, ele merece uma coisa’... E todo mundo começou a ajudar. É assim no Haiti, o mundo todo escolheu um livro sagrado, que é a Bíblia de Deus. Eu sei só uma coisa: Jesus Cristo, filho de Deus, ele morreu pra salvar a nossa vida. É a minha fé. Tem gente, cada um escolhe uma coisa. Só uma coisa que até agora eu não consigo entender: por que tem católico? Batista? Metodista? Adventista? Testemunha de Jeová? Cada um escolhe uma coisa. Tem gente que fala: “o paraíso está nessa terra”; tem gente que fala: “o paraíso está no céu”; é uma

	confusão. Eu só sei uma coisa: quem acredita em Deus está no caminho certo. A questão religiosa não salva a vida, não. A religião... quem acredita na religião não tem paraíso, não tem. Quem acredita em Deus está certo, a questão religiosa é bobagem. (grifo nosso). Tem adventista, testemunha de Jeová e tal, todo mundo fala: ‘a minha religião tá certa’ ou ‘a sua tá errada’. Não, não. E, quando eu cheguei, eu convivi com várias pessoas católicos cristãos, cristãs, e aí, muitas pessoas... nenhum dia, nenhum deles falou comigo sobre a questão religiosa, que é uma coisa que eu não gosto. ‘Você é de tal denominação’. Tal denominação, não, não... me fala só de uma coisa: de Jesus Cristo. Pronto, eu vou te ouvir. Se for só a questão religiosa, o meu ouvido, a minha audição, eu vou fechar ela. (Emmanuel, grifo nosso).
Lugaridade “fé e vida”	Eu quero te dizer uma coisa: a vida evangélica, a vida profunda de um homem, é algo potente, é algo precioso, é algo que não tem nada que se possa comparar com ela. É Deus quem abre o caminho para o homem, quando ele deixa que Deus aja na vida dele. Quando deixa que Deus aja na tua casa, na tua comunidade, no teu emprego, tudo vai bem. Mas as coisas difíceis vão chegar. Tem muita gente que pensa: ‘Willy tá bem aqui no Brasil’. Tem muita gente que pensa: ‘pastor Willy chegou ontem aqui no Brasil, já tem carro, vai ter casa, tem tudo’. Não, não tenho nada. Ninguém tá bem. Só que eu me esforço o melhor que eu posso porque quero estar bem. Por mais que eu queira estar bem, não estou bem porque sou solteiro, sou sem família, não tenho parente. Vivo uma vida triste. Pago para lavar, pago para comer, tudo é dinheiro e tem que trabalhar para ter dinheiro todo dia, tudo é dinheiro. Você pode imaginar, eu não tenho um primo aqui, não tenho um amigo, não tenho... não tenho. (Willy, grifo nosso).
Lugaridade “pastor-padre”	Quando você tem o comportamento como pastor. O pastor, ele tem sempre quer pegar mais pessoas. O comportamento de um padre é diferente de um pastor. O padre fala assim: ‘pessoal, vamos fazer isso?’ Ninguém pode recusar, não, você sabe? O padre é assim. Eu também sou assim igualmente como um padre. O pastor é um pouco mole. O padre é mais duro. O padre tem mais autoridade, não é para intimidar ninguém, não. Eu acho bom quando eu estou pensando em uma coisa, se para mim é uma coisa boa, eu vou fazer, ninguém pode me atrapalhar, não. Essa aqui é minha ideia, meu sonho, meu pensamento, eu vou fazer. Eu sou assim. Isso é bom, todo mundo acha. Deus, ele é o espírito. Uma coisa eu posso falar, uma coisa real e também é uma coisa que é abstrata. É uma coisa que a gente não tem como ver. A questão religiosa tem a ver com a fé das pessoas. Se Deus existe, eu posso tocar nele? Não. Ninguém poder ver Deus. O espírito é como o amor, o sentimento... o que mais...? A felicidade! Quem pode ver a felicidade? (Emmanuel, grifo nosso).
Lugaridade “sonhos e profecias”	No domingo à noite, eu tive um sonho: eu vi o pastor Willy pegando a bolsa dele e sair da igreja durante o culto. A igreja continuava e ele saía durante o culto. Eu dizia: ‘não acredito que isso vai acontecer’ e, até agora, quase não aceito. (Jean, grifo nosso). Na terça-feira, eu estava no trabalho quando recebi uma ligação. O pastor ligou pra mim e disse: ‘você vai ter tempo à noite para participar do culto com nós? Quero falar contigo, com você e o..., à noite quero conversar com vocês’. Aí, eu fui lá e, quando eu cheguei, o pastor perguntou: ‘você é casado?’ Eu disse: ‘sim’. ‘Você tem documento?’ Eu disse: ‘tenho’. ‘Você pode me apresentar os documentos?’ Eu disse: ‘sim, não tem problema, não. Eu tenho os documentos, certidão de casamento, os diplomas dos trabalhos que eu fiz’. Ele disse: ‘você é o escolhido para dirigir a igreja porque tem muita prova e muita gente fala que você pode ficar responsável pela igreja.’ Eu perguntei: ‘você já conversou com o pastor Willy?’ Ele disse: ‘sim, com ele já conversarmos tudo direitinho porque o casamento dele não é legal, não pode ser pastor da igreja’. (Jean, grifo nosso). Eu tive também outro sonho que o pastor tinha quebrado uma parte da parede do templo e eu vinha atrás consertando para construir de novo. Foi um chamado de Deus mesmo. Depois eu tive outro sonho: sonhei que chegou aqui um caminhão cheio de provisão

	para a igreja e eu estava com caneta e um caderno anotando a provisão que chegava para a igreja. Foram 3 sonhos, e eu vi que era Deus quem estava me chamando. Não posso resistir. Quando Deus faz um chamado, você vai sentir uma vontade, uma determinação para trabalhar. (Jean, grifo nosso).
Lugaridade “vodu, catolicismo e protestantismo no Haiti”	O Haiti não é diferente de nenhum lugar do mundo. Lá tem pessoas católicas, eu acho que aqui também tem, então, algumas dessas pessoas fazem vodu. Tem gente que vai para a igreja de manhã mas, quando sai na rua, sempre tem um carnaval, e aí vai e dança carnaval, pessoas católicas. Por isso, quando uma pessoa diz que é católica, a gente não considera ela como crente. A pessoa sabe que não é crente. Se você se torna crente, você tem que ser diferente e não igual a todo mundo na rua. Mas tem pessoas católicas que são crentes também que ora que lê a Bíblia, que fica separado das coisas do mundo. Mas muitos jovens não são desse jeito. Mas, de qualquer forma, a igreja cristã só considera crente quem se converter. Se vai se tornar crente, tem que se converter, ter vida de oração e se batizar. (Jean, grifo nosso). Eu tenho curiosidade para saber mais sobre o vodu, eu já vi. O pessoal fica dançando, cantando, é assim... É alegre. Para eles, é um momento de alegria. Quem acredita no espírito é uma forma de agradecimento. Tem gente que acredita que está com saúde não por causa de Deus, não. Isso tem a ver com a fé das pessoas, para quem acredita. Eu só assisti, nunca participei. (Emmanuel, grifo nosso). Falando de ministério, de religião, aqui no Brasil eu ouvi brasileiro falando que o Haiti é um país de vodu. Sabe o que é vodu? Um país que crê em burrilia. Sabe o que é burrilia? Burrilia é magia negra. Tem muito brasileiro que está confundindo Haiti com a África. Haiti não tem nada a ver com a África. Tudo isso que a gente fala vem da África. A fábrica é a África, e tem haitiano que pratica vodu também, só que não como muita gente pensa. Haitiano pratica magia negra pouquinho coisa. Lá no Haiti não é como aqui no Brasil, que tem horário para fechar uma igreja. No Haiti, não. No Haiti, você pode levantar 3 horas da manhã e ir para a igreja. O Evangelho lá não está limitado. O Evangelho lá é livre. Aqui no Brasil, se você coloca uma caixa de som em um certo horário, a polícia vem e leva a caixa de som com tudo. No Haiti, não. Esse era o meu trabalho. Eu levantava 4 horas da manhã e ficava pregando na rua, e tem pessoa que está passando um momento difícil e, através dessa pregação, ela começa a escutar e, dependendo do que você está falando, ele ou ela pode encontrar alguma palavra que lhe fortalece, porque, às vezes, tem pessoa que fica em casa e não consegue dormir, não consegue comer por causa de tanta coisa que tem na cabeça. Tem pessoa que é porque o casamento dele tá ruim, tem pessoa que é por falta de dinheiro, tem pessoa que é por briga de vizinho... alguma barreira, algum problema tem. Eu era um bom profissional nessa área. Pregador de manhã, de madrugada, não tinha hora. (Willy, grifo nosso). Falar sobre o vodu tem falar uma parte que tem a ver com a magia. Eu assisti um pouco de longe, eu não sei, tem coisa que eu não sei, tem gente que sabe mais que eu e que tem como te explicar. A minha é mãe é católica. Eu não sei se no mundo é igual. No Haiti, tem vários tipos de católicos. Eu não sei se aqui funciona igual, porque aquele que fuma, por exemplo, tem um cigarro na boca, acabou de fumar, entra pra igreja e vai assistir à missa. Eu vi também aqui alguns lugares iguais. Então, qual a diferença entre o católico e o vodu? A diferença, para mim, é a seguinte: tem uma misturazinha. Tem algumas pessoas que, ao mesmo tempo, são católicos e fazem parte do vodu também. Por exemplo, existe no Haiti uma palavra comum, não sei como é aqui no Brasil, é uma palavra que chama um <i>papa bocó</i>, que é um pai de santo que existe em vários lugares do mundo. Por exemplo, se a pessoa ficar doente, ele pode fazer algumas coisas, uma oração, dá um jeito para ajudar que tem a ver com a religião dele. Eu lembro do Chávez, o presidente falecido da Venezuela. Ele foi até Cuba, tinha um pai de santo. ‘Poxa, eu posso fazer alguma coisa pra ajudar o cara.’ Isso, no Haiti, tem a ver diretamente com o vodu. E também tem pessoas da maçonaria que faz isso também. Tem gente que mistura as coisas, que não tem algumas regras bem definidas. Por exemplo: você faz

	parte de uma religião, você não pode se misturar com outras coisas. Quem faz isso no mundo é só os cristãos. Os cristãos dizem: ‘nós somos um povo santo, não podemos nos misturar com outra coisa, cristão é cristão’. Tem certas coisas que a pessoa não se mete nas coisas. No vodu, também, como acabei de falar – eu estou dizendo coisas que eu sei e que eu assisti –, funciona assim: o pai de santo, o cara pode fazer alguma coisa, uma oração para ajudar. (Emmanuel, grifo nosso). Eles têm também os documentos, os livros próprios, tem a Bíblia deles. Ele lê alguma coisa nos livros e depende também da fé da pessoa. Se você não acredita, não adianta. Alguns haitianos aqui em Porto Velho, quando descobrem que têm alguma doença séria, fazem de tudo para voltar ao Haiti, inclusive lembra daquele haitiano que ficou alguns dias desaparecido? O nome dele é ... Não sei se ele já está de volta. Esse negócio tem a ver mais com família, depende da fé dessa família. Por exemplo, se a pessoa tem um pacto com alguma coisa, um acordo para proteger a família dele e alguma coisa que acontece, para ser resolvido, só com pai, com mãe ou com algumas pessoas da família. Dependendo da família, onde você tiver, tem que voltar. Eu ouvi falar, minha vó dizia... Isso aqui é uma coisa antiga no Haiti, uma coisa que acontece mais ou menos desde 1830, porque a minha mãe me dizia uma coisa que a mãe dela, minha vó, fazia parte desse negócio, e aí, pra proteger a família, é só falar alguma coisa, as pessoas não podem ser atingidas, entendeu? Tipo um ritual, é um ritual, e cada ano tem que fazer uma celebração pra renovar o contrato e, se parar de renovar, podem acontecer coisas ruins. Conheço pessoas que participam do vodu. Eu lembro da minha mãe. Ela frequentava várias vezes. Ela é uma das participantes. Não é uma forma de música, não, é quase igualzinho o candomblé. As pessoas fazem uma cerimônia, tem dança. O vodu, para mim, é igual alegria. Todo mundo feliz. Tem comida. É um momento que a pessoa se diverte. Para mim, do jeito que eu vi as pessoas tão alegres. É um momento de alegria, para mim, é um momento de agradecimento, não sei. A fé dessas pessoas vai longe, longe, longe, longe, longe mesmo. (Emmanuel, grifo nosso).
Lugaridade “mulheres na Igreja”	Aqui na igreja tem várias mulheres que têm um talento, mas, às vezes, as mulheres que vêm do Haiti pra cá deixam o esposo lá e, quando chegam aqui, às vezes, procuram outro. A mulher pode ter talento, mas, se deixou marido lá no Haiti e aqui está com outro, não vai ficar bom, porque isso não vai ser aceito aqui. Por isso, às vezes, a mulher não faz nada. Só que hoje minha esposa, por exemplo, faz a leitura. Também nas classes da escola bíblica as mulheres ajudam. Por exemplo, nessa classe, Esther tem uma menina que faz o levantamento de quantas pessoas estão presentes, quantos chegam cedo, ela escreve tudo. Mas, se as pessoas não estão em condição para fazer o serviço, vão ficar sem fazer. Não tem mulher pastora, mas tem mulheres na adoração, que cantam, mas só isso. (Jean, grifo nosso).
Lugaridade “Bíblia”	[O livro sagrado na construção de uma nova lugaridade religiosa] Aqui tem muita gente que vem de diferentes denominações. Todo mundo faz pergunta sobre a religião dele, a doutrina dele com relação ao assunto que a gente está trabalhando na escola bíblica. Aqui temos pessoas de Nazaré, Testemunha de Jeová, tem Batista, tem Assembleia de Deus, tem tudo, mas é só uma Bíblia. Toda vez que pergunta, se a resposta que você vai dar está certinho com a Bíblia, não tem problema não. Tem gente que estuda em outra igreja e, quando vem aqui, me pergunta. Eu abro a Bíblia. Aí eu falo: ‘vamos ver o que diz a Bíblia, a Bíblia é a verdade. Se você aceita a Bíblia, você sabe que é a verdade’. E falo: ‘você acredita na Bíblia?’. Ele fala: ‘sim’. ‘Então, a resposta está aqui.’ (Jean, grifo nosso).

Lugaridade “escola bíblica dominical – EBD”	Aqui nós temos quatro classes na escola bíblica. Tem a <i>classe des soldats</i>, que é somente para homens jovens, e a classe Esther, que é para mulheres jovens. A <i>classe des ambassadeurs</i>, em português, ‘embaixador’. No sentido geral, ‘embaixador’ é o representante do país, mas, na Bíblia, também, em 1 Cor 5, versículo 19-21 diz: ‘nós somos embaixadores para reconciliar o mundo com Ele’. As pessoas que estão nessa classe com esse nome é porque elas têm a responsabilidade de reconciliar o mundo com Jesus fazer evangelização e fazer um direcionamento do povo de fora com a igreja. Somente homens participam dessa sala, homens casados, que já têm responsabilidade. A sala de Esther é só para mulheres jovens que não são casadas. Os soldados significa que tem que lutar, por isso são jovens, eles têm força. Cada classe apresenta um resultado, memoriza um versículo, depois eles repetem lá na frente. É uma possibilidade para todo mundo aprender o versículo. Se a classe toda repetir o versículo ganha um ponto. Também tem ponto para quem visita as pessoas na rua, nas casas. Tem ponto para quem traz visitantes, tem que convidar as pessoas. Tudo isso é para a igreja crescer. Às vezes, as classes ficam misturadas porque aqui não tem espaço. (Jean, grifo nosso).
Lugaridade “oração”	Nos momentos de oração da igreja, todo mundo escolhe uma posição que fica bom pra ele para conversar com Deus. Às vezes, tem gente que coloca a mão na cabeça, às vezes tem gente que se ajoelha, tem gente que fica virado para a parede para não ver nada de fora, ficar falando somente com Deus e não se preocupar com outra coisa. Tem gente que fica sentado, tem gente que fica de pé. Às vezes, tem gente que gosta de andar, sai de lá pra cá e daqui pra lá. Às vezes, a gente que está lá em cima fala para todo mundo ficar ajoelhado e tem gente que fica de pé e tem gente que fala que a pessoa está desviada, mas é você mesmo que sabe a posição que você vai ficar para falar com seu chefe. A gente também costuma levantar e balançar as mãos, isso significa ‘glória a Deus’, louvar a Deus, glorificar a Deus. (Jean, grifo nosso). Se eu for para os Estados Unidos, eu vou orar e perguntar pra Deus, e ele vai me responder “sim” ou “não”. Ele sabe. Por mim, quero, mas Deus sabe o melhor. (Israel). Eu quero deixar uma mensagem aos brasileiros que estão abraçando os haitianos, que quero dizer que estou orando pelos brasileiros e para que eles ajudem mais, tragam mais progresso e alegria para os haitianos. Estou orando para que tanto os brasileiros quanto os haitianos cresçam e progridam. (Paulin, grifo nosso).
Lugaridade “Chants d’Esperance”	Toda vez que eu vou pregar, tem um hino que surge no meu coração para cantar, e isso me fortalece e, também, às vezes, fortalece a assembleia. Por exemplo, hoje eu cantei, em crioulo, um hino que fala sobre o perdão de Deus. Fala assim: ‘Senhor, bendito é seu nome porque és grande. Eu não sei por que você me ama tanto, eu fiz muitas coisas erradas na minha vida, mas você não me julga. Você é grande, você é maravilhoso, você é poderoso, você me ama com um amor muito grande’. (Jean, grifo nosso). Deus fala também por meio da música. Eu gosto muito de cantar a música número 98, <i>Reveillon-nous</i>, <i>vespera-nos</i> é uma música que eu gosto muito, e da música número 28, em crioulo, também, é uma música que gosto muito. Essa música fala que o amor de Deus é muito grande por nós. Ninguém tem um amor igual o amor de Deus por nós. (Israel, grifo nosso).

Fonte: Elaboração da autora.

Nota: Elaborado com base nas entrevistas realizadas.

Na interpretação das narrativas identificamos dezoito categorias que configuram lugaridades da experiência religiosa dos sujeitos que participaram da pesquisa.

Na lugaridade “católica”, observamos que a experiência vivenciada no Haiti não se repete simplesmente na situação migratória. Uma vivência anterior não tão significativa para a vida pode ser abandonada no processo migratório. Dina aponta que “a **missa é tudo igual, só**

a língua que é diferente” (grifo nosso). Entretanto, é importante ressaltar que o abandono, temporário ou não, da prática religiosa anterior não representa simultânea adoção de outra, como observamos na narrativa de Dina.

Ainda que utilizem os mesmos adjetivos para se referir a pessoas que participam da mesma comunidade religiosa, observamos uma especificação entre a lugaridade “crente” e a lugaridade “evangélica”. Na primeira (crente), destaca-se mais o sentimento, a vontade de congregar, a esperança, a força que vem de Deus; na segunda (evangélica), observamos uma maior relação com a instituição religiosa, como quando se alude à questão da denominação ou a vivência de ritos.

Na lugaridade “*parousia*”, manifesta-se que a temporalidade da experiência religiosa ganha um sentido especial na experiência migratória: enquanto **“somos estrangeiros da terra”**, também **“estamos só passando para esperar o som da trombeta”** (grifo nosso).

As lugaridade “Igreja – identificação e mudança” e a lugaridade “Bíblia” têm como aspecto em comum a percepção de que a comunidade possui um vínculo que transcende a institucionalidade ou, pelo menos, não é somente por ela identificada. Esse vínculo tem como agente aglutinador a Bíblia, livro sagrado do cristianismo. A mudança da vinculação institucional com a agência brasileira é vista como algo positivo, pois a nova agência **“é mais parecida com a igreja que a gente vivia lá no Haiti, é mais próxima da gente”**; entretanto, salienta-se que **“a Bíblia é uma só”** (grifo nosso).

É nesse sentido que a lugaridade “escola bíblica dominical - EBD” se manifesta como responsável por congregar, sob o agente aglutinador “Bíblia”, as diferentes experiências das denominações religiosas das quais os haitianos participavam no Haiti. “Aqui **tem muita gente que vem de diferentes denominações**. Todo mundo faz pergunta sobre a religião dele, a doutrina dele, com relação ao assunto que a gente está trabalhando na escola bíblica” (grifo nosso). A memorização é uma técnica muito utilizada no ensino haitiano. O ensino da Bíblia é percebido dentro de um alinhamento de aspectos fundamentais da crença e das instituições religiosas, e nele são utilizados métodos de ensino oriundos da educação escolar. **“Cada classe apresenta um resultado, memoriza um versículo, depois eles repetem lá na frente.”** (grifo nosso).

A lugaridade “diferentes experiências religiosas no Haiti e no Brasil” desvela experiências religiosas em mudança no contexto migratório (**“Lá no Haiti, eu era católica. Aqui no Brasil, estou indo a uma igreja evangélica”**), que no caso em análise, está sendo motivada pelo trabalho local de evangelização, que “vai buscar [a pessoa] onde está”, e pelo desejo de atualizar a experiência religiosa própria, entendendo que a presença do Deus que se

busca não se limita a uma instituição e nem a uma relação de denominação religiosa. “Eu vou para a igreja porque é de Deus.”

A lugaridade “igreja-comunidade” foi a que mais se revelou nas entrevistas. O convívio na comunidade eclesial é uma experiência de proximidade com Deus (“uma pessoa que congrega na igreja **fica mais perto de Deus**”), de confiança, de experiência comunitária de construir algo juntos e prover o sustento comum. Percebemos na narrativa do pastor da comunidade pesquisada que há uma forte preocupação com o sustento dos membros que não conseguem emprego, em especial, das mulheres.

A situação das mulheres é muito peculiar, porque, como conformarem o grupo que mais enfrenta dificuldades para se inserir no mercado de trabalho local, elas precisam manter um relacionamento, na maioria das vezes contra sua vontade e, geralmente, com um haitiano, para prover seus meios de sobrevivência no Brasil. Essa condição econômica que lhe impõe um ajuntamento forçado também lhe retira a possibilidade de exercer um papel mais ativo na comunidade. É o que observamos na lugaridade “mulheres na Igreja”. Por outro lado, ainda que uma mulher esteja em dia com a agenda moral da igreja, ela não pode ser pastora. Suas funções são de apoio pastoral, mesmo que, em alguns momentos de sua ação (como cantar), realize tarefas de modo pastoral.

As dificuldades no alinhamento entre as doutrinas das diferentes denominações ali reunidas na pessoa de seus seguidores e a forma como elas são solucionadas não indicam, a nosso ver, uma espécie de sincretismo doutrinário evangélico, mas a criação de uma nova conjuntura religiosa baseada na interpretação do livro sagrado por meio da autoridade pastoral e de outros líderes, em negociação comunitária e em acordo com a definição de uma maioria, cuja interpretação passa a ser a dominante.

A lugaridade “Deus” nos revela uma percepção da divindade que implica uma relação que se dá paralelamente de modo horizontal e vertical. A relação com Deus ajuda a viver melhor com as pessoas, a ajudá-las e a ser sensível às suas necessidades, e isso se configura na lugaridade “Deus-Igreja”, que não é percebida de forma tão institucionalizada como no Brasil. “**A questão não é a Igreja, mas a relação com Deus.**” (grifo nosso).

Nesse sentido, a lugaridade “fé e vida” é uma expressão dessa relação com Deus e com a Igreja e tem como base a compreensão de que até o crente pode sentir tristeza (“**Vivo uma vida triste**”). As razões da tristeza e da alegria são telúricas e aceitas como condição do ser-no-mundo.

A lugaridade “pastor-padre” expressa a compreensão de um haitiano que cresceu em um lar católico, mas estudou em uma igreja evangélica no Haiti e que, no Brasil, não participa

de nenhuma. Para ele, as diferenças entre padre e pastor passam pela autoridade; entretanto, a despeito dessas diferenças, a questão religiosa se relaciona com a fé das pessoas e não com as pessoas de fé. Deus se revela de modo concreto, ainda que invisível.

“Sonhos e profecias” é uma lugaridade que descreveu um sentido para a experiência da criação da nova lugaridade religiosa. Os sonhos foram narrados pelo pastor que liderou a saída da comunidade da AD e a vinculação à Igreja Metodista. Para o pastor, **“foram 3 sonhos, e eu vi que era Deus quem estava me chamando. Não posso resistir”** (grifo nosso). Os sonhos proféticos tiveram a função dupla de antecipar a compreensão de eventos próximos e de confirmar a vontade divina para a decisão da comunidade.

Na lugaridade “vodu, catolicismo e protestantismo no Haiti”, observamos relatos da imbricação entre essas experiências religiosas, como também com outras experiências, como a maçonaria, mas em menor quantidade. Já discutimos anteriormente essa temática do ponto de vista teórico, entretanto, aqui nos chama a atenção que a percepção de que a **“misturazinha”** existente na experiência religiosa haitiana não é diferente de “nenhum outro lugar do mundo”. O entrevistado coloca como exemplo o próprio Brasil, onde “crentes pulam carnaval”.

A insistência com que eles devem ser interpelados sobre essa questão causa-lhes mais que um desconforto. Um pastor haitiano chega a afirmar que **“tem muito brasileiro que está confundindo Haiti com a África”** (grifo nosso). Dessa forma, ele expressa o desejo de que sua haitianidade caribenha não seja desconsiderada e de que os haitianos sejam olhados no rosto.

A lugaridade “oração” exprime também uma relação vertical e horizontal: ao tempo em que se refere ao contato com a divindade em busca de orientação, ela também é utilizada para se interceder pelos outros. A posição de orar expressa, antes de mais nada, um ato de vontade de alguém que deseja estar à vontade diante de seu Deus, pois já se sente à vontade diante de sua comunidade.

Por último, temos a lugaridade *“Chants d’Esperance”*. O livro *Chants D’esperance* é uma compilação de 481 canções e 131 coros em francês e em crioulo. Alguns são inéditos, mas a maioria tem origem em coleções de músicas cristãs conhecidas, algumas mais especificamente no Haiti e outras tradicionalmente conhecidas no âmbito das igrejas cristãs espalhadas pelo mundo. Os conteúdos das canções e coros se referem a temas dos mundos da vida: crianças, casamentos, funerais, saúde; e às experiências na comunidade de fé, como o batismo, a Bíblia, a santificação e os cultos aos domingos. É importante ressaltar a presença de muitos cantos que envolvem a temática “esperança”, os quais possuem uma especial

vinculação com a pessoa de Jesus Cristo, seja pelo seu trabalho missionário, morte, ressurreição, ou pelo seu retorno futuro.

Observamos que a experiência religiosa em situação de migração possui características transfronteiriças. Esse é o livro de cantos mais utilizado pela comunidade haitiana cristã-evangélica. Consideramos sua importância na conformação de novas experiências religiosas da comunidade haitiana pela evocação de memórias de lugares vividos e que não estão mais à mão, mas que são atualizados e ressignificados.

A partir da análise, verificamos a recorrência de algumas lugaridades. As menos recorrentes se referem à chegada ao Brasil (Brasileia, Nova Mutum); outras foram abordadas pouco mas em muitas entrevistas (língua portuguesa, morte, festas, a decisão de vir para o Brasil, ser haitiano/haitiana, a cidade de Porto Velho, validação de estudos e língua portuguesa). As lugaridades mais recorrentes estão relacionadas à família, às relações de gênero e de trabalho, ao Brasil como país receptor e à experiência religiosa no Haiti e no contexto migratório.

As lugaridades dos participantes da pesquisa, entendidas aqui como microterritorialidades, revelam-nos experiências religiosas nos mundos da vida, que são constituídos de presenças e ausências, aproximações e distanciamentos e que, para nós, compõem um quadro de *parousia* telúrica, o “ainda-não” sendo.

Limitar a riqueza dessa experiência à vinculação de membresia ou a preconceitos disfarçados (discursos sobre “despersonalização” ou a prova de uma suposta “inautenticidade” da fé por causa até mesmo de hábitos de higiene) é empobrecer o sentido da experiência religiosa na vida dessas pessoas. Por esses motivos, acreditamos ter alcançado o propósito deste estudo: desvelamos a geograficidade em alteridade de seus mundos (próprio, circundante e compartilhado) considerando a experiência como escala geográfica, o sujeito como lugar e mergulhando em suas narrativas, a partir das quais as lugaridades dessas experiências foram construídas

Como Heidegger, acreditamos que a verdadeira experiência religiosa é originária, não como origem, mas como compreensão da verdade, que nada mais é do que desvelamento do que tem seu modo de ser e de se revelar. Deixamos a quem compreende a experiência religiosa como origem e enraizamento a tarefa de sistematizar princípios sobre o que considera verdadeiro para pessoas que se organizam em comunidades de fé religiosa. A nós coube desfrutar o movimento que não se abarca e nem se esgota e, que, por isso, continua entrelaçando e atualizando nos mundos da vida suas experiências de fé e migração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O incômodo que motivou a realização deste estudo foi a ideia disseminada (e, muitas vezes, dissimulada) de que a abertura de igrejas evangélicas por haitianos teria a explicação única de que eles estariam sendo manipulados pelas igrejas evangélicas brasileiras, as quais, por outro lado, estariam promovendo a despersonalização de sua haitianidade. Percebemos que essa ideia homogeneizadora da experiência religiosa alheia, além de revelar desconhecimento sobre a atualização religiosa vivida no Haiti, reifica preconceitos não apenas contra a comunidade evangélica, mas também contra um grupo de imigrantes, como se eles tivessem apenas um modo de ser-no-mundo.

Considerando a experiência migrante haitiana para além de um abalo sísmico, como projeto gestado na família, podemos pensar que um dos modos de compreender a haitianidade é reconhecer o devir de sua corporeidade como movimento, como substância da ação; o corpo em ação que se funde com a terra natal. E é nesse movimento que se constroem lugaridades nos diversos mundos pelos quais se circula.

Os devires da haitianidade possuem alguns elementos que aglutinam a condição de ser-no-mundo dos haitianos, que constroem para si lugares da memória por onde passam. Isso reifica o ser haitiano e o ser haitiana no mundo vivido. É preciso, pois, reconhecer que há uma regionalização cotidiana construída por meio da ação dos sujeitos no tempo e no espaço.

No percurso da pesquisa, compreendemos que a “fronteira” a ser pensada não era a que separa o Brasil e o Haiti, mas aquela localizada entre o Haiti e a República Dominicana. Essa compreensão só foi possível após nossa viagem à ilha caribenha, quando experienciamos essa fronteira tanto pelo espaço aéreo quanto terrestre.

Nessa oportunidade, repensamos a escrita da própria tese, considerando a fronteira, então, como “aparição do outro” (LÉVINAS, 2009) e como “lugar de alteridade” (MARTINS, 2014) que pode agregar tanto a cooperação quanto a repulsa, já que o projeto nacional dominicano, entre outros fatores, estruturou-se no anti-haitianismo pela necessidade de se estabelecer uma identidade nacional dominicana (SCARAMAL, 2006).

Assim, consideramos pertinente a noção de geograficidade proposta por Dardel (2011), que possibilita a análise do espaço geográfico a partir de diferentes dimensões da existência humana, estruturando-as em espacialidades (material, telúrica, aquática, aérea, construída, paisagem).

Ao utilizar a geograficidade dardeliana, assumimos o mundo como suporte para compreender traços da sociedade haitiana a partir de sua fronteira com a República

Dominicana. A opção por pensar mundanidades (entendidas como expressões do ser-em-situação) no estudo da fronteira é resultado de muitas buscas de possibilidades de análise da temática, na tentativa de evitarmos abordagens que limitassem essas relações fronteiriças à defesa de uma área.

Optamos por realizar uma distinção, neste estudo, entre os termos “mundanidade” e “lugaridade”. As lugaridades são expressões das vivências cotidianas, da relação dialógica dos seres em movimento com lugares e caminhos. São a expressão visível da microterritorialidade (HOLZER, 2013). Em nosso estudo, entretanto, pareceu-nos mais adequado pensar a lugaridade como expressão *sentida* da microterritorialidade a fim de não induzirmos limitações de sua manifestação à materialidade visual.

Esse modo de pensar a lugaridade como expressão de sentimentos da microterritorialidade nos ajudou a identificar lugaridades narrativas a partir das entrevistas realizadas com os sujeitos da pesquisa. Portanto, consideramos as lugaridades como expressões mais singulares porque expressam sentidos do ser-em-situação, isto é, de indivíduos em seus mundos vividos. A nosso ver, o conceito de lugaridade articula as noções de lugar, territorialidade e mundo. A lugaridade não está vinculada somente ao que existe; uma lugaridade pode se referir a lugares que não existem mais, a “lugares da memória” (NORA, 1993).

Já a mundanidade é a expressão de dinâmicas sociais e temporais. Lugaridade e mundanidade não são conceitos que se excluem, mas possuem características singulares que aqui decidimos assumir. Utilizamos o conceito de mundanidade para nos referir ao modo de acesso mais amplo às dimensões socioespaciais de um lugar a partir de entrevistas com pessoas com as quais nosso contato não foi pessoal e cujas narrativas não foram produzidas no contexto desta pesquisa. Compõem nosso horizonte de mundanidades os estudiosos (haitianos ou não), viajantes e pessoas que escreveram sobre sua experiência e teceram reflexões sobre o Haiti. Já com o conceito de lugaridade designamos as microterritorialidades presentes nas narrativas dos sujeitos desta pesquisa (brasileiros e haitianos), produzidas entre os anos de 2012 e 2015.

As mundanidades fronteiriças entre o Haiti e a República Dominicana expressam dinâmicas sociais marcadas por referências adotadas por cada lado da ilha. Nesse sentido, a vida que permeia essa fronteira é antes de tudo alteridade e outridade, pois, como afirma Lévinas (2009, p. 105), “ninguém pode permanecer em si”, e isso envolve responsabilidade, mas também vulnerabilidade.

Ser-no-mundo é, antes de tudo, ser um estrangeiro para si, e é nessa estranheza de si mesmo, mas na condição de situado, que o indivíduo se torna refém de todos os outros. É uma relação dialógica que a se dá “a partir e apesar de si”. Na busca da experiência como escala geográfica, a opção pelas lugaridades presentes nas narrativas dos sujeitos participantes desta pesquisa revelou uma importante articulação entre as escalas, considerando suas interseccionalidades e multidimensionalidades.

Como linhas condutoras da análise, buscamos olhares “a partir da janela” e do “*habitat*”. Consideramos que olhares da janela expressam mais informações do que relações com o lugar. É por isso que vemos a janela como um lugar de onde se olha a situação sem necessariamente nela estar. Ideias como “artificialidade das fronteiras” e “ordenamento territorial” informam sobre as condições que se movimentam no espaço aéreo e na paisagem, mas não expressam, necessariamente, a relação dialógica existencial com a Terra.

Por outro lado, destacamos o olhar a partir do *habitat* no mundo vivido, que inclui essências espaciais e existenciais do ser-em-situação. Assim, mundanidades e lugaridades compuseram nosso quadro de referência: as primeiras nos ajudaram a pensar aspectos históricos e socioambientais do Haiti e suas relações com a República Dominicana, enquanto as segundas se constituem como resultados da pesquisa realizada com haitianos e haitianas membros de uma comunidade evangélica na cidade de Porto Velho, Rondônia, e com brasileiros que atuam ou já atuaram de alguma forma com imigrantes haitianos.

Nessa perspectiva, a experiência religiosa foi compreendida, em nossa pesquisa, a partir do mundo vivido de evangélicos haitianos. As lugaridades presentes em suas narrativas indicam a existência de relações com a comunidade cristã anteriores ao contexto migratório em solo brasileiro.

No período de nossa pesquisa, vivenciamos a construção de uma nova lugaridade religiosa que foi promovida por haitianos e haitianas da comunidade evangélica pesquisada. Insatisfeitos com a estrutura organizacional da Igreja brasileira A. que tolerava diferenças mas requeria uma uniformização progressiva, assim como com os conflitos de compreensão sobre as relações de membresia, a comunidade haitiana, sob a liderança de seu pastor também haitiano, decidiu por unanimidade se desvincular dessa igreja e se filiar à Igreja B. A análise da construção da nova lugaridade dessa comunidade religiosa haitiana foi feita no contexto dos mundos da vida, isto é, compreendemos cada sujeito da pesquisa como ser situado. Por esse motivo, buscamos compreender as relações de alteridade com brasileiros que nos contaram suas histórias com a migração e imigrantes haitianos que partiram do Haiti, passaram pelo Acre e chegaram a Rondônia.

A pesquisa teve como objetivo compreender aspectos da experiência religiosa evangélica de haitianos no contexto migratório e de brasileiros que tiveram experiências com a migração e com os imigrantes, a partir da análise de lugaridades construídas a partir de suas entrevistas.

Baseados nas narrativas dos brasileiros participantes da pesquisa, identificamos em suas narrativas lugaridades que foram analisadas no decorrer deste estudo: carisma da obra missionária (“opção pelos pobres”, “ação política” e “igreja é alteridade”); trabalho e ação social (“engenharia” e “envolvimento de militares com ação social”); a condição da mulher haitiana (“poder-ser”); organizações não governamentais (“presença descontrolada”); militar brasileiro (“força de paz”); Acre e Rondônia (“a ilusão do fluxo único”, “falta de comunicação estado-município, estado-estado, estado-governo federal”, “abandonados pelo governo federal”, “o lugar faz”); haitianos (“ingratos”, “privilegiados”); experiência religiosa haitiana (“farsa”, “higiene”, “mundo vivido”, “pastor brincante”); fronteira (“zíper”); Brasileia e Assis Brasil (“passagem”); e Porto Velho (“saída e acolhida”).

As religiosas brasileiras entrevistadas destacam a participação na vida comunitária haitiana como uma atividade da própria obra missionária, oportunidade em que sua própria fé é expressa em atos de serviço, mas também em ação política. A ação política foi composta por gestos de anúncio e denúncia das condições de vida dos imigrantes. Para os demais brasileiros participantes da pesquisa, a participação na vida dos imigrantes esteve ou está relacionada à atuação profissional, ainda que envolva ações que transcendam as atribuições de sua função.

Uma das questões que teve ressonância nas entrevistas de brasileiros e haitianos foi a da falta de comunicação e planejamento entre os órgãos governamentais em relação aos fluxos migratórios. De modo específico, eles se referiram à relação entre prefeitura e estado (Brasileia-Acre; Porto Velho-Rondônia) e entre estados (Acre e Rondônia).

Um dos haitianos entrevistados que fez parte do primeiro fluxo migratório para o Brasil em 2011 descreveu a difícil experiência de ser deixado no meio do caminho. Nova Mutum Paraná foi um lugar de abandono no meio da madrugada. Aos haitianos foi dito que iriam a Porto Velho, mas o motorista os deixou a 100 km da sede do município no meio da noite. No relato observamos que as autoridades rondonienses não foram informadas da vinda desse grupo, assim como, posteriormente, o estado de São Paulo se queixou da chegada inesperada de haitianos vindos do Acre em ônibus fretados pelo governo acreano. Por outro lado, as condições de imigrantes de diferentes nacionalidades no Acre foram denunciadas pelo responsável pelo abrigo em Brasileia, que participou da pesquisa. O Acre estava sozinho.

Enquanto isso, o governo federal se apressava a criar estratégias, algumas das quais deixaram muitos haitianos no “limbo”, pois já tinham saído do Haiti quando as regras mudaram.

Nas entrevistas com representantes de órgãos públicos observamos que o primeiro fluxo migratório haitiano não foi apenas uma surpresa (foi, inclusive, descrito como um *boom*), mas também era tido como único. A corrida em busca de abrigo em casas de apoio, a busca pelo acolhimento em hotéis ou ginásios foi uma prática inicial coordenada pelos governos estaduais. Em Porto Velho destacamos a recusa dos hotéis em estabelecer parceria com o governo estadual para hospedar imigrantes haitianos com a justificativa de que eles “falam muito alto” e espantariam os outros hóspedes.

As lugaridades identificadas nas narrativas dos haitianos e haitianas entrevistados abrangem uma diversidade temática, como: “a vida no Haiti e a República Dominicana”, “Brasileia”, “Nova Mutum”, “Porto Velho”, “Brasil”, “língua portuguesa, educação e validação de estudos”, “a família”, “relações de gênero e trabalho”, “ser haitiano-ser haitiana”, “festas”, “morte”, “futuro”, “experiência religiosa”, agrupadas sob o título das seguintes lugaridades: “católica”, “crente”, “evangélica”, “*parousia*”, “igreja – identificação e mudança”, “diferentes experiências religiosas no Haiti e no Brasil”, “igreja-comunidade”, “Deus”, “Deus-Igreja”, “fé e vida”, “pastor e padre”, “sonhos e profecias”, “vodu, catolicismo e protestantismo no Haiti”, “escola bíblica dominical - EBD”, “oração”, “mulheres na Igreja”, “*Chants d’Esperance*” e “Bíblia”.

A partir da análise, verificamos a recorrência de algumas lugaridades. As menos recorrentes se referem à chegada ao Brasil (Brasileia, Nova Mutum); outras foram abordadas pouco, mas em muitas entrevistas (língua portuguesa, morte, festas, a decisão de vir para o Brasil, ser haitiano/haitiana, a cidade de Porto Velho, validação de estudos e língua portuguesa). As lugaridades mais recorrentes estão relacionadas à família, às relações de gênero e de trabalho, ao Brasil como país receptor e à experiência religiosa no Haiti e no contexto migratório. As lugaridades dos participantes da pesquisa, entendidas aqui como microterritorialidades *sentidas* do mundo vivido, revelam experiências religiosas que são constituídas de presenças e ausências, aproximações e distanciamentos e que, para nós, compõem um quadro de *parousia* telúrica, o “ainda-não” sendo. Limitar a riqueza dessa experiência à vinculação de membresia é empobrecer o sentido da experiência religiosa na vida dessas pessoas. Por esse motivo, acreditamos ter alcançado o propósito deste estudo: desvelamos a geograficidade da experiência religiosa em alteridade de seus mundos (próprio, circundante e compartilhado) nos modos de acesso possível, por meio da análise de narrativas.

Desafiando várias formas de preconceitos, os haitianos descreveram em suas narrativas experiências de superação diária. Colocados em um pêndulo (de um lado para outro), seu refúgio não estava em um lugar específico. Seu refúgio é a *pwoteksyon* de Deus. “Se Bondye ki tout pwoteksyon nou, se li menm ki tout fòs nous”. (Sòm 46:1)⁶⁰; e “moun ki chache pwoteksyon bò kote Bondye ki anwo nan syèl la, moun ki rete kache anba zèl Bondye ki gen tout pouvwa a ka di Senyè a: - Se ou ki tout defans mwen. Se ou ki tout pwoteksyon mwen. Ou se Bondye mwen. Se nan ou mwen mete tout konfyans mwen”. (Sòm 91:1-2)⁶¹.

Ainda que se refiram a pessoas que participam da mesma comunidade religiosa, observamos uma especificação entre a lugaridade “crente” e a lugaridade “evangélica”. Na primeira (crente), destaca-se mais o sentimento, a vontade de congregar, a esperança, a força que vem de Deus; na segunda (evangélica), observamos uma maior relação com a instituição religiosa (nomeação de denominação) e práticas dessa instituição, como a vivência de ritos.

Para alguns brasileiros participantes da pesquisa, os haitianos não estão conseguindo espaço para expressar outras práticas religiosas que vivenciam no Haiti. Outros levantaram a questão da “autenticidade” da fé evangélica dos haitianos, utilizando como indicadores até mesmo hábitos de alimentação, de higiene e modos de se relacionar, que são diferentes dos seus, brasileiros evangélicos, e que comprovariam a desconexão entre fé e vida nos haitianos. É importante perceber que esses mesmos indicadores não são utilizados para os brasileiros evangélicos, o que aponta para posturas preconceituosas, alimentadas pela ideia de inferioridade cultural.

De um modo geral, o conteúdo das lugaridades dos haitianos e haitianas participantes da pesquisa esteve relacionado às experiências da vida, não somente à experiência religiosa na comunidade evangélica.

As dificuldades de inserção no mercado de trabalho é um exemplo de tema abordado com frequência e que nos leva a pensar que a feminilização das migrações é uma realidade que precisa ser acompanhada de acordo com suas necessidades específicas.

A experiência religiosa é vista, antes de tudo, como uma experiência da vida com Deus. A decisão da autoridade da agência religiosa brasileira, que destituiu o pastor haitiano de seu pastorado junto à comunidade haitiana, manifesta as tensões das lugaridades em relação ao poder eclesiástico. Isso fica claro no discurso do líder da Igreja A no que

⁶⁰ “Deus é o nosso escudo, ele é a nossa força (Salmo 46, 1).” (BIBLA..., 1999, tradução nossa).

⁶¹ “Aquele que habita no esconderijo do Altíssimo, habitará sob a sombra de Deus Todo-Poderoso, pode dizer ao Senhor: ‘Você é o meu escudo. Você é a minha rocha. Tu és o meu Deus. Em você eu ponho a minha confiança’ (Salmo 91:1-2).” (BIBLA..., 1999, tradução nossa).

chamamos de “culto da despedida”. Entretanto, a mesma situação desvelou a insatisfação do novo líder da comunidade quanto ao vínculo de membresia com a Igreja A, insatisfação que, posteriormente, motivou a organização política da comunidade, que culminou no pedido de desvinculação da Igreja A e na vinculação à igreja B.

A formação anterior dos pastores haitianos foi reconhecida pela autoridade das agências religiosas, mas na condição de evangelistas ou missionários designados. Da parte da agência religiosa, eles têm, na prática, uma autorização de pastorear, mas se exige deles uma nova formação pastoral no Brasil, oferecida pela própria agência à qual estão vinculados. Com essa nova formação, os pastores haitianos deixarão de ter o *status* de pastor apenas em sua Igreja local (haitiana), ou de evangelista ou missionário designado, para ter *status* válido de pastor no Brasil no âmbito de todas as igrejas que compõem a agência religiosa. Por esse motivo, consideramos que as experiências religiosas de formação de pastores haitianos no Brasil (que já tinham tradição pastoral no Haiti) é uma importante expressão do ponto de partida para analisar as novas experiências religiosas que os imigrantes haitianos experimentaram e ainda experimentarão no Brasil, merecendo a atenção dos pesquisadores.

O propósito desta pesquisa não foi “comprovar” a autenticidade da fé dos participantes, nem apresentar um rol de dados geo-historiográficos do fluxo migratório haitiano, mas tratar da experiência religiosa como mundo vivido de pessoas em contexto migratório, em uma de suas formas de manifestação, a evangélica.

O estudo da experiência religiosa como mundo vivido é uma perspectiva a ser melhor explorada na ciência geográfica. A escolha por estudar um grupo de imigrantes evangélicos cuja experiência religiosa no contexto migratório é vista sob suspeita por muitos moradores locais (brasileiros) nos permitiu ter contato com a redução fenomenológica e com uma “religião” que é o próprio movimento da vida e na qual o Céu se constrói na relação com a Terra, nas relações de outridade e alteridade.

“*Bondye beni ou*” é mais que uma saudação para quem chega a uma igreja evangélica haitiana. No âmbito desta pesquisa, ela é a manifestação viva de uma experiência religiosa que impregna os mundos da vida do crente, que são reatualizados por meio da oração, da leitura e estudo da Bíblia, das músicas/hinos, dos materiais trazidos do Haiti para a escola bíblica dominical, da pregação pastoral, entre outros. Nessas práticas se manifesta não apenas a aparição do outro, mas da própria divindidade, que não é vista pela janela, mas na experiência do *habitat* humano.

REFERÊNCIAS

LIVROS

ACQUAVIVA, Marcus Cláudio. **Vodu**: religião e magia negra no Haiti e no Brasil. 2. ed. São Paulo: Aquarius, 1977. (Cadernos Antigos, 1).

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico sul: São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. Trad. Roberto Raposo. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARISTIDE, Mildred. **Enfant en domesticité em en Haïti, produit d'un fosse historique**. Porto Príncipe: Imprimerie Henri Deschamps, 2003.

BAPTISTA, José Renato de Carvalho. **Sè Tou Melanje**: uma etnografia sobre o universo social do Vodou Haitiano. 2012. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <<http://objdig.ufrj.br/72/teses/775352.pdf>>. Acesso em: 2 out. 2015.

BIBLA: pawòl bondye na ayisen. Port-au-Prince: Societe Biblique Haitienne, 1999.

BÍBLIA sagrada. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2007.

BUTLER, Judith. **Quadros de guerra**: quando a vida é passível de luto? Trad. Sérgio Lamarão e Arnaldo Marques da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CÂMARA, Irene Pessôa de Lima. **Em nome da democracia**: a OEA e a crise haitiana 1991-1994. Brasília, DF: Centro de Estudos Estratégicos/Fundação Alexandre de Gusmão/Instituto Rio Branco, 1998.

CHAVEIRO, Eguimar Felício. Corporeidade e lugar: elos da produção da existência. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Lívia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

CLAVAL, Paul. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural da Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011a.

_____. **Epistemologia da Geografia**. Trad. Margareth de Castro Afeche Pimenta e Joana Afeche Pimenta. Florianópolis: UFSC, 2011b.

_____. **História da Geografia**. Trad. José Braga Costa. Lisboa: Edições 70, 2006.

CORRÊA, Aureanice de Mello. “Não acredito em deuses que não sabem dançar”: a festa do candomblé, território encarnador da cultura. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2013. v. 2.

COSGROVE, Dennis E. Em direção a uma Geografia Cultural Radical: problemas da teoria. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. 5. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

COSTA, Márcio Luis. **Lévinas**: uma introdução. Petrópolis: Vozes, 2000.

COSTA, Néstor da. Transformações no campo religioso e desafios para a igreja católica. In: SOTER; AMERINDIA (Org.). **Caminhos da igreja na América Latina e no Caribe**: novos desafios. São Paulo: Paulinas, 2006.

DARDEL, Eric. **L'homme et la terre**: nature de la réalité géographique. Paris: Editions du CTHS, 1990.

_____. **O homem e a terra**: natureza da realidade geográfica. Trad. Wherter Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

DIAMOND, Jared. **Colapso**: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso. 5. ed. Trad. Alexandre Raposo. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **Colapso**: como as sociedades escolhem o fracasso ou o sucesso. 7. ed. Trad. Alexandre Raposo. Rio de Janeiro: Record, 2010.

DUNCAN, James S. Após a guerra civil: reconstruindo a Geografia Cultural como heterotopia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2012. v. 1.

FIGUEIRA, Ricardo Rezende. A migração e o trabalho escravo por dívida no Brasil. In: SERVIÇO PASTORAL DOS MIGRANTES (Org.). **Travessias na desordem global**: Fórum Mundial das Migrações. São Paulo: Paulinas, 2005.

FRÉMONT, Armand. **A região, espaço vivido**. Coimbra: Almedina, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método**: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 6. ed. Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2004. v. 1.

GATES JÚNIOR, Henry Louis. **Os negros na América Latina**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Geografia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank. **Compêndio da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

_____. **Igreja Católica Romana**: fronteiras do discurso e territorialidade do sagrado. 2002. 247 f. Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2002.

HANDERSON, Joseph. **Vodu no Haiti, Candomblé no Brasil**: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. 2010. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010. Disponível em: <http://guaiaca.ufpel.edu.br/bitstream/123456789/1588/1/Joseph_Handerson_Dissertacao.pdf>. Acesso em: 2 out. 2015.

HEIDEGGER, Martin. **Ensaaios e conferências**. 7. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012a.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Trad. Enio Paulo Giachini, Jairo Ferrandin e Renato Kirchener. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2010.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Trad. Renato Kirchner. Petrópolis: Vozes, 2012b.

_____. **Os problemas fundamentais da fenomenologia**. Trad. Marco Antônio Casanova. Petrópolis: Vozes, 2012c.

_____. **Ser e Tempo**. 7. ed. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012d.

HOLZER, Werther. A geografia fenomenológica de Eric Dardel. In: DARDEL, Eric. **O homem e a terra: natureza da realidade geográfica**. Trad. Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. A geografia humanista: uma revisão. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural: uma antologia**. Rio de Janeiro: UERJ, 2012a. v. 1.

_____. Mundo e Lugar: ensaio de geografia fenomenológica. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012b.

HURBON, Laënnec. **El bárbaro imaginário**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. **O Deus da resistência negra: o vodu haitiano**. Trad. Valdecy Tenório. São Paulo: Paulinas, 1987.

JEANTY, Edner A. **Le christianisme en Haïti**. Bloomington: AuthorHouse, 2011.

JERÔME, Phares. Depois da catástrofe, como estamos? In: SANTIAGO, Adriana (Org.). **Haiti por si: a reconquista da independência roubada**. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

KETTNER, Joanne. **Querido Haiti: uma missão de paz**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2013.

LÉVINAS, Emmanuel. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade**. 5. ed. Trad. Pergentino Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Humanismo do outro homem**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Violência do rosto**. Trad. Fernando Soares Moreira. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LODY, Raul. **O povo do santo**: religião, história e cultura dos orixás, voduns, inquices e caboclos. 2. ed. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2006.

LOUIDOR, Wooldy Edson. Uma história paradoxal. In: SANTIAGO, Adriana (Org.). **Haiti por si**: a reconquista da independência roubada. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

LUSSI, Carmem. **Migrações e alteridade na comunidade cristã**: ensaio de teologia da mobilidade humana. Brasília, DF: CSEM, 2015.

MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo. Sobre ontologias. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira**: a degradação do outro nos confins do humano. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2014.

MELO, João Baptista Ferreira de. O triunfo do lugar sobre o espaço. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haitien**. Paris: Gallimard, 1958.

OLIVEIRA, Livia. O sentido do lugar. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

PELIZZOLI, Marcelo Luiz. **Levinas**: a reconstrução da subjetividade. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

PICKLES, John. **Phenomenology, science and geography**: spatiality and the human sciences. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

PÓVOA NETO, Helion. Tendências internacionais em políticas migratórias e o caso brasileiro. In: SILVA, Sidney A. (Org.). **Migrações na Pan-Amazônia**: fluxos, fronteiras e processos socioculturais. São Paulo: Hucitec; Manaus: Fapeam, 2012.

PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla L`Oncle**: suivi de revisiter l`oncle. Montreal: Éditions Mémoire D`Encrier, 2009.

RELPH, Edward. Reflexões sobre a emergência, aspectos e essência do lugar. In: MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; HOLZER, Werther; OLIVEIRA, Livia. (Org.). **Qual o espaço do lugar?** Geografia, epistemologia, fenomenologia. São Paulo: Perspectiva, 2012.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

ROCHA, Guilherme Salgado. **Pense no Haiti, reze pelo Haiti**: a história da freira Santana e sua aventura no mar do Caribe: um grito de solidariedade. São Paulo: Musa Editora, 1995. (Biblioteca do Reino, 5).

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2. ed. Rio de Janeiro: EDUERJ, NEPEC, 2002.

_____. Os caminhos da construção teórica: ratificando e exemplificando as relações entre espaço e religião. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2013. v. 2.

SAHR, Wolf-Dietrich. O mundo de São Jorge e Ogum: contribuição para uma Geografia da religiosidade sincrética. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2013. v. 2.

_____. Portos e sertões: reflexões sobre uma geografia cultura à la Bresilienne. In: MENDONÇA, Francisco; SAHR, Cicilian Luiza Löwen; SILVA, Márcia da. (orgs.). **Espaço e tempo**: complexidade e desafios do pensar e do fazer geográfico. Curitiba: ADEMADAN, 2009.

SANTIAGO, Adriana. Bispos do mundo em favor do Haiti. In: _____ (Org.). **Haiti por si**: a reconquista da independência roubada. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

SANTOS, José Antônio dos. **Teologia pentecostal prática**: uma perspectiva bíblica e pastoral. Maceió: Mascarenhas, 2015.

SANTOS, Maria das Graças Mouga Poças. Os santuários como lugares de construção do sagrado e de memória hierofânica: esboço de uma tipologia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. (Org.). **Geografia Cultural**: uma antologia. Rio de Janeiro: UERJ, 2013. v. 2.

SARTRE, Jean-Paul. **A imaginação**. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2015.

SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. **Haiti**: fenomenologia de uma barbárie. Goiânia: Cânone Editorial, 2006.

SEGUY, Franck. **A catástrofe de janeiro de 2010, a “Internacional Comunitária” e a recolonização do Haiti**. 2014. 400 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014a. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=000932684>>. Acesso em: 2 out. 2015.

_____. **Globalização neoliberal e lutas populares no Haiti**: crítica à modernidade, sociedade civil e movimentos sociais no estado de crise social haitiano. 2009. 219f. Dissertação (Mestrado em Serviço Social) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2009. Disponível em: <<http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/9617>>. Acesso em: 2 out. 2015.

SILVA, Josué da Costa. O mito e as crenças como constituintes do espaço ribeirinho na formação do modo de vida amazônico. In: KOZEL, Salette; SILVA, Josué da Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto (Org.). **Da percepção e cognição à representação**: reconstruções teóricas da geografia cultural e humanista. São Paulo: Terceira Margem; Curitiba: NEER, 2007.

SILVA, Sidney A. da. Aqui começa o Brasil: haitianos na tríplice fronteira e Manaus. In: _____ (Org.). **Migrações na Pan-Amazônia**: fluxos, fronteiras e processos socioculturais. São Paulo: Hucitec; Manaus: Fapeam, 2012.

STUARDO, Francisca. Uma história paradoxal: cine para não morrer com os braços cruzados. In: SANTIAGO, Adriana (Org.). **Haiti por si**: a reconquista da independência roubada. Fortaleza: Expressão Gráfica e Editora, 2013.

TORRES, Marcos Alberto. **Os sons que unem**: a paisagem sonora e a identidade religiosa. 2014. 241 f. Tese (Doutorado em Geografia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2014. Disponível em: <<http://dspace.c3sl.ufpr.br/dspace/bitstream/handle/1884/35960/R%20-%20T%20-%20MARCOS%20ALBERTO%20TORRES.pdf?sequence=1>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

TUAN, Yi-Fu. **Paisagens do medo**. Trad. Livia de Oliveira. São Paulo: UNESP, 2005.

VALLER FILHO, Wladimir. **O Brasil e a crise haitiana**: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática. Brasília, DF: FUNAG, 2007.

VERGER, Pierre. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns**. 2 ed. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: EDUSP, 2012.

WILLIAMS, Eric. **Capitalismo e escravidão**. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

DOCUMENTOS DE ACESSO EXCLUSIVO EM MEIO ELETRÔNICO

1300. – LE PROTESTANTISME en Haiti. **Haiti-Référence**: un guide de référence sur Haiti. Maio 2000. Disponível em: <<http://www.haiti-reference.com/religion/protestant/>>. Acesso em: 21 jun. 2015.

A MULHER do trem. Sinopse. **Os fofos encenam**. São Paulo, 2015. Disponível em: <<http://www.osfofosencenam.com.br/site/nossas-pecas/mulher-do-trem/>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

ARANCIBIA, Roberto. Estamos em deuda com Haití. **El mundo sigue ahí**: historias urbanas de um publicista. 25 jan. 2010. Disponível em: <<http://elmundosigueahi.blogspot.com.br/2010/01/estamos-en-deuda-con-haiti.html>>. Acesso em: 2 mar. 2015.

ASSOCIATION INTERNATIONALE GASTON BACHELARD. Repères biographiques. **Association Internationale Gaston Bachelard**. Disponível em: <<http://gastonbachelard.org/reperes-biographiques/>>. Acesso em: 2 out. 2015.

BEYER, Catherine. Vodou veves. **About religion**. Disponível em: <<http://altreligion.about.com/od/symbols/ig/Vodoun-Veves/Damballah-Wedo.htm#step-heading>>. Acesso em: 28 maio 2015.

BRASIL. Ministério das Relações Exteriores. Departamento de Promoção Comercial e Investimentos. Divisão de Inteligência Comercial. **Haiti**: comércio exterior. 2014. Disponível em: <<http://www.brasilexport.gov.br/sites/default/files/publicacoes/indicadoresEconomicos/INDHaiti.pdf>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

BROWN, Foster; XAVIER, Miguel. Haitianos pedem deportação ou autorização para atravessar a fronteira Brasil-Peru. **Amazônia**, 28 fev. 2012. Disponível em: <<http://amazonia.org.br/2012/02/haitianos-pedem-deporta%C3%A7%C3%A3o-ou-autoriza%C3%A7%C3%A3o-para-atravesar-a-fronteira-brasil-peru/>>. Acesso em: 10 jun. 2014.

FELLET, João. Explosão migratória gera insatisfação e agita comércio na fronteira do Acre. **Portal dos Movimentos Sociais**, 14 abr. 2013a. Disponível em: <<http://www.movsocial.org/noticias.php?id=2815&pagina=92>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

_____. **Igrejas evangélicas disputam imigrantes haitianos**. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/noticias/2013/07/130701_haitianos_rondonia_bg.shtml>. Acesso em: 3 jul. 2013b.

_____. **Melodias haitianas embalam cultos em Porto Velho**. Disponível em: <http://www.bbc.co.uk/portuguese/videos_e_fotos/2013/07/130703_haitianos_igrejas_vale_j_p.shtml>. Acesso em: 3 jul. 2013c.

FREITAS, Celso Corrêa de. Da criação do mundo ao ano de 1492. **Portal Poético CCF**. 18 jan. 2010. Disponível em: <<http://portalpoeticoccf.blogspot.com.br/2010/01/da-criacao-do-mundo-ao-ano-de-1492.html>>. Acesso em: 10 abr. 2015.

IBGE. Acre/Brasileia: síntese das informações. **Cidades@**. 2014a. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=120010&idtema=16&search=||s%E7%E5es>>. Acesso em: 17 jun. 2015.

_____. Rondônia/Porto Velho: síntese das informações. **Cidades@**. 2014b. Disponível em: <<http://cidades.ibge.gov.br/xtras/temas.php?lang=&codmun=110020&idtema=16&search=rondonia|porto-velho|sintese-das-informacoes>>. Acesso em: 06 fev. 2014.

ICKE, David. The crisis of possession in Vodou. **Davidicke.com**. 13 fev. 2012. Disponível em: <<http://www.davidicke.com/forum/showthread.php?t=200594>>. Acesso em: 28 maio 2015.

INFANTE, Alan. Hispaniola: uma ilha, dois mundos. Haiti e República Dominicana, que dividem o território da segunda maior ilha do Mar do Caribe, exibem indicadores sociais bem diferentes. **PNUD**. 24 jun. 2005. Disponível em: <<http://www.pnud.org.br/Noticia.aspx?id=285>>. Acesso em: 15 maio 2015.

JUBILEO SUR AMERICAS. **Movimentos realizam seminário nacional para debater retirada das tropas brasileiras do Haiti**. Disponível em: <<http://jubileosuramericas.net/movimentos-realizam-seminario-nacional-para-debater-retirada-das-tropas-brasileiras-do-haiti/>>. Acesso em: 30 maio 2015.

MAMED, Letícia Helena; LIMA, Eurenice Oliveira de. **Abrigo de Brasileia-AC**. 2012. Disponível em: <<http://portal.mte.gov.br/obmigra/leticia-mamed-migracao-internacional-na-amazonia.htm>>. Acesso em: 17 jun. 2015.

MARTELLY, Michel J. Le group 22 signant l'accord pour une sortie durable de la crise politique à l'hôtel Kinam. **Twitter**, 11 jan. 2015. Disponível em: <<https://twitter.com/MichelJMartelly/media>>. Acesso em: 12 jan. 2015.

MERCADER, José; BURGOS, Alfred. Trujillo, El pacifista. In: VILLANONA, Augusto Sención. **La dictadura de Trujillo (1931-1961)**. Santo Domingo: Archivo General de la Nación (Vol. CLXXXIII), 2012. Disponível em: <<http://pt.calameo.com/read/000345214cf6a3a5902ea>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

REPÚBLICA Dominicana. In: MEMORIAL DA AMÉRICA LATINA. **Biblioteca Virtual da América Latina**. 2009. Disponível em: <<http://www.bvmemorial.fapesp.br/php/level.php?lang=pt&component=41&item=42>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

SÃO PAULO. Câmara Municipal. **Justificativa [de homenagem ao Sr. João Xerri]**. Disponível em: <<http://camaramunicipal.sp.qaplaweb.com.br/iah/fulltext/justificativa/JPD0018-1999.pdf>>. Acesso em: 15 jun. 2015.

SAUDADE, Flavio. Agogo Haiti. **Gingando pela paz no Haiti**: relatos de um capoeirista em terras haitianas, 11 fev. 2009. Disponível em: <<https://flaviosaudade.wordpress.com/2009/02/11/252/>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

SILVA, Luiz Inácio Lula da. Não vamos nos esquecer do Haiti. **Instituto Lula**, 17 fev. 2014. Disponível em <<http://www.institutolula.org/artigo-de-lula-nao-vamos-nos-esquecer-do-haiti/>>. Acesso em: 30 mar. 2014.

SOCIEDADE INTERAMERICANA DE IMPRENSA. **Haiti**. Disponível em: <<http://www.sipiapa.org/pt-br/asamblea/haiti-140/>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

VILLANONA, Augusto Sención. **La dictadura de Trujillo (1931-1961)**. Santo Domingo: Archivo General de la Nación (Vol. CLXXXIII), 2012. Disponível em: <<http://pt.calameo.com/read/000345214cf6a3a5902ea>>. Acesso em: 13 abr. 2015.

DOCUMENTOS FOTOGRÁFICOS

FÉLIX, Adriano. **Rua de comunidade haitiana**. 2015. 1 fotografia.

_____. Voluntários em campo. **Igreja haitiana nos arredores de Porto Príncipe**. 2015. 1 fotografia (capa da tese).

PEREIRA, Rosa Martins Costa. **Comunidade nas proximidades de Porto Príncipe**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Espaço aéreo da República Dominicana**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Frases religiosas no Haiti**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Comunidade nas proximidades de Porto Príncipe**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Crianças haitianas visitando museu enquanto professora fala sobre a herança indígena do Haiti**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Café da manhã na República Dominicana**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Folhetos sobre o Vodu distribuídos a visitantes de um Museu de Missão Religiosa**. 2015. 1 fotografia.

_____. **Mulheres haitianas em uma feira de Porto Príncipe**. 2015. 1 fotografia.

OLIVEIRA, Alex. **Imigrante haitiano saindo de Brasileia com documentos**. 2014. 1 fotografia.

_____. **Lugar de cadastro de imigrantes na entrada do abrigo em Brasileia**. 2014. 1 fotografia.

_____. **Placa na entrada do abrigo em Brasileia**. 2014. 1 fotografia.

_____. **Praça na qual os imigrantes aguardam para solicitar documentos em Brasileia**. 2014. 1 fotografia.

ENTREVISTAS

Brasileiros/as

IR. SANTINA PERIN [ago. 2012]. Entrevista concedida em Manaus-AM.

IR. SÔNIA [jul. 2012]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

JOÃO [dez. 2013]. Entrevista concedida em Brasileia-AC.

PATRÍCIA [ago. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

PR. PAULO [maio. 2015]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

SÉRGIO [jan. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

Haitianos/as

ANETTE [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ANGELINE [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ANNA-ROSE [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

CALEB [set. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

CARLEME [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

DINA [ago. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

EMMANUEL [ago./out. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ERIC [set. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ESPERANCE [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

FRED [ago. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ISRAEL [set. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

JEAN [nov. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

NÁDIA [jan. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

PAULIN [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

ROSINA [fev. 2014]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

WILLY [set. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

YONEL [set. 2013]. Entrevista concedida em Porto Velho-RO.

EVENTOS EM PARTE

FALANDO do Haiti. Port-au-Prince, 29 jan. 2015. (Palestra proferida em seminário evangélico).

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Formas simbólicas em Ernest Cassirer: ensaio para uma geografia da religião compreensiva. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 9., 2011, Goiânia. Goiânia: ANPEGE, 2011. Disponível em: <http://www.faustogil.ggf.br/gilfilho/arquivos/ENSAIO_PARA_UMA_GEOGRAFIA_DA_RELIGIAO_COMPREENSIVA.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

HOYAUX, André-Frédéric. Géographie et phénoménologie: perspectives théoriques et méthodologiques autour de la proximité et de l'authenticité. In: COLLOQUE USAGES DE MÉTHODES PHÉNOMÉLOGIQUES EM SCIENCES HUMAINES, 2007, Liège.

MAMED, Letícia Helena. Movimento Internacional de Trabalhadores Haitianos: do acampamento na Amazônia Acreana à agroindústria da carne no Centro-Sul do Brasil. In: FÓRUM DO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA DO IFCH/UNICAMP, 1., 2014, Campinas. **Anais...** Campinas: IFCH/UNICAMP, 2014. p. 335-339. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/1fppgs/files/anais-1fppgs-caderno-trabalhos-completos.pdf#chapter*.117>. Acesso em: 17 jun. 2015.

MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo. Heidegger e o pensamento fenomenológico In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 11., 2015, Presidente Prudente. **A diversidade da geografia brasileira: escala e dimensões da análise do espaço**. Presidente Prudente: ANPEGE, 2015. (Mesa Redonda “A diversidade das práticas sociais: do indivíduo ao coletivo”).

NOGUEIRA, Maria Regina Batista. Uma interpretação fenomenológica da Geografia. In: ENCONTRO DE GEÓGRAFOS DA AMÉRICA LATINA, 10., 2005, São Paulo. **Anais...** São Paulo: USP, 2005. Disponível em: <<http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal10/Teoriaymetodo/Metodologicos/11.pdf>>. Acesso em: 29 maio 2015.

PEREIRA, Rosa Martins Costa; GIL FILHO, Sylvio Fausto. O lugar em Heidegger: apontamentos para um estudo fenomenológico sobre religião e imigração. In: ENCONTRO NACIONAL DA ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM GEOGRAFIA, 10., 2013, Campinas. Campinas: ANPEGE, 2013. (GT Espaço e Representações).

PERSI, Peris. Geografia ed emizioni: genti e lughì tra sensi, sentimenti ed emozioni. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE BENI CULTURALI TERRITORIALI, 2009, Fano. Territori emotivi geografie emozionali.

SAHR, Wolf-Dietrich. **Arquipélagos e teias familiares**. Porto Velho: UNIR-UFPR, 2012. (Palestra realizada no dia 17 de agosto de 2012 no Auditório da Biblioteca Francisco Meireles).

SANTOS, Elói Corrêa dos. Lugaridade sagrada indígena guarani nãndewa do tekwa xi'inguy da região do morro do Anahangava em Quatro Barras-PR. In: COLÓQUIO NACIONAL DO NÚCLEO DE ESTUDOS EM ESPAÇOS E REPRESENTAÇÕES, 5., 2013, Cuiabá. Cuiabá: UFMT, 2013. Disponível em: <<http://www.geografia.ufmt.br/neer/ANAIS/dif/eixo2.html>>. Acesso em: 11 maio 2015.

IMAGEM EM MOVIMENTO

ATLÂNTICO Negro: na rota dos orixás. Direção: Renato Barbieri. Produção: Albina C. Ayala, Instituto Itaú Cultural, Renato Barbieri. Brasília, DF: Videografia, 1998. 1 DVD (75 min).

SANTOS, Milton. **O mundo global visto do lado de cá: uma proposta libertária para esses dias tumultuados**. Entrevistador: Silvio Tendler. Rio de Janeiro: Caliban Produções Cinematográficas, 2006. 1 DVD (89 min).

SEGUY, Franck. A nova internacional e a emancipação da classe trabalhadora. In: *A I INTERNACIONAL, 150 ANOS DEPOIS*, 2014b, Campinas. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=EyQ5qWKNy30>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

LEGISLAÇÃO

BRASIL. **Decreto nº 8.166, de 23 de dezembro de 2013**. Regulamenta a Lei nº 12.382, de 25 de fevereiro de 2011, que dispõe sobre o valor do salário mínimo e a sua política de valorização de longo prazo. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2011-2014/2013/Decreto/D8166.htm>. Acesso em: 18 jun. 2015.

_____. **Lei nº 11.340, de 7 de agosto de 2006**. Cria mecanismos para coibir a violência doméstica e familiar contra a mulher, nos termos do § 8º do art. 226 da Constituição Federal, da Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as Mulheres e da Convenção Interamericana para Prevenir, Punir e Erradicar a Violência contra a Mulher; dispõe sobre a criação dos Juizados de Violência Doméstica e Familiar contra a Mulher; altera o Código de Processo Penal, o Código Penal e a Lei de Execução Penal; e dá outras providências. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2006/lei/l11340.htm>. Acesso em: 12 jan. 2014.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento, Indústria e Comércio Exterior. Conselho Nacional de Imigração. **Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012**. Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti.

PUBLICAÇÕES PERIÓDICAS

ALMEIDA, Maria Geralda de; VARGAS, Maria Augusta Múndin; MENDES, Geisa Flores. Territórios, paisagens e representações: um diálogo em construção. **Mercator**, Fortaleza, v. 10, n. 22, p. 23-35, mai./ago. 2011.

BILHAM, Roger. Lessons from the Haiti earthquake. **Nature**, London, n. 463, p. 878-879, 18 Feb. 2010. Disponível em: <<http://www.nature.com/nature/journal/v463/n7283/full/463878a.html>>. Acesso em: 3 abr. 2015.

BRASIL vai retirar tropas do Haiti até final de 2016. **O Povo**, 22 maio 2015. Disponível em: <<http://www.opovo.com.br/app/opovo/mundo/2015/05/22/noticiasjornalmundo,3441655/brasil-vai-retirar-tropas-do-haiti-ate-o-fim-de-2016.shtml>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

BRUM, Eliane. No Brasil, o melhor branco só consegue ser um bom sinhozinho. **El País Brasil**, Madrid, 25 maio 2015. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/05/25/opinion/1432564283_075923.html>. Acesso em: 2 jun. 2015.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel and Haiti. **Critical Inquiry**, Chicago, v. 26, n. 4, p. 821-865, Summer 2000. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0093-1896%28200022%2926%3A4%3C821%3AAH%3E2.0.CO%3B2-F>>. Acesso em: 16 abr. 2015.

CHECA-ARTASU, Martín M. La Iglesia y la expansión del neogótico en Latinoamérica: una aproximación desde la Geografía de la Religión. **Naveg@mérica**, Múrcia, n. 11, 2013. Disponível em: <<http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/184981/153531>>. Acesso em: 2 maio 2015.

CÔNSUL do Haiti afirma que país tem maldição: pastor diz que o Haiti paga por ter feito pacto com o diabo. **Gnotícias**. 15 jan 2010. Disponível em: <<http://noticias.gospelmais.com.br/consul-do-haiti-afirma-que-pais-tem-maldicao-pastor-diz-que-o-haiti-paga-por-ter-feito-pacto-com-o-diabo.html>>. Acesso em: 25 maio 2015.

CORTEN, André. O pentecostalismo transnacionalizado no contexto teológico-político. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, ano 7, n. 15, p. 149-160, jul. 2001a.

COSTA, Juliano Xavier da Silva; CAETANO, Renato Fernandes. A concepção de alteridade em Lévinas: caminhos para uma formação mais humana no mundo contemporâneo. **Revista Igarapé**, Porto Velho, n. 3, p. 195-210, maio 2014. Disponível em: <<http://www.periodicos.unir.br/index.php/igarape/article/viewFile/861/865>>. Acesso em: 12 jun. 2015.

DILMA visitará o Haiti no próximo dia 1º. **Diário da Amazônia**, Porto Velho, 9 jan. 2012.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Espacialidades da conformação simbólica em Geografia da Religião: um ensaio epistemológico. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 32, p. 78-90, jul./dez. 2012.

HOLZER, Werther. O lugar na geografia humanista. **Território**, Rio de Janeiro, ano 4, n. 7, p. 67-78, jul./dez. 1999.

_____. Sobre territórios e lugaridades. **Cidades**, São Paulo, v. 10, n. 17, p. 18-29, 2013. Disponível em: <<http://revista.fct.unesp.br/index.php/revistacidades/article/viewFile/3232/2746>>. Acesso em: 10 abr. 2015.

_____. Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos de paisagem e lugar, território e meio ambiente. **Território**, Rio de Janeiro, ano 2, n. 3, jul./dez. 1997. Disponível em: <http://www.revistaterritorio.com.br/pdf/03_6_holzer.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2015.

JOINT, Louis Auguste. Sistema educacional e desigualdades sociais no Haiti: o caso das escolas católicas. **Pro-Posições**, Campinas, v. 19, n. 2, maio/ago. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pp/v19n2/a13v19n2.pdf>>. Acesso em: 20 abr. 2015.

LIMA, Alexandre. 2º túmulo violado em cemitério de Brasileia: crânio é levado. **O Alto Acre**, 21 mar. 2013. Disponível em: <<http://www.oaltoacre.com/2o-tumulo-violado-em-cemiterio-de-brasileia-cranio-e-levado/>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

MAGALHÃES, Theresa Calvet. A Atividade Humana do Trabalho em Hannah Arendt. **Revista Ensaio**, São Paulo, n. 14, p. 131-168, 1985. Disponível em: <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf>. Acesso em: 10 abr. 2015.

MARANDOLA JÚNIOR, Eduardo; DAL GALLO, Priscila Marchiori. Ser migrante: implicações territoriais e existenciais da migração. **Revista Brasileira de Estudos de População**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 2, p. 407-424, jul./dez. 2010. Disponível em: <http://www.rebep.org.br/index.php/revista/article/view/108/pdf_102>. Acesso em: 14 maio 2015.

MICHELAZZO, José Carlos. Pensamento e experiência religiosa: contribuições do jovem Heidegger para a Mística Apofática. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, p. 73-102, dez. 2010. Disponível em: <http://www4.pucsp.br/rever/rv4_2010/i_michelazzo.pdf>. Acesso em 10 de jun. 2015.

MOREIRA NETO, Henrique Fernandes. Aproximações da autopoiese com a Geografia Humanista. **Geograficidade**, Niterói, v. 4, n. 2, inverno 2014. Disponível em: <<http://www.uff.br/posarq/geograficidade/revista/index.php/geograficidade/article/view/147/pdf>>. Acesso em: 3 out. 2015.

NEUENFELDT, Elaine G. Adivinhação, feitiçaria, magia e possessão no AT: suspeitas a partir da teologia feminista. **Protestantismo em Revista**, São Leopoldo, v. 9, p. 126-141, jan./abr. 2006. Disponível em: <<http://periodicos.est.edu.br/index.php/nepp/article/view/2117/2028>>. Acesso em: 2 out. 2015.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. Trad. Yara Aun Khoury. **Projeto História**, São Paulo, n. 10, dez. 1993. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/12101/8763>>. Acesso em: 10 maio 2015.

NÓVOA, Jorge. O Haiti é o mundo. **O Olho da História**, Salvador, n. 14, jun. 2010. (Editorial).

PEREIRA, Clévisson Junior. Espaço sagrado: estudos em geografia da religião. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, ano 2, n. 5, p. 303-306, set. 2009. Disponível em: <<http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/30168/15726>>. Acesso em: 2 out. 2015.

PROSPERE, Renel; MARTIN, Alfredo Guillermo. A questão ambiental no/do Haiti: um desafio na reconstrução do país. **Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental**, Santa Maria, v. 3, n. 3, p. 345-351, 2011. Disponível em: <<http://cascavel.ufsm.br/revistas/ojs-2.2.2/index.php/reget/article/view/3299/1817>>. Acesso em: 4 mar. 2015.

RIBEIRO, Djamila. Artistas repudiam “blackface” de peça. **Carta Capital**, São Paulo, 11 maio 2015. Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/sociedade/artistas-repudiam-blackface-de-peca-4221.html>>. Acesso em: 10 jun. 2015.

RUIZ, Castor. Alteridade, dimensão primeira do sujeito. Entrevistadora: Márcia Junges. **Revista do Instituto Humanitas Unisinos**, São Leopoldo, 21 jun. 2010. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=3330&secao=334>. Acesso em: 12 jun. 2015.

SANTOS, Alberto Pereira dos. Introdução à Geografia das Religiões. **GEOUSP: Espaço e Tempo**, São Paulo, n. 11, 2002. Disponível em: <<http://www.geografia.fflch.usp.br/>>

publicacoes/Geousp/Geousp11/Geousp11_Santos.HTM>. Acesso em: 12 maio 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Modernidade, identidade e cultura de fronteira. **Tempo Social**, São Paulo, v. 5, n. 1-2, p. 31-51, 1993 (editado em nov. 1994). Disponível em: <http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf>. Acesso em: 22 jun. 2015.

SEEMANN, Jörn. A toponímia como construção histórico-cultural: o exemplo dos municípios do estado do Ceará. **Vivência**, Natal, n. 29, p. 207-224, 2005. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/vivencia/sumarios/29/PDF%20para%20INTERNET_29/2_DOSSI%C3%A8A_o%20espa%C3%A7o_parte%201/CAP%205_JORN%20SEEMANN.pdf>. Acesso em: 2 out. 2015.

SEGUY, Franck. A “ajuda humanitária” humilha o Haiti. Entrevistador: José Carlos Prieto. **A Nova Democracia**, Rio de Janeiro, ano 8, n. 62, fev. 2010. Disponível em: <<http://www.anovademocracia.com.br/no-62/2671-entrevista-franck-seguy-a-qajuda-humanitariaq-humilha-o-haiti>>. Acesso em: 2 out. 2015.

_____. Ajuda internacional ao Haiti é “grande mentira”, defende tese. Entrevistador: Carlos Orsi. **Jornal da Unicamp**, Campinas, n. 594, 14 a 27 de abr. de 2014c. Disponível em: <<http://www.unicamp.br/unicamp/ju/594/ajuda-internacional-ao-haiti-e-grande-mentira-defende-tese>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

VIANA, Natalia. Empresários brasileiros fazem lobby por “zona franca” no Haiti. **Carta Capital**. Wikileaks. 14 jan. 2011. Disponível em: <<https://cartacapitalwikileaks.wordpress.com/2011/01/14/haiti-empresarios-brasileiros-fizeram-lobby-por-zona-franca-no-haiti/>>. Acesso em: 15 abr. 2015.

VIEIRA, Ivânia. Os haitianos são lutadores e querem viver com dignidade. **A Crítica**, Manaus, 19 out. 2014. Disponível em: <http://acritica.uol.com.br/noticias/manaus-amazonas-amazonia-haitianos-dignidade-ativista-missionaria-Santina-Perin-entrevista-traffic-internacional-pessoas-migracao-Brasil_0_1232876715.html>. Acesso em: 10 jun. 2015.

XIMENES, Dimas; ALMEIDA, Guilherme. Brasil de volta ao imaginário dos imigrantes. Destino Brasil: o desafio de acolher imigrantes que buscam vida e trabalho dignos. **Labor**, Brasília, DF, ano 2, n. 5, 2014. Disponível em: <<http://www.pgt.mpt.gov.br/flipping/flipping5/index.html#1>>. Acesso em: 16 jun. 2015.

WERLEN, Benno. Entrevista Benno Werlen. Entrevistadores: Alcides Manzoni Neto, André Pasti, Luciano Duarte e Wagner Nabarro. **Boletim Campineiro de Geografia**, Campinas, v. 2, n. 3, 2012. Disponível em: <http://agbcampinas.com.br/bcg/index.php/boletim-campineiro/article/view/87/2012v2n3_BennoPTBR>. Acesso em: 16 maio 2015.

WERLEN, Benno. Regionalismo e sociedade política. **GEOgraphia**, Niterói, ano 2, n. 4, 2000. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/39/37>>. Acesso em: 15 maio 2015.

APÊNDICE A – RELATÓRIO DE CONCLUSÃO DE ESTUDO

COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DO SC3/UFPR

RELATÓRIO DE CONCLUSÃO DO ESTUDO

Nº Parecer Consubstanciado: 399.083

Título do Projeto: *Bondye beni ou: lugaridades com haitianos evangélicos*

Local onde foi realizado: Porto Velho - Rondônia

Autor: Rosa Martins Costa Pereira

Colaboradores: Sylvio Fausto Gili Filho

DATA DA APROVAÇÃO: 18/09/2013

DATA DO INÍCIO DA PESQUISA: 20/09/2013

DATA DA CONCLUSÃO DA PESQUISA: 10/12/2015

O projeto, inicialmente, foi intitulado "Religiosidades imigrantes: espaço de representação nas histórias de vida de imigrantes haitianos em Porto Velho-Rondônia". Após a realização do trabalho de campo e conclusão da tese, optamos por nomear o trabalho como "Bondye beni ou: lugaridades com haitianos evangélicos".

Essa pesquisa teve como objetivo compreender aspectos da experiência religiosa evangélica de haitianos no contexto migratório a partir da análise de lugaridades, construídas em entrevistas com haitianos e também com brasileiros que tiveram experiências com a migração e com os imigrantes.

O suporte teórico-metodológico se insere na interlocução entre geografia e fenomenologia, um encontro que tem se mostrado profícuo. Entretanto, esse encontro ainda está por exercer influências nos estudos populacionais da ciência geográfica. Esse foi o grande desafio que enfrentamos: encontrar caminhos para uma análise fenomenológica de temas como fronteira, predominantemente estudados por outras abordagens. A partir das noções de mundos da vida (HEIDEGGER, 2010) e geograficidade (DARDEL, 2011), pensamos a religião como experiências do mundo vivido dos sujeitos da pesquisa que foram narradas em contato pessoal e prolongado com a pesquisadora. Construímos nossas reflexões a partir das referências geográficas lugar e mundo, desdobradas em

nosso estudo como mundanidades e lugaridades aqui entendidas como expressões sentidas das microterritorialidades.

Com relação aos brasileiros, as entrevistas foram realizadas com duas missionárias religiosas católicas, uma que morou no Haiti e outra que atuava na Pastoral do Migrante em Porto Velho à época; com um militar brasileiro que morou no Haiti antes e depois do terremoto de 2010 e atuou tanto no *staff* quanto na tropa brasileira na MINUSTAH; o responsável à época pelo abrigo em Brasileira- AC por onde passou a maioria dos haitianos dessa pesquisa e a representante da Secretaria de Estado de Ação Social –SEAS/RO, responsável por uma coordenação de ações específicas aos haitianos, criada desde o primeiro fluxo em 2011. Também entrevistamos e dialogamos com o missionário brasileiro que acompanhava a igreja haitiana quando esta estava vinculada à “Igreja A” e também o pastor brasileiro responsável pela “Igreja B” à qual a comunidade haitiana se vinculou no decorrer dessa pesquisa.

Com relação aos haitianos, dos dezessete imigrantes (dez homens e sete mulheres) que participaram de nossa pesquisa, apenas dois (um homem e uma mulher) não são membros da comunidade evangélica pesquisada. Decidimos manter suas entrevistas porque constituíram nossa porta de acesso ao mundo haitiano. Ainda que a maioria tenha autorizado o uso de seus nomes reais, optamos por substituí-los, a fim de preservar o sigilo ético da pesquisa.

Como entrevistados participaram da pesquisa 23 sujeitos, destes 17 são haitianos e 06 brasileiros.

O produto final da pesquisa foi a produção da tese que está organizada em quatro capítulos.

No primeiro capítulo, propomos um caminho fenomenológico de acesso ao Haiti e à haitianidade, partindo de uma percepção sobre a fronteira entre o Haiti e a República Dominicana. Essa discussão foi inserida após a viagem da pesquisadora à ilha caribenha, pois foi quando entendemos que as histórias de ambos os países estão tão entrelaçadas que a compreensão de um lado da ilha é extremamente prejudicada na ausência do outro.

Nesse capítulo, refletimos sobre a leitura que chamamos de “a partir da janela” a qual expressa mais informações do que sentimentos em contraponto com a leitura a partir do “espaço construído” que para Dardel (2011) está ligado ao habitat humano que difere em qualidade e significado. Queremos com isso

propor uma leitura das mundanidades a partir da experiência como escala geográfica.

No segundo capítulo, explicitamos as escolhas teórico-metodológicas realizadas ainda que seus pressupostos estejam presentes no corpo de todos os capítulos. Tratamos dos campos e intersecções entre as geografias designadas cultural, da religião, humanista e fenomenológica, buscando nelas chaves explicativas para aproximações compreensivas com relação a temas como vodu haitiano, medo, zumbificação, pentecostalismo e haitianidade.

No terceiro capítulo analisamos relatos de brasileiros que, de algum modo, participam ou participaram da vida de haitianos, seja no Brasil ou no Haiti a partir da alteridade levinasiana, baseada no conceito de rosto e de responsabilidade que envolve a ética e dimensão da sensibilidade.

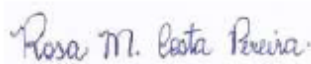
No quarto capítulo abordamos o contexto da comunidade pesquisada, a criação de uma nova lugaridade religiosa que aconteceu no decorrer desta pesquisa, quando a comunidade haitiana se desvinculou de uma instituição religiosa e se vinculou a outra, substituindo sua autodenominação de "congregação" para "comunidade". Nesse capítulo, analisamos as entrevistas dos pastores (brasileiros e haitianos) e dos haitianos e haitianas que participaram da pesquisa, membros de uma igreja evangélica haitiana na cidade de Porto Velho-RO, em sua maioria.

No período de nossa pesquisa, vivenciamos a construção de uma nova lugaridade religiosa que foi promovida por haitianos e haitianas de uma comunidade religiosa em Porto Velho, Rondônia. Insatisfeitos com a estrutura organizacional que tolerava as diferenças, mas requeria uma uniformização progressiva, assim como os conflitos de compreensão sobre as relações de membresia, a comunidade haitiana pesquisada, sob a liderança de seu pastor também haitiano, decidiu por unanimidade se desvincular de uma igreja brasileira e se filiar a outra.

A partir da análise, verificamos a recorrência de algumas lugaridades. As menos recorrentes se referem à chegada ao Brasil (Brasileia, Nova Mutum), outras foram abordadas pouco, mas em muitas entrevistas (língua portuguesa, morte, festas, a decisão de vir para o Brasil, ser haitiano/haitiana, a cidade de Porto Velho, validação de estudos e língua portuguesa). As lugaridades mais recorrentes estão relacionadas à família, às relações de gênero e de trabalho,

ao Brasil como país receptor e à experiência religiosa no Haiti e no contexto migratório. As lugaridades dos participantes da pesquisa, entendidas aqui como microterritorialidades *sentidas* do mundo vivido nos revelam experiências religiosas que são constituídas de presenças e ausências, aproximações e distanciamentos e que para nós, compõem um quadro de *parousia* telúrica, o “ainda-não” sendo. Limitar a riqueza dessa experiência à vinculação de membresia é empobrecer o sentido da experiência religiosa na vida dessas pessoas, por esse motivo, acreditamos ter alcançado o propósito desse estudo: desvelamos a geograficidade da experiência religiosa em alteridade de seus mundos (próprios, circundante e compartilhados) nos modos de acesso possível, realizado por meio de narrativas

Bondye beni ou é mais que uma saudação para quem chega a uma igreja evangélica haitiana. No âmbito dessa pesquisa, ela é a manifestação viva de uma experiência religiosa que está impregnada aos mundos da vida do crente que são reatualizados por meio da oração, da leitura e estudo da Bíblia, das músicas/hinos, dos materiais trazidos do Haiti para a Escola Bíblica Dominical, a pregação pastoral, entre outros. Nessas práticas se manifesta não apenas a aparição do outro, mas da divindade que não é vista pela janela, mas na experiência do habitat humano.



Pesquisadora

Relatório entregue ao CEP: Em: 10/12/2015.

APÊNDICE B - MAPA FOTOGRÁFICO DE TRECHOS DA VIAGEM AO HAITI



APÊNDICE C - TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO ENTREVISTA ABERTA EM PORTUGUÊS

Nós, **Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho e Rosa Martins Costa Pereira**, pesquisadores da Universidade Federal do Paraná, estamos convidando o (a) Senhor (a) imigrante haitiano (a) a participar do estudo intitulado “**Religiosidades Imigrantes: espaço de representação nas histórias de vida de imigrantes haitianos em Porto Velho - Rondônia**”. Espera-se que essa pesquisa possa incentivar a criação de trabalhos científicos, no campo da geografia cultural, sobre imigração internacional e políticas públicas voltadas à imigração; pretende-se que as narrativas de haitianos e haitianas apresentem seus modos próprios de perceber e viver a imigração e que esse estudo torne visível as condições de vida desses imigrantes na cidade, seu esforço e desafio de não apenas ser e estar no Brasil e em Porto Velho, mas de criar e participar de espaços culturais de uso público e de vivenciar suas religiosidades na cidade.

Essa pesquisa tem como objetivo estudar dois olhares sobre a imigração haitiana: o olhar do imigrante haitiano cuja finalidade é analisar os modos de vivenciar sua religiosidade na cidade de Porto Velho, como estes percebem e vivenciam os seus modos de ser/existir a condição de imigrantes. O segundo olhar proposto por esta pesquisa é o dos que chamaremos de agentes de imigração, que são instituições ou pessoas que atuam com a imigração, em especial, com a imigração haitiana a fim de analisar leis, resoluções, relatórios e outros documentos sobre a imigração haitiana, bem como, as ações realizadas pelo governo brasileiro e rondoniense ou por instituições não governamentais e a criação/utilização de espaços culturais e religiosos voltados para imigrantes.

Rubricas:

Sujeito da Pesquisa e /ou responsável legal_____

Pesquisador Responsável_____

Orientador_____ Orientado_____

Caso o Senhor (a) participe da pesquisa, será necessário conceder entrevista aberta (história oral) que será gravada, transcrita e conferida pelo Senhor (a), na conforme a modalidade a ser combinada entre o Senhor (a) e a pesquisadora responsável.

- a) Alguns riscos podem relacionados ao estudo podem ser: as informações que o senhor (a) fornecer serão públicas e outras pessoas ou instituições poderão contestá-las. O senhor poderá sentir-se desconfortável para falar sobre algumas questões, especialmente, se o (a) senhor (a) entrou de forma ilegal no Brasil. Esse desconforto poderá ser maior porque a entrevista será gravada.

- b) Os benefícios esperados com essa pesquisa são: 1. Apresentação de forma sistematizada, de informações sobre a imigração haitiana; 2. Contribuir para a construção de políticas públicas que considerem a realidade e necessidade dos imigrantes no Brasil; 3. Incentivar a criação de espaços de uso público e ações que valorizem a cultura de imigrantes nas cidades, especialmente, de imigrantes haitianos em Porto Velho-RO. No entanto, provavelmente o (a) senhor (a) não será diretamente beneficiado com o resultado da pesquisa, mas poderá contribuir para que os governos brasileiro e rondoniense e a sociedade brasileira de um modo geral, conheçam as condições de vida social e religiosa de imigrantes haitianos. Espera-se que este conhecimento possa gerar novas políticas sociais para imigrantes, dando-lhe condições para uma vida melhor na cidade.

- c) Os pesquisadores Rosa Martins Costa Pereira, Tel (069) 2182-2124; (069) 9984-3665, E-mail: rosinhamaceira@yahoo.com.br, Campus José Ribeiro Filho - Bloco 1N - BR 364 Km 9,5 saída para o Acre - CEP: 76-806-679, horário disponível para atendimento das 8h00 as 12h00 e Prof. Dr. Sylvio Fausto Gil Filho, E-mail: faustogil@ufpr.br, Rua Coronel Francisco H. dos Santos, S/N, Centro Politécnico – Universidade Federal do Paraná, Curitiba-Paraná, Fone: (41) 3361-3450, Fax (41) 3361-3244, horário disponível para atendimento das 14h00 as 17h00, responsáveis por este estudo podem ser contatados nos locais acima mencionados para esclarecer eventuais dúvidas que o Sr. ou a Srª possa ter e fornecer-lhe as informações que queira, antes, durante ou depois de encerrado o estudo.

- d) A sua participação neste estudo é voluntária e se você não quiser mais fazer parte da pesquisa poderá desistir a qualquer momento e solicitar que lhe devolvam o termo de consentimento livre e esclarecido assinado.
- e) Qualquer informação que for divulgada em relatório ou publicação, isto será feito sob forma codificada para que a **sua identidade seja preservada e seja mantida a confidencialidade**. A sua entrevista será gravada, respeitando-se completamente o seu anonimato. Na entrevista na modalidade História de vida, você poderá optar pela divulgação do seu nome ou apenas das iniciais.
- f) As despesas necessárias para a realização da pesquisa não são de sua responsabilidade e pela sua participação no estudo o senhor (a) não receberá qualquer valor em dinheiro.

Eu, _____ li esse termo de consentimento e compreendi a natureza e objetivo do estudo do qual concordei em participar. A explicação que recebi menciona os riscos e benefícios. Eu entendi que sou livre para interromper minha participação a qualquer momento sem justificar minha decisão e sem que esta decisão acarrete algum prejuízo para mim.

Eu concordo voluntariamente em participar deste estudo.

(Assinatura do sujeito de pesquisa ou responsável legal)

Local e data

Assinatura do Pesquisador

Comitê de Ética em Pesquisa do da Setor de Ciências Saúde da UFPR

Telefone: (41) 3360-7259 e-mail: cometica.saude@ufpr.br

APÊNDICE C - TÈM KONYANS LIB EPI KLÈ
INTERVIEW OUVÈ KI TENN AWÈ AK MIGRASYON AYISYEN YO NAN BREZIL

Nou Pwofesè Doktè Sylvio Fausto Gil Filho ak Rosa Martins Costa Pereira, chèchè nan Univèsite Federal Paraná, nou envite tout mesye, fanm imigran ayisyen yo patisipe nan etid ki gen pou tit: **Relijyon imigran Ayisyen nan Pòto Vèlo – Rondonia**. Nou espere ke rechèch saa apede kreye travay syantifik Gewografi kiltirèl, sou migrasyon entènasyonal ak politik publik retounen nan imigrasyon. Nou gen ide ekri sou fason gason ayisyen ak fanm ayisyen prezante sou fason pwòf yow è e viv imigrasyon e tou etid saa tounen yon fòm vizib nan tout kondisyon lavi imigran ayisyen nan vi Pòto Velo. Anplis kreye e patisipe nan kiltirèl ak itilite piblik fason yo vivi relasyon yo nan vil la.

Etid saa gen pou objektif: etidye tout sa ki gen awè ak vei ayisyen e fèyon pwo fond analiz sou fason yo vir relijyon yo nan vil Pòto Velo ak tout sa nou pèsèwa e vir sou fason api kondisyon lavi imigranyo. Yon dezyèn kont je pwopoze pou etid saa se rele tout response imigrasyon tout enstitisyon ak tout moun ki travay nan sektè imigrasyon espesyalman avek vivi ayisyen, fè yon analiz sou tout lwa ki gen awè ak imigrasyon, rezolisyon, rezime ak tout lòt dokiman sou imigrasyon ayisyen ak tout aksyon ki reyalize bò kote Gouvènman Brezil ak Rondonia ak enstitisyon ki pa mele nan zafè politik ak kreyasyon itilizasyon espas kiltirèl ak relijyon tounen pou imigran.

Si yon moun entèrese patisipe nan rechèch lèp enpòtan pou li bay entèview ouvè kàp anregistre pa moun nan kap retransmit e lèp gen dwa korije tout sa li pa renmen sou fason li te antann ak chèchè a ak sou objektif rechèch la.

Li ka santi li pa alez paske antèview a apa anregistre. Dokiman ki gen awè ak vivi ayisyen yo e rele nan vil Pòto Vèlo. Reponn yon kesyonè kap disponib nan men chèchè responsab etid la. Tout kesyon k'ap nan kesyonè a ap gen awè ak eksperyans ayisyen yo kòm imigran nan Peyi Brezil, vil Pòto Vèlo. Son fason yo viv relijyon, itilite piblik ak espas piblik ki gen awè ak kilti nan Pòto Vèlo.

Rubricas

Tit rechèch la oubyen responsab legal: _____

Chèchè responsab: _____

Oryantatè: _____

Pou responn tout kesyon, espesyalman ak gason epi fanm ke idantite yo ap rete presève, y'ap garanti ke tout enfòmasyon yo ap rete sekre. Si nan ka li pa legal nan peyi a chèchè a ap gen kòm responsabilite ryante li, montre li chemen pou rangè zafè li ak imigrasyon.

- a) Ka gen kèk bagay ki fè pati de rechèch la : tankou enfòmasyon ke li bay pral pibliye e ka gen anpil lòt moun ki pa dakò ak enfòmasyon sa yo.
- b) Benefis rechèch se: 1. Bay tout enfòmasyon ki gen awè ak vini aysyen yo nan Brezil; 2. Kontribye nan konstriksyon politik piblik ki konsidere reyalyite ak nesite imigran aysyen nan Brezil; 3. Ede kreye espas ak itilite piblik ak tout ak syon kap valorize kilti imigran nan tout vil, espesyalman, imigran ayisyen nan Pòto Velo. Poun di verite, imigran yo pap benefisye rezilta rechèch, men l'ap kapab kontribye nan yon fason pou Gouvènman Brezil ak Rondônia epi sosyete brezilyèn nan konnen reyalyite ak kondisyon lavi relijyon tout imigran aysyen yo. Ba yo kèk fasilite pou yon miyò.
- c) Chèchè yo: Rosa Martins Costa Pereira, tel (69 2182-2124; (069) 9984-3665 E-mail: rosinhamaceira@yahoo.com.br; Campus José Ribeiro Filho- Bloco 1N, BR 364 Km 9,5, saída para o Acre, CEP: 76.806-79, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho – Rondônia, redispinib pou reservwa vizit de 8tè maten rive midi. Pwofesè Doktè Sylvio Fausto Gil Filho, E-mail: faustogil@ufpr.br, Rua Coronel Francisco H. dos Santos, S/N, Centro Politécnico – Universidade Federal do Paraná, Curitiba-Paraná, Tel (41) 3361-3459; Fax (41) 3361-3244, orè pou resevwa moun 2zè aprè – midi pou rive 5ktè. Moun ki responsab pou rechèch, nou kapab kontakcte nan adrès ki antè yo pou klarifye tout dout nou genyen yo. Yo prè pou yo bay tout enfòmasyon ke nou ap bezwen pandan ak aprè etid la;
- d) Partisipasyon ou nan rechèch la, se ak pwòp volonte-w, si ou pa vle patisipe anke, ou kapab retire kòw nenpòt lè ki fè ou plèzi. Chèchè ap remèt ou tout enfòmasyon ak entèview ou te bay yo ;

Rubricas

Tit rechèch la oubyen responsab legal:_____

Chèchè responsab:_____

Oryantatè:_____

- e) Kèlkeswa enfòmasyon ki gen pou pibliye, l'ap gen pou li fèt son yon fòm sekre, pou ka presèrve idantite ak konfidans patisipan an ;
- f) Tout depans enpòtan pou reyalize rechèch la pap depann de patisipan an, epi tou li pap gen resevwa ankenn valè nan lajan.

Mwen _____ li syè rechèch epi konprann nati ak objektif etid la. Mwen dakò patisipe. Ekspli kasyon que mwen te resevwa te nan risiko epi ak benefis. Mwen konprann ke mwen lib pou retire kòm nan nenpòt moman pou desizyon pam desizyon saa pap koze ankenn pwoblèm pou mwen.

Mwen aksepte ak pwòp volonte. Mwen poum patisipe nan etid saa.

Sinyati sijè rechèch la oubyen responsab legal

Kote ak dat. _____, ____/____/____.

Sinyati chèchè a _____

Oryantè : _____

ANEXO A- BONDYE BENI OU

