UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

ISABELLA TORMENA FERRAZ

Imigrantes haitianos na cidade de Maringá: impactos do racismo sob o olhar psicanalítico

Maringá
2020

ISABELLA TORMENA FERRAZ

Imigrantes haitianos na cidade de Maringá: impactos do racismo sob o olhar psicanalítico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia
Área de concentração: Constituição do Sujeito e Historicidade.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues

Maringá
2020

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

Ferraz, Isabella Tormena

F381i Imigrantes haitianos na cidade de Maringá : impactos do racismo sob o olhar psicanalítico / Isabella Tormena Ferraz. -- Maringá, PR, 2020.
150 f.

Orientadora: Profa. Dra. Eliane Domingues.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, 2020.

1. Psicanálise. 2. Imigração - Haitianos - Brasil. 3. Racismo - Negros haitianos - Brasil. I. Domingues, Eliane, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes. Departamento de Psicologia. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

CDD 23.ed. 150.195

Síntique Raquel Eleutério - CRB 9/1641

ISABELLA TORMENA FERRAZ

Imigrantes haitianos na cidade de Maringá: impactos do racismo sob o olhar psicanalítico

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

COMISSÃO JULGADORA

Profa. Dra. Eliane Domingues
PPI/Universidade Estadual de Maringá (Presidente)

Profa. Dra. Mirian Debieux Rosa
Universidade de São Paulo - USP

Profa. Dra. Gláucia Valéria Pinheiro de Brida
DPI/Universidade Estadual de Maringá

Aprovada em: 09 de junho de 2020.
Local da defesa: Por Vídeo Conferência

Aos imigrantes haitianos que estão no Brasil buscando construir uma nova história.

AGRADECIMENTOS

É por reconhecer que toda a trajetória construída até aqui só foi possível graças aos laços edificados ao longo do caminho que nessas páginas eu gostaria de agradecer a essas pessoas que me ensinaram, apoiaram e se fizeram presentes na minha vida até então.

Primeiramente à Profa. Dra. Eliane Domingues, que desde o segundo ano da graduação em Psicologia me deu a oportunidade de descobrir o quão instigante e apaixonante a pesquisa pode ser, tendo me orientado nas iniciações científicas que, certamente, foram essenciais para que meu interesse pela vida acadêmica pudesse ser despertado. Por me acolher, ensinar, incentivar, confiar em meu trabalho e se tornar uma amiga.

À banca, com a Profa. Dra. Miriam Debieux, sendo a partir de seus trabalhos com a migração e articulações da Psicanálise e Política que inspiraram a questão motivadora dessa pesquisa. Com a Profa. Dra. Glaucia Brida, que desde a graduação proporcionou um grande aprendizado, tanto nas aulas quanto nos grupos de estudos que participamos juntas. As sugestões, questionamentos e apontamentos de ambas foram essenciais para o enriquecimento desse trabalho.

À Wanessa, Viviane e Marina, amigas com que a vida me presenteou nesse curto período da Pós Graduação, mas que sem dúvida estarão presentes na minha história pelos próximos desafios que virão. Obrigada pela cumplicidade, companheirismo nos estudos e congressos, pelos jantares dos finais de semana que faziam com que toda a dureza do trabalho acadêmico se tornasse muito mais humana e passível de ser encarada.

À Priscila e Elisana, amigas da graduação e que fizeram parte direta ou indiretamente da construção desse trabalho, seja nos cafés e conversar que duravam horas a fio de, seja no bar tomando uma cervejinha e dando risadas.

À Camila, minha irmã de coração, com quem morei junto desde que retornei à Maringá e que com toda sua calma e cuidado fez com que essa casa se tornasse um ambiente de acolhimento e segurança para mim, mesmo nos momentos mais difíceis.

À Isabel e Alan, uma amizade improvável construída na especialização feita em Curitiba, mas que se tornaram pessoas essenciais que carrego comigo independente da distância que nos separa.

À minha analista Maria Renata, que através de sua escuta e apontamentos me auxiliou a perceber muito daquilo que por vezes parecia tão nebuloso e confuso, me possibilitando entender os efeitos que a pesquisa produzia em mim.

Ao meu companheiro Caio, que há alguns anos me presenteia diariamente com seu amor e caminha ao meu lado, me lembrando que a vida é muito mais bonita e gostosa quando podemos compartilhá-la.

Aos meus familiares, especialmente à minha mãe, sem a qual nada disso seria possível já que foi quem, desde minha chegada ao mundo, bancou a dupla função de mãe e pai, me ensinando a ter coragem e fé na vida. Me lançou ao mundo, mas sempre me lembrando que, se precisasse, teria um lugar para onde voltar e no qual estaria segura.

Aos imigrantes haitianos com quem tive o prazer de conhecer ao longo dessa pesquisa e que me ensinaram tantas coisas sobre ser mais humano. Estes que compartilharam comigo um pouco de suas vidas, experiências, alegrias e sofrimentos e sem os quais essa pesquisa não teria sido possível. Em especial, ao Emmanuel, que se tornou um amigo.

Atravessei o mar
Um sol
Da América do Sul
Me guia
Trago uma mala de mão
Dentro uma oração
Um adeus
Eu sou um corpo, um ser, um corpo só
Tem cor, tem corte
E a história do meu lugar
Eu sou a minha própria embarcação
A minha própria sorte

RESUMO

Em 2010, um terremoto atingiu a República do Haiti e afetou aproximadamente três milhões de pessoas e, desde então, o número de haitianos que saem do país tem aumentado. O Brasil é um dos destinos escolhidos. Segundo dados da Polícia Federal e apresentados por Milesi (2016), o destino nacional que ocupa o terceiro lugar, em número de registros, é o estado do Paraná, com 16,36% do total de imigrantes. Em Maringá, dados oficiais indicam 4.000 haitianos com visto permanente, no entanto, segundo Gomes (2016), estima-se que ao menos 6.000 deles residem na cidade e sua região metropolitana. Partindo do pressuposto etnopsicanálitico, tem-se que a cultura proporciona ao sujeito recursos simbólicos que permitem dar significação e conferir sentido ao mundo. No caso da situação migratória – especialmente a de migração forçada – um grande impacto é produzido ante a ruptura brusca que se tem com a entrada em um novo sistema cultural. Esses impactos psíquicos que atingem o sujeito em sua experiência migratória demandam que se observe quais são os marcadores sociais e identitários que se articulam e agem sobre ele. Em se tratando dos imigrantes haitianos, há que se considerar ao menos dois, o fato de serem estrangeiros e negros, que marcam os sujeitos interseccionalmente e os colocam em condição de uma dupla exclusão e violência, a xenofobia e o racismo. Com base nisso e no fato de que a migração haitiana é marcada por um contexto de violência social e econômica, o objetivo deste estudo é entender os impactos do racismo na experiência do imigrante haitiano, bem como suas estratégias de enfrentamento, uma vez que é uma inserção de estrangeiro negro em um país fortemente marcado pela desigualdade racial. Esta pesquisa baseia-se na metodologia psicanalítica que, utilizando a coleta de dados por meio de entrevistas semiestruturadas, assume que, como Rosa e Domingues (2010) indicam, a escuta psicanalítica não se restringe ao contexto tradicional da clínica, mas é possível em qualquer outro, uma vez que o inconsciente está presente nas mais variadas manifestações e relações humanas, neste caso, através da palavra, do discurso proferido pelo sujeito, sobre o qual o pesquisador/analista possa desenvolver sua investigação. Usando a técnica de "bola de neve", os participantes foram contatados e seis entrevistas foram realizadas com imigrantes haitianos. As entrevistas foram transcritas e a análise dos dados norteada pelo que foi produzido a partir das relações transferencial e contratransferencial, operacionalizadas entre pesquisador e participantes, enfocando aspectos específicos relativos à situação migratória e ao tema racial. O estudo permite concluir que a violência racial está muito presente na experiência dos imigrantes haitianos e que o silêncio é a principal estratégia culturalmente construída para lidar com a discriminação. Considerado mecanismo de defesa típico da cultura haitiana, o silêncio por vezes

não funciona e o desconforto causado pelo racismo se apresenta entre brechas e lacunas narrativas, mas gradualmente começa a ser denunciado pelos imigrantes.

Palavras-chave: Psicanálise. Política. Sociedade. Imigração. Haitianos.

ABSTRACT

In 2010, an earthquake struck the Republic of Haiti and affected approximately three million people and, since then, the number of Haitians leaving the country has increased. Brazil is one of the chosen destinations. According to data from the Federal Police and presented by Milesi (2016), the national destination that occupies the third place, in number of records, is the state of Paraná, with 16.36% of the totality of those immigrants. In Maringá, official data indicate 4,000 Haitians with a permanent visa, however, according to Gomes (2016), it is estimated that at least 6,000 of them reside in the city and its metropolitan region. Based on the ethnopsychoanalytic assumption, the culture provides a person with symbolic resources that allow him to give meaning and sense to the world. In the case of the migratory situation – especially that of forced migration – a great impact is produced in face of sudden rupture that is experienced with the entry in a new cultural system. These psychic impacts that affect the person in his migratory experience demand to observe which are the social and identitary markers articulated and acting on him. In the case of Haitian immigrants, it is necessary to consider at least two markers, the fact that they are foreigners and blacks, which mark them intersectionally and place them in a condition of double exclusion and violence, xenophobia and racism. Based on this and on the fact that Haitian migration is marked by a context of social and economical violence, the aim of this study is to understand the impacts of racism in the living experience of the Haitian immigrant, as well as their coping strategies to face that barrier, since it is an insertion of a black foreigner in a country strongly marked by racial inequality. This research is based on the psychoanalytical methodology that, using data collection through semi-structured interviews, assumes that, as Rosa and Domingues (2010) indicate, psychoanalytic listening is not restricted to the traditional clinical context, but it is possible in any other situation, since the unconscious is presented in the most varied manifestations and human relationships, in this case, through the word, the speech pronounced by the person, upon which the researcher/analyst can develop his investigation. Using the "snowball" technique, participants were contacted and six interviews were conducted with Haitian immigrants. The interviews were transcribed and the data analysis was guided by what was produced from transferential and countertransferential relations, made operational between researcher and participants, focusing on specific aspects related to the migratory situation and the racial theme. The study allows to conclude that racial violence is very present in the experience of Haitian immigrants and that silence is the main culturally constructed strategy to deal with

discrimination. Considered as a typical defense mechanism of Haitian culture, silence does not work sometimes and the discomfort caused by racism appears between loopholes and narrative gaps, but gradually begins to be denounced by immigrants.

Keywords: Psychoanalysis. Politics. Society. Immigration. Haitians.

RESUMEN

En 2010, un terremoto azotó la República de Haití y afectó a aproximadamente tres millones de personas y, desde entonces, ha aumentado el número de haitianos que abandonan el país. Brasil es uno de los destinos elegidos. Según datos de la Policía Federal y presentados por Milesi (2016), el destino nacional que ocupa el tercer lugar, en número de registros, es el estado de Paraná, con 16.36% de la totalidad de los inmigrados. En Maringá, los datos oficiales indican 4,000 haitianos con visa permanente, sin embargo, según Gomes (2016), se estima que al menos 6,000 de ellos residen en la ciudad y su región metropolitana. Basado en el supuesto etnopsicoanalítico, la cultura proporciona al sujeto recursos simbólicos que le permiten dar significado y sentido al mundo. En el caso de la situación migratoria – especialmente la de la migración forzada – se produce un gran impacto ante la ruptura repentina que se experimenta con la entrada en un nuevo sistema cultural. Estos impactos psíquicos que afectan al sujeto en su experiencia migratoria exigen observar cuáles son los marcadores sociales y de identidad que lo articulan y actúan sobre él. En el caso de los inmigrantes haitianos, es necesario considerar al menos dos, el hecho de que son extranjeros y negros, que marcan a los sujetos de manera interseccional y los colocan en una condición de doble exclusión y violencia, xenofobia y racismo. En base a esto y al hecho de que la migración haitiana está marcada por un contexto de violencia social y económica, el objetivo de este estudio es comprender los impactos del racismo en la experiencia del inmigrante haitiano, así como sus estrategias de afrontamiento, ya que es una inserción de extranjero negro en un país fuertemente marcado por la desigualdad racial. Investigación basada en la metodología psicoanalítica, utilizando la recopilación de datos a través de entrevistas semiestructuradas, supone que, como indican Rosa y Domingues (2010), la escucha psicoanalítica no se limita al contexto tradicional de la clínica, pero es posible en cualquier otro, ya que el inconsciente está presente en las más variadas manifestaciones y relaciones humanas, en este caso, a través de la palabra, el discurso impartido por el sujeto, sobre el cual el investigador/analista puede desarrollar su investigación. Utilizando la técnica de "bola de nieve", se contactó a los participantes y se realizaron seis entrevistas con inmigrantes haitianos. Las entrevistas fueron transcritas y, el análisis de los datos, guiados por el producto de las relaciones transferenciales y contratransferenciales, operativas entre el investigador y los participantes, centrándose en aspectos específicos relacionados con la situación migratoria y el tema racial. El estudio concluye que la violencia racial está muy presente en la experiencia de los inmigrantes haitianos y que el silencio es la principal estrategia construida culturalmente para enfrentar la discriminación. Considerado mecanismo de defensa

típico de la cultura haitiana, el silencio a veces no funciona y la incomodidad causada por el racismo aparece entre brechas y lagunas narrativas, pero gradualmente comienza a ser denunciada por los inmigrantes.

Palabras-clave: Psicoanálisis. Política. Sociedad. Inmigración. Haitianos.

Sumário

Introdução 15

1. Do Haiti ao Brasil: elementos históricos, políticos e culturais 21

1.1 Haiti: breve contexto histórico, político e econômico 22
1.2 O terremoto de janeiro de 2010 27
1.3 As duas línguas oficiais do Haiti: o francês e o crioulo 29
1.4 Vodu e as raízes africanas 30
1.5 *Diáspora* e a migração enquanto elemento cultural 36
1.6 Racismo e colonialismo: marcas nas relações raciais do Haiti 41
1.7 Haitianos no Brasil 45

2. **O estrangeiro negro no Brasi**l 50

2.1 Migração e implicações psíquicas do deslocamento 52
2.2 O racismo à brasileira: uma questão sócio-política 58
2.3 Intersecções entre xenofobia e racismo 66

3. **O contexto da pesquisa e o método** 73

3.1 Contexto da Pesquisa: a chegada ao campo 73
3.2 Procedimentos 75
3.3 Participantes 77
3.4 Transferência e contratransferência no contexto da pesquisa: a construção da análise dos dados 79
3.5 O papel da pesquisadora na construção dos dados 85

4. **Narrativas que se constroem na relação entre-dois** 91

4.1 Jean: o estudante 92
4.2 Pierre: o empreendedor 101
4.3 Stelle e Joseph: quando tudo desaba 107
4.4 Judith: partir por amor 112
4.5 Natil: migrar para não enlouquecer 119
4.6 Ilda: barreiras em seu caminho 126
4.7 Isabella: uma interlocutora brasileira 130

5. **Considerações Finais** 135

Referências Bibliográficas.....140
Anexo 1: Roteiro de entrevista.....147
Anexo 2: Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.....149

INTRODUÇÃO

Para Freud (1919/1996) *das unheimlich*, por vezes traduzido como o inquietante, estranho, infamiliar, diz respeito àquilo que, causa-nos horror e estranhamento e ao mesmo tempo nos remete a algo familiar e então esquecido. Freud chega a essa conclusão após traçar um caminho que percorre os diferentes significados da palavra *heimlich* – traduzida geralmente como referente a algo familiar, doméstico, íntimo – mas que em seu desenvolvimento etimológico chega a alcançar um sentido ambivalente com relação aos descritos, coincidindo com o seu contrário, *unheimlich*.

Souza (1998) faz a aproximação da noção de *unheimlich* com a ideia de estrangeiro que, no senso comum, se refere a tudo que é outro: outro país, outra cultura, outra língua, outro gozo, mas que, segundo o entendimento psicanalítico, faz também referência ao próprio eu. Isto é, o estrangeiro, o estranho, é o próprio eu que, atravessado por um inconsciente, encontra sua dimensão paradoxal e diferente de si mesmo. O estrangeiro aqui ganha o caráter de condição humana, pois, como diz a autora:

> Esse estrangeiro que, desde sempre, vive em nossa casa, é o que há de mais exterior e íntimo, de mais estranho e familiar (...) O mais íntimo não se conjuga com a transparência – ao contrário, ele se diz no mesmo sentido que a opacidade. É capaz de suscitar angústia e horror justamente porque nos concerne, convive conosco, e por estar tão em nós, tão escondido em nós, se perde aí (...). Perdido, o estrangeiro retorna, e retornando como fato bruto destituído de forma, nos confronta com distância, com o longínquo, com o informe, nos fazendo experimentar a estranha presença daquilo que antes nos fora familiar. (Souza, 1998, p. 156)

É pensando no contato com o estrangeiro, tanto o que nos habita quanto aquele que concretamente se faz outro – de outro país, outra cor, outra língua – que essa pesquisa foi ganhando seus contornos. Isso, pois, ao entender a existência de um inconsciente que atravessa a produção deste estudo e a escolha pelo tema, a questão motivadora pelo desenvolvimento da pesquisa decorre, em um primeiro tempo, pelo desejo pessoal de abordar dois significantes que, em minha história, estiveram presentes: estrangeiro e negro. No meu caso, a intersecção entre estes dois caracteres é o mais marcante, já que, sendo de uma família inter-racial e tendo convivido com apenas uma parte do grupo familiar, ser negra era ser estrangeira em minha própria casa.

Se por um lado sou bisneta de imigrantes italianos que vieram ao Brasil fugindo da Primeira Guerra Mundial, por outro há uma lacuna em minha história geracional, já que, sendo meus outros avós negros nascidos na Paraíba, sabe-se apenas que os seus antepassados vieram trazidos como escravizados de algum lugar da África. Nessa parte da história, há um apagamento. Este é um furo comum na história de muitos brasileiros, já que aos africanos aqui escravizados e seus descendentes foi negado o direito de conhecer a própria genealogia.

Em um segundo tempo, a questão aqui estudada foi despertada pelo contato com alguns imigrantes haitianos que conheci. O primeiro deles: meu antigo professor de francês. As conversas com ele me fizeram refletir acerca da complexidade envolvida no processo migratório, desde a saída do país de origem – após este ter sido devastado por uma catástrofe natural –, até a vida que estava construindo em um país novo; elas tocaram em questões pessoais e despertaram o desejo pela pesquisa.

Tendo os imigrantes haitianos como grupo escolhido para desenvolver este estudo, uma vez que esses se encontram atravessados pelos marcadores sociais de raça e nacionalidade estrangeira, formulei o objetivo desta pesquisa: compreender os modos de enfrentamento que constroem para lidar com o racismo característico da sociedade brasileira, uma vez que se encontram em uma condição de dupla exclusão: são negros e estrangeiros.

Deste modo, delimito aqui alguns dos elementos que, para além dos motivadores já explicitados, fundamentaram a escolha por este tema, sendo eles: o grande fluxo migratório de haitianos que tem chegado ao Brasil nos últimos nove anos, bem como o contingente destes imigrantes em Maringá e região; o fato de serem imigrantes negros em um país que tem no racismo uma característica intrínseca de sua estrutura social; o entendimento de que a Psicanálise, enquanto teoria e práxis, não apenas pode contribuir para pensar tais questões, como também precisa romper o silêncio que tem adotado até então frente as questões raciais no Brasil.

A hipótese inicial é de que o racismo, enquanto uma forma de violência, por vezes sutil e mascarada, estaria não apenas dentre o que contribui para o sofrimento do imigrante negro, mas seria uma das grandes dificuldades a serem enfrentadas.

O aumento do fluxo migratório e a existência como imigrante negro em um país estruturalmente racista são fatores que, somados ao contexto de vulnerabilidade e instabilidade em que essas pessoas já se encontravam no Haiti, às limitações quanto à língua e às diferenças culturais com que se deparam quando chegam ao Brasil, dão ao fenômeno da imigração haitiana dimensões bastante complexas.

A partir disso, um estudo que investigue os modos de sofrimento nos quais se inscrevem esses sujeitos e as suas possibilidades de enfrentamento pode ter, em um primeiro momento, duas principais contribuições. A primeira delas seria dar visibilidade a esse grupo de pessoas que por vezes é silenciado – ou ainda invisibilizado –, trazendo à academia a responsabilidade de dar espaço para refletir os impactos psicológicos do grande fluxo migratório. A segunda consistiria em, a partir da escuta do que os imigrantes têm a dizer sobre sua condição de residente em Maringá e região, produzir reflexões que subsidiem a elaboração de dispositivos que, em alguma medida, possam atender a essa população.

Para tanto, realizei entrevistas semiestruturadas com haitianos residentes em Maringá e região, pois foi primando pelo discurso que cada um tem sobre sua trajetória, experiência e sofrimentos, bem como pelas formas de lidar com estes últimos, que foi possível me aproximar de suas histórias. A intenção deste trabalho não é de generalizar ou simplesmente reproduzir estereotipias sobre a migração e a vivência do racismo; pelo contrário, o que aparece conforme as narrativas vão se construindo a partir da relação estabelecida comigo (pesquisadora), é que cada um, de maneira muito singular, confere sentido e encontra caminhos para lidar com aquilo que, em algumas vezes, fica inominável.

Empreender este tipo de estudo desde uma perspectiva psicanalítica, teoria a partir da qual oriento minha formação profissional, se justifica por entender que a Psicanálise tem muito a oferecer no que tange ao tema da imigração forçada e do sofrimento psíquico que esta pode desencadear no sujeito. Nesse sentido, como salienta Rosa (2015), o que a psicanálise proporciona de escuta daquele que, por vezes, se encontra silenciado e alienado em um discurso dominante, por situar-se à margem do que é tido como norma (seja em nível de classe social, raça ou gênero) é de uma potência enorme, uma vez que abre caminhos para que se deem novos sentidos à sua história, recontando-a desde um lugar que não seja necessariamente o de subjugação.

No que diz respeito ao modo como a Psicologia, em especial a Psicanálise, tem pensado tais questões, já é possível observar o desenvolvimento de pesquisas e estudos que versam sobre a temática das migrações e suas intersecções com a Psicanálise, como as realizadas pelo Núcleo de Estudos sobre a Psicologia, Migrações e Culturas na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), bem como as do Laboratório de Psicanálise e Sociedade, no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (USP).

Ainda que seja um campo que, ao menos no Brasil, está somente agora ocupando maior espaço dentre as produções científicas, os trabalhos até então produzidos têm sido bastante relevantes no que concerne às possibilidades de pensar uma Psicanálise inserida na *polis* e

voltada para o sofrimento destes sujeitos que, na maior parte das vezes, não são os que chegam aos consultórios particulares.

Destacam-se aqui três estudos. O primeiro é o realizado por Barros (2016), que teve por objetivo analisar os impactos psicológicos do terremoto no Haiti e o modo como este se relacionou com o intenso fluxo migratório dessa população. Trata-se de uma pesquisa que teve como objeto a população haitiana, abordando questões voltadas para o traumático implicado nas situações de catástrofe natural – no caso do terremoto de 2010 no Haiti –, a qual trouxe dados importantes para pensarmos o sofrimento psíquico que se desenrola uma vez que os haitianos já estejam no Brasil. Nessa pesquisa a autora apresentou a influência que a violência racial tem na vida dos migrantes entrevistados, de modo a confirmar o racismo como um dos fatores que aumentam a vulnerabilidade desses sujeitos.

O segundo deles trata da pesquisa realizada por Gomes (2017), que teve como objetivo investigar por meio de entrevistas e análise de narrativas os impactos subjetivos dos fluxos migratórios de haitianos residentes na região de Florianópolis, o qual também apresentou resultados que apontam para a centralidade que a temática racial encontra nesse contexto. Considerando as intersecções de migração, raça, classe e etnia, a autora identificou o paradoxo de uma ausência de narrativas sobre o preconceito racial, ao mesmo tempo em que este era facilmente observado nas suas inserções de campo.

O terceiro é o de Gebrim (2018), que, partindo de reflexões que têm como base a clínica psicanalítica da migração, desenvolveu um estudo calcado em sua experiência no atendimento de imigrantes em instituições localizadas nas cidades de Paris e São Paulo. Com o objetivo de apresentar fundamentos teóricos para essa prática clínica, a autora apresentou uma compreensão sócio-política do sofrimento, isto é, considerou, junto da dimensão psicanalítica sobre quem é o sujeito e como este se constrói, a parte sociológica e os atravessamentos políticos nela inerentes a fim de pensar os impactos sobre o sujeito em deslocamento. Nesse contexto Gebrim (2018) apontou o racismo como uma descoberta tardia de seu estudo, de modo que traçou uma discussão sobre as categorias de raça – negritude e branquitude – como analisadoras a serem consideradas na relação analista/analisando, pesquisador/pesquisado.

Ademais, considero aqui ter a função de realizar um estudo que, na contramão do que foi grande parte das pesquisas psicanalíticas até então, possa romper com a omissão adotada quando o assunto toca na temática racial. Como salientam Braga e Rosa (2018), diferente do que tem sido feito em pesquisas da Psicologia Social, por exemplo, por um longo período houve um silêncio por parte da Psicanálise acerca do campo das desigualdades no contexto brasileiro – e aqui se inclui a desigualdade racial. De acordo com as autoras, essa lacuna que existe nas

publicações psicanalíticas é justificada a partir da suposta neutralidade do analista e da individualização do ser, o que incide em uma desconsideração massiva da "distribuição desigual de oportunidades e de direitos no Brasil" (Braga e Rosa, 2018, p. 92).

Vale ressaltar que, nos últimos anos, produções que abordam essa temática têm se tornado mais comuns, isto é, o silêncio está se rompendo e uma Psicanálise cada vez mais implicada e atenta às questões sociais e políticas de nosso tempo se constrói. Neste sentido oriento minha escolha e ressalto que suprimir de minha prática de pesquisa tudo aquilo que tange à questão da raça é um privilégio do qual eu, enquanto psicóloga e pesquisadora negra, não disponho. Portanto, realizar um estudo que esteja voltado para a chamada psicanálise implicada faz parte de um compromisso ético-político tido como fundamental na produção de saberes que gerem impacto em nossa estrutura social.

Este trabalho foi organizado de modo a propor, no primeiro capítulo, uma apresentação geral acerca do Haiti, trazendo dados sobre sua história, características, cultura, língua e como são as relações raciais, com o objetivo de proporcionar um maior entendimento sobre o país, que é o local de origem dos sujeitos entrevistados. A decisão por abordar tais questões logo de início partiu do fato de que, tendo a cultura um papel fundamental nas discussões aqui travadas, ter ao menos uma noção básica do contexto sociocultural do qual fazem parte os participantes da pesquisa nos possibilita ficar mais situados.

O segundo capítulo, de caráter mais teórico, teve como objetivo principal desenvolver uma reflexão sobre os dois marcadores aqui já descritos, ou seja, pensar como é ser imigrante e negro no Brasil, bem como as implicações psíquicas produzidas a partir disso, isto é, como o racismo brasileiro afeta esse sujeito que aqui chega. Essa discussão percorre o caminho de primeiro discorrer sobre quem é o sujeito que migra, passando pela noção de estrangeiro, para então pensar nos impactos psíquicos que o deslocamento pode provocar. É somente após a elucidação de tais temas, ainda no segundo capítulo, que o argumento sobre as intersecções entre xenofobia e racismo é introduzido, buscando elucidar o conceito de racismo, bem como a forma pela qual este se materializa na sociedade brasileira.

Partindo deste entendimento, abordo os atravessamentos produzidos no haitiano frente o racismo brasileiro, tendo como ideia central a defendida pela etnopsicanálise de que os deslocamentos e processos migratórios desestabilizam as defesas psíquicas e que, portanto, esse sujeito que teve a constituição de seu psiquismo calcada em outra cultura sofre impactos ante as particularidades do novo local em que chega.

A metodologia utilizada na realização da pesquisa é descrita no capítulo três. A coleta de dados foi feita por meio de entrevistas de imigrantes haitianos residentes em Maringá e

região. Foram entrevistas semiestruturadas com questões que abordavam o movimento pré e pós-migratório, atividades laborais, violências enfrentadas no dia a dia, relações raciais e, por fim, saúde e saúde mental. Utilizando da técnica de amostragem não probabilística por bola de neve para chegar aos participantes, que após serem entrevistados indicavam outra pessoa que tivesse as características necessárias[1] para participar do estudo, realizei as entrevistas em locais escolhidos pelos próprios entrevistados.

Tal percurso metodológico levou aos resultados obtidos e que aqui apresentei no capítulo quatro em formato de narrativas individuais, em que se considerou tanto a história, caracterização e discurso enunciado pelo sujeito a partir das questões apresentadas. As minhas próprias reações enquanto pesquisadora diante de cada entrevista e a relação que se criou entre os entrevistados e eu também ganham destaque na construção dos dados.

Entendendo que, conforme propõe Devereux (1977), os dados mais fidedignos que podem ser obtidos em uma pesquisa são aqueles que se produzem a partir e no pesquisador, isto é, do que se obtém por meio da contratransferência, busquei privilegiar nas análises para além dos fatos da conjuntura sociopolítica que circunscreve a vida de cada um dos entrevistados, as impressões, angústias, afetos e resistências despertadas em mim, pesquisadora, ante esse contato com o estrangeiro – seja ele o imigrante haitiano, seja a minha própria face estrangeira que emerge a cada passo do percurso desta pesquisa.

1 Conforme especificado no capítulo metodológico desta dissertação, os requisitos necessários para a participação do estudo foram: ser haitiano, maior de 18 anos e com bom domínio do português.

Capítulo 1

1 Do Haiti ao Brasil: elementos históricos, políticos e culturais

Conhecer a história de um país, sua organização política, social, econômica e cultural é a base necessária para que seja possível desenvolver uma reflexão que busque abarcar a situação de determinada população quando se intenta estudá-la. Isso porque se considera que o sujeito, enquanto aquele que é atravessado pela cultura, leva consigo as marcas de seu lugar de origem, independentemente de onde esteja. Parte daí a intenção de, antes de adentrar propriamente no objetivo deste estudo, apresentar um quadro, ainda que simplificado, que possa nos fornecer alguns elementos que permitam nos aproximar desse lugar chamado Haiti.

Para tanto, neste capítulo apresento, na primeira parte, dados gerais sobre o Haiti, sua história e situação atual, bem como as consequências do terremoto ocorrido em 2010, considerando seu forte impacto no fenômeno migratório.

Na segunda parte abordo os elementos culturais como língua, religião e a diáspora. O motivo de escolha destes três pontos específicos para pensar a cultura haitiana é o fato de que eles envolvem aspectos importantes para este estudo:

A língua que, pelo modo como se constituiu, retoma os impactos produzidos pela colonização francesa e o sistema escravagista, trazendo como marca o conflito entre aquela que é a língua oficial – a francesa – e a língua popular e genuína do Haiti, o crioulo.

A religião voduísta, por fazer aparecer o modo pelo qual o haitiano irá ver e entender o mundo, a partir dessa combinação das matrizes africanas com elementos do catolicismo e do protestantismo.

Por fim, a diáspora, que aparece dentre esses elementos, uma vez que a mobilidade e "estar em trânsito" se configuram como parte importante do universo cultural haitiano.

Parte importante deste capítulo é abordar o modo como as relações de raça e cor se desenrolam na cultura haitiana a fim de que isso possibilite um maior entendimento para pensar os impactos que o racismo pode causar quando os imigrantes se encontram em território brasileiro.

Já a última parte do capítulo trata da situação dos haitianos que chegam ao Brasil, desde as motivações que os levam a chegar ao país, como os aspectos inerentes à sua permanência.

1.1 Haiti: breve contexto histórico, político e econômico

A República do Haiti é um país caribenho, localizado no arquipélago das Grandes Antilhas, que ocupa a parte oeste da ilha *Hispagniola,* dividida com a República Dominicana. É banhado ao norte pelo oceano Atlântico, ao sul pelo mar do Caribe, ao leste em fronteira com a República Dominicana e ao oeste pelo Canal *du Vent*, que o separa de Cuba. Trata-se de um território de 27.750 km – tamanho este correspondente ao do estado brasileiro de Alagoas – que se caracteriza por seu clima tropical, com temperatura média de 27°C, com um relevo majoritariamente montanhoso. Sua capital é Porto Príncipe, localizada no departamento oeste, sendo o país dividido em 10 departamentos. Desde 1961 é considerado oficialmente como uma república bilíngue, já que o crioulo, enquanto uma língua que se construiu desde o francês normando com os dialetos africanos utilizados pelas diferentes etnias escravizadas, se configura como a língua popular, ficando o francês restrito às elites (Télémaque, 2012).

De colonização francesa, foi a primeira colônia negra a se tornar independente na América Latina e a primeira a abolir o regime escravocrata por meio da Revolução Haitiana em 1804. De acordo com Barros (2016) a história desse país é marcada por grande instabilidade, que foi fruto das vulnerabilidades causadas por violentos regimes ditatoriais, desastres naturais, corrupção, dentre outros elementos que se somaram para que o Haiti ocupasse no ano de 2015 a 163ª posição no Índice de Desenvolvimento Humano (IDH), segundo dados do *Human Development Report* (2016).

Wladimir Valler Filho, embaixador e membro do Ministério de Relações Exteriores, em sua tese apresentada no 51° Curso de Altos Estudos do Instituto Rio Branco, traz informações sobre a história desse país que servem de base para compreender o modo como tal instabilidade aparece ao longo da história haitiana.

De acordo com Valler Filho (2007), foi no século XVI que Cristóvão Colombo chega à ilha *Quisqueia,* espaço na época povoado por povos *Arawaks* e *Taínos,* a qual, a partir do século XVII, foi ocupada em sua parte ocidental pela França, que recebeu da Espanha o direito de ocupação.

Essa região passou a representar um dos principais polos da produção açucareira da época, que se sustentava com base no trabalho escravo de povos provenientes, principalmente, de Moçambique, Benim (antigo Reino do Daomé) e Senegal, países a partir dos quais o império francês impulsionou o comércio escravagista. É frente a grande produtividade e consequente geração de lucros que essa pequena ilha tornou-se uma das colônias mais bem-sucedidas do período entre os séculos XVII e XVIII, gerando um vasto montante de riquezas para a França sendo,

> a mais rica das colônias francesas do Novo Mundo, Saint-Domingue, a 'pérola do caribe', que prosperou, durante os séculos XVII e XVIII, com base na agromanufatura de açúcar, uma economia em que cerca de 40 mil plantadores reinavam sobre 30 mil pessoas de cor, mulatos de variados matizes, e sobre meio milhão de escravos negros transplantados de Daomé e do Senegal. (Valler Filho, 2007, p. 141)

Foram 130 anos de escravidão até a ocorrência, em agosto de 1791, de um levante por parte de ex-escravos contra os senhores dos engenhos. Tal revolta, liderada por Toussaint Louverture – um carismático líder que uniu diferentes estratos sociais –, Jean Jacques Dessalines e Henri Cristophe, , após 12 anos de conflito violento com o exército francês, resultou na independência da República do Haiti, em 1.° de janeiro de 1804, havendo nas Américas apenas os Estados Unidos alcançado tal conquista até então, com a diferença de que no Haiti se tratava de uma colônia de população negra.

Após isso, foi Dessalines quem assumiu a liderança do país sob o nome de Jacques I, de forma que, inspirando-se em Napoleão, proclamou um governo totalitário, que resultou em seu assassinato por Henri Cristophe e Alexandre Petión dois anos após a conquista da independência. Nesse período, o país foi dividido em norte e sul, sendo o norte um reino governado por Cristophe e o sul uma República governado por Petión. Foi somente em 1818 que a ilha voltou a ser unificada por Boyer; no entanto, novamente foi separada em 1843 e parte do Haiti deu origem à República Dominicana (Valler Filho, 2007).

Na chamada "fase fundacional", que compreende as primeiras duas décadas pós-revolução, ocorreram mudanças na organização social e econômica, havendo uma desestruturação da ordem colonial e transformação de uma economia que tinha como base a produção agrícola para a exportação para uma economia calcada na agricultura de subsistência. Já no período de 1820 a 1915, houve a retomada das atividades exportadoras, especialmente o cultivo do café, e do exercício do poder governamental feito por militares.

A instabilidade política do país perdurou mesmo após a independência, conforme apresenta Valler Filho (2007), já que é a partir das diversas mudanças governamentais ocorridas em um curto período de tempo que se abriu um precedente para que, já no início do século XX, os Estados Unidos, país bastante próximo geograficamente, interferisse militarmente no território haitiano, mantendo por lá suas tropas por 19 anos. O interesse americano no país se deu, especialmente, como resultado da política do *big stick*[2], sendo também uma forma de garantir territórios na região caribenha. É nesse período, especificamente entre 1916 e 1920, que uma revolta, comandada por camponeses insatisfeitos com as medidas empregadas até então pelos americanos, promoveu um abalo no modo como a política estava sendo organizada, aparecendo como um importante movimento de resistência da população.

Mesmo após a saída dos americanos do território haitiano em 1934, os EUA não pararam de influenciar no modo como a política se desenvolveria no país, de forma que, em 1957, se elegeu como presidente do Haiti o médico François Duvalier, também chamado de Papa Doc, sob o apoio do governo americano. Esse foi um governo que se converteu de uma democracia, em que havia um presidente eleito pelo povo, para um regime ditatorial, já que Papa Doc se declarou como vitalício, governando o país até 1971, ano de sua morte, tendo mantido nesse período uma política aliada às elites com forte exercício de controle policial sob a população. Sua sucessão foi feita por seu filho Jean-Claude Duvalier – Baby Doc –, que, mantendo o regime totalitário do pai, foi denunciado pela comunidade internacional pelas inúmeras violações aos direitos humanos (Valler Filho, 2007).

Após esse período, o Haiti seguiu sendo gerido por diversos governos provisórios que, além de não se sustentarem politicamente, não davam conta de contornar as inúmeras dificuldades socioeconômicas pelas quais o país era afligido. Somente após a década de 1990 que democraticamente se elegeu Jean-Bertrand Aristide, um ex-padre que sustentava um discurso que se opunha ao defendido pelo governo americano. Aristide, antes mesmo de completar um ano de exercício na presidência, sofreu um golpe militar apoiado por parte da elite haitiana. É principalmente após a eclosão dessa situação que um grande fluxo migratório de pessoas deixou o Haiti em direção a países da América do Norte.

> A deposição de Aristide motivaria um verdadeiro êxodo em direção ao Canadá e à costa da Flórida para onde expressivos contingentes de haitianos se dirigiram em

2 Segundo Ferreira (2012), essa foi a política adotada nos Estados Unidos durante o governo de Theodore Roosevelt (1901-1909), que tinha como principal objetivo intervir politicamente nos países latino-americanos sempre que os interesses americanos estivessem presentes. Tratou-se principalmente de uma forma de deter as intervenções europeias no continente americano, sustentando uma hegemonia por parte dos Estados Unidos.

> precárias balsas. Segundo dados da Guarda Costeira norte-americana, no espaço de um ano, cerca de 42 mil haitianos entraram, desse modo, em solo americano, o que levou o Governo dos Estados Unidos a enviar, em outubro de 1994, um navio de guerra com a missão de conter a situação de violência nas ruas, principalmente em Port-au-Prince. (Valler Filho, 2007, p. 146)

Tal situação serviu apenas para impulsionar ainda mais o movimento migratório, bem como o agravamento da crise, o que levou à criação por parte da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Organização dos Estados Americanos (OEA) da missão *International Civilian Mission in Haiti.* Os observadores dessa missão foram expulsos no ano seguinte à sua promulgação e isso levou à aplicação, por parte do Conselho de Segurança da ONU, do capítulo VII da Carta das Nações Unidas, que versa sobre as ações empregadas em casos de ameaças à paz, tendo resultado na intervenção militar que recolocou Aristide no poder.

A intervenção não foi suficiente para que a estabilidade pudesse ser alcançada tanto em nível político, quanto social e econômico, uma vez que sob o comando de Aristide o país enfrentou mais uma grande crise no período inicial dos anos 2000, fruto da polarização política, do rompimento com diversos setores sociais, da violência e do abuso de poder que acarretaram cancelamentos de financiamentos externos que eram recebidos, tendo agravado ainda mais a crise econômica do país, até que em 2004 Aristide renunciou ao cargo e partiu para o exílio (Valler Filho, 2007).

Após a crise de 2004, outras eclodiram no cenário político haitiano, de forma que governos transitórios e eleições marcadas por denúncias de fraudes foram alguns dos elementos que apareceram como constantes no país. Tendo em conta o entendimento desse contexto histórico, seguimos para a apresentação de alguns dados que possam ilustrar a conjuntura atual do Haiti.

Segundo Télemaque (2012), atualmente o Haiti é, em sua organização de Estado, dividido em três poderes que são independentes entre si. Trata-se de uma república semipresidencialista[3] que tem no Executivo o Chefe de Estado, cargo ocupado pelo atual presidente Jonevel Moise, eleito em 20 de janeiro de 2016 pelo voto popular, e o primeiro-ministro Jack Guy Lafontant, que é Chefe de Governo nomeado pelo presidente. O Poder Legislativo é divido em duas câmaras – de deputados e de senadores – e o Judiciário tem na Suprema Corte o mais alto grau de poder, de acordo com dados da IndexMundi (https://www.indexmundi.com/pt/haiti, recuperado em 10 de dezembro de 2018).

3 Sistema de governo em que há um meio termo entre presidencialismo e parlamentarismo, isto é, mesmo havendo um presidente eleito, há também no cenário político a figura de um primeiro-ministro que é indicado pelo presidente.

Ainda que organizado segundo um sistema democrático de funcionamento, o movimento político no Haiti continua fortemente marcado pela instabilidade e pelos constantes conflitos no que diz respeito aos processos eleitorais, o que tem relação direta com as vulnerabilidades que assolam a população do país e que teve no terremoto de 2010 um divisor de águas, uma vez que a partir deste a questão não era apenas de lidar com a precariedade existente, mas de reconstruir um país.

De acordo com a CIA Word FactBook (https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html, recuperado em novembro de 2018) atualmente o país conta com uma população estimada em 11.196.299 pessoas, sendo o 28° país com maior densidade populacional – 292 hab/km² – com um PIB de 19,93 bilhões e um nível elevado da taxa de desemprego que está em 40,6%, carecendo de mão de obra qualificada, já que a maior parte dela sai do país para viver no exterior – aqui vale ressaltar que a taxa de alfabetização é na faixa dos 60%, ou seja, pouco mais da metade da população tem acesso à educação formal.[4]A expectativa de vida média haitiana é de 63,3 anos, número este que tem estreita relação com as precárias condições sanitárias e de saúde, bem como com a ainda elevada taxa de mortalidade materna que é de 359 em 100 mil nascimentos.

No que diz respeito à economia, esta gira em torno da agricultura: o país é exportador de produtos como manga, café, cacau e do turismo que, principalmente por meio dos navios cruzeiros, faz circular os recursos econômicos. Ainda que tenha uma produção agrícola que aparece como elemento importante nos rendimentos financeiros, o país depende em grande medida da importação de produtos alimentícios, o que faz com que o Haiti necessite de ajuda externa por apresentar um considerável déficit comercial segundo dados da CIA Word Factbook (https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/geos/ha.html, recuperado em 26 de novembro de 2018).

Um dado importante para entender o cenário no qual se encontra o Haiti é que após o terremoto de 2010, desastre natural que destruiu boa parte das estruturas do país e o colocou em maior situação de calamidade, no ano de 2016 mais uma catástrofe acometeu o Haiti: a passagem do furacão Matthew com ventos de 230 km/h, que afetou pelo menos 19% da população, sendo a região sul do país a que sofreu danos mais graves.

4 Segundo Prospere, Bergamo, Battestin e Nogaro (2016) há uma enorme desproporção entre as instituições públicas e privadas de ensino no país, ainda que esteja previsto na Constituição haitiana ser obrigatória a gratuidade do ensino fundamental. “Sobre um conjunto de 1.156.937 crianças escolarizadas em nível primário, entre 1994 e 1995, quase 85% são obrigadas a frequentar uma escola particular” (Prospere et al, 2016, p. 407). Ainda que estes sejam dados antigos, os autores ressaltam não ter havido uma mudança significativa até então.

Segundo dados do jornal El País (2016), foram em torno de 900 mortes e 750 mil de pessoas que ficaram sob condições de escassez de água, alimentos, abrigo e necessitando de ajuda urgente. Os números apontam para a destruição de 29.000 casas e 300 escolas que deixaram ao menos 100.000 crianças sem aulas. Para além desse cenário, o surto de cólera apareceu como um agravante, já que a epidemia emergiu após o terremoto de 2010 e matou milhares de pessoas, situação em que a falta de água potável, higiene e condições de saneamento ficaram ainda mais escassas, o que fez crescer o número de casos.

É a partir desse panorama do país, de uma sequência de fatores que tornam a vida mais difícil, que a migração aparece como uma alternativa para buscar melhores condições e possibilidades que no Haiti se mostram inviáveis. É importante ressaltar que esta opção por buscar um destino no exterior e a própria questão da mobilidade, nesse contexto haitiano, precisa ser pensada não apenas como algo relacionado às condições de precariedade em que se encontra o país, mas também como parte de um elemento cultural importante da própria identidade; quer dizer, a questão da mobilidade e do trânsito entre lugares aparece aqui como fator singular do que é ser haitiano.

1.2 O terremoto de janeiro de 2010

Considerando o contexto de fragilidade e oscilação que marca o modo pelo qual o Haiti tem se desenvolvido, há o impacto devastador que causou o terremoto ocorrido em janeiro de 2010. Segundo dados da CBS News (http://www.cbsnews.com/news/red-cross-3m-haitians-affected-by-quake/, recuperado em 20 de março de 2018), a Cruz Vermelha informou que o abalo sísmico atingiu aproximadamente três milhões de pessoas, infligiu ainda mais esta população que já tinha como precedente viver em um país com um dos mais baixos indicadores sociais da América Latina.

Segundo Télémaque (2012) o epicentro do terremoto se deu na capital Porto Príncipe, de modo que prédios importantes como o Palácio Nacional e o da Justiça, bem como as sedes de diversos ministérios, foram abaixo, isso sem falar nas casas de milhares de haitianos. Dados sobre isso são apresentados por Barros (2016), que mostra que nos 35 segundos do tremor de magnitude 7.3 na escala Richter, foram destruídos

> aproximadamente 60% da infraestrutura governamental, administrativa e econômica (...) Mais de 105.000 casas foram completamente destruídas e por volta de 180.000 desabaram ou foram danificadas, levando cerca de 1,3 milhões de pessoas a abrigos temporários. 4.992 escolas em todo o país foram destruídas, 80% delas na capital Porto Príncipe, região diretamente atingida pela catástrofe (Barros, 2016, p. 31).

Estima-se que diante dessa catástrofe natural aproximadamente 200 mil foram mortos, 500 mil se deslocaram de Port-au-Prince para o interior e 300 mil migraram para outros países. São dados que precisam ser problematizados considerando a dificuldade de se apresentar números bem definidos nessa circunstância de movimentação, já que nem todos os migrantes passaram por órgãos oficiais (Handerson, 2015).

O Haiti se localiza em um ponto de convergência entre as placas Caribenha, Cocos, Norte-Americana e Sul-Americana, sendo que até então o maior terremoto ocorrido no Haiti datava no ano de 1946, tendo este atingido mais de 8 graus de magnitude na escala Richter. No entanto, o tremor de 2010, ainda que com uma magnitude menor e tendo como precursora uma falha que pode ser considerada como pequena – falha Enriquillo-Platain Garden –, foi avassalador, sendo considerado um dos dez piores da história mundial. Em comparação com outros desastres naturais de grande proporção – como no caso do Tsunami ocorrido em 2004 no sudeste asiático, em que morreram 300 mil pessoas –, no caso do Haiti a destruição da quase totalidade das estruturas locais fez com que os trabalhos de resgate e ajuda internacional fossem ainda mais dificultados (Télémaque, 2012).

Télémaque (2012) indica terem sido vários os países que enviaram ajuda humanitária para aplacar essa tragédia, incluindo o Brasil que já se encontrava em território haitiano antes mesmo do tremor ocorrer, coordenando a Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (MINUSTAH[5]), de forma que brasileiros também foram mortos devido ao tremor. Segundo a autora, "o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) ofereceu um subsídio de emergência de 200 mil dólares para o fornecimento de alimentos, água, remédio e abrigos emergenciais" (Télémaque, 2012, p. 17).

Trata-se, portanto, de um desastre que mobilizou todo o mundo devido à sua magnitude e impacto que destruiu um país já fragilizado. Isso explica a diferença da ocorrência desse tipo de desastre em um país como o Haiti e, por exemplo, o terremoto ocorrido no Japão no ano de

5 Segundo informações do Ministério da Defesa, a MINUSTAH foi criada no ano de 2004 pelo Conselho de Segurança da ONU, com a finalidade de promover a segurança e restaurar a normalidade institucional abalada pela instabilidade política no país, o que resultou na queda do presidente Aristide. Essa missão encerrou no ano de 2017. Recuperado de https://www.defesa.gov.br/relacoes-internacionais/missoes-de-paz/o-brasil-na-minustah-haiti.

2011, que foi maior em sua magnitude – 8.8 na escala Richter – mas que, pela estrutura que o país comporta, produz efeitos menos desestabilizadores.

1.3 As duas línguas oficiais do Haiti: o francês e o crioulo

O Haiti é um país onde predomina uma situação de "diglossia", ou seja, conforme o entendimento de Ferguson (1959) e Calvet (1987) (como citado em Rodrigues, 2008), trata-se de um contexto constituído pela sustentação da ideia de que "uma forma mais prestigiada de língua (língua alta) convive com outra de menor status (língua baixa) e estabelecem entre si uma distribuição funcional de usos" (Rodrigues, 2008, p. 67). Como língua alta, tem-se o francês, idioma oficial utilizado pelo Governo, pelas elites e no contexto educacional, tanto em escolas quanto em universidades; enfim, uma língua normatizada, mas utilizada por uma parcela pequena da população. Já como "língua baixa" aparece o crioulo, falado pela maior parte da população e utilizado nas relações cotidianas, de modo que a escolha entre as duas se dá conforme o contexto e a classe social do falante.

Segundo Rodrigues (2008) o espaço que o crioulo foi ocupando na situação linguística haitiana passa do não reconhecimento oficial da língua, como pode ser observado na Constituição de 1918, em que há referência apenas ao francês, para, aos poucos, começar a ser considerado. É somente com a Constituição de 1987 que o crioulo passou a ocupar, junto do francês, o caráter de língua oficial, sendo inclusive, segundo a interpretação feita por Rodrigues (2008) ao artigo 5°, tratado como o ponto de convergência entre todos os haitianos, ou seja, aquilo que há de comum, independente de religião, classe social, nível de escolaridade etc.

No entanto, o paradoxo se instala uma vez que, mesmo considerado como língua oficial, que toda a população tem conhecimento e possibilidade de acesso, a Constituição do Haiti, enquanto um dos documentos oficiais de maior relevância do país, é escrita apenas em francês. Tal fato parece ainda mais incongruente quando na própria constituição se sustenta a obrigatoriedade do Estado de que todos os seus documentos oficiais sejam publicados de maneira bilíngue. Isso reforça o que o autor busca salientar ao recorrer à noção de "diglossia": que o francês, língua dos colonizadores e de domínio daqueles que têm acesso ao poder, se mantém como valorado, enquanto o crioulo, como a língua do povo, é rebaixado.

No que diz respeito aos usos atuais da língua no Haiti, Rodrigues (2008) salienta que, nos meios de comunicação como rádio e televisão, o crioulo é dominante, ainda que nesta

última se tenham exceções de programas que sejam em francês ou ainda em inglês, diferente da imprensa escrita em que há um domínio muito maior do francês. De um modo geral, o que se percebe é que, ainda que tenha sido cada vez maior a introdução do crioulo em espaços antes reservados ao francês, muito daquilo que é ligado às noções de formalidade e oficialidade ainda é circunscrito por esta última língua, estando o familiar, íntimo e cotidiano sob a influência do crioulo.

1.4 Vodu e as raízes africanas

Segundo Bastide (1974), o que os navios negreiros transportaram da África para as Américas não foram apenas pessoas, mas também "seus deuses, suas crenças, seu folclore" (p. 26), de forma que, mesmo com a tentativa dos brancos de lhes impelir sua própria cultura, houve resistência por parte dos povos africanos que recriaram na América suas civilizações. Dentre os elementos que essa herança negra trouxe, encontra-se o vodu que, segundo o autor, no caso do Haiti, não pode mais ser pensado como uma religião africana, mas como algo original e específico desse país.

De acordo com Rodrigues (2008), é em meio à escravidão de negros africanos, trazidos maciçamente para a ilha de *Hispaniola* a fim de trabalhar nas lavouras de café e cana-de-açúcar no lugar dos indígenas que já haviam sido exterminados, que o vodu enquanto religião própria dos africanos aparece como uma forma de afirmação e resistência frente o massacre, não apenas físico, mas simbólico, que representou o regime escravocrata e as demais vulnerabilidades a que foi submetido esse povo, mesmo após a conquista da independência.

Esse seria um modo de existência que garantiu aos haitianos elementos para lidar com aquilo que, em alguma medida, aparecia como de difícil simbolização. Ou seja, frente as inúmeras situações traumáticas, fruto da inconstância das condições econômicas, sociais e políticas do país, o vodu aparece como "uma solução de sobrevivência por ajudá-las (a população haitiana) a tomar consciência de si e a garanti-las contra a existência infeliz 'recosturando os rasgos do tecido mundial'." (Rodrigues, 2008, p. 142). Partindo desse entendimento, em linhas gerais, se descreve o vodu como

> um conjunto de crenças e de ritos de origem africana que, estreitamente misturados a práticas católicas, constituem a religião da maior parte do campesinato e do proletariado urbano da República do Haiti. Seus seguidores pedem aos deuses do

> vodu o que os homens sempre esperaram da religião: a satisfação das necessidades, o remédio para os seus males e a esperança de sua sobrevivência. (Rodrigues, 2008, p. 163)

Trata-se de uma religião que sustenta a crença em um Deus soberano em simultaneidade com a existência de vários outros deuses – os chamados *loas* –, que, sendo mais próximos dos humanos em suas características – necessidades básicas como fome, sede, bem como possuindo sentimentos –, podem influenciar as pessoas por meio de de transes ou possessões.

Sustenta-se também a crença nos poderes mágicos que se atribui aos *hougans* – sacerdotes, feiticeiros – e que aparecem, por exemplo, sob a forma daquele que é um dos elementos mais conhecidos dessa religião que é a zumbificação. De acordo com Rodrigues (2008) o zumbi pode ser entendido como o morto-vivo, ou seja, um sujeito que estando morto tem o seu corpo animado por meio de feitiços que lhe dão o aspecto de estar vivo, no entanto, permanecendo sem alma.

O papel da feitiçaria é de grande importância na cosmologia do vodu e diz respeito àquilo que se faz para alcançar desejos, mas também que pode ser usado com o intuito de infligir mal a um outro. Desse modo, acidentes, doenças e até mortes podem ser atribuídos como tendo suas causas ligadas a algum tipo de feitiço. Disso se justificaria a necessidade de buscar elementos protetores e contrafeitiços que possam livrar o sujeito do mal que lhe é direcionado. (Pereira, 2016)

No caso da zumbificação, conforme ressalta Pereira (2016), esta seria uma das modalidades de feitiço que mais despertam medo. Isso porque "se refere ao aniquilamento da força vital do individuo, que passará a ser um morto-vivo ou zumbi, pois estes são transformados, invariavelmente em escravos braçais." (p. 113).

Isso aparece no exemplo trazido por Pereira (2016) que, em seu estudo, traz o relato de um pastor que fala sobre o processo de zumbificação de forma que, embora seja com a intenção de colocar o vodu como aquilo que diz respeito ao "mal", mostra também como o caráter social e político se articula com a religião:

> 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 (...) O sentimento de inveja toma conta da família "B" e é no vodu que ela procura formas de resolver as desigualdades sociais ou, ao menos, de sentir-se vingada pela injustiça própria diante do privilégio alheio. (Pereira, 2016, p. 115)

O medo despertado pelo zumbi é tema abordado por Penha (2012). O autor ressalta a relação que esse mito ou monstro da cultura haitiana possui com a própria condição a que população haitiana foi submetida. Isto é, diante dos mais variados tipos de abuso e violência sofridos pelos haitianos e a difícil conquista por sua independência, a ideia de que, mesmo após a morte, poderia haver um retorno à condição de escravizados era aterradora.

É nesse sentido que Pereira (2016) demonstra o quanto a forma como os haitianos lidam com a morte tem relação estreita com essa dimensão do vodu, uma vez que se torna parte do ritual da família quando se perde um ente tomar os mais diversos tipos de providências para proteger o morto de ser convertido em zumbi. Desse modo, colocar veneno na boca, construir um muro ao redor do túmulo ou ainda mutilar o corpo são algumas das estratégias de prevenção.

A partir desses elementos percebe-se o quanto o vodu ocupa um espaço de relevância na sociedade haitiana e para melhor analisar as circunstâncias em que essa religião surge e os seus efeitos há que se considerar alguns aspectos da história do voduísmo e como este tem se desenvolvido no Haiti.

O início do vodu se dá com a chegada do contingente de negros escravizados provenientes especialmente da região do Golfo de Benin, parte do Golfo da Guiné, em que diferentes etnias[6], ainda que com suas divergências, quando são levadas à América, se unem e combinam suas tradições religiosas formando o que veio a ser o vodu haitiano. Isso, pois, dentre os negros que foram escravizados, existiam muitos sacerdotes que haviam sido condenados pelos crimes de feitiçaria, de forma a sustentar que as práticas religiosas se perpetuassem mesmo em solo estrangeiro, havendo, para essas pessoas que foram retiradas de seus locais de origem, uma maneira de remontar às suas tradições. (Rodrigues, 2008)

O vodu foi fortemente reprimido na história haitiana, já que as tradições cristãs, especialmente do catolicismo, agiram com uma forte campanha de contenção que inscrevia o vodu com os mais diversos caracteres negativos, havendo uma participação do Estado que aplicava sanções aos praticantes da religião. Para Rodrigues (2008) isso se dá, em parte, pela habilidade adquirida pelos praticantes dessa religião de adaptar-se em meio aos elementos católicos, ou seja, adaptar as entidades, ritos e sacramentos, incorporando símbolos do catolicismo que reforçaram ainda mais a resistência aos valores cristãos que lhes estavam sendo incutidos, ou seja, o sincretismo com a religião católica surge como uma burla que possibilita a sustentação das crenças e dos ritos.

6 De acordo com Rodrigues (2008) são especialmente as etnias presentes em Daomé e no Togo as responsáveis pela tradição vodu, uma vez que estas possuem a raiz linguística Fon em comum, em que *vôdu* significa um deus ou espírito, *houngan* o sacerdote e *hounsi* a divindade feminina (esposa).

Analisando textos do catecismo haitiano e do juramento antissupersticioso, Rodrigues (2008) indica o modo como, até pouco tempo atrás, o vodu era associado pelo catolicismo a uma prática demoníaca, como no seguinte trecho do catecismo: "Quem é o principal escravo de Satã? O principal escravo de Satã é o *hougan*" (Rodrigues, 2008, p. 145 [tradução nossa]). O que mostra a maneira pela qual a igreja começou a modelar o pensamento da população haitiana a fim de erradicar esta que, sendo uma religião e prática ritualística de origem africana, aparece como problemática e contrária aos valores cristãos.

Podemos inferir que, considerando as devidas diferenças, processos semelhantes a esse ocorrem no Brasil em relação às religiões de matrizes africanas – especificamente com o candomblé e a umbanda –, o que, em nosso caso, tem estreita relação com a política de branqueamento da população e a consequente eliminação dos vestígios culturais sustentados pelos negros.

É partindo de um sentido muito próximo a esse do cenário brasileiro que Rodrigues (2008) salienta que o combate da Igreja frente ao vodu teve íntima relação com uma estratégia de aculturação. Isto é, começando por uma desvalorização dos elementos culturais haitianos em detrimento da religião europeia "civilizada", há a intenção de extinguir aquilo que é próprio da existência desse povo, ao que o autor infere ser uma espécie de exílio de si próprio, sustentando a ideia de que

> a verdadeira civilização é a ocidental e a verdadeira religião é a católica, como aliás, a verdadeira língua – aquela falada por 5% da população haitiana e que sempre foi reconhecida como língua oficial, mesmo se o crioulo é a única língua das massas – é a língua francesa. (Rodrigues, 2008, p. 151)

Dois aspectos interessantes são apresentados no estudo de Rodrigues (2008) no que concerne a esse movimento de combate às práticas vodus. O primeiro diz respeito ao fato de que é na população camponesa que esta religião apareceria de modo mais marcante, surgindo então uma cisão entre a cidade, civilizada e católica, e o campo, primitivo e voduísta – atentando para a contradição que se indica haver nas classes mais altas entre aqueles que praticam o vodu de forma camuflada.

O segundo se refere ao fato de que essa luta de combate ao vodu vem a serviço de uma alienação da população quanto às desigualdades e contradições econômicas e sociais do Haiti, uma vez que justifica a miséria vivida pelas pessoas do campo às suas crenças "supersticiosas", de modo a colocar nos *houngans* e *bòkòs*[7] a culpabilidade por aquilo que, na verdade, está

7 Feiticeiro

relacionado com o modelo de dominação que rege a sociedade haitiana, tendo nas elites, Estado e companhias estrangeiras, os maiores beneficiados.

Partindo desta perspectiva, entende-se que o vodu, considerado no estudo de Rodrigues (2008) como um elemento cultural identitário do povo haitiano, aparece fortemente ligado à rejeição dessa população aos valores ocidentais, com uma potencialidade de produzir emancipação; ou seja, sendo a religião de matriz africana que, dentre outros fatores, permitiu com que houvesse coesão entre os negros escravizados para que lutassem contra a escravidão e os senhores brancos, encontra-se aqui o caráter político que envolve o voduísmo.

A fim de comprovar esse ponto, o autor apresenta duas datas relevantes a serem consideradas: a primeira delas no ano de 1757 em que Makandal, um guineense escravizado, lidera um grupo de "*marrons*"[8] utilizando o vodu para levar o assassinato de brancos por meio do envenenamento, sendo capturado e queimado vivo, o que o fez ganhar status de profeta dentre os negros. A segunda data é o ano de 1791, em que uma cerimônia vodu realizada na em Bois-Caïman aparece como "impulso definitivo dos escravos pela guerra da independência. Um pacto de sangue foi selado entre os escravos pelo extermínio dos brancos e a criação de uma comunidade autônoma." (Rodrigues, 2008, p. 156)

O que se reforça então é o fato do vodu emergir enquanto elemento cultural e linguagem própria dos povos escravizados, de forma a fazer um contraponto e diferenciá-los dos senhores brancos, sendo parte fundamental da resistência que eclodiu com a conquista da independência do Haiti. Desse caráter político das tradições voduístas, que acima já foi mencionado, é que Rodrigues (2008) parte para explicar os motivos envolvidos na forte repressão sofrida por essa religião, não apenas por parte da igreja católica, mas também pelo Estado.

Desde o período pós-independência, com Louverture ou Dessalines, já havia a forte coação contra o vodu, o que se relaciona em parte com a ideia de que o Haiti precisaria se aproximar do que se entende por "sociedade civilizada" – cristã, branca, ocidental –, mas também por haver uma crença na potencialidade política característica dessa prática.

O vodu persiste apesar de tudo isso que aparece sob a forma de uma repressão que vem de diferentes lados – do Estado, igreja católica, igrejas protestantes, elites e burguesia. Para entender tal persistência, considera-se situar o contexto socioeconômico implicado, reforçando haver tanto um sentido cosmológico que este fornece ao haitiano – conferindo simbolismo e

8 De acordo com Rodrigues (2008), *Marronage* é o termo utilizado para designar os refúgios dos negros que escapavam de seus senhores, espaços estes em que se organizavam colônias que eram sustentadas com base nas tradições culturais africanas e nas quais teve a origem da organização política em busca da emancipação; os *marrons*, então, podem ser entendidos como os membros dessas comunidades. Traçando uma aproximação com o que temos no Brasil, é possível pensar que a *marronage* é uma noção próxima do que entendemos como quilombos.

dando contornos a uma linguagem que permite ao sujeito pensar sua realidade como algo além de uma simples sucessão de fatos – quanto trazer à tona a questão das relações de classe, por ser propriamente um elemento da cultura das camadas populares.

> O vodu representa o lugar por excelência onde o haitiano se esforça para encontrar sua identidade deslocada pelo arrancamento físico de sua terra africana, pela opressão econômica e social que o perseguiu da escravidão até os nossos dias, já que a euforia da independência em 1804 durou pouco. (Rodrigues, 2008, p. 161)

É nesse sentido que se reforça uma vez mais o papel fundamental que o vodu desempenha na sociedade haitiana, ainda que sobre este tenha se construído uma fama pejorativa – baseada principalmente no medo que os senhores tinham do ódio dos negros escravizados, ainda no período colonial. Encontram-setanto entre os políticos quanto nos demais segmentos da elite aqueles que contribuem com somas generosas para as cerimônias, havendo ainda que se considerar a função que, nos anos 1950 e 1960, o vodu exerceu com relação ao turismo no Haiti. (Rodrigues, 2008)

Com base nisso a relação que se traça entre o vodu e a sociedade haitiana é que esta última, enquanto caracterizada pela marcante divisão desigual entre uma grande maioria camponesa pobre e a minoria urbana e rica, encontra no vodu uma intersecção.

Isto é, considerando o que já foi apontado do catolicismo como a religião das elites, mas que na clandestinidade recorrem às práticas voduístas, tem-se nessa prática religiosa o elemento comum entre as classes aparecendo como “o terreno onde todas as contradições da sociedade haitiana se encontram” (Rodrigues, 2008, p.181) e que, novamente, será apresentado por Damoison e Dalembert (2003, como citado em Rodrigues, 2008) como uma das categorias identitárias tanto individual quanto coletiva desse país.

Em meio a isso, há que se considerar o papel que as igrejas evangélicas começaram a traçar em relação ao vodu. Isso é parte importante de ser aqui discutida, uma vez que esta pesquisa teve uma igreja protestante como ponto de referência inicial para o contato com os haitianos participantes das entrevistas.

Segundo Pereira (2016) criou-se uma ideia falaciosa de que a existência de haitianos evangélicos, especialmente quando se pensa naqueles que estão no Brasil, estaria associada a uma manipulação por parte das igrejas evangélicas brasileiras aos imigrantes, promovendo um apagamento de seus traços culturais. Desse modo, levanto a questão de que a chegada do protestantismo fez com que o campo religioso no Haiti englobasse uma complexidade muito

maior do que apenas uma oposição entre as religiões cristãs e voduístas, sendo as igrejas evangélicas um dos espaços que acomodam o sincretismo religioso.

Apenas nas décadas de 1940 a 1960 houve um aumento de mais de 200% no número de haitianos que se autodeclaravam evangélicos, segundo dados de Saint Louis (2012 como citado em Pereira, 2016); mudança esta que se associa ao movimento migratório haitiano, que prevê uma ampliação das experiências no campo religioso, como também às práticas aglutinadoras que acontecem nessa religião. Isto é, sendo o vodu um elemento fundamental da cultura haitiana, observa-se como este aparece nas outras religiões que vão se formando, como no caso das evangélicas:

> A maioria das igrejas haitianas, lideradas por pastores e missionários haitianos, não procura extinguir o vodu do contexto cristão (...) em geral, pela sua característica espiritual, a igreja haitiana considera que os voduístas não devem ser barrados da Igreja, mas pelo contrário, é lá mesmo que eles devem ir. (...) 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. (Pereira, 2016, p. 117)

Com base nisso que Pereira (2016) justifica a grande aproximação com o protestantismo e o consequente aumento de pessoas que aderem a essas práticas religiosas ainda assim guardando relação com as práticas voduístas.

1.5 *Diáspora* e a migração enquanto elemento cultural

A constante mobilidade ou, ainda, o “estar em trânsito” faz parte do universo social do haitiano que vive a maior parte de sua vida circulando entre diferentes lugares, seja em escala local ou transnacional. Com base nisso que o conceito de diáspora ocupa importante sentido para esta população, uma vez que seria uma categoria organizadora de mundo e que distingue da ideia de “refugiado”, que para os haitianos carrega consigo uma noção pejorativa, já que se associaria à ideia de alguém que está em fuga.

Segundo Handerson (2015) a mobilidade se constitui enquanto algo bastante presente no imaginário social dos haitianos, sendo bastante improvável encontrar alguma família haitiana que não possua um de seus membros no exterior. Desse modo, utiliza-se o termo diáspora especialmente para designar as pessoas que deixam o Haiti para viver no exterior e

que retornam; no entanto, seu sentido pode ser ampliado para qualificar também objetos, dinheiro, casas e as demais coisas que podem ser conquistadas pelo sujeito com o que este ganha quando está fora do país.

A noção de diáspora começou a ser empregada no Haiti em relação aos deslocamentos na década de 1980, no contexto em que haitianos exilados nos Estados Unidos e que faziam resistência à ditadura de Duvalier começaram a fazer uso político do termo, a fim de reivindicar seus direitos no solo americano. O resultado disso é que "diáspora" começa a funcionar enquanto um articulador importante para a comunidade haitiana que se encontrava fora de seu país de origem, bem como "uma forma encontrada para descrever suas experiências e constituir uma agenda política" (Handerson, 2015, p. 344).

O que se observa a partir disso é que o uso do termo surge como uma categoria de identificação desses sujeitos, de modo que deixa de ser restrito ao contexto americano de seu surgimento e se expande até o Haiti e demais localidades, passando também a ocupar um espaço próprio no vocabulário crioulo, se tornando "*dyaspora*".

Conforme propõe Handerson (2015), ainda que se tenham diferentes definições na literatura que possibilitem a compreensão desse conceito, a opção feita por ele é de refletir acerca da diáspora desde a perspectiva etnográfica. Isso, pois, para o autor, pensar a diáspora sob o olhar etnográfico é tomá-la enquanto "uma junção de sentidos políticos, econômicos, morais e históricos, relativos à própria 'pessoa'." (Handerson, 2015, p. 346)

Dois aspectos interessantes são apresentados e reforçam ainda mais a ideia da migração enquanto elemento cultural de grande importância no Haiti. O primeiro deles diz respeito à expressão criada pelo geógrafo haitiano-canadense Georges Anglade nos anos 1990, que trata do "décimo departamento" e que apareceu como marcante no discurso de posse pronunciado por Aristide em 1991, o então presidente.

O que explicaria tal expressão é que, considerando que o país, na época, era dividido em nove departamentos[9] (distritos administrativos), o décimo departamento seria aquele que estaria "fora" do Haiti e que seria constituído por todos aqueles que residissem no exterior, mas que participariam ativamente da vida política e socioeconômica do país. "Este sentido político se justificou essencialmente no reconhecimento da existência de uma ordem política e econômica dentro da qual o Haiti se insere enquanto país de emigração e de mobilidade" (Handerson, 2015, p. 347).

9 No ano de 2003 criou-se efetivamente um décimo departamento no território geográfico do Haiti e que compreende as regiões de Nippes, Fonds-des-Négres e Pemerle. (Handerson, 2015, p. 347).

Handerson (2015) indica que – ainda que a Constituição do país não permita a dupla nacionalidade e que o sujeito naturalizado em outro país possa perder alguns direitos enquanto haitiano – as práticas que se observam na realidade são distintas, como no caso de 2012, no qual o presidente Michel Martelly fez uma alteração na legislação por meio de uma Emenda Constitucional justamente concedendo esse direito à dupla nacionalidade. As implicações disso foram que haitianos residentes fora do país poderiam ter uma maior participação política, inclusive no exercício de funções eleitorais, o que representou uma grande mudança no cenário do país.

Dados como os obtidos pelo Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (como citado em Handerson, 2015), de que no ano de 2013 aproximadamente 5 milhões de haitianos viviam em outros países, número este que equivale à metade dos habitantes do Haiti que no mesmo ano era estimada em 10.413.211, servem para confirmar essa dimensão cultural da migração, a ser ponderada ao refletir sobre o intenso fluxo migratório que tem chegado ao Brasil, que se tornou um dos principais destinos dessa população, após a criação do visto humanitário[10] pelo governo brasileiro.

O segundo aspecto concerne à existência de dois ministérios específicos no âmbito governamental, sendo eles o Ministério dos Assuntos Estrangeiros e o Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior, o que para Handerson (2015, p. 349) representa a "instrumentalização política da diáspora haitiana", que não é feita sem que haja ambiguidades – como a de que, ao mesmo tempo em que se valoriza a participação ativa dos que estão fora e força a noção de pertencimento de quem saiu do país, isto não ocorre de fato na esfera política.

A exemplo disso há a *Fédération Mondiale de la Diaspora Haïtienne*, localizada nos Estados Unidos, como uma das diversas organizações que "mostram a vontade da diáspora em participar no mundo social e político tanto no Haiti como *aletranje*[11]" (Handerson, 2015, p. 351) e que versam sobre um modo singular no relacionamento que a população haitiana tem com o território e com o dispositivo de Estado-nação.

No que diz respeito aos demais sentidos envolvidos com o conceito de diáspora, Handerson (2015) o retoma enquanto categoria adjetiva que possibilita uma diferenciação entre aqueles que saem do Haiti, vão viver *aletranje*, e os que ficam, havendo também uma

10 O visto humanitário foi um dispositivo criado pelo Conselho Nacional de Imigração (CNIg) em janeiro de 2012, trata-se da Resolução n.97/2012 que estabelece a haitianos a concessão de visto permanente. Conforme o Art. 1.° "Ao nacional do Haiti será concedido o visto permanente previsto no art. 16 da Lei n.° 6.815, de 19 de agosto de 1980, por razões humanitárias, condicionado ao prazo de 5 (cinco) anos, nos termos do art. 18 da mesma lei, circunstância que constará da Cédula de Identidade do Estrangeiro" (CNIG, 2012).

11 Esse é um termo haitiano do qual se utiliza o autor e que faz referência ao "estrangeiro": lugar que não seja o Haiti.

implicação de movimento e circulação que é apresentado pelo autor como sendo de pelo menos três tempos (morar em país estrangeiro, voltar ao Haiti e retornar ao estrangeiro) e que rompe com a pura dualidade de ser imigrante ou emigrante e faz voltar a atenção sobre a noção de mobilidade. Isso se dá pela outra dimensão envolvida no conceito de diáspora, que é a social, principalmente a da família, ou seja, o retorno ao Haiti faz sentido, uma vez que é viabilizado pelos laços sociais e afetivos, sendo entendido como um compromisso de quem partiu com aqueles que ficaram.

> Há uma relação indissociável entre família e *diáspora*. Mais do que enviar dinheiro e objeto, muitos daqueles no Haiti esperam o viajante *fil* (solicitar visto permanente para os familiares próximos, pais, filhos, irmãos); "mandar buscar" (*voye chéche*); "entrar" (*antre*); alguns dos que ficam. Esses verbos são utilizados e conjugados para descrever um dever (talvez o principal) de quem viaja (...) a família é o lócus privilegiado da reprodução dos processos de mobilidade. (Handerson, 2015, p. 354)

Para além disso, volta-se o olhar para a dimensão simbólica que envolve o termo e que se relaciona com a ideia de que aquele que é a diáspora é tido como proveniente de um lugar melhor do que o Haiti e, por isso, receberia um melhor tratamento por parte das pessoas, uma vez que implica um status social, ainda que este não se concretize enquanto uma melhor condição econômica ou algo do tipo.

Questão importante a ser trazida no que diz respeito à diáspora haitiana e que faz relação com a valorização social nela embutida é o importante papel que esta desempenha na sustentação da economia do país. Conforme aponta Handerson (2015), em 2007, o dinheiro enviado por aqueles que estavam fora para as famílias no Haiti configuraram um equivalente a 24% do Produto Interno Bruto (PIB) do país. Segundo informações do Banco Central, de janeiro a junho de 2017, se transferiu do Brasil para o Haiti o equivalente a 37,8 milhões de reais, sendo este o país o quinto maior destino das remessas de dinheiro que saem daqui do Brasil, segundo a reportagem da Revista Época Negócios (2017, recuperado de https://epocanegocios.globo.com/Brasil/noticia/2017/08/epoca-negocios-imigrante-manda-mais-dinheiro-para-casa.html).

Com base nesses vários aspectos elencados, temos a indicação do papel significativo que a mobilidade exerce sobre a cultura haitiana, considerando não apenas o que se leva de outros países para o Haiti – como as roupas, comida e demais mercadorias –, que influencia diretamente na moda e nos hábitos da população, como também o que se produz de cultura haitiana fora, como a música e o cinema, desenvolvidos de maneira muito mais contundente em locais como os Estados Unidos.

O que se tem disso para Handerson (2015, p. 360) é que "diáspora não se utiliza apenas no Haiti entre os haitianos para qualificar pessoas, mas também no espaço da mobilidade internacional haitiana", de forma que se incluem duas categorias ressaltadas pelo autor para pensar os deslocamentos: viajar e partir. A primeira delas trata daqueles que vão em busca de uma nova vida, o que não quer dizer que rompam os laços com o país e com as pessoas que permanecem; a segunda refere-se aos que viajam constantemente, geralmente quem tem maior poder aquisitivo.

A implicação disso é a dimensão interativa que a noção de diáspora envolve e que diz respeito à ideia de que "na volta ao Haiti, quando se torna diáspora, é considerado 'nosso filho e, ao mesmo tempo, um estrangeiro'" (Handerson, 2015, p. 361).

Tal elemento é facilmente percebido, por exemplo, na obra "País sem chapéu", do escritor haitiano Dany Laferrière. Esta conta a história do retorno da personagem ao Haiti após 20 anos de exílio, fruto da perseguição sofrida na ditadura de Jean-Claude Duvalier, em que, após ter vivido tanto tempo nos considerados *peyi blan*[12], ao retornar a seu país, depara-se constantemente com o estranhamento e a identificação frente aquilo que é de sua terra natal, tanto de sua parte, quanto da de outras pessoas.

– Diga o que mais te chocou desde que você chegou.
(...)
– Oh! É tanta coisa...
– Por exemplo?
– As ruas, tinha esquecido que eram tão estreitas.
– Só isso? – Diz Philippe.
– As pessoas também. Não tinha guardado na memória toda essa magreza, mas não é isso o que me espanta.
– E o que é?
– Não sei como dizer... Eu...
– Você?!
– Não sabia que tudo isso me fazia tanta falta.
– E do que você sente tanta falta?
– Não sei. Dessa poeira, dessas pessoas, da multidão, do créole, do cheiro de fritura, das mangas no pé, das mulheres, do céu azul infinito, dos gritos intermináveis, do sol impiedoso ... (Dany Laferriére)

12 De acordo com Handerson (2015) essa é uma expressão comumente utilizada no Haiti e que se refere a países estrangeiros de alto nível de desenvolvimento como países da América do Norte ou Europa. "No imaginário haitiano, é considerado como um paraíso, onde há neve, faz frio, ganha muito dinheiro, enfim, onde há bem-estar social, uma realidade totalmente diferente do Haiti." (p. 28)

1.6 Racismo e colonialismo: marcas nas relações raciais do Haiti

É comum aos países que serviram como colônias de exploração guardarem consigo uma herança, da qual Haiti e Brasil compartilham, que é a de serem marcadamente desiguais e nisso as relações raciais ocupam espaço de importância, considerando que a escravização de africanos é fundante na história desses países.

Ainda que com esse traço comum, há que se considerar que os destinos e modos pelos quais a desigualdade opera nesses lugares guardam suas próprias particularidades que têm relação com a forma como a história de cada lugar é escrita.

De acordo com Melo Rosa (2006) há uma primeira dificuldade quando se busca falar de desigualdade no Haiti quando se atenta para o fato de que esse é um país racialmente homogêneo, ou seja, aproximadamente 95% da população haitiana é negra. No entanto, o que se observa nesse cenário é que os mecanismos de desigualdade precisam ser lidos segundo critérios que extrapolam a dicotomia branco/preto, mas entre pretos e mulatos, alfabetizados e analfabetos, pessoas da capital e camponeses, falantes de crioulo e falantes de francês, homens e mulheres. Ou seja, no Haiti perdura uma situação que é fruto do racismo colonial e que até os dias de hoje produz uma série de desigualdades que tornam essa sociedade fragmentada e desigual.

Ainda que esta tenha sido a primeira república negra, fruto de uma revolução de escravizados que expulsaram os franceses da ilha e tomaram o poder abolindo a escravidão e a opressão colonial, Melo Rosa (2006) ressalta que o povo haitiano ainda não conseguiu consolidar uma nação que fosse de fato igualitária, o que leva a pensar que o que se produziu nessa sociedade foi uma reinterpretação do colonialismo que tem na ideia de raça um fundamento essencial.

Recorrendo às contribuições de Césarie (1955 como citado em Melo Rosa, 2006), tem-se que a naturalização da hierarquia racial foi um dos pilares dos discursos colonialistas que atuavam no sentido de "coisificação do outro", isto é, o colonizador, uma vez que não via no colonizado um outro ser humano, criou uma estrutura social cindida. O resultado disso, como aponta Fanon (2001 como citado em Melo Rosa, 2006) é que mesmo nas sociedades pós-coloniais as categorias racistas e coloniais seguem ordenando o seu funcionamento.

Para Melo Rosa (2006) é isso que se produziu no Haiti, uma vez que não se abandonou a hierarquia racial, mas nesse país esta tem um contorno particular, pois comporta o paradoxo de que sujeitos negros também ocupam espaços na elite. A autora entende esse movimento a partir da ideia de que, havendo dois mundos completamente cindidos – o do colono e o do colonizado – criou-se neste último o desejo de ocupar o lugar do colonizador, por isso os movimentos pós-

coloniais do país funcionaram de forma com que não houvesse uma descolonização, mas sim uma substituição de quem oprime.

Esse ponto reflete diretamente no modo como as elites haitianas foram estruturadas, já que sujeitos negros e mulatos também ocuparam esse espaço, mas reproduziram e atualizaram discursos que legitimaram a dicotomia racial da época da colônia. Esse é um aspecto que remonta ao período pós-revolução do Haiti, no qual as elites não foram capazes de criar condições para viabilizar autonomia econômica, social e política aos escravizados libertos – aspecto este semelhante ao que ocorre no Brasil pós-abolição da escravatura – e que seguiram tendo o modelo europeu como referência de superioridade cultural. (Melo Rosa, 2006)

Desse modo, entende-se que ao mesmo tempo em que foi a opressão produzida pela França que mobilizou a luta pela emancipação haitiana, esta não é de fato eliminada no pós-revolução, já que continua tendo nos mecanismos de racismo e colonialismo características de base. Para Melo Rosa (2006) é isso que produz a contradição colonial perfeita, pois ao mesmo tempo em que se há uma identidade racial que "não se discute" no Haiti, são todos negros e com orgulho disso, convive-se com os restos de uma cultura francesa tão marcados nessa sociedade.

Basta pensar em como isso aparece na língua, como já discutido em seção anterior, em que o francês é a língua oficial e culta, ensinada nas escolas, presente nos documentos oficiais, e o crioulo a língua da maioria da população pobre, não letrada e do campo. Aristide (1995, como citado em Melo Rosa, 2006) fala de um projeto político educacional do país de extinguir por completo o crioulo das escolas, havendo momentos em que estudantes que falassem em crioulo nesses espaços eram submetidos a espancamentos públicos:

> Proibir alguém de se exprimir em sua própria língua, obrigar um povo a ter vergonha do seu falar. Para alguns a dificuldade em aprender o francês é quase política ou psicológica. Não conseguem dominar essa língua, de tal modo ela é, em sua consciência, sinônimo primeiro da escravidão, depois de escravidão linguística. Expulsos os franceses, por que privilegiar sua língua e abandonar a nossa? (Aristide, 1995 como citado em Melo Rosa, 2006, p. 13)

Segundo Melo Rosa (2006), esse é um exemplo das muitas dicotomias centrais do colonialismo e que nunca foram superadas de fato na sociedade haitiana, mas atualizadas de forma muito específica. Isso porque a desigualdade entre brancos e negros dá lugar a uma outra muito mais complexa que envolve categorias de cor, desigualdade de gênero e hierarquização linguística que produziram uma elite predominantemente mulata, francófona e masculina.

Desse modo, se torna notável que as configurações das relações de raça no Haiti se traçam com contornos bastante distintos daqueles que encontramos no Brasil, isto é, sendo o

Haiti um país que se funda a partir da luta contra a racialização das relações de trabalho e com um mito "antibranco", construiu-se uma narrativa em que a negritude é valorizada em detrimento da branquitude – algo inédito para nós brasileiros, tão acostumados a associar o negro com sentidos amplamente pejorativos.

É a partir disso que a categoria *nèg*[13] ganha um espaço tão importante na sociedade haitiana e na forma como a noção de pessoa é construída. Isso pois a noção de pessoa no Haiti, ainda que marcada pelas contradições estruturantes do colonialismo (negro/branco, francês/africano, escravo/liberto), pode oferecer aos sujeitos ilimitadas possibilidades de subversão das identidades que nos demais países ocidentais seriam vistas como fixas. Isto é, identidade de raça, cor e nacionalidade não são estanques na cultura haitiana e isso tem estreita relação com o modo como se deu a construção histórica do país. (Melo Rosa, 2016)

Segundo Melo Rosa (2016), no caso haitiano, diferente das demais fabricações coloniais do negro nas Américas, a ideia de "inferioridade racial" não ganhou tanta consistência entre os escravizados. Consequência disso foi a revolução do século XVIII e que teve dentre suas motivações a interpretação do provérbio crioulo *tout moun se moun*[14], ou seja, se toda pessoa é uma pessoa, parte-se de uma cosmovisão igualitária da vida e não há porque haver racialização das relações de trabalho. A partir disso se instituiu uma luta sangrenta contra os franceses que, por fim, rendeu vitória aos ex-escravizados e conferiu ao Haiti um processo civilizatório bastante distinto dos demais países colonizados.

Por isso que, para Melo Rosa (2016) a fabricação colonial do negro ocidental – submisso e que aceita em silêncio a ideia de inferioridade racial – produziu uma contra narrativa no pensamento social haitiano, interferindo diretamente no modo como as relações raciais serão pensadas nesse contexto. A categoria *nèg* é fundante aqui, já que abarca uma elasticidade que permite que uma pessoa branca possa ser considerada *nèg*, enquanto um negro estrangeiro e com hábitos ocidentalizados possa ser lido e categorizado como *blanc*[15] (alguém que é de fora da nação). Quer dizer, negro e branco nesse contexto não dizem respeito apenas à cor da pessoa, mas a uma performance do sujeito que o coloca como parte da nação, *nèg*, ou estrangeiro a ela, *blanc*.

---

13 *Nèg* em crioulo significa negro e se refere à pessoa de um modo geral, independente de sua cor, ou seja, todo haitiano é *nèg*. (Melo Rosa, 2010)

14 Toda pessoa é uma pessoa.

15 Conforme aponta Handerson (2015) é traduzido como branco, mas também comporta a noção de alteridade significando também "o outro, o estrangeiro, o não-nacional, além de ser associado a uma determinada classe social e a determinados comportamentos" (p. 24)

Com base nisso que se nota o fato de que essas categorias manifestam algo além da cor da pele ou "filiação racial", são formas que dão sentido à noção de pessoa no Haiti e que têm no negro, ou *nèg*, o caráter essencial do sistema simbólico haitiano, uma vez que funda, mas não vincula, a raça e cor ao entendimento de quem é a pessoa.

A exemplo disso Melo Rosa (2016) conta de sua experiência de quando se mudou para o Haiti a fim de fazer o seu pós-doutorado e se deparou com esse modo de pensar as relações raciais que vai na contramão daquilo com que somos acostumados, já que a cor para nós brasileiros é atributo de uma identidade racial.

> Mesmo sendo negra e sem apresentar diferenças fenotípicas entre os haitianos, quando minha amiga Sabine foi me visitar em nosso apartamento alugado na Rue Cleveaux, em Pétion Ville, o segurança do prédio lhe perguntara, certa vez, se ela iria visitar a moça *Blanc*. Sabine lhe advertiu duramente dizendo que eu não era uma *Blanc*, era sua amiga e que não deveria me tratar assim. A partir desse episódio, o segurança, sempre hostil comigo, passou a responder meus cumprimentos de *bonjou* e *bonswa*. Nota-se nesse caso que eu era *blanc* porque era de fora, não pertencia ao Haiti." (Melo Rosa, 2016, p. 10)

Essa experiência da pesquisadora apenas mostrou o quanto a cosmologia haitiana subverte as lógicas de pertencimento baseadas na cor da pele ou na ascendência racial, uma vez que no Haiti este pertencimento tem estrita relação com o "modo de ser haitiano", isto é, um estilo de vida que se manifesta em rituais diários, na língua, no modo de se alimentar e de produzir os bens de consumo divergentes do modelo ocidental. Por isso então a necessidade de se reconhecer que essas relações se organizam para além das aparências. Para Melo Rosa,

> por ser uma condição nacional que extrapola qualquer prerrogativa legal, ser *nèg* está disponível apenas àqueles cidadãos que cultivaram sua sociabilidade dentro do Haiti. Isto impõe sérios desafios à enorme diáspora haitiana que precisa emigrar em massa para conseguir sua subsistência e de seus familiares, fazendo com que suas identidades nacionais se tornem instáveis e deixando a política como um campo exclusivo das elites tradicionais locais. (Melo Rosa, 2016, p. 16)

Essas são questões fundamentais para pensarmos então o modo como os imigrantes haitianos lidam com as relações de raça no contexto brasileiro, principalmente o racismo, que ganha contornos distintos daqueles com que lidam estando no Haiti.

1.7 Haitianos no Brasil

De acordo com os dados disponibilizados pela Polícia Federal e apresentados por Milesi (2016), diretora do Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH), entre os anos de 2012 e 2016, o número de haitianos registrados na Polícia Federal foi de 73.077, sendo que o destino nacional que ocupa o terceiro lugar quanto à quantidade de registros é o Estado do Paraná com 16,36%. Na cidade de Maringá os dados oficiais mostram a existência de quatro mil haitianos com visto de permanência, no entanto estima-se haver pelo menos seis mil pessoas residentes tanto na cidade quanto na região metropolitana[16]. (Gomes, 2016)

Um conjunto de vulnerabilidades marca o processo de saída dos haitianos de seu país de origem, de modo que é deixando casa, família, amigos e o lugar onde se construiu uma história que esses sujeitos, fragilizados econômica e politicamente tanto pela condição socioeconômica do país quanto pelos efeitos da catástrofe natural, são levados a buscar um novo espaço, no qual as suas necessidades possam ser minimamente supridas e suas vidas reconstruídas.

São muitas as questões que influenciam a jornada seguinte à decisão de deixar seu país de origem. A escolha pelo Brasil como destino, considerando que em muitas das vezes este é um destino possível e não o desejado, bem como as condições de travessia para aqui chegar são pontos relevantes a serem considerados, uma vez que já nesses primeiros momentos do processo migratório podem ocorrer entraves que afetam diretamente o modo como a experiência migratória se desenvolve. Dificuldade financeira, impedimentos ao atravessar fronteiras e violências das mais variadas formas são alguns dos fatores de influência.

De acordo com o relatório da Organização Internacional para a Migração (OIM) (2014), parte do Projeto "Estudos sobre a migração haitiana ao Brasil e diálogo bilateral"[17], entre os motivos apontados pelos participantes da pesquisa para ter deixado o Haiti em direção ao Brasil destacam-se: a perda que muitos tiveram em decorrência do terremoto de 2010; a busca por

16 Número este que, atualizado, representaria um contingente maior de imigrantes. Segundo dados da Polícia Federal em Maringá, apenas no primeiro semestre de 2018, foram 5.562 os imigrantes registrados, destes, 1.037 eram haitianos. (Souza, Souza e Gomes, 2019)

17 Trata-se do relatório da fase brasileira da pesquisa que é parte do projeto "Estudos sobre a migração haitiana ao Brasil: diálogo bilateral" realizada pelo Conselho Nacional de Imigração (CONIg), Ministério do Trabalho e Emprego do Brasil e a Organização Internacional para a Migração (OIM). O objetivo deste estudo, realizado em 2013, foi o de conhecer amplamente o processo migratório de haitianos em direção ao Brasil traçando o perfil dos imigrantes que aqui chegam, de modo que levantamentos em outros países como Haiti, Bolívia, Equador e Peru contribuíram também nesse processo. A pesquisa contou com a participação de 340 imigrantes haitianos presentes nas cidades de Belo Horizonte, Curitiba, São Paulo, Manaus e Porto Velho, onde foram coletadas as informações dos participantes e onde foram realizados nove grupos focais para a coleta de dados.

uma vida melhor, em especial para ajudar a família; a situação econômica e social do Haiti; falta de segurança e desemprego – e, em se tratando dos mais jovens, uma busca por estudos e trabalho.

Outros elementos que apareceram foi a busca pela reunificação familiar, ou seja, juntar-se a familiares que já se encontravam aqui e as informações de que o "porto" do Brasil estaria aberto a acolhê-los e que aqui haveria mais liberdade. Somado a isso, um dado importante aqui apresentado é de que nem todos os participantes da pesquisa tinham a intenção de migrar para o Brasil, mas buscavam outros países quando saíram do Haiti, chegando aqui por impedimentos que ocorreram nesse trajeto desejado.

No que concerne ao trajeto realizado para chegar ao Brasil, o relatório da OIM (2014) indica que as cidades de Tabatinga (Amazonas) e Brasiléa (Acre) são as principais portas de entrada pelas quais se utilizam os imigrantes que aqui chegam, de modo que se destacam nos relatos as numerosas dificuldades encontradas no percurso. Violência, roubo e exploração, seja por parte de policiais quanto dos "coiotes", são alguns dos percalços com que se depararam esses sujeitos, ao que se inclui a ideia vendida pelos "coiotes", do Brasil como um lugar com grande contingente de empregos e altos salários.

O engodo neste caso não se limita apenas à ideia do Brasil enquanto um "paraíso", mas também aparece frente os altos custos exigidos por parte dos "coiotes" para executar a travessia que, segundo o relatório da OIM (2014), provém de recursos que os participantes disseram ter conseguido por meio de empréstimos, havendo casos de entrevistados que perderam suas casas, já que "coiotes" foram ao Haiti e tomaram a casa da família.

Apesar de tudo isto, o fluxo migratório dos haitianos para o Brasil não apresenta indícios de ser reduzido, mas o contrário, considerando o crescimento exponencial que este tem tido e as novas redes de relações entre os imigrantes que aqui foram se formando. Se no início do processo de migração praticamente todos os sujeitos eram homens, ainda que estes ainda sejam maioria, observa-se a chegada de mulheres e crianças.

O perfil dessas pessoas é de estarem em idade produtiva, de 20 a 50 anos, e tem seguido um padrão de que os primeiros grupos, que chegaram entre os anos de 2010 e 2011, apresentavam qualificação profissional, mas conforme passaram os anos e com o aumento do fluxo de migração é cada vez maior o número de pessoas com mais baixos níveis de instrução.

Esse aspecto não influi de maneira contundente no que diz respeito aos postos de trabalho, uma vez que, conforme apresenta o relatório, mesmo aqueles que possuem qualificações, devido à dificuldade de validação de diplomas, exercem juntamente com os

menos instruídos trabalhos de baixa remuneração e voltados para atividades braçais. (OIM, 2014).

Esse ponto influi de maneira direta em aspectos da qualidade de vida dessas pessoas que, tendo em conta os gastos para manterem-se aqui somados ao dinheiro que precisam enviar para o Haiti, seja para ajuda da família ou para pagar as dívidas da viagem, levam alguns dos imigrantes a viverem em situações de precariedade. No entanto, ainda que sob essas condições, há que se considerar que são os haitianos que apontam como a principal nacionalidade no mercado de trabalho formal no ano de 2018, segundo dados do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra, 2019)

Outro aspecto importante de ser destacado diz respeito aos efeitos que as mudanças no cenário político e econômico brasileiro produziram nesses fluxos migratórios, pois ainda que a chegada dos haitianos tenha se mantido ao longo desta última década – havendo um aumento significativo no ano de 2019 [18]– o contexto socioeconômico do Brasil mudou consideravelmente desde 2010, ano em que a onda migratória teve início.

No início da década haveria um cenário de maior crescimento econômico do país e é nesse momento que se propôs a atualização da legislação que contempla o imigrante e que foi sancionada apenas em 2017, representando um avanço no modo como o Brasil acolhia os imigrantes.

A nova lei da migração – Lei n.º 13.445/2017 – que foi proposta ainda no governo Dilma, mas sancionada no governo Temer, implicou uma mudança no até então vigente Estatuto do Estrangeiro, de forma a trazer marcos regulatórios que representaram avanços na política migratória brasileira, como aponta Oliveira (2017): "o avanço mais geral reside na mudança de enfoque desse novo marco legal das migrações, agora com ênfase na garantia dos direitos das pessoas migrantes (...)" (p. 174). Em contrapartida, no início de 2019, com o começo da gestão de Bolsonaro, este anunciou como uma de suas primeiras ações de política externa a saída do Brasil do Pacto Global pela Migração, dando notícias sobre seu posicionamento quanto à política migratória brasileira.

Ainda que se fale de avanços ou retrocessos, uma questão a ser ressaltada, quando se trata da imigração haitiana, é que desde o início dos fluxos migratórios a forma como esta tem

18 Segundo dados da Polícia Federal enquanto se contabilizou a entrada de 993 haitianos pela fronteira de Roraima em 2018, no ano de 2019 esse número passou a ser de 13.511, ou seja, houve um aumento de 1.260% com relação ao ano anterior. Esse aumento tem relação direta com a nova crise política vivida pelo Haiti em 2019, tendo culminado em protestos violentos, maior instabilidade política e socioeconômica. (Recuperado de: https://g1.globo.com/rr/roraima/noticia/2019/12/16/nova-onda-de-haitianos-chega-ao-brasil-pela-guiana-e-engrossa-exodo-de-estrangeiros-em-roraima.ghtml)

sido tratada com relação ao quanto de abertura se deve dar a esses imigrantes está intimamente relacionada com o discurso do imaginário social que se forma em torno desses atores sociais.

É isso que denuncia Télemaque (2012), haitiana residente no Brasil, em seu estudo sobre o modo como a mídia brasileira trata a imigração de haitianos. Para a autora, no período pós terremoto e com a chegada dos primeiros fluxos criou-se um discurso e uma expectativa, por parte do Ministério das Relações Exteriores, de que haveria uma "invasão de mais de 20 mil haitianos por ano" (p. 68), o que nunca se concretizou de fato, mas que produziu uma tentativa de barrar a entrada dos imigrantes que se contrapunha à posição do Brasil de ser um país que atuava em missão humanitária no Haiti.

Essa questão leva Télemaque (2012) a discutir algo que já nos é conhecido de períodos anteriores, que é a ideia de haver uma seletividade quanto ao tipo de imigrante que o Brasil se mostra aberto a receber. Assim como no início do século XX se produziu uma política de branqueamento em que apenas europeus eram bem-vindos para viver no Brasil, agora, no século XXI, observa-se algo de semelhante, já que as imigrações de portugueses, por exemplo, não incomodam tanto quando as de haitianos.

Para Télemaque (2012):

> Requenta-se a política histórica de cerceamento à imigração oriunda de determinados países e regiões (...) Na mesma tacada que criou barreiras discricionárias à vinda de haitianos, algo que deveria envergonhar um país que nas últimas décadas tanto se beneficiou com as remessas de sua própria diáspora, o governo brasileiro aplaude a chegada de dezenas de milhares de europeus (...) (Télemaque, 2012, p. 70)

Dessa maneira, a forma como os haitianos são vistos pela população e mídia brasileira vai se construindo e formando um discurso que ora tende para uma acepção mais solidária, já que a tragédia irrompida ante a catástrofe natural causa comoção, ora tende para a ideia de intrusão, como se fossem invasores que querem ocupar um espaço que não lhes pertence.

Laurore (2013) ao analisar reportagens do jornal Folha de São Paulo sobre a representação social dos haitianos identifica esse discurso ambivalente no qual, ao mesmo tempo em que se oferece a solidariedade aos imigrantes, estes são vistos como um problema, indesejados. A autora também identifica que essa representação é construída no sentido de colocar o haitiano como um clandestino, havendo inclusive destaques por parte do jornal a enunciados de pessoas que expressam de maneira explícita o quão malquistos esses imigrantes podem ser.

Ainda que o cenário na maioria das vezes não pareça o melhor, ainda há que se considerar que essa não é uma postura unânime. Como lembra Télemaque (2012), organizações nacionais e internacionais, pesquisadores e demais atores sociais têm atuado em favor dos direitos humanos desses imigrantes, pensado a migração sob um viés diferente daquele que a coloca como um incômodo.

Capítulo 2

2. O estrangeiro negro no Brasil

> *Contra o racismo de todas as cores, de todos os sexos, de todas as crenças, de todas as línguas, de todas as culturas, de todos os países, contra esse horror, que nos valha o estrangeiro – o estrangeiro de toda parte, o estrangeiro do exterior e do interior de nós mesmos. (Neusa Santos Souza)*

Este capítulo tem como ponto central o fenômeno migratório, isto é, aquilo que diz respeito à experiência do estrangeiro, bem como os efeitos produzidos quando o que se tem são intersecções de dois marcadores sociais, o de raça e o de nacionalidade. Desse modo, o capítulo se organiza tratando primeiramente de quem é o sujeito que migra, para em seguida pensar as implicações psíquicas do deslocamento.

A partir desse entendimento geral da migração e suas interfaces psicológicas, adentro na questão de maior interesse neste estudo, que é a especificidade desse fenômeno em imigrantes negros, considerando que a população aqui estudada é a de haitianos, de forma a pensar o que ocorre com esse sujeito que se encontra duplamente excluído: é estrangeiro e negro. Nesse ponto discuto as vicissitudes do racismo no Brasil.

Para Koltai (2000) o estrangeiro, em sua condição de ser aquilo que, ao mesmo tempo em que atrai, repele, que pode se encaixar tanto na categoria de inimigo quanto do que desperta fascinação, não passa indiferente ao sujeito justamente por fazer interrogar as questões sobre o que sou eu e o que é o Outro, anunciando haver uma outra cena, a cena do inconsciente, do desconhecido que nos habita. É desde essa compreensão que a autora propõe o estrangeiro como um conceito limite e que pode ser discutido entre a fronteira da Psicanálise e da política, como uma ideia que, por se situar entre o singular subjetivo e o social, faz articulação entre os dois corpos teóricos.

Segundo Koltai (2000), comumente se entende o estrangeiro como

> alguém que vem de outro lugar, que não está em seu país e que, ainda que em certas ocasiões possa ser bem vindo, na maioria das vezes é passível de ser mandado de volta para seu país de origem, repatriado. A categoria sociopolítica que o

> estrangeiro ocupa o fixa numa alteridade que implica, necessariamente, uma exclusão. (Koltai, 2000, p. 22)

Ao discorrer sobre a evolução etimológica do termo *estrangeiro*, Koltai (2000) observa que a palavra, originada do latim *extraneus* e significando "vindo de fora", adquire ao longo da história nas línguas europeias – como francês, alemão, inglês – um sentido político a partir do qual se fundamentam os discursos racistas, como no caso do nazismo, de forma que o "não familiar" passa de uma categoria que é subjetiva para outra sociopolítica.

De um ponto de vista subjetivo, ao pensar o desenvolvimento do sujeito, segundo o entendimento psicanalítico, tem-se que é por volta do oitavo mês de vida que o bebê manifesta reações de medo e recuo ante um rosto desconhecido. É ao longo do crescimento da criança que ela começará a situar o que lhe é familiar e o que é estranho, ficando este último sem representação e que encontra no estrangeiro o *locus* ideal para a sua fixação.

Para Koltai (2000), essa se trata ainda de uma "xenofobia infantil" e que somente ganha contornos de um racismo ativo quando somada a um discurso. Nesse sentido, algo que de início é da ordem subjetiva de como o sujeito categoriza o que é familiar ou não, o que representa um perigo ou não, que se faz a analogia com o sentido sociopolítico que a noção de estrangeiro vai adquirindo, já que é desde esse "não familiar" que a xenofobia, racismo e segregação se desenvolvem.

Koltai (2000) toca em um ponto crucial quando, a partir dessa linha de pensamento que vai se traçando, propõe pensar o racismo como uma questão eminentemente humana, e aqui me aproximo da questão de minha pesquisa, pois o que a autora ressalta é que, uma vez que não existe racismo no mundo animal, mas somente entre os humanos, esse precisa ser pensado em relação com a linguagem; "é nesse sentido que podemos afirmar que não há racismo sem discurso". (Koltai, 2000, p. 24)

Como aponta Veríssimo (2017), o Brasil é um país que jamais ajustou as contas com a sua história colonizadora e escravocrata, de modo que as consequências disso aparecem cotidianamente no racismo estrutural que caracteriza a nossa sociedade. É nesse contexto que se intenta pensar as inferências do racismo na situação migratória, tanto enquanto uma produção sociopolítica quanto os efeitos que esta produz no sujeito.

2.1 Migração e implicações psíquicas do deslocamento

Entende-se por imigrante aquele sujeito que deixa o seu país de origem em busca de um novo lugar em terras estrangeiras; no entanto, há de se considerar que nem todo ato de migrar possui as mesmas características.

Ainda que fruto de uma decisão, notam-se situações em que a migração aparece como uma questão de sobrevivência, o que a caracteriza enquanto forçada ou involuntária. Ambos os termos dizem respeito ao deslocamento de pessoas que ocorre em virtude de situações de exclusão socioeconômica, miséria, conflitos políticos, catástrofes naturais, dentre outros fatores que afetam diretamente os sujeitos, o que difere completamente da migração que é realizada enquanto parte de uma escolha e de um projeto de vida.

A distinção entre migrante e refugiado surge como questão, uma vez que se considere a dimensão violenta e marcada por conflitos que envolve essa temática. De acordo com o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) entende-se por refugiados aqueles que

> estão fora de seu país de origem devido a fundados temores de perseguição relacionados à sua raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política. Também são consideradas refugiadas aquelas pessoas que foram obrigadas a deixar seus países devido a conflitos armados, violência generalizada e graves violações de direitos humanos. (ACNUR, 2018, p. 2)

No entanto, como se pode ler em Rosa (2015), tal conceituação acaba por ignorar os que migram devido a situações de miséria ou catástrofe natural, uma vez que a violência, nesse tipo caso, que se dá por meio da vulnerabilidade em que ficam essas pessoas em situação de exclusão social e econômica, não é considerada como bastante para lhes conceder o caráter de refugiados. A fim de destacar o caráter violento envolvido nesse contexto que o uso das expressões "imigração forçada" ou "imigração involuntária" surgem como alternativas; esse é o cenário que bem representa a situação dos imigrantes haitianos que chegam ao Brasil.

Tendo em conta que o fluxo migratório se amplificou significativamente após o terremoto ocorrido no Haiti no ano de 2010, o governo brasileiro, ante a demanda cada vez maior da concessão de vistos, se viu diante da necessidade de criação de algum dispositivo legal que pudesse acolher esse grupo, já que tanto a ACNUR quanto o Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE), negaram-lhe o estatuto de refugiados por entender que a situação

motivadora da saída do Haiti não se encaixava na categoria prevista para a solicitação de refúgio.

É nesse momento que, por meio da Resolução Normativa 97/2012, o Conselho Nacional de Migração criou o chamado "visto humanitário", que tanto possibilitou com que os haitianos aqui presentes fossem legalizados quanto restringiu a entrada de novos, uma vez que o processo de análise e entrega de vistos passou a demorar muito mais tempo do que antes, tendo como consequência um aumento de entradas clandestinas (Handerson, 2015).

Esse acaba sendo um bom exemplo da linha tênue que separa aquele que é tido como migrante do refugiado, especialmente ao se considerar que, em se tratando da migração produzida em situação de violência, seja ela econômica, social ou política, se diluem cada vez mais os limites dessa separação.

Em linhas gerais, o migrante de que se fala aqui é esse sujeito que, estando "fora da zona geográfica cultural na qual se constituiu" (Borges, 2013, p. 153), é marcado por diversos atravessamentos sociais, culturais, políticos e psicológicos e que se depara com conflitos que exigem um trabalho psíquico distinto daquele empreendido por quem faz a migração de forma planejada.

Segundo Borges (2013) o que se tem nesse contexto é a produção de uma vulnerabilidade psíquica ante o encontro com a diferença cultural, algo já característico de qualquer situação migratória, que se soma ao sofrimento vivenciado antes e durante o deslocamento que em algumas situações pode incidir sobre o sujeito como um trauma.

Vale lembrar que o traumatismo, conforme indica Soller (2004), é um dos nomes que se dá a uma fatalidade quando esta é externa, sem que se possa atribuir ao sujeito a sua causa. Trata-se de algo que exclui o sujeito e, portanto, não se relaciona com o seu inconsciente ou com o desejo, sendo aquilo com o qual nada se pode fazer a não ser sofrer os seus efeitos e carregar as marcas que são deixadas.

Saglio-Yatzimirsky (2015) aponta para a incidência de um trauma sobre o sujeito nessa situação que, ante a desestabilização dos lugares de sentido e cultura, vivencia uma espécie de perda real e simbólica. Isto é, havendo o que a autora nomeia de "trauma intencional" – trauma produzido a partir de situações políticas e eminentemente humanas, não acidentais ou naturais, que se relaciona a contextos de forte violência –, o sujeito se depara com rupturas tanto nas regras de organização social de sua cultura originária, as aqui chamadas perdas simbólicas, quanto no próprio território e lugares de sentido que se tinha até então, as perdas reais.

Segundo Moro (2015) o fenômeno migratório precisa ser lido como um acontecimento histórico, social e político que produz consequências diretas sobre o sujeito que dele é parte.

Isso pois o ato de migrar envolve uma dimensão psíquica para além das implicações socioculturais. Para a autora, é em meio ao deslocamento de um espaço a outro que as rupturas ocorrem, sendo tanto externas, o rompimento com o contexto cultural do qual se é parte, quanto internas, ante a necessidade de uma reorganização psíquica frente o novo universo cultural com o qual se depara o migrante.

Desde o período anterior à viagem, que pode ter sido marcado por situações que colocaram o sujeito em algum tipo de vulnerabilidade, até o modo como se vivencia o percurso e o que ocorre depois da chegada ao destino são elementos constituintes da experiência migratória e envolvem não apenas aquele que se desloca, mas toda a rede familiar que também se vê afetada. Como argumenta Moro (2015),

> Em todos os casos, toda migração é um ato de coragem que engaja a vida dos indivíduos e ressignifica toda a história familiar dos sujeitos, inclusive por várias gerações. Este ato de coragem é vivido pelos indivíduos de forma ambivalente: desejo de partir e medo de abandonar a família, desejo de independência e de manter laços, modo de resolução de conflitos familiares e efetivação de uma trajetória de ruptura ou de aculturação no interior de seu próprio país etc. (Moro, 2015, p. 187)

Isso significa que, ainda que mais ou menos motivada por condições que indiquem uma precariedade na vida do sujeito, os impactos desse tipo de deslocamento nunca serão mínimos. Evidentemente que tais efeitos aparecem de forma mais explícita nos casos em que a migração se constitui enquanto traumática.

Moro (2015) argumenta sobre o modo pelo qual, em muitas das vezes, é somente *a posteriori* que os sinais do trauma podem aparecer, os quais podem ser agravados na medida em que fatores sociais do país de origem ou de destino se mostrem desfavoráveis, como nos casos em que há preconceito, racismo, violências de caráter sociopolítico e econômico, dentre outros cenários que reproduzem alguma forma de opressão.

Há também de se considerar a especificidade que constitui a dimensão cultural no que diz respeito à migração. É essa reflexão que Borges (2013) propõe quando aborda a função da cultura na saúde mental do sujeito, entendendo cultura desde o que é proposto por Tobie Nathan, ou seja, como um "mapa mental" que permite que o sujeito se estruture dentro de uma determinada ordem, ou ainda, como coloca Moro (como citada em Borges, 2013, p. 153) "como lugar de construção da linguagem simbólica do sujeito – o que inclui também a língua – e como parte integrante de seu desenvolvimento psíquico".

Em outras palavras, o que a cultura proporciona ao sujeito são recursos simbólicos que permitem dar significação e conferir sentido ao mundo, o que em uma situação de migração –

especialmente na migração forçada – sofre grande impacto ante a ruptura brusca que se tem com a entrada em um novo sistema cultural.

As consequências dessa ruptura alcançam a dimensão psíquica e, portanto, a saúde mental, uma vez que, sendo a cultura mediadora da comunicação do externo e do interno e a grade pela qual se pode apreender o mundo, esta se encontraria abalada, deixando o sujeito em uma situação de vulnerabilidade psíquica frente a tudo aquilo que lhe escapa à compreensão e ao sentido. (Borges, 2013)

Bastide (1971/2016) aborda esse tema ao tratar dos efeitos da migração sobre as doenças mentais por meio da análise daqueles sujeitos que, portadores de algum transtorno mental, se encontram em meio a uma rede de troca entre culturas distintas. Para tanto, o autor faz uso de dois conceitos: enculturação, entendido como algo voltado para a constituição psíquica do sujeito em determinada etnia, tendo relação com a cultura de origem da pessoa, ou seja, o psiquismo do sujeito irá se desenvolver de acordo com as exigências culturais de seu meio de origem; e aculturação, que é a pressão sofrida pelo sujeito de uma certa cultura a partir do momento em que se encontra em meio a outra distinta da sua, isto é, quando se encontra fora do território de origem.

Laplantine (1994) lembra como Fanon, psiquiatra francês, associou a aculturação com a colonização, entendendo-a como a imposição de valores de uma cultura dominante sobre outra. Em contraste a isso, Bastide (1971/2016) defende que sua posição não é a de dizer que sempre que houver esse encontro entre culturas haverá o adoecimento psíquico, mas sim a de que é nesse contato, no processo de aculturação, que se tem o desenvolvimento e produção de algo novo.

Desde essa compreensão, cada etnia é entendida como um bloco homogêneo que possui uma estrutura própria e é constituída por múltiplos grupos, isto é, o conjunto de elementos como linguagem e traços culturais específicos de determinada sociedade é o que constitui esse bloco. Essa seria uma característica presente em todas as sociedades, que também possuiriam mecanismos para lidar com os conflitos desenrolados a partir das interações que ocorrem em seu interior (Bastide, 1971/2016).

O contato com uma etnia diferente, isto é, no momento em que dois blocos distintos se encontram, aconteceria o que o Bastide (1971/2016) chama de choque interétnico. Este momento faria irromper conflitos e tensões que até então estavam controlados dentro da sociedade e , portanto, abriria espaço para o aparecimento da loucura neste que chega em uma sociedade culturalmente diferenciada. Tal choque afetaria diversos níveis e segmentos da

estruturação da sociedade, fazendo com que aquilo que até então era tido como normal possa ser convertido em patológico.

A ideia de etnia constituída enquanto um bloco homogêneo é pensada por Bastide (1971/2016) desde a noção de sistemas de significantes, que servem para falar dos modelos culturais que funcionam para o indivíduo como estruturantes de seu psiquismo e que permitem que haja uma comunicação entre os diferentes sujeitos em uma mesma sociedade, que os possibilite compartilhar de uma linguagem formando então uma identidade étnica. No caso da migração,

> o migrante está em uma sociedade onde os modelos culturais não são os mesmos, onde, em consequência, a comunicação torna-se impossível e onde, portanto, a personalidade étnica [19]se encontra agredida (...) na ausência de um dicionário para que se compreenda a linguagem da nova cultura, que lhe permitiria nele encontrar respostas à sua necessidade de completude –, os sentimentos de insegurança, angústia e frustração desenvolvam-se no homem, ao entrar em contato com outra cultura que lhe é ininteligível. (Bastide, 1971/2016, p. 350)

O resultado disso é o que Bastide (1971/2016) compara com as chamadas neuroses experimentais que surgem nos animais no momento em que se mudam os estímulos aos quais estão adaptados. No caso dos migrantes, seria a substituição de significantes, de modelos culturais que entram em conflito, que produziriam as alterações na conduta do sujeito.

Bastide (1971/2016) recorre a Devereux para pensar tais questões, especialmente quando este último indica ser a cultura um mecanismo de defesa solidário às defesas do eu, havendo o adoecimento do sujeito quando este se encontra em meio a uma dessas três situações: quando os meios que a cultura oferece não são suficientes para o sujeito; quando o adoecimento ocorre em um momento precoce em que o sujeito não pôde ter acesso às defesas adequadas; e, por fim, o caso que melhor se aplica à situação de migração, quando o sujeito se depara com uma sociedade que possui mecanismos de defesa (cultura) distintos dos oferecidos pela sua cultura de origem. Isso, como já foi posto, não significa que o contato entre etnias cause algum tipo de distúrbio, mas sim que pode servir como uma abertura para o seu surgimento.

Para Bastide (1971/2016), um possível fator de proteção para lidar com esse tipo de ruptura que se dá na migração é a formação de grupos e comunidades de pessoas que

---

19 Para Devereux (1970) a personalidade étnica é um esquema conceitual construído mediante generalizações indutivas a partir de dados concretos que, na prática, são de dois tipos pouco distintos: o comportamento observado diretamente e o comportamento verbal de tipo particular. Por exemplo, a afirmativa "todos os cretenses são mentirosos" é um tipo de generalização concernente à personalidade étnica.

compartilham de uma mesma etnia, a exemplo dos Estados Unidos e as comunidades de europeus, ou como no caso da França, em que se notou que dentre os migrantes que ficavam dispersos dos demais as chances de adoecimento psíquico aumentavam. Trata-se de poder recriar, em exílio, a sua terra natal.

Tais fatores de proteção também são identificados nos estudos de Borges e Poncreau (2009) e Gomes (2017). Borges e Poncreau (2009) utilizam a expressão "imunidade psicológica" para se referir às situações observadas nos atendimentos clínicos de refugiados em que o sujeito, mesmo tendo sofrido situações de violência extrema que motivaram a solicitação de refúgio, "mantém a capacidade de existir, depois e apesar do horror ao qual foi submetido" (Borges e Poncreau, 2009, p. 226).

Isto é, observa-se que ao fazer uso de recursos como enraizar-se em uma identidade cultural bem definida e sustentar os vínculos grupais com membros de sua origem cultural, o sujeito encontra subsídios para manter-se equilibrado e preservar sua continuidade psíquica, mesmo tendo sofrido atos violentos.

Aspectos similares são observados por Gomes (2017) que, em estudo semelhante ao nosso, ao investigar os impactos subjetivos da migração por meio das narrativas de haitianos residentes em Florianópolis, identifica que encontros promovidos pela Pastoral da Migração da cidade possibilitaram com que os migrantes tivessem vivências grupais que fortaleceram o sentimento de pertença e a identidade cultural.

Diante disso, um ponto importante de ser ressaltado é que, ao se pensar os efeitos da migração, conforme já apontado por Bastide (1971/2016), quando ressalta para a potência existente no contato entre culturas, deve-se atentar também para os aspectos edificantes envolvidos na experiência migratória.

É disso que trata Rosa, Carignato e Alencar (2009) que, entendendo o deslocamento como um dos avatares do desejo, olha para o fenômeno migratório como uma experiência na qual o sujeito se coloca em abertura radical diante do Outro, de modo a desencadear novos movimentos que possibilitam com que se rompa com lugares e identificações já construídas, que são alienantes, e se abra a "experimentar outros destinos, novas dimensões da vida" (Rosa et al, 2009, p. 500).

É sabido que tais rupturas não são vivenciadas somente desde essa perspectiva, mas, muitas das vezes, em se tratando das migrações forçadas, chegam ao sujeito sob forma violenta, deixando-o marginalizado e relegado a uma condição excludente. Dessa forma, tem-se que, havendo rupturas e cisões nos campos relacionais e no laço social, é possível que o adoecimento ligado ao choque interétnico ocorra.

2.2 O racismo à brasileira: uma questão sociopolítica

De acordo com Shucman (2010) o racismo é entendido como um fenômeno localizado em um determinado contexto sócio-histórico e que tem seu surgimento atrelado à constituição do Estado moderno, servindo como um importante subsídio na sustentação dos processos de colonização e escravidão, fundamentais para o modo como se deu o desenvolvimento do capitalismo na modernidade. É nesse sentido que a autora sustenta que a característica do racismo é de ser uma construção ideológica que, conforme salienta Foucault, ganhou sustentação por meio do discurso científico que fez surgir a segregação e a hierarquização entre as raças ditas inferiores e superiores.

Tendo isso em conta, entende-se o porquê de o racismo ser diferente de xenofobia. Conforme indica Koltai (2000), enquanto a xenofobia é um fenômeno que pode ser remontado à Antiguidade, a exemplo da forma como se davam as relações entre os povos da Grécia, e que se fundamenta em uma "fobia do estrangeiro", o racismo é fruto da modernidade, de forma que o discurso que nele se adota é o de ser um mecanismo de controle e poder sobre o corpo social.

Agamben (2010) nos auxilia a compreender as vicissitudes dessa ideologia, uma vez que, ao retomar a ideia do biopoder foucaultiano, discorre sobre o modo como, a partir da emergência dos Estados-nação, mecanismos de poder ganham controle sobre os corpos e as vidas dos homens, criando uma politização da vida em que se decide quem merece ou não viver.

Essa leitura que o autor faz sobre o modelo biopolítico moderno e suas consequências é consonante com a proposta por Mbembe (2017) sobre necropolítica. Esse autor que, também partindo de Foucault, pensa a articulação do conceito de biopolítica juntamente ao de estado de exceção, propõe que é ante a situação de "emergência" ou de "exceção" que o direito de matar encontra seu fundamento, fazendo ressurgir o conceito de racismo, uma vez que há uma divisão entre aqueles que merecem ou não viver.

> Que a 'raça' (ou, na verdade o racismo) tenha um lugar proeminente na racionalidade própria do biopoder é inteiramente justificável. Afinal de contas (...) a raça foi a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas do Ocidente, especialmente quando se trata de imaginar a desumanidade de povos estrangeiros – ou dominá-los. (...) a política da raça, em última análise, está relacionada com a política da morte. (Mbembe, 2017, p. 128)

Trata-se de algo que, característico de todos os estados modernos, tem no período colonial, com a escravidão e o "domínio dos selvagens", uma de suas primeiras experimentações. Por isso a colônia é vista como o espaço em que se é possível suspender as leis e regras – lugar de gozo para o colonizador – de forma a possibilitar com que a violência e o estado de exceção prevaleçam, uma vez que ali se define qual vida importa ou não. (Mbembe, 2017)

Atualmente, sabemos que o discurso das raças não mais se sustenta, biológica e geneticamente falando, uma vez que não existe uma comprovação científica que demonstre a existência de diferentes raças. No entanto, também é sabido que isso, por si só, não é, nem nunca foi suficiente para que o racismo deixasse de existir, muito pelo contrário, as práticas racistas seguem cada vez mais presentes nas relações e no laço social. É refletindo sobre isso que pensamos ser importante aqui retomar o entendimento que a psicanálise desenvolve acerca dessa questão, já que nos propõe alguns caminhos de reflexão.

Concordamos com Koltai (2000) quando esta traz o racismo enquanto sintoma social. Tal compreensão se dá considerando que o sujeito da psicanálise – dividido e atravessado por uma dimensão histórica e social do contexto do qual ele faz parte – começa a se pensar enquanto humanidade a partir do que a autora nomeia como uma exclusão inicial, isto é, segundo a proposta de Lacan de que "o homem sabe o que não é um homem", a segregação e exclusão entram aqui como marcas fundamentais.

Com base nisso que, ao falar sobre o sintoma social, Koltai (2000) não busca fazer frente ao que seria o sintoma particular, mas sim para ressaltar a característica de que o sintoma é

> histórico, localizado e específico, significado pelo outro e que, por isso mesmo, pode mudar com o tempo, acompanhando as transformações do Outro – tanto no plano pessoal quanto coletivo. É social, ainda, se o entendemos como a maneira singular pela qual o sujeito enfrenta o discurso de seu tempo. (Koltai, 2000, p. 111)

O conceito de discurso aparece aqui como um importante elemento na compreensão do racismo. Considerando que o homem, este ser de linguagem, é impossibilitado de acessar diretamente seus objetos, o discurso, segundo Koltai (2000), é o instrumento que regulamenta essa relação, possibilitando a construção do chamado laço social, laço do homem com os demais.

Partindo desse entendimento, Koltai (2000) defende estarmos em um tempo em que o discurso prevalente é o da uniformização, isto é, conforme avança o fenômeno globalizador, se tende a uniformizar as formas de ser, desejar, gozar. A consequência direta disso é uma

intensificação dos processos segregantes, uma vez que esse outro sujeito, diferente de mim, se torna insuportável. Disso se conclui que, da mesma maneira como a ciência elimina sintomas, também os cria. Segundo a autora,

> quanto mais o discurso científico se exercita no sentido da uniformização, tanto mais o disforme tende a se manifestar. E esse disforme, estritamente particular, é o gozo, aquilo que faz do outro um outro (...) é esse odiar o gozo do Outro, que os autores de formação lacaniana denominam racismo ou segregação, empregando os dois termos praticamente como sinônimos. (Koltai, 2000, p. 117)

É por isso que, conforme indica Koltai (2000), na concepção lacaniana, falar de racismo implica falar de traços que diferenciam um conjunto de outros, bem como falar do ódio ao gozo[20] do outro. Isso pois, entendendo que o outro possui uma forma de organizar o seu prazer e articular o gozo diferente da nossa, a intolerância surge a partir do momento em que se começa a supor nesse outro um gozo excessivo – ele que tem uma cor, uma sexualidade, uma religião diferentes da minha – goza em excesso por roubar algo de mim, que gozo menos.

Esse é um fundamento que, para Koltai (1998), diz respeito ao amor pelo ódio, e que acaba por incidir no ódio que o sujeito tem pelo próprio gozo, ou seja, partindo do princípio de que há um Outro no próprio sujeito, algo exterior ao Eu e que remonta ao estrangeiro em nós mesmos, tem-se que a raiz do racismo aponta para a dificuldade que se tem em lidar com a nossa própria exterioridade, o que alude ao *Unheimlich* freudiano, o estranho familiar.

Tendo por base esse entendimento, desdobramos algumas das consequências que a violência racial produz no negro, seja ele brasileiro ou não, e que leva em conta o contexto histórico e a forma pela qual a nossa cultura carrega essas marcas. Embora tenha presente em seu imaginário a ideia de uma democracia racial, o país é marcado historicamente por 300 anos de um regime escravocrata.

O resultado direto disso é o racismo estrutural passível de ser observado na maneira pela qual as relações se organizam no Brasil. De acordo com Reis (2005) a escravidão não apenas faz parte de nosso passado, mas do presente e do futuro, de modo que aqui "não se fala em raça ou, se fala, é para se fazer calar." (Reis, 2005, p. 116)

---

20 De acordo com Evans (2007), o conceito de gozo na obra lacaniana não faz referência ao orgasmo ou ao prazer, mas está muito mais relacionado ao além do princípio do prazer, já que este último, funciona como um limite ao gozo. "El término 'goce' expresa entonces perfectamente la satisfación paradójica que el sujeto obtiene de su síntoma o, para decirlo em otras palavras, el sufrimiento que deriva de su própria satisfación" (Evans, 2007, p. 103). Dunker (2014) também nos auxilia a pensar tal conceito quando, tratando do gozo envolvido nos processos de segregação e intolerância, aponta que este diz respeito à satisfação obtida pelo sujeito por meio de seu sintoma.

De acordo com Ramos (1995), as relações de raça no Brasil foram construídas com base na subjugação do negro pelo branco a serviço da manutenção de uma relação de poder que era reflexo direto de um período escravocrata que teve seu fim sem que houvesse políticas de inserção desse grupo na sociedade.

Como bem lembra Ferreira (2014) ao citar o sociólogo Florestan Fernandes, após a abolição da escravidão, o negro foi excluído das relações de produção, de maneira que, ainda hoje com sua inserção no mercado, estigmas desse período são bastantes presentes quando observamos a escassez de negros ocupando cargos mais valorizados e de chefia, enquanto é bastante comum perceber a sua maior participação em setores mais baixos. Consequência disso é uma população que majoritariamente pertence a camadas economicamente inferiores e com menores chances de ascensão social.

Ser negro em um país construído sobre esse alicerce em que há uma hegemonia daqueles considerados como brancos é levar no corpo a insígnia dessa história que vem carregada de uma significância que, segundo Nogueira (1998), é daquilo que é indesejável, inaceitável e que faz contraste com o corpo branco. Tomando por base que a população brasileira é constituída em mais da metade por sujeitos negros e pardos, não é possível ignorar os efeitos disso no que diz respeito à saúde mental e construção de identidade do negro no Brasil.

Para Zizek (2010) a identidade simbólica de um indivíduo é historicamente marcada, sofrendo influências do contexto ideológico no qual ele está inserido, a partir do que é possível inferir, pensando em nosso contexto brasileiro, que o sujeito negro tem sua identidade construída passando pelas interpolações do racismo. As consequências só poderiam ser violentas, de maneira que, ao ser submetido constantemente a um processo de desvalorização, a construção identitária do negro se articula em torno de estigmas que formam um autoconceito negativo.

Pensar o modo como os brasileiros são afetados por essas intercorrências é a primeira via escolhida a ser apresentada a fim de, posteriormente, alcançar as implicações que ocorrem com os negros estrangeiros. Isto é, nesse primeiro momento, são abordadas algumas questões de como o discurso racista marca a sociedade e sujeitos brasileiros, negros e brancos.

Tendo isso em conta, um estudo aqui destacado é o da psicanalista negra[21] Isildinha Batista Nogueira (1998), que parte da hipótese de que a realidade histórico-social determina,

21 Considero importante apontar esse marcador com relação à raça da autora, uma vez que, conforme aponta Braga (2015) houve um apagamento das produções de psicanalistas negras brasileiras que tocam na temática racial. À Nogueira se somam, por exemplo, Virgínia Leone Bicudo, Neusa Santos Souza e Lélia Gonzales (esta última antropóloga, mas que dialoga com a Psicanálise em suas produções).

para os negros, algumas configurações psíquicas, buscando entender as formas como as significações racistas se inscrevem psiquicamente para o negro, bem como o modo pelo qual estas atuam enquanto produtoras da dimensão simbólica do corpo negro e imaginário da brancura.

Segundo Nogueira (1998) tais inscrições não dependem apenas de que o sujeito tenha, por exemplo, uma vivência de discriminação, mas são construídas desde os momentos iniciais de sua constituição subjetiva, desde a infância, ou seja, não se tratam exclusivamente de marcas que se inscrevem frente a situações de violência explícita, mas que estão muito mais relacionadas ao racismo estrutural que se encontra na base de nossa sociedade. Partindo disso, tem-se que a condição do negro precisa ser entendida como produto de uma dialética entre as representações sociais ideologicamente estruturadas e as estruturas socioeconômicas, sendo que é desde essa relação que se tem as configurações que formam o universo psíquico.

A situação fica ainda mais complexa quando se leva em consideração que, se por um lado os sujeitos negros são herdeiros desse passado histórico que se faz presentificar na memória social a todo momento, atualizado no preconceito racial, por outro lado vivem numa sociedade cujas autorrepresentações denegam esse mesmo racismo amparando-se no "mito da democracia racial".

É disso que trata Munanga (2017) quando aborda as ambiguidades do racismo à brasileira, indicando que, diferente do que ocorreu nos Estados Unidos ou na África do Sul, em que o racismo se mostrava de maneira explícita – a exemplo das leis de Jim Crow[22] criadas pelos sulistas norteamericanos –, o que aparece no Brasil é um racismo implícito que, por nunca ter sido institucionalizado ou tornado oficial, faz com que os brasileiros acreditem não serem racistas. Segundo sua percepção: "resumiria o racismo brasileiro como difuso, sutil, evasivo, camuflado, silenciado em suas expressões e manifestações, porém eficiente em seus objetivos." (Munanga, 2017, p. 41). Consonante a essa ideia, Shucman (2014) propõe ainda que se cria um "racismo de atitudes", de modo que, por não haver um reconhecimento de sua existência, acaba por operar enquanto uma arma ideológica de manutenção das desigualdades.

Munanga (2017) chama de "crime perfeito" do racismo brasileiro o produto de tais relações, nas quais, além de produzir violências concretas – tal como apontam os dados da pesquisa realizada pelo Ministério da Saúde (2018, http://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/obitos_suicidio_adolescentes_negros_2012_2016

22As leis de Jim Crow (em inglês, *Jim Crow laws*) foram leis locais e estaduais, promulgadas nos estados do sul dos Estados Unidos, que institucionalizaram a segregação racial, afetando afro-americanos, asiáticos e outros grupos étnicos. Vigoraram entre 1876 e 1965.

recuperado em maio de 2019), de que em 2016 se constatou que jovens negros têm 45% mais chances de cometer suicídio do que os brancos –, é encoberto por um silêncio que faz não só com que as vítimas não o notem, mas também que a sociedade em geral se furte de ter que pensar sobre tais questões.

Hasenbalg (1979 como citado em Shucman (2014) aponta que,

> Num certo sentido a sociedade brasileira criou o melhor dos dois mundos. Ao mesmo tempo em que mantém a estrutura de privilégio branco e a subordinação não branca, evita a constituição da raça como princípio de identidade coletiva e ação política. (Schucman, 2014, p. 86)

De acordo com Moura (2017), foi por intermédio dos resquícios da sujeição imposta aos negros escravizados que se constituiu no Brasil a cristalização de certas instituições que perpetuam o rebaixamento e a sujeição do sujeito negro. É com base nisso que o racismo de que se fala aqui, por vezes, parece ocorrer quase que "automaticamente", ou seja, não dependendo mais de seus praticantes, mas simplesmente acontecendo sem que fosse necessária uma motivação ou consciência daquilo. Isso que é denominado pelo autor de congelamento das práticas racistas e faz com que o negro no Brasil sofra os golpes tanto daquilo que é do passado, quanto do presente.

Tal questão remonta ao que propõe Braga (2017) acerca do impedimento à memória da escravidão, pois, diferente de outros episódios traumáticos da humanidade, não houve o reconhecimento coletivo dos impactos desse processo. O resultado é a produção de um desamparo discursivo para aqueles sujeitos que carregam a insígnia "ser preto" e a constante repetição daquilo que não foi devidamente elaborado, fazendo com que entendamos o porquê de os reflexos desse período ainda repercutirem de maneira tão intensa, havendo a nítida separação de valor entre as vidas negras e brancas.

Slavutzky (1999), em seu texto sobre as marcas da escravidão na sociedade brasileira, ressalta que a noção de "marca" aparece como associada diretamente com a ideia de "marcas mnêmicas", isto é, marcas inconscientes que aparecem no discurso e que são características de nossa construção identitária enquanto brasileiros. Nesse caso, as marcas que aparecem são as marcas desse passado que não é reconhecido, como quando se faz uma piada sobre a escravidão, ou ainda como no próprio Hino da Proclamação da República[23], no qual se diz "(...) nós nem cremos que escravos outrora tenha havido em tão nobre país...".

23 O Hino possui a letra de Medeiros e Albuquerque (1890), composição de Leopoldo Miguez (1890) e foi publicado em Diário Oficial em 21 de janeiro de 1890.

Fomos um país no qual por 350 anos o regime escravocrata foi legal e que contou com um processo de colonização em que o europeu via aqui um paraíso a ser desfrutado. Como aponta Melman (1992), tem-se que a sociedade brasileira sofre as consequências de uma colonização que se baseia na submissão do outro; caso este não se submeta, é posto na posição de inimigo a ser combatido.Concordo com Slavutzky (1999) quando nos lembra que diante de tal conjuntura não há possibilidade de sair ileso, especialmente quando se considera que todo brasileiro, independente da cor, carrega consigo tanto uma parte dos índios e negros que foram então violados quanto dos senhores violadores. Essa ideia é consonante com a do antropólogo Darcy Ribeiro (2013), quando ressalta sobre as consequências de 350 anos de um período escravocrata:

> nenhum povo que passasse por isso como sua rotina de vida, através de séculos, sairia dela sem ficar marcado indelevelmente. Todos nós, brasileiros, somos carne da carne daqueles pretos e índios suplicados. Todos nós brasileiros somos, por igual, a mão possessa que os suplicou. A doçura mais terna e a crueldade mais atroz aqui se conjugaram para fazer de nós a gente sentida e sofrida que somos e a gente insensível e brutal que também somos. Descendentes de escravos e de senhores de escravos seremos sempre servos da malignidade destilada e instalada em nós, tanto pelo sentimento da dor intencionalmente produzida para doer mais, quanto pelo exercício da brutalidade sobre homens, sobre mulheres, sobre crianças convertidas em pasto de nossa fúria". (Ribeiro, 2013, p.108)

À luz dessa compreensão que retomo o estudo de Nogueira (1998), quando a autora argumenta que é frente a esse cenário, que tem como produto direto o processo de desumanização e marcas na constituição da individuação de negros e negras, que se introduz uma outra dimensão do problema: a que diz respeito ao corpo. De acordo com a psicanalista, tendo por fundamento que o corpo, por ser socialmente concebido, possui uma função ideológica que o reveste de crenças e sentimentos que estão na origem da vida social, este constitui-se enquanto um signo. Com base nisso surge a questão: qual sentido tem o corpo negro no contexto brasileiro?

Para Nogueira (1998) esse é um corpo que virá revestido de significância em estreita relação com os valores que são socialmente atribuídos a essa cor, ou seja, o corpo negro aparece como aquele que, sendo indesejável, inaceitável, faz contraste com o corpo branco. É esbarrando nessa marca que aparece na pele, nos traços da boca, nariz e cabelo, que o sujeito negro então tem seu processo de identificação afetado, uma vez que, de certa maneira, vive cotidianamente a experiência de que sua aparência põe em risco sua imagem de integridade. A pele negra aqui encontra seu lugar de significante.

Essa experiência, além de ocorrer em nível subjetivo, se mostra também como concreta, quando é sabido que os corpos negros se configuram enquanto “vidas matáveis”, recorrendo à expressão utilizada por Agamben (2010), para dizermos de vidas como as de pessoas que são alvejadas com 80 tiros enquanto vão a um chá de bebê, que são estranguladas dentro de supermercados, mortas por carregarem guarda-chuvas, ou apenas por estarem “no lugar errado, na hora errada” – sendo que estes podem ser desde a padaria da esquina até a universidade na qual se estuda.

Isso nos leva a concluir que o discurso racista mata tanto concreta quanto subjetivamente; esta é a razão de falarmos do genocídio negro, pois como aponta Zygouris (1998)

> A humanidade surgiu a partir das sepulturas, o morto humano não é apenas um cadáver. Por essa razão a guerra, que opõe dois exércitos, não é necessariamente um genocídio. Em tempos de guerra enterram-se até os inimigos. Em tempos de genocídio jogam-se os cadáveres em valas comuns. Em tempos de guerra, pode-se trair, desertar, mudar de lado, até pactuar com o inimigo. Só a vítima de um racismo absoluto não pode contar nem mesmo com a possibilidade de traição. (Zygouris, 1998, p. 207)

Falar do racismo e de como ele afeta a sociedade brasileira não diz respeito apenas aos sujeitos negros, mas pede também que se fale sobre a branquitude. Shucman (2014) traz o tema para a discussão quando propõe refletir os motivos pelos quais quase nunca nos perguntamos sobre o que é ser branco no Brasil, sendo poucos os estudos encontrados em que a pessoa branca é posta enquanto racializada.

Dentre as hipóteses levantadas, a primeira delas é o fato de que, ao menos na Psicologia, a maioria dos autores são brancos e parte de um grupo que se crê “desracializado”, isto é, toma a branquitude como norma, de modo que quem tem raça é sempre o outro. A segunda hipótese levantada pela autora é de que, uma vez que se fale em branquitude, os privilégios obtidos pela população branca começam a ser revelados, colocando à vista que a ideia de igualdade racial, tão defendida e sustentada na ‘chamada democracia racial’, na prática, opera para manter e legitimar as desigualdades raciais. (Shucman, 2014)

Nesse sentido que Shucman (2014) defende que ser branco no Brasil, mais do que apenas uma questão de cor, diz respeito à ocupação de lugares simbólicos que se sustentam com base no fenótipo e status social:

> A branquitude é entendida como uma posição em que sujeitos que ocupam esta posição foram sistematicamente privilegiados no que diz respeito ao acesso a recursos materiais

> e simbólicos, gerados inicialmente pelo colonialismo e pelo imperialismo, e que se mantêm e são preservados na contemporaneidade. (Shucman, 2014, p. 84)

Com base nessas questões que Shucman (2014) conduz uma pesquisa que buscar entender como a noção de raça produz subjetividades e desigualdades e investiga a forma pela qual os sujeitos se apropriam dessa ideia questionando os significados de "ser branco" para os entrevistados – homens e mulheres brancos, paulistanos, de diferentes idades e classes sociais. Os resultados que a autora obtém indicam como o discurso racista, característico do século XIX, se perpetua e atravessa as subjetividades desses sujeitos que, se percebendo como brancos, entendem possuir características estéticas, morais e intelectuais superiores.

Em linhas gerais, esse é o cenário da sociedade brasileira, caracterizada por um discurso racista que afeta negros – acrescenta-se a esse grupo os que se autodenominam pardos – e brancos em sua constituição subjetiva, mantendo a sujeição e rebaixamento de um lado enquanto sustenta privilégios de outro. Em meio a tudo isso, perdura o imaginário – atualmente um pouco mais abalado do que em outras épocas – da harmonia e da democracia racial. Esse é o cenário com o qual se depara o imigrante haitiano, um sujeito que carrega em seu corpo as marcas da pele preta, de uma tonalidade um tanto incomum no Brasil, e que por isso o entrega já de pronto: é estrangeiro e negro.

2.3 Intersecções entre xenofobia e racismo

Pensar os impactos psíquicos que atingem o sujeito em sua experiência migratória demanda que se observe quais são os marcadores sociais e identitários que se articulam e agem sobre ele. Em se tratando dos imigrantes haitianos, há que se considerar ao menos dois, o fato de serem estrangeiros e negros, que marcam os sujeitos interseccionalmente e os colocam em condição de uma dupla exclusão e violência, a xenofobia e o racismo – acrescenta-se aqui o machismo, quando se trata de imigrante do gênero feminino.

Conforme indica Fantini (2014), o que todas essas formas de violência e discriminação têm em comum é que apontam para o fenômeno da intolerância que, junto aos processos segregantes, ao mesmo tempo em que se relacionam com processos fundamentais da constituição psíquica do sujeito, podem atuar como entraves na formação do laço social.

Um aspecto importante a ser considerado e um cuidado necessário ao tecer análises sobre tais questões é que, tais marcadores sociais, conforme indica Braga (2017), precisam ser

pensados como contingentes, porém não devem ser essencializados, pois conceber o sujeito enquanto inscrito em certa posição sócio-histórica não significa conceber uma ideia pronta e acabada de sua construção identitária.

É desde essa perspectiva que analisar o modo como o racismo vai se constituindo na sociedade brasileira, bem como seus efeitos, pode nos auxiliar a refletir sobre as condições em que fica circunscrito o imigrante haitiano que aqui chega, uma vez que as implicações de ser negro neste contexto são agravadas quando a isso se soma o fato de ser estrangeiro.

Kaly (2001) trata desta questão em seu artigo acerca de africanos que vêm para o Brasil estudar: "Como já chegamos condenados pela cor da pele num país em que esse traço é um passaporte valioso (...) mesmo sendo estrangeiros a cor da pele lhes atribui uma carga negativa, depreciativa e inferiorizante." (Kaly, 2001, p. 116)

Handerson (2015), ao estudar a mobilidade haitiana, especialmente a forma como esta ocorre no território brasileiro, identifica relatos e situações, das quais ele mesmo foi parte, de discriminação racial. O autor traz à discussão a equação que se forma entre "ser preto = ser haitiano", de modo a fazer com que a discriminação passasse pelas duas vias, uma da nacionalidade – ser haitiano – e outra da cor – ser preto, ganhando inclusive contornos pejorativos.

Considerando que as configurações da mobilidade de haitianos desembarcando na Amazônia eram constituídas de diversas classes sociais e culturais, mas com o fato comum de serem todos negros, estas fizeram surgir posturas de rejeição tanto por parte da população quanto da mídia.

A exemplo disso, Handerson (2015) argumenta que, no mesmo tempo em que a chegada de imigrantes haitianos ganhou manchetes da imprensa e diversas discussões, milhares de portugueses e outros europeus chegaram ao Brasil, mas passando "despercebidos", reforçando a ideia de que a cor da pele não permite com que os haitianos tenham as mesmas condições e tratamento do que os imigrantes não pretos.

Informações como essas são também encontradas no estudo de Barros (2016) quando, ao entrevistar haitianos que migraram para o Brasil após o terremoto de 2010, levanta como um dos fatores de risco que aumentam a vulnerabilidade do sujeito em migração a discriminação que ocorre no país de acolhimento. A autora ressalta que em todos os relatos houve alguma situação reconhecida pelo entrevistado enquanto "estranha" e que aponta diretamente para algum tipo de discriminação.

De acordo com Barros (2016),

> Ser estrangeiro é acrescido às características de diferenciação, que como marca da alteridade faz lembrar a condição estrangeira de cada um de nós e, portanto, tombar a presunção de ser "um" inteiro, sem limites e único (Souza, 1998). É como se a presença dessas pessoas, imigrantes e negras, fizesse retornar o passado sofrido de uma história silenciada, que incorporou as relações de poder dos tempos de colonização, sem nenhuma elaboração. Na impossibilidade de fazer diferente, repete. (Barros, 2016, p. 86)

Esse dado é consonante com o que encontra Gomes (2017), em seu estudo já mencionado, e que considera o preconceito racial presente nas narrativas tanto dos entrevistados quanto dos veículos midiáticos. O que chama a atenção no relato da autora é que, ainda que no discurso dos haitianos o racismo sofrido fosse por vezes invisibilizado ou desconsiderado enquanto prática violenta, o mesmo era facilmente observado nas idas a campo:

> em uma praça central da cidade, comumente utilizada pelos trabalhadores durante a pausa do almoço, os lugares com sombra eram visivelmente tomados, em sua maioria, por brancos e brasileiros; analogamente, no refeitório da universidade, a divisão por raça e nacionalidade ocorria de modo evidente. (Gomes, 2017, p. 7)

Esse contraste entre o que é dito e o que é observado leva ao questionamento, por parte da autora, sobre os fatores implicados nessa ausência do racismo justamente no discurso daqueles que são por ele afetados, de modo a concluir que são as sutilezas dessa violência que aparece como característica principal que faz com que ela não seja notada ou, quando o é, seja tratada como brincadeira ou naturalizada por meio de outras negativas.

Dadas essas considerações, que se reforçam à medida em que buscamos outros estudos que tratam da migração de pessoas negras (Télémaque, 2012; Araújo, 2015; Weber, 2017), fica evidente que ao pensar as implicações psíquicas da migração, faz-se necessário levar em conta a dimensão racial daquele sujeito que se escuta.

Ainda que o racismo seja uma forma de violência que não se limita a determinado país ou região, considera-se que as suas manifestações e efeitos variam conforme a sociedade e a maneira como as relações raciais nela foram desenvolvidas. Como já explicitado anteriormente, o racismo no Brasil conta com particularidades que o faz ser distinto dos demais países.

O Haiti, bem como o Brasil, carrega em sua história as marcas de uma colonização agressiva que teve na escravidão uma de suas ancoragens, no entanto algumas variantes se fizeram presentes para que os rumos dessas histórias começassem a se diversificar. De um lado o Haiti, primeiro país latino-americano a abolir a escravidão por meio de uma revolução de escravos, de outro o Brasil, o último país a abolir o regime escravocrata, o que mesmo tendo sido alcançado devido às intensas lutas de abolicionistas e escravos, rendeu os louros à famosa

Princesa Isabel. Essa primeira distinção no curso que cada sociedade dá ao fim da escravatura comunica como nos dois países vão se travando relações raciais de maneiras distintas.

Entendendo que a população haitiana é constituída majoritariamente por negros e que os mulatos, porcentagem pequena da população, ocupam espaços de poder socioeconômicos distintos da maioria negra, identifica-se que os efeitos do racismo aí aparecem. O Brasil, com as devidas proporções e diferenças, também possui uma população composta em sua maioria (pouco mais da metade) por negros e pardos, que permanecem nos mais baixos estratos da pirâmide social.

Os paralelos aqui traçados ainda não se distanciam em grande medida, mas isso começa a aparecer de forma mais contundente quando se atenta para as especificidades de como cada população é constituída. Isto é, ainda que seja identificável que tanto no Haiti quanto no Brasil exista uma hierarquia nas relações raciais em que os de maior poder são os de pele mais clara, o que temos no Brasil é que, desde a abolição até as políticas de branqueamento que se seguiram, não houve para a população negra políticas ou quaisquer condições para que se alcançasse uma posição social favorável. Enquanto no Haiti, por exemplo, desde a conquista de sua independência negros ocupam espaços no governo, no Brasil poucos são os governantes negros e nenhum deles sequer já chegou à presidência.

No Brasil há um verdadeiro abismo quando o assunto é a desigualdade racial e esse parece ser um dos caminhos que mais marcam a diferença nos modos como as relações de raça aqui se desenvolvem em comparação ao Haiti. Posto isso, fica a questão: entendendo as distinções nas relações e no modo como o racismo opera em face disso, como é para o sujeito haitiano, que nasce e cresce em uma cultura que tem suas próprias especificidades, se deparar com o jeito que a sociedade brasileira tem de lidar com negros e negras?

Um caminho possível para desenvolver essa reflexão é a partir do que propõe Georges Devereux, antropólogo e psicanalista, quando nos convida a pensar o lugar que a cultura ocupa na constituição do psiquismo e de suas defesas. Para Devereux (1953/1970) cultura e psiquismo são conceitos indissociáveis e característicos do que é propriamente humano. É no processo de "culturalização" que ele entende que se substituem as manifestações biológicas e de caráter rígido por outras que são flexíveis e adaptativas.

Segundo Laplantine (1994), para Devereux

> É impossível conceber uma cultura que não fosse vivenciada por um psiquismo (a primeira não existe em lugar nenhum a não ser no segundo). E, reciprocamente, é impossível pensar a própria formação da personalidade, isto é, os processos de aquisição cognitivos e afetivos, independentemente da cultura. Em outros termos, os mecanismos

> psíquicos nada mais são do que a face “interna” de processos culturais que podem ser, desse ponto de vista, qualificados de “externos”. (Laplantine, 1994, p. 73)

Entendendo que a cultura atua enquanto um codificador que possibilita com que se atribua sentidos ao mundo e que é a partir dela que se pode pensar as relações entre normal e patológico, tem-se a base para pensarmos o que ocorre com as defesas psíquicas culturalmente fundadas, uma vez que o sujeito esteja em deslocamento.

Segundo Bastide (1970/2015) a definição de cultura a partir da qual Devereux orienta seu pensamento é desta enquanto uma experiência vivida, que possibilita com que se construa um “sistema padronizado de defesas” (p. 9), atuante de forma solidária às defesas do Eu, isto é, a cultura, entendida como uma rede que possibilita com que o sujeito se organize dentro de determinada ordem, possuindo relação direta com o inconsciente.

A ideia de inconsciente étnico é desenvolvida por Devereux (1956/1970) a fim de dar conta da relação cultura/inconsciente. Esse conceito diz respeito à parte do inconsciente que o sujeito tem em comum com os demais membros de sua cultura, de forma que é conforme as exigências de cada cultura que as gerações aprendem a recalcar determinados conteúdos e desenvolver certas defesas.

Considerando que as características desse inconsciente mudam conforme a cultura e que sua transmissão ocorre da mesma maneira, entende-se que cada cultura permite que alguns fantasmas, pulsões e outras manifestações do psiquismo permaneçam em nível consciente, enquanto outras sofrem efeitos do recalque. Com base nisso que Devereux (1956/1970) indica que esse material recalcado, constituinte do inconsciente étnico, somente se mantém reprimido devido a certos mecanismos de defesa também de origem cultural.

Devereux (1956/1970) ressalta que, embora a cultura forneça meios de defesa para o sujeito a fim de possibilitar que este dê conta de lidar com as pulsões culturalmente ego-distônicas, esses algumas vezes podem se revelar insuficientes. Frente a situações como essa, tem-se que o indivíduo poderá experimentar dificuldades para dominar e ocultar seus conflitos.

Um exemplo dado pelo autor e que bem ilustra seu raciocínio é o de que o impacto que há quando uma criança cai em um rio é distinto para uma cultura na qual o contato com a água é parte do cotidiano e aprender a nadar faz parte da cultura, para aqueles que nunca tiveram contato isso, como os que vivem nos desertos. Ou seja, o mesmo evento que não é traumático em uma determinada cultura pode ser em outra.

Seguindo esse caminho de pensamento que retorno à questão de como o racismo, no modo como se expressa na sociedade brasileira, afeta imigrantes haitianos que aqui chegam. Entendo as diferenças culturais existentes e, portanto, as diferentes defesas com as quais o

sujeito em deslocamento pode contar, ao se deparar com situações e cenas em que a violência racial aparece, seja diretamente, com ofensas concretas, ou indiretamente, por meio dos mecanismos sutis do racismo estrutural, pode configurar uma experiência traumática.

Esse tipo de situação, a de migração e deslocamentos pode ser pensada como um equivalente funcional aos casos de traumatismo prematuro, ou seja, quando o sujeito ainda não conta com as defesas culturais apropriadas, uma vez que se considera que está em uma condição psicologicamente vulnerável por não ter adquirido as defesas mais úteis de seu novo ambiente.

Lewin (1973), em seu texto sobre a educação da criança judaica residente na América, aborda a importância de se preparar o sujeito – especialmente aquele pertencente a grupos vulneráveis – para lidar com os conflitos que podem vir a surgir na relação com os demais, por exemplo, uma situação de segregação, racismo e preconceito, sob o risco de que, não estando prevenido, este pode vir a sucumbir. Para o autor, "o grupo a que pertence um indivíduo é o chão em que se apoia, que lhe dá ou nega status social, lhe dá ou nega segurança e auxílio" (Lewin, 1973, p. 188), de modo que, uma vez perdida essa estrutura social, ao se deparar com uma cena de discriminação completamente inesperada, sua reconstrução se torna muito mais difícil.

Isso não significa que, necessariamente, o sujeito não dá conta de lidar com a situação ou que não possa recorrer às defesas que lhe estejam disponíveis, mas certamente indica que tal situação configura uma maior dificuldade e sofrimento em meio a um contexto já bastante complexo, como no caso das migrações.

Um caminho interessante para refletir sobre o enfrentamento de tais questões é o que propõe Devereux (1956/1970), ao apresentar que o eixo central que deve ser seguido para se pensar em normalidade ou saúde mental não é necessariamente a adaptação em si, isto é, o sujeito completamente adaptado culturalmente, mas a capacidade que este tem para readaptações sucessivas, sem perder a sensação de sua própria continuidade no tempo. Em função disso, o autor entende que é normal ou anormal, pertencente a uma cultura ou outra, o sujeito pode recorrer a mecanismos de defesa que são basicamente os mesmos, uma vez que a diferença entre o normal e o anormal não está relacionada à presença ou ausência de certos mecanismos de defesa, mas sim da estruturação do conjunto de suas defesas e da importância concedida pela cultura a cada uma delas.

Transpondo isso para nosso tema de estudo, é possível pensar que, embora as defesas psíquicas culturalmente adquiridas por haitianos para lidar com o racismo sejam distintas das quais detêm os brasileiros, os primeiros, uma vez que estejam em posse de defesas que possibilitem sua readaptação ao novo sistema cultural, podem encontrar saídas mais saudáveis

do que estes que, afetados de forma mais direta por fatores que os deixem em situação de maior vulnerabilidade, podem encontrar.

Capítulo 3

O contexto da pesquisa e o método

3.1 Contexto da Pesquisa: a chegada ao campo

O contato com os imigrantes haitianos se deu, primeiramente, por meio da visita realizada a uma igreja protestante da comunidade haitiana. Conheci esse espaço a convite de uma amiga, também psicóloga, que me acompanhou nas primeiras visitas ao local. Ela tinha contato com um haitiano participante dessa comunidade religiosa, que aqui será apresentado como Jean, nome fictício a fim de mantermos preservada sua identidade.

Após uma celebração da qual participamos, encontramo-nos com Jean, que nos abriu a possibilidade de ali realizar a coleta de dados. Trata-se de uma igreja de religião protestante, autogerida pela própria comunidade de fiéis, ou seja, é por meio da coleta de ofertas dos participantes que se mantém o local. De acordo com informações de Jean, faz três anos que a comunidade haitiana se reúne para essas celebrações, sendo que nos dois primeiros anos os cultos eram realizados em uma igreja protestante brasileira que cedia seu espaço por um período semanal. Os cultos ocorrem aos domingos pela manhã, coordenados por dois diáconos na língua crioula, contando com algumas leituras em francês, no entanto o espaço da igreja não é restrito apenas às celebrações, é também um ambiente de convivência em que se realizam grupos de jovens, ensaios, conferências, festas, dentre outras atividades.

Foi manifestado aos líderes e responsáveis pela igreja o interesse de realizar a partir dali o contato com haitianos frequentadores do espaço para a da pesquisa, de modo que apresentamos o projeto e a proposta do estudo. Após a aprovação deles, apresentei-me para a comunidade frequentadora em um dos cultos, sendo a partir de então que os contatos se desenvolveram.

Após esse primeiro contato, outras visitas foram feitas ao local, de modo que percebi uma reação paradoxal por parte da comunidade: ao mesmo tempo em que me acolhiam, buscando me deixar à vontade, demonstravam uma reação de desconfiança, de querer saber o que eu, brasileira, fazia naquele espaço. Acredito que essa sensação ocorreu de ambos os lados, já que eu também percebi em mim o desejo de me envolver e a insegurança quanto ao que esperar como reação do grupo.

A fim de explicar minha presença, mais de uma vez, me apresentei à comunidade, falei sobre meu trabalho e a pesquisa que estava desenvolvendo, me colocando à disposição para conversar ou esclarecer caso alguém tivesse o interesse em perguntar. Após isso, alguns conversaram comigo ao final do culto, inclusive pedindo por auxílio com questões relacionadas à saúde e orientações sobre onde buscar alguns serviços aqui na cidade.

Considerando que naquele espaço eu era a estrangeira, houve por parte do grupo um movimento de, nas vezes em que estive presente, providenciar a tradução de alguns momentos da cerimônia, em uma atitude de me fazer participar, bem como de sempre arranjar lugar para que eu me sentasse – não me deixavam ficar em pé – e de oferecer instrumentos para que eu pudesse acompanhar as leituras e cânticos (bíblia, aplicativo de celular). Cabe retomar que conforme aponta Pitt-Rivers (1983 como citado em Cioccari, 2009) "a lei da hospitalidade é fundada sobre a ambivalência – o hóspede pode estar a meio do caminho entre o estrangeiro suspeito e o membro da comunidade" (p. 238).

Como a proposta inicial desta pesquisa era a de realizar rodas de conversa com mulheres haitianas – em um recorte de gênero –, o contato com a igreja era fundamental, uma vez que pretendia organizar o grupo naquele espaço. Na primeira vez que anunciei a proposta, em um culto, houve cerca de quinze inscritas que deixaram seus nomes e telefones, de forma que se criou um grupo via aplicativo de celular para combinarmos o dia e os horários que ficassem melhor para a maioria.

O primeiro encontro ocorreu com a participação de apenas quatro das inscritas, sendo que nesse momento já começaram a aparecer questões que apontavam para a dificuldade de se desenvolver esse dispositivo, considerando que a demanda era minha, a pesquisadora, e não do grupo. Expliquei às participantes que a proposta do grupo é que ele funcionasse enquanto uma roda de conversa sobre alguns temas preestabelecidos, embora mantivesse aberta a possibilidade de alteração conforme a demanda surgisse. Notei a desconfiança das participantes e algumas delas, já nesse momento, manifestaram mudar de ideia quanto à participação, pois esperavam que o grupo seria para oferecer algum tipo de ensino ou direcionamentos com relação a questões práticas, como a entrada na universidade, por exemplo.

Após esse primeiro encontro, houve mais tentativas que não se concretizaram, uma vez que as mulheres não respondiam às mensagens no grupo de WhatsApp e as poucas que responderam, não compareceram no dia e horário combinado. A partir disso e considerando fatores como a ausência de demanda por parte das participantes e um vínculo com a pesquisadora que pudesse mobilizar as transferências para que as participantes se sentissem

confortáveis em compartilhar suas experiências, optei por mudar a forma de coletar os dados, passando para as entrevistas.

Tenho como hipótese que, se o laço com essas mulheres houvesse sido construído há mais tempo, tornado mais consistente, as resistências seriam menores e o grupo teria um cenário mais fértil para ser desenvolvido.

Também considero que parte das resistências podem estar relacionadas ao recorte de gênero que estipulei. Isto é, o acesso às mulheres haitianas se daria de forma mais dificultosa do que em relação aos homens, conforme indica Barros (2016), que em sua pesquisa não conseguiu nenhuma entrevistada mulher, tanto por não se encaixar nos critérios quanto por ausência de consentimento para participar das entrevistas.

Já Majía e Cazarotto (2017) apontam para o silêncio da imigrante haitiana e ressaltam os fatores culturais que envolvem essa questão, uma vez que a desigualdade de gênero é instituída de forma marcante no universo haitiano, de modo que "em diversas situações evidencia-se a dominação masculina" (p. 178) por serem os homens os detentores da voz.

Ainda que alterado o modo pelo qual realizei a pesquisa, o envolvimento com a comunidade seguiu se desenvolvendo, de forma que participei de alguns grupos de convivência montados – algo como um grupo de jovens que se tem comumente nas igrejas – e fui convidada a participar de um casamento que aconteceria no local. Embora não conhecesse os noivos, alguns dos entrevistados insistiram para que eu fosse e pudesse conhecer um pouco mais de sua cultura.

Foi uma experiência muito interessante de aproximação e hospitalidade por parte do grupo. Embora não fosse a única brasileira presente, a sensação de ser estrangeira era compensada pelo cuidado e acolhimento dispendido por pessoas que, apesar de desconhecidas, se mostravam a todo momento preocupadas em me receber bem. Mesmo após a conclusão da coleta de dados tenho mantido contato com algumas das pessoas que conheci nesse período em que estive em campo.

3.2 Procedimentos

Tendo como base o entendimento de Bleger (1964), no qual a entrevista constitui-se como instrumento de um método clínico, optei por utilizar o modelo semiestruturado, uma vez

que contava com o objetivo de coletar alguns dados específicos que, por limitações temporais, não poderia colher no decorrer de um processo de longo prazo. Entendendo que, conforme indica Gil (1999), a entrevista semiestruturada, embora prime pela liberdade com a qual o entrevistado pode orientar sua narrativa, mantém o foco em torno de uma temática específica que é abordada por intermédio das pautas elencadas previamente e que respondem ao objeto de investigação, este foi o modelo que melhor respondeu à proposta deste estudo.

Segundo Rosa e Domingues (2010), a entrevista pode ser compreendida como uma técnica que proporciona um contato mais próximo com os sujeitos envolvidos no fenômeno estudado, sendo, portanto, coerente com a pesquisa em Psicanálise. A entrevista deve ser considerada frente a concepção da transferência como um instrumento de base, ou seja, é na relação transferencial que o entrevistado pode formular suas próprias questões e respondê-las, cabendo ao entrevistador uma escuta que esteja atenta para às próprias resistências possíveis de emergir durante o processo.

Considera-se que a escuta psicanalítica não se encontra restringida ao contexto tradicional da clínica, mas é possível em qualquer outro, uma vez que o inconsciente se faz presente nas mais variadas manifestações e relações humanas, de forma que é pela via da palavra, por intermédio do discurso proferido pelo sujeito, que o pesquisador/analista pode desenvolver a sua investigação. (Rosa e Domingues, 2010)

Tendo em conta essa questão, desenvolvi a pesquisa de modo que não houvesse, a priori, o estabelecimento fechado sobre a quantidade de entrevistas e sujeitos participantes, característica do método clínico-qualitativo, como salienta Turato (2003). Baseando-me nisso, coletei os dados ocorreu por amostragem por bola-de-neve, percurso no qual “o pesquisador inicia-se igualmente movido pelo interesse por determinado assunto/tema, que se constitui em seu tópico geral e foco” (p. 364). A partir de uma primeira entrevista com um sujeito indicado pela vivência pessoal, desenha-se uma delineação inicial sobre o problema (esboço de um modelo teórico e questões a serem investigadas) que serve como base para o desenvolvimento das próximas entrevistas, realizadas com pessoas recomendadas pelos próprios entrevistados.

As entrevistas somente tiveram início após a aprovação do Comitê Permanente de Ética em Pesquisa com Seres Humanos (COPEP) da Universidade Estadual de Maringá, de modo que os sujeitos convidados a participar leram e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)[24] que foi elaborado em duas vias: uma em português e outra em crioulo, por considerar que, embora utilizasse como critério de participação o domínio do português,

24 Em anexo.

apresentar o TCLE na língua materna das participantes foi uma maneira de garantir o melhor entendimento possível sobre a participação neste estudo.

No primeiro encontro com cada entrevistado, para além da leitura e assinatura do termo, apresentei as propostas da pesquisa, bem como sua finalidade, deixando explicitado o caráter voluntário da participação e a possibilidade de interrupção a qualquer momento diante de algum desconforto.

As entrevistas seguiram um roteiro (em anexo) que abordou as seguintes questões: movimento pré e pós-migratório, trabalho e estudo, violências enfrentadas no dia a dia, relações raciais, saúde e saúde mental. Desse modo, iniciei levantando alguns dados acerca da história e do movimento empreendido para que ocorresse a migração, passando pelas experiências vividas após a chegada ao Brasil, tocando nas questões sobre violência e relações raciais somente depois. Foi prevista a realização de uma entrevista por participante, no entanto, deixei em aberto a possibilidade de que, retomar o contato a fim de maiores esclarecimentos, caso fosse preciso, o que não foi necessário.

Registrei os dados por meio de gravação em áudio da entrevista e sua transcrição, bem como por anotações em diário de campo após a finalização de cada entrevista, considerando que, segundo Neto (1994, p. 63) por meio do uso desta ferramenta "podemos colocar nossas percepções, angústias, questionamentos e informações que não são obtidas através da utilização de outras técnicas."

3.3 Participantes

Participaram desta pesquisa sete imigrantes haitianos, quatro homens e três mulheres, que cumpriam com os requisitos de participação: ser maior de dezoito anos, residente em Maringá e região, bem como ter um domínio do português que possibilitasse não só a compreensão das informações acerca da pesquisa da qual seria participante, mas que viabilizasse a comunicação comigo no decorrer da entrevista. A maior parte dos entrevistados, cinco deles, era residente na cidade de Maringá, sendo apenas dois da região metropolitana.

O acesso aos participantes ocorreu por intermédio de cadeia de referências, isto é, o método bola de neve, em que uma primeira pessoa que já possuía contato comigo e que atendia aos critérios para o estudo indicaria os demais participantes que pudessem se interessar, de modo que o primeiro nível da cadeia de referências foi a igreja. Tais indicações ocorreram até que se atendesse o fechamento amostral, pela quantidade de dados levantados e a consideração

de que eram suficientes para o desenvolvimento da discussão a que se propõe a pesquisa, embora não se entenda ter havido uma saturação.

No que concerne aos encontros, estes ocorreram em locais e horários que foram escolhidos pelo participante, de forma a deixá-lo livre para que a entrevista acontecesse em local confortável e seguro (Barros, 2016).

O primeiro entrevistado foi Jean, a pessoa que viabilizou o contato com a Igreja, serviu como referência para este estudo e que, como comentei anteriormente, foi apresentado a mim por uma amiga em comum. Considerando que já havíamos estabelecido um contato, o agendamento desta primeira entrevista ocorreu pessoalmente após um encontro na igreja. Encontrei com Jean na igreja, local escolhido por ele, em um horário de sua disponibilidade. Como este fosse um local público, houve no decorrer da entrevista algumas intercorrências de pessoas que nos interrompiam e que, por alguns momentos, estiveram conosco acompanhando esse momento.

O segundo entrevistado foi Pierre, amigo de Jean e por ele indicado. Como Pierre insistiu para que eu escolhesse o local da entrevista, optei por realizá-la em uma sala do Departamento de Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, onde poderíamos ter alguma privacidade e de fácil acesso para o entrevistado. Jean o acompanhou até lá e aguardou o término da entrevista do lado de fora da sala.

A pessoa indicada por Pierre e que seria a terceira entrevistada foi sua irmã, Stelle, residente em uma cidade da região metropolitana de Maringá. O contato com Stelle ocorreu primeiramente via aplicativo de mensagens, agendamos a entrevista e fui até sua casa no dia e horário combinados. Após explicar a ela de forma mais detalhada sobre a pesquisa e a finalidade da entrevista, insistiu para que seu esposo, também haitiano, participasse. Desse modo, esta acabou por ser uma entrevista na qual participaram juntos Stelle e seu marido Joseph. Seus filhos e mais dois haitianos que dividiam a casa com o casal estiveram presentes, porém não participaram.

Como Stelle não indicou nenhuma outra pessoa que poderia ser entrevistada, recorri novamente a Jean que, prontamente, me passou o contato de uma amiga que já havia demonstrado a ele interesse em participar da pesquisa. Esta era Judith, uma jovem haitiana que descobri ser minha vizinha, já que morava bastante próxima à minha casa. Combinamos a entrevista por meio do aplicativo de mensagens e a encontrei em sua casa. Judith mora com o marido, Natil, e o indicou para ser o próximo entrevistado. Ele esteve presente durante parte do tempo em que fiz a sua entrevista, no entanto precisou sair e combinamos que faríamos a sua entrevista em um outro dia.

A quinta entrevista, com Natil, ocorreu após passada uma semana da entrevista de Judith, também na casa do casal. Na ocasião estavam na casa o casal e uma sobrinha, ainda criança, que ficou junto de Judith no quarto enquanto entrevistei Natil na sala. Nesse mesmo dia, ao final da entrevista, ele comentou sobre amigos que poderiam participar e que me passaria o contato deles por mensagem.

A última entrevista foi com Ilda. Contatei-a via mensagem por meio do contato enviado por Natil. Foram algumas semanas até que de fato fosse possível entrevistá-la, uma vez que demorou aproximadamente 8 dias até que Ilda respondesse à minha primeira mensagem, de modo que, quando o fez, combinamos de realizar a entrevista em sua casa.

De uma maneira geral, embora este não tenha se constituído em um grupo homogêneo, já que foram entrevistadas pessoas de diferentes idades, status social, profissão e gênero, todos os entrevistados contavam com um tempo de experiência no Brasil, o que faz com que não se configurem enquanto recém-chegados.

Isto é, mesmo havendo alguns com mais e outros com menos tempo no país, todos já contavam com alguma rede de contatos estabelecidos (família e amigos), tinham um domínio básico da língua, já haviam passado por experiências de trabalho e contavam com uma estrutura diferente daquela que tem o imigrante que acaba de chegar em uma nova terra. Este é um ponto importante, pois esse grupo conta com algumas defesas psíquicas edificadas ao longo da vida que constroem no Brasil e que afeta diretamente a forma como passam a lidar com os problemas e dificuldades próprios da experiência migratória.

Outro aspecto importante de ser considerado sobre esse fator do tempo de permanência é que, havendo chegado em anos anteriores ao de 2017, todos os imigrantes entrevistados vêm ao Brasil em um momento de maior abertura e receptividade a estrangeiros do que o período atual. Ou seja, a instabilidade econômica e política que teve um maior agravamento a partir de 2016 implicou uma série de mudanças tanto na facilidade de acesso dos imigrantes ao país quanto de sua permanência diante de uma maior fragilidade econômica, que incidiu de modo considerável no mercado de trabalho.

3.4 Transferência e contratransferência no contexto da pesquisa: a construção da análise dos dados

Entendendo que, por se tratar de uma pesquisa psicanalítica, a transferência é central em seu método, minha orientação para a análise dos dados se dá a partir da escuta e transferência

produzidas por mim (pesquisadora) frente o texto e os discursos elucidados. (Rosa e Domingues, 2010)

Conforme indicam Rosa e Domingues (2010), diferente da escuta que se produz na clínica, que se fundamenta na fala do sujeito, o que ocorre na pesquisa é que a análise se dá a partir do texto escrito, em nosso caso, das transcrições realizadas do que é dito em cada entrevista. Para as autoras,

> A experiência com os dados é transformada em texto que identifica e realça as marcas do discurso, posições, efeitos de sentido. A escrita do caso vai além de uma apreensão circunstancial e momentânea do observado, pois envolve uma construção, a construção do caso metodológico, que transforma os registros daquilo que se apresenta como enigma em um relato (...) O caso revela não só o pesquisado, mas também aquele que escuta e as sinuosidades do campo que transita. (Rosa e Domingues, 2010, p. 186)

Abordar os conceitos de transferência e contratransferência, assim como foi discutido por Freud, se faz fundamental neste estudo, uma vez que se busca compreender a proposta apresentada por Devereux, também fundamental na pesquisa aqui apresentada, sobre os dados gerados a partir de efeitos contratransferenciais que se produzem no pesquisador/analista ante o seu objeto de investigação.

Comecemos pela transferência. Esta é uma palavra que, em seu sentido geral, significa deslocamento, movimentação entre dois pontos e que, quando aparece pela primeira vez em Psicanálise, é baseada justamente nessa acepção. Em seu *Projeto para uma psicologia científica*, texto anterior à constituição da psicanálise e que carrega consigo as bases do que seria depois sua teoria, Freud (1895/1975) apresenta um estudo acerca do funcionamento do aparelho psíquico baseado em uma proposta quantitativa, na qual se supõe a transferência (deslocamento) e transformação de energia psíquica de um neurônio a outro. Isto é, já neste primeiro momento do que viria a ser a teoria psicanalítica a noção de transferência ocupa lugar de importância.

É em 1900, com a publicação de *A Interpretação dos Sonhos*, que essa ideia segue sendo desenvolvida de forma mais contundente, especialmente quando Freud (1900/1996), a fim de analisar o modo pelo qual ocorre a formação dos sonhos, bem como estes respondem a uma realização de desejos inconscientes, identifica nos processos de deslocamento e condensação a transferência de "intensidades psíquicas" de uma representação à outra. Nesse momento, transferência ainda é entendida em seu sentido comum, não possuindo o caráter de um conceito psicanalítico, pois essa é uma discussão que ocorre apenas a partir das análises de casos clínicos, bem como dos textos mais técnicos de Freud.

No posfácio do texto *Fragmento de análise de um caso de histeria* que Freud (1905/1996) apresenta, pela primeira vez, uma definição do conceito de transferência. Isso se dá no contexto da análise, por ele conduzida, de uma jovem de 18 anos que sofria de sintomas histéricos e que ficou conhecida como "O caso Dora". O que o autor constata quando desenvolve um estudo acerca do caso é a notoriedade que ganha o fenômeno da transferência, uma vez que é por não ter realizado um bom manejo desta que ocorre a interrupção do tratamento por parte da jovem. Desse modo, Freud começa a dedicar maior atenção para isso que descreve da seguinte maneira:

> Que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise soem despertar-se e tornar-se conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. Dito de outra maneira, toda uma série de experiências psíquicas prévia é revivida, não como algo passado, mas como um vínculo atual com a pessoa do médico. (Freud, 1905/1996, p. 111)

Nesse momento já se identifica ser imprescindível que na técnica psicanalítica se leve em consideração a transferência sob o risco de que esta se converta em um impedimento para que o tratamento prossiga. Anos depois, com *A dinâmica da transferência*, Freud (1912/1996) volta a abordar esse fenômeno como conceito básico e condição fundamental para o processo analítico e passa a frisar a conexão existente entre transferência e resistência, concluindo que, sendo um processo que diz respeito ao modo pelo qual o sujeito faz laço com o outro e atualiza o desejo inconsciente por meio de uma repetição no contexto da análise, a transferência é tanto o motor quanto o obstáculo de todo tratamento psicanalítico. Conforme indica Garcia-Roza (1986):

> Ora, se admitirmos que a transferência é o processo que funda a relação analítica, e se ela é um caso particular da repetição, podemos concluir que o tratamento psicanalítico só tem início quando o paciente produz uma repetição desse tipo com o analista. Evidentemente, essa repetição não se dá conscientemente, pois se isso ocorresse, ela perderia sua eficácia como mecanismo defensivo. Assim, se a repetição é o que impede a reminiscência, ela é, ao mesmo tempo, o sinal irrecusável do conflito psíquico; se por um lado é uma forma de resistência, por outro é o mais poderoso dos instrumentos terapêuticos (Garcia-Roza, 1986, p. 22)

Tendo como base esse entendimento que adentramos então no que concerne ao conceito de contratransferência que é também pensado enquanto um fenômeno transferencial, mas que ocorreria do lado do analista. Isto é, entende-se a contratransferência como o despertar de conteúdos inconscientes do analista diante do analisando e que se faz presente em toda relação analítica.

Em *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise*, Freud (1912/1996) chama a atenção para esse fenômeno, considerando que sendo o inconsciente do analista parte essencial para a investigação dos conteúdos psíquicos do paciente, este também constitui-se como barreira, uma vez que o material vindo do analisando toca em conteúdos recalcados do analista, produzindo resistências e distorções nos materiais irrompidos ao longo do tratamento e impedindo assim o seu sucesso.

Partindo disso que Freud (1912/1996) propõe como parte importante do trabalho analítico que o próprio analista ou médico leve a cabo sua análise pessoal, a fim de ser capaz de lidar com seus próprios conteúdos inconscientes que poderiam interferir no material trazido pelo paciente. Conforme aponta o autor:

> Mas se o médico quiser estar em posição de utilizar seu inconsciente desse modo, como instrumento de análise, deve ele próprio preencher determinada condução psicológica em alto grau. Ele não pode tolerar quaisquer resistências em si próprio que ocultem de sua consciência o que foi percebido pelo inconsciente; doutra maneira introduziria na análise nova espécie de seleção e deformação que seria muito prejudicial que a resultante da concentração da atenção consciente. Não basta para isto que ele próprio seja uma pessoa aproximadamente normal. Deve-se insistir, antes, que tenha passado por uma purificação psicanalítica e ficado ciente daqueles complexos seus que poderiam interferir na compreensão do que o paciente lhe diz. Não pode haver dúvida sobre o efeito desqualificante de tais defeitos no médico; toda repressão não solucionada nele constitui o que foi apropriadamente descrito por Stekel como um ‘ponto cego’ em sua percepção analítica. (Freud, p. 154, 1912/1996)

A explanação, um tanto resumida, desses conceitos dá subsídio à discussão que se segue, acerca do entendimento de Devereux sobre a influência do pesquisador nos dados produzidos em uma pesquisa que sustenta o modo como são analisados os resultados obtidos por meio das entrevistas aqui realizadas.

Como afirma Freud, o ponto essencial da terapêutica psicanalítica é a relação transferencial e a dimensão inconsciente nela envolvida. Em *De la ansiedad al metodo el las ciencias del comportamento,* Devereux (1977) traz à discussão da metodologia científica nas ciências humanas a centralidade da contratransferência, isto é, os fenômenos despertados no pesquisador ante seu objeto são os mais interessantes – e importantes – dados que se pode obter em uma investigação.

Partindo do que propunha Einstein, de que os acontecimentos somente são possíveis de serem observados no observador, ainda na argumentação de seu livro, Devereux (1977) apresenta seu posicionamento:

> Afirmo então que é a *contratransferência*, e não a transferência, o dado mais decisivo em toda ciência do comportamento[25], pois a informação que se pode obter pela transferência pode ser igualmente obtida por outros meios, diferente daquela que se chega por meio da análise da contratransferência. Tal especificidade se mantém, mesmo que transferência e contratransferência sejam fenômenos ligados e igualmente fundamentais; simplesmente a análise da contratransferência é *cientificamente* mais produtiva em dados acerca da natureza humana. (Devereux, 1977, p. 19 [tradução nossa])

Com base nisso, o que Devereux (1977) empreende é uma espécie de "autoanálise" em que busca investigar as angústias, pontos cegos, sensações e demais fenômenos que percebe surgirem em si próprio enquanto realiza seus estudos etnográficos, sustentando a ideia de que, a partir do que se obtém desses dados, se consegue uma aproximação maior para com a objetividade da natureza humana.

Com a adoção desse posicionamento, Devereux (1977) tece críticas aos modelos de estudo do comportamento humano que recorrem ao, por ele chamado, "método de observação de pássaros"; isto é, modelos de investigação que intentam manter uma neutralidade e invisibilidade impossíveis de serem sustentadas, uma vez que, em se tratando de seres humanos que são determinados e atravessados por um inconsciente, não é possível escapar das inferências disso nos resultados obtidos.

Conforme propõe Devereux (1977), considerar tais inferências permite que o pesquisador perceba que tanto suas angústias quanto resistências frente o objeto de estudo, que geram perturbações em seus dados, constituem-se nos mais valiosos materiais da pesquisa, sendo este o caminho mais genuíno para se chegar ao objeto.

Vale considerar que essa via é a contramão do que se tem nos modelos mais tradicionais de ciência para chegar à objetividade dos resultados, pois, como aponta o autor, nas pesquisas em ciências humanas utilizam-se os chamados "filtros" – como no caso dos testes, questionários, entrevistas, dentre outros instrumentos – de que o pesquisador faz uso a fim de ficar com o que há de mais concreto e objetivo dos dados, enquanto ignora que isso, por si só, acaba por criar novas deformações nos resultados que se obtém. Isso pois se ignora o fato de que tais filtros, a favor de uma certa objetividade, na busca de corrigir a observação do que

25 Ciência do comportamento é o termo que Devereux utiliza para fazer referência à toda ciência que, em certa medida, estuda fenômenos humanos. Conforme indica Binkowski (2018): "A escolha por 'ciências do comportamento' tinha por objetivo indicar uma certa constância epistemológica que hoje está em desuso. Assim, o melhor sinônimo que poderíamos utilizar para explicar o sentido de 'ciências do comportamento' para Devereux é algo como 'ciências psicológicas', o que abrange desde o domínio da Psicanálise até a psicopatologia psiquiátrica e mesmo as formas mais atuais de comportamentalismo".

seriam as deformações subjetivas, acabam por produzir deformações outras que lhe são próprias e que então permanecem desconhecidas. (Devereux, 1977)

É importante ressaltar que a proposta de Devereux (1977) não é a de que se faça uma supressão desses instrumentos, pelo contrário, o que o autor defende é que se coloque fim à ilusão de que esses filtros suprimem toda subjetividade e neutralizam completamente os dados. A isso que o autor chama de "pseudometodologia", esta forma de fazer pesquisa que ignora por completo o efeito dos instrumentos sobre os resultados e que funciona a serviço de defender a angústia causada ante o objeto da pesquisa. Para Devereux (1977) é a partir disso que se produz a maior parte dos problemas e defeitos das ciências do comportamento.

É nesse sentido que Devereux (1977) entende que, nas pesquisas concernentes às ciências humanas, os dados que se obtêm dizem mais respeito ao pesquisador do que ao objeto pesquisado e nos quais as dificuldades e angústias devem ser consideradas como os principais elementos a serem analisados, explorados ao máximo.

> Isso significa que um experimento com ratos, uma excursão antropológica ou uma análise contribuem mais para a compreensão do comportamento se veem como fonte de informação acerca do psicólogo de animais, do antropólogo ou do psicanalista que se consideram apenas uma fonte de informação sobre os ratos, os primitivos ou os pacientes (...) não é o estudo do sujeito, mas o do observador o que nos propicia acessar à essência da situação observacional. (Devereux, 1977, p. 23 [tradução nossa])

Entendendo isso que Devereux (1977) propõe, concluímos que não é possível fazer ciência, ou ao menos uma ciência fidedigna, se ignorarmos os dados mais fundamentais que a constitui, isto é, as dificuldades e angústias despertadas ao longo da investigação. Devido a isso que o autor defende que o cientista não pode simplesmente ignorar a interação entre pesquisador e sujeito, achando que assim se tira de cena tal relação; pelo contrário, tem-se que é justamente neste ponto que se encontram os dados mais importantes. Uma vez que o pesquisador se recusa a utilizar dessas dificuldades, tem-se que os dados levantados ficam cada vez mais fragmentados e insignificantes, não trazendo nada de relevante. Portanto, Devereux (1977) é contundente em seu posicionamento: o pesquisador deve deixar de dar exclusividade à manipulação do objeto e buscar compreender a si mesmo como observador na busca por dados mais autênticos.

Com base nisso, nossa proposta foi a de realizar uma análise que considerasse duas principais frentes: uma delas diz respeito ao que se produz a partir da relação entre-dois, pesquisador e pesquisado, levando em conta que os dados se constroem dentro de um enquadre – local da entrevista, pessoas que estão presentes, momento na qual esta ocorre –, mas que

também se encontram atravessados por questões como nacionalidade, cor, gênero, idade e condição social tanto de minha parte, como pesquisadora, quanto da parte dos entrevistados. A outra tem como eixo orientador considerar o que trazem as narrativas sobre o tema central desta pesquisa, as formas de sofrimentos vivenciadas na migração, bem como os impactos do racismo nesse quadro. Para tanto, cada entrevista é apresentada separadamente na forma de vinhetas, de modo que foi a partir do discurso que cada um apresenta que se traçaram as respectivas análises.

3.5 O papel da pesquisadora na produção dos dados

Além de analisar o que trazem os discursos dos imigrantes entrevistados sobre a sua experiência no Brasil, especialmente no que toca à temática racial, parte essencial deste estudo, como apresentado anteriormente, é se debruçar sobre a minha experiência enquanto pesquisadora e dos efeitos produzidos pela minha presença no campo ao realizar as entrevistas.

Essa discussão se desenvolve tomando como base a proposta de Devereux (1977) de que as perturbações causadas pelo pesquisador na produção dos dados, bem como as reações contratransferenciais, são elementos fundamentais de serem pensados. Isso pois, como apresenta o autor, uma vez que a pesquisa se desenvolve no âmbito das chamadas "ciências do comportamento", o pesquisador fica sujeito a esbarrar em angústias que são despertadas a partir do seu contato com o campo e os sujeitos da pesquisa.

De acordo com Devereux (1977), uma primeira impossibilidade que se apresenta quando a pesquisa é realizada com outros sujeitos humanos é que o pesquisador jamais pode observar um comportamento ou ter contato com um discurso que seria veiculado em sua ausência. Isto é, aquilo que é dito ao pesquisador, é a ele, e somente a ele. Assim como na física tem-se que um observador perturba o comportamento de um elétron, o mesmo ocorre nas ciências humanas, havendo a diferença de que naquela primeira as observações se dão em um sentido único, enquanto nas ciências humanas há a dupla observação. Ou seja, uma vez que não existe a unidirecionalidade da observação, aquele que observa também é observado. Conforme relembra Cioccari (2009), a teoria de Devereux propõe pensar que

> os dados das ciências do comportamento apresentam-se de três formas: o comportamento do nativo; as perturbações induzidas pela existência do observador e por suas atividades; e o comportamento do observador, suas angústias, manobras de defesa, estratégias de pesquisa e decisões (com atribuição de sentido às observações. (Cioccari, 2009, p. 221)

Tendo essas premissas como ponto de partida, penso nas reações e (de)formações que a minha presença produziu ante o contato com as pessoas que se voluntariaram a participar das entrevistas. Afinal, com quem os entrevistados estavam falando? Para Lioger (2002) "no método que nos parece propriamente etnopsicanalítico, a primeira questão que o etnólogo deve se colocar é: 'A quem se endereça o discurso?'; assim é possível encontrar a posição que o discurso do informante lhe atribui". (Lioger, 2002, p.106 [tradução nossa])

Eu, enquanto mulher jovem, brasileira, vinda da universidade (espaço almejado por alguns dos entrevistados), gozo de um status social e econômico diferente do deles e, principalmente, porto uma cor que, na visão deles, me coloca na categoria de "mulata".

Como indica Devereux (1977), o sexo do pesquisador é um primeiro ponto determinante para se pensar o que ele pode ver e ouvir, pois, como coloca o autor, em cada cultura homens e mulheres têm acesso a conteúdos e situações diferentes. No caso do grupo em que realizei a pesquisa, percebo o quanto esse elemento afetou a forma como conduzi as entrevistas e me senti diante de cada entrevistado.

Isso apareceu primeiramente com a tentativa de construir os grupos. Como já apresentado, a ideia de desenvolver um grupo com mulheres foi construída, de início, partindo do pressuposto de que, sendo a cultura haitiana marcadamente desigual no que diz respeito ao papel dos gêneros masculino e feminino, formar um grupo de mulheres seria muito mais fácil pelo fato de eu também ser mulher. No entanto, o contato com o campo mostrou algo completamente diferente, já que elas, desde as vezes em que participei dos cultos, se mostravam muito mais fechadas e inacessíveis.

Nessas situações, ainda anteriores à realização das entrevistas, notei que eram muito mais os homens que chegavam até mim, fosse para me receber no local, como para me incluir no grupo – traduzindo algumas falas, perguntando sobre mim etc. – e as mulheres mantinham uma reação de distanciamento, desconfiança. Tudo isto se fez muito presente nas tentativas de implementação da roda de conversa, de modo que meu desconforto foi muito grande ante essa reação que ficou posta para mim como uma barreira.

Na primeira e única vez que foi possível reunir algumas participantes para que déssemos início ao grupo, a minha condição de estrangeira naquele espaço foi o que mais se evidenciou. As participantes conversavam entre si em crioulo, me olhavam com desconfiança e pouco traduziam do que estava sendo discutido entre elas. Um dos questionamentos que se deu nesse primeiro encontro foi sobre o que eu ofereceria ali. Iria eu ensinar Psicologia? Ofereceria melhor acesso à universidade? Não, oferecia um espaço de escuta, mas quem mais receberia algo ali era eu.

Seguido a isso, deu-se a ausência de pessoas nos dias combinados e o silêncio no grupo formado no aplicativo de celular no qual iríamos nos comunicar. Algo se comunicou ali por meio desse silêncio e resistência. Eu era uma estranha que chegava com uma proposta sem que sequer houvesse sido criada qualquer demanda da parte delas.

Esse questionamento foi fundamental para que eu pensasse melhor sobre o método utilizado, especialmente ao entender que, conforme aponta Devereux (1977), o método científico é um tipo de aparato utilizado pelo pesquisador a fim de amenizar a angústia que é despertada ante o contato com o campo. Nesse caso, a angústia que eu sentia diante do grupo poderia ser minimizada uma vez que utilizasse como método algo que focasse na relação um a um, proporcionada pela entrevista e que se aproxima um pouco mais do modo com o qual trabalho na clínica. Vale ressaltar que isso não significaria dados mais objetivos ou fidedignos, mas dados que passam por um outro tipo de deformação e que produzem outros efeitos em mim enquanto pesquisadora.

Desse modo, percebi que nas entrevistas essas reações se mostravam de forma menos marcada – consequentemente, menos angustiantes para mim enquanto pesquisadora –, mas ainda assim presentes. Como a participação se dava por meio de indicações de algum familiar ou amigo, a pessoa que me recebia, de certa forma, estava um pouco mais aberta e disposta a falar comigo.

Apesar disso, percebi diferenças nas entrevistas realizadas com homens e mulheres, pois, ainda nesse espaço de maior abertura, senti mais resistência – e desconforto de minha parte – com as mulheres do que com os homens. Elas se mostravam mais rígidas, tanto na relação comigo quanto em suas respostas, embora tenha notado que foi delas que partiu a maior parte de denúncias quanto a violências – especialmente as racistas.

Cioccari (2009), em seu artigo sobre o trabalho etnográfico realizado junto a homens das minas de carvão, fala sobre a reação de desconfiança por parte das mulheres das comunidades onde fez a pesquisa. A autora retoma o modo como se cria uma rede de vigilância em seu entorno a fim de verificar se ela teria "uma boa reputação" e seria confiável, passando inclusive a uma fase em que começam a convidá-la para festas para que pudesse "conhecer alguém".

> O convite para frequentar bailes era a maneira pela qual mulheres da localidade expressavam seu acolhimento, sua aceitação a uma 'estranha'(...) esse tipo de solidariedade feminina pode embutir uma tentativa de familiarização e/ou domesticação da alteridade e neutralização de fatores que poderia significar concorrência junto aos homens. (Cioccari, 2009, p. 222)

Essa reação de desconfiança relatada por Cioccari remete a algo que senti nos momentos em que estive com as mulheres da comunidade. Essa reação, tanto daquelas que conheci na tentativa de implementar o grupo quanto das entrevistas, me marcou profundamente.

Percebi isso de maneira objetiva quando, tendo que escrever esta parte da pesquisa, me deparei com uma enorme resistência que me fazia sentir muito cansaço toda vez que sentava para continuar a escrita. Em um desses dias, me deitei por alguns minutos e tive o seguinte sonho: Estou em uma sala, parecida com uma sala de aula, e entram algumas mulheres haitianas. Algumas são um pouco hostis comigo, enquanto outras são mais acessíveis. Uma delas me dá uma sacola de frutas, olho dentro e vejo ter mangas e uma fruta grande que não consigo identificar o que é. Agradeço e tenho vontade de comer uma manga, percebo que uma delas já vem com um corte em sua superfície. Desisto de comer ao perceber que uma das mulheres está brava comigo.

O sonho pareceu revelar justamente o desconforto que senti nas vezes em que me vi diante dessas mulheres que, me olhando com desconfiança, faziam despertar em mim uma grande angústia que me fez, por exemplo, desistir de continuar com o grupo e mudar a forma como coletaria os dados – como no recuo em comer a manga. Neste caso, as frutas da sacola podem ser uma analogia ao próprio grupo, havendo aquela que me é desconhecida: uma cultura diferente e a língua estrangeira que eu não tinha domínio podem ser elementos que se associam a isso.

Ademais, há que se considerar que a angústia também se volta ao meu receio de tocar em questões que pudessem ser delicadas – por vezes, recuei em alguns temas que surgiram nas entrevistas –, de não ser agradável, de me sentir uma completa estrangeira naquele meio e, principalmente, de não ter muito o que oferecer. Eram elas que me ofertavam algo e não o contrário!

O contato com o desconhecido, como quando o antropólogo chega a uma tribo na qual nunca esteve e de onde desconhece o idioma, é para Devereux (1977) ansiógeno, uma vez que possuir uma experiência anterior com aquilo que se estuda funciona como uma defesa contra a angústia.

Devereux (1977) nos lembra que com isso se relaciona a contratransferência, isto é, a angústia do pesquisador que é disparada frente os dados que tanto podem colocar o sujeito em uma posição inerte, quando não considerada enquanto parte do resultado, quanto produtora de sublimações, uma vez que a ela se dê um novo sentido, no qual se encontram outras formas de elaboração, convertendo-se assim em conhecimento.

Para além do gênero, outro fator a ser aqui considerado é o que diz respeito à raça. Embora eu me reconheça enquanto uma mulher negra e, no Brasil, seja lida desta forma – tendo como base a tonalidade da minha pele e alguns traços –, para os haitianos eu ocupo uma categoria diferente, a de mulata. Este é o termo por eles utilizado para se referir às pessoas que são fruto de relações inter-raciais e, portanto, não são consideradas negras; pelo contrário, gozam de privilégios que os aproxima muito mais da branquitude, estando envolvida, portanto, em uma estratificação racial e social. Isso porque no Haiti é esse o grupo de pessoas que detém grande parte do poder econômico e político do país, representando uma minoria. São aqueles que, como diz um dos entrevistados, "se acham descendentes dos franceses". Por minha tonalidade de pele, mais clara do que a de todos os entrevistados, e cabelo fino, é nesta categoria que fui encaixada.

Esse é um ponto que apareceu já nos primeiros contatos que fiz com Jean, quando, em uma conversa de WhatsApp, respondi a ele com emojis de cor negra, o que ele imediatamente questionou. Por que eu estava usando aquele tipo de emoji se eu não era negra? Até então eu não havia sequer me questionado sobre o fato de que a minha identidade racial, construída no contexto da sociedade brasileira, seria lida desta maneira pelas pessoas do grupo, até porque, quando pensei no peso que a questão racial teria na pesquisa, era considerando que seria uma pesquisadora negra entrevistando sujeitos negros.

Nesse caso, como é perguntar sobre o racismo para pessoas que me veem muito mais do lado de quem oprime, isto é, branco ou mulato? Definitivamente os discursos produzidos nessa relação foram afetados por esse fator, de modo que as respostas para as questões por mim formuladas provavelmente seriam distintas se direcionadas a alguém que reconhecessem como integrante do mesmo grupo racial.

Essa disparidade entre a ideia da qual parti – a de que eu estava ali enquanto mulher negra e seria vista dessa forma – e a realidade que se deu faz pensar no que Devereux (1977) chamou de "antecedentes sociais do cientista". Para o autor, toda produção científica é marcada por uma ideologia, condições étnico-culturais, de classe e profissionais do cientista que pesquisa, isto é, "quase sempre a ciência – sobretudo a do comportamento – está enredada nas malhas da ideologia e da pauta cultural" (p. 175 [tradução nossa]).

Dito isto, entendo que não podemos nos furtar da consideração de que nossas pesquisas, especialmente quando feitas com sujeitos de origem cultural distinta, são atravessadas pelas nossas próprias questões ideológicas e formas de ver o mundo que, muitas das vezes, nos fazem ler de formas enviesadas e até mesmo errôneas. Incorremos em um risco muito grande ao ignorar esse fator, pois, partindo da situação aqui experienciada, uma vez que eu parta do

pressuposto de que a identidade racial do negro brasileiro é entendida da mesma maneira pelo negro haitiano, ignoro parte fundamental da relação travada entre eu e os entrevistados.

Somado a isso, há que se considerar o fato de eu ser alguém que ocupa o espaço universitário, um lugar de privilégio e que aparece nas falas de alguns dos entrevistados como sendo um dos motores quando decidiram viajar. O desejo por estudar e, consequentemente, ter acesso a empregos e salários melhores, é algo que aparece de maneira contunde em quatro das entrevistas – desses sujeitos, somente um conseguiu ingressar na universidade.

Por fim, também precisa ser levado em conta a circunstância de que sou brasileira. O peso deste elemento talvez seja um dos mais consideráveis, já que, ao investigar sobre situações de violência que essas pessoas vivem no Brasil, os entrevistados se encontram diante da delicada situação de se queixar, para uma brasileira, do país que os "acolheu". Isto é notável ao longo das entrevistas, especialmente quando, diante de uma pergunta que toca de maneira direta no que é problemático e difícil da experiência no Brasil, aparecem os discursos inversos, em que se elogia e exaltam tanto os próprios brasileiros quanto o país de maneira geral. Porém, um adendo, as mulheres foram as que menos assumiram esta postura.

Capítulo 4

Narrativas que se constroem na relação entre-dois

Diferente do que ocorre na situação analítica, em que o analisando busca pelo analista portando uma demanda que precisa de espaço para ser escutada, na entrevista, feita no contexto de investigação sobre determinado tema, é o pesquisador quem vai até o pesquisado levando consigo a sua demanda. Evidentemente, isso não significa que não haja, por parte do entrevistado, o desejo de ser escutado, até por que, se não há, dificilmente a entrevista poderia ser levada a cabo. Diante disso, o que se produz nessa relação entre-dois é marcado – e agora sim, de forma semelhante ao que ocorre na cena analítica – pela relação transferencial.

Conforme já apresentado no capítulo anterior, o método desta pesquisa é pensado da transferência, mas também da interpretação das narrativas que são produzidas a partir das questões propostas pela pesquisadora. Como aponta Poli (2005, como citado em Musatti-Braga, 2015), a pesquisa psicanalítica se fundamenta também na inclusão do desejo do pesquisador na formulação da questão que se pretende investigar e que incorre no compromisso de considerar o contexto social no qual se produz a pesquisa, bem como em pensar nos impactos que esta produzirá.

É tendo em conta essas questões que elaborei o capítulo que se segue, no qual busquei apresentar cada entrevistado e sua história por meio de vinhetas e recortes da narrativa veiculadas ao longo das entrevistas, adicionando também uma análise dos aspectos que mais se destacaram para mim (a pesquisadora).

Busquei manter uma certa estrutura em cada história, na qual se apresenta o entrevistado contextualizando questões como: idade, tempo no Brasil, aspectos que mobilizaram a migração, como foi a chegada e adaptação no país, ocupação e estilo de vida enquanto ainda estava no Haiti, referências que tinha do Brasil antes de viajar, bem como as reações produzidas ao longo da entrevista. A isso segundo o que cada um apresentou, destaquei ainda alguns pontos que me chamaram a atenção. As histórias são apresentadas segundo a ordem pela qual se realizaram as entrevistas.

4.1 Jean: o estudante

Jean[26] foi o primeiro haitiano com quem tive contato e que possibilitou o contato com os demais entrevistados. Muito atuante no meio religioso, domina o português, conhece a cidade e exerce um papel de liderança entre os haitianos que frequentam a igreja. É um rapaz de trinta anos e que reside há oito no Brasil; veio para cá em uma condição consideravelmente distinta da grande maioria dos haitianos, já que veio após ser selecionado pelo governo brasileiro para um curso graduação no país. Enquanto morava no Haiti, trabalhava como agricultor junto ao pai e estudava no contraturno, viu na seleção do governo brasileiro uma oportunidade para estudar e construir uma história diferente da de sua família, na qual ninguém havia cursado o ensino superior.

Diferente de boa parte dos imigrantes haitianos aqui presentes e que vieram em condições de precariedade, Jean teve seu processo migratório como parte de um projeto de vida, para o qual se preparou ao longo de um ano, tendo maior suporte e apoio quando aqui chegou, tanto por parte das instituições envolvidas quanto do grupo que veio junto dele.

Em sua chegada, passou por um período de adaptação em que aprendeu o português, sendo que somente após isso deu início ao curso de graduação em uma universidade federal. Veio à Maringá quando selecionado para realizar um curso de pós-graduação, de forma que, quando nos conhecemos, já havia concluído.

Casado com uma brasileira, construiu uma rede de contatos que vai para além dos seus conterrâneos. Acredito que esse foi um fator que influenciou e, em grande medida, facilitou o vínculo que travamos. Por circular por espaços que geralmente não são ocupados por outros imigrantes e tendo mais relações com outros brasileiros, esteve mais aberto a me receber. A reação de desconfiança que apareceu no primeiro momento do contato com os demais entrevistados não se fez presente quando conheci Jean.

Foi um período de alguns meses, desde que nos conhecemos até que a entrevista fosse realizada. Desse modo, diferente do que houve com os demais, criou-se um vínculo de confiança e, inclusive, amizade, que certamente influenciou nos dados que foram obtidos. Isto é, tanto de minha parte, como pesquisadora, quanto da dele, de entrevistado, havendo maior intimidade, a entrevista correu de maneira mais fluida do que as demais.

---

26 Os nomes citados ao longo deste trabalho são fictícios, havendo também a supressão de algumas informações pessoais a fim de se preservar a identidade dos entrevistados.

Dentre as motivações e desejo de vir ao Brasil, Jean faz referência à destruição causada pelo terremoto de 2010, em que, embora ele e sua família não tenham sido atingidos diretamente, foram afetados na medida em que as principais estruturas do país literalmente desmoronaram. Em sua fala é evidente o desejo de vir ao Brasil estudar e aprender coisas que possam render melhorias ao Haiti, ou seja, não se trata apenas de vir para cá e ter uma nova vida, mas para Jean é o caso de vir, aprender e voltar ao Haiti levando melhorias.

A primeira referência que tinha do Brasil e do brasileiro, antes de vir para cá, é o futebol. Segundo Jean, é o que se conhece do Brasil no Haiti, de forma que junto da imagem de que todo brasileiro joga bola, as expectativas que criava sobre este país pareceram bastante ligadas à imagem do brasileiro cordial:

> *O haitiano gosta do brasileiro nato, quer dizer, o haitiano, é só você falar que é brasileiro, ele ama (...) Eu imaginava que era um país muito bonito, que as pessoas são muito simpáticas e que todas as cidades têm campo de futebol pra jogar bola*. (Jean, 2019)

Já no início da entrevista alguns pontos tocaram na temática da segregação, por exemplo, quando Jean fala da diferença de tratamento sentido nas distintas cidades pelas quais passou, uma primeira em um Estado do sudeste e outra no Estado do Paraná.

Considerando o primeiro Estado, região que conta com uma população negra maior quando em comparação com o sul do país, Jean aponta que lá se sentia mais acolhido do que aqui no Paraná, embora haja um cuidado em frisar como Maringá é uma cidade ótima:

> *É que ele não preocupa de que você pode oferecer, ele preocupa do que que ele pode oferecer pra você. Você não precisa conhecer a pessoa... '- Você é de onde? - Ah eu sou do Haiti. - Vem em casa, vai ter um churrasco...'. Ele não pergunta pra você 'O que você vai fazer?', ele te chama primeiro.* ***Pra gente que vem de uma situação vulnerável na época, isso ajuda a gente psicologicamente falando, porque a gente se sente acolhido, a gente se sente gente igual todo mundo***. (Jean, 2019)

O que parece que Jean indica com seu discurso é que o acolhimento recebido pelas pessoas desse outro estado, em grande medida, independia da sua cor ou nacionalidade. A conclusão de que isso o faz sentir-se "igual todo mundo" coloca em evidência que, em demais situações, se sente diferente.

Ao falar sobre a vivência em Maringá, Jean já identifica algo de discriminação que parece ter dificuldade de expressar em palavras pela forma como sua narrativa é articulada. Diz inicialmente ser uma questão de "classes" e "status", de modo que me chamou a atenção que

nesse momento ainda não se havia falado em raça ou cor: "*É um povo que te acolhe bem, mas que vai depender de você... Aqui é uma questão mais de classe, a pessoa recebe você de acordo com a classe que você pertence*." (Jean, 2019)

Considerando que o termo "classe", conforme apresentado no dicionário de português, diz respeito a classificação, grupos, conjunto ou categoria de cidadãos, fica a questão: a que classe pertence o haitiano negro em Maringá?

Algo semelhante apareceu quando o questionei sobre as relações construídas ao longo do tempo em que esteve aqui, especialmente nos espaços de estudo e trabalho. Há uma contradição aparente em seu discurso, no qual primeiro se fala de como tudo correu bem, ao mesmo tempo em que, ao longo da narrativa descreve cenas discriminatórias e de exclusão.

De acordo com Jean (2019): "*durante a minha graduação, todos os meus colegas… **eu sou extremamente bem tratado***", o que faz contraste com uma situação que relata mais ao final da entrevista na qual foi agredido verbalmente por colegas que não admitiam o fato dele ter tirado uma boa nota:

> *Eu mesmo já fui xingado aqui... 'seu preto, seu não sei o que... volta pra sua terra, seu país é... (...) acharam que isso [tirar a melhor nota] não podia vir de um haitiano, de um país que não presta pra nada, que é onde ninguém quer ir (...)*". (Jean, 2019)

Dizer ser extremamente bem tratado aparece, nesse caso, como uma forma de negar algo que, se admitido, poderia ser desencadeador de angústia. Esta é uma estratégia, ou mecanismo de defesa, conforme indica Freud (1938/1996) em "A divisão do eu no processo de defesa", que estaria associada a uma recusa do sujeito ante a realidade que pode assumir um caráter traumatizante. Em Freud, este mecanismo começa a ser pensado quando o autor busca compreender os modos pelos quais a criança pode reagir ante a ameaça de castração, de forma a propor que o Eu pode lidar de duas formas ante a iminência de um perigo real: reconhecê-lo e abrir espaço para a renúncia pulsional, ou rejeitar a realidade, convencendo-se de que não há motivos para um recuo e assim sustentar a satisfação pulsional.

Esse mecanismo, *Verleugnung*[27], embora trazido por Freud, principalmente, para se pensar a perversão e a psicose, é também utilizado por qualquer neurótico, uma vez que se configura enquanto uma defesa do eu frente ao mundo externo.

No caso de como isso vai surgindo no discurso de Jean, nota-se uma certa clivagem entre algumas percepções e o modo como as sintetiza para si, isto é, ainda que tenha vivenciado

27 Traduzido como negação.

uma situação na qual é vítima de uma violência verbal e psicológica por parte de colegas de curso, é com a ideia de ser "extremamente bem tratado" que escolhe – ou precisa – ficar.

Ao falar sobre seus professores, nota-se que, por mais que a questão proposta seja sobre a relação com os professores, Jean fala sobre outra coisa, como a competência e as qualidades dos mesmos, reforçando sempre os elogios. Logo também aparecem cenas que descrevem a violência racial sentida em tais relações.

Percebi que a primeira cena é relatada após certa insistência de minha parte, de modo que Jean fala de uma situação de racismo direto que sofreu por parte de um professor, na pós-graduação, sem de fato nomeá-la como racista. Isto é, ao relatar essa situação, ele ainda não fala em racismo, mas sim que sentia representar uma ameaça a esse professor:

> *Aqui em Maringá eu tive um professor que ele sempre achava que eu sou uma pessoa que pode oferecer perigo pra ele em sala de aula. Até porque eu não sei se é porque ele leu no meu currículo que eu era monitor de cálculo, eles procuram me desafiar... não só esse professor, têm outros alunos também. Eles procuram a me desafiar, a fazer perguntas diretamente pra mim. Às vezes eu finjo que não entendi o propósito, mas eu vi. Pra me mostrar que, realmente, você não é aquilo que você pensa, você não é aqui que você acha que é, entendeu?* (Jean, 2019)

Apesar de ter chegado ao ponto em que, após responder a uma pergunta em sala de aula, o professor tenha lhe dito: "*Eu não sei o que você tá fazendo aqui. Seu lugar não é aqui!"*, Jean não nomeia essa situação como a expressão de uma violência racial, quem nomeia isso é um colega: *"(...) ele falou que esse professor é muito racista e que não gosta de gente com a sua etnia, do fato de que você é muito preto, escuro...*". (Jean, 2019)

O colega brasileiro pode nomear o racismo ali revelado, ele não. Em seguida complementa a frase como que buscando uma outra explicação para isso *"(...) eu sou muito mais alto que ele, quer dizer, ele é um cara muito baixo e minha estrutura perto dele tende a ser gigante e a dele tende a ser menor. Ele sempre procura algo para desfazer de mim*". (Jean, 2019)

A questão é a sua altura, não a sua cor, o que me leva a pensar em um tipo de deslocamento que se opera; mais do que um mecanismo por meio do qual o inconsciente funciona, o deslocamento se configura também por sua função defensiva, o que permite com que o sujeito localize a sua angústia em um outro tipo de objeto do que naquele que de fato a provocou (Laplanche e Pontalis, 2001). Pensar que o professor o ofende por seu tamanho faz com que a sua cor saia do primeiro plano da cena.

Isso também aponta para a inversão que aqui se opera, em que, ao invés de se dizer ameaçado pelo professor, Jean coloca a si mesmo no lugar de quem ameaça. Dá uma nova significação para a violência da qual é vítima, já que a hostilidade do professor passa a ser vista como uma defesa. Aqui os papéis se confundem, se intercalam. Entendendo que o estranho, ou o estrangeiro – *unheimlich* –, aparece como aquele que representa uma ameaça ao sujeito, as reações de racismo e xenofobia surgem como resposta, sendo isso que Jean identifica na relação com seu professor. O que chama a atenção nesse discurso é que parece deixar de fora a ameaça e a violência da qual ele, Jean, sofre.

Percebo que logo após falar disso, seu discurso caminha por uma outra via e começa a mudar de assunto, fala de compaixão, do desejo de mostrar a esse professor que é uma boa pessoa, o desejo de melhorar seu país, bem como sobre a escrita de sua dissertação e os bons resultados alcançados. Primeiro fala de algo muito difícil e vai se deslocando até começar a falar de coisas boas que conquistou ao longo desse percurso.

A fala do professor me despertou algumas questões, uma vez que abre diversas interpretações: Você não é desse país, seu lugar não é aqui; Você é preto, seu lugar não é aqui. Qual é o seu lugar? Qual é o lugar do negro estrangeiro no Brasil? A maneira pela qual Jean consegue lidar com isso é recordando de uma orientação de seu pai, de que se deve respeitar sempre as autoridades, desse modo, o professor, enquanto autoridade, pode falar com ele dessa maneira e não caberia a ele bater de frente. Trata-se de um reflexo da submissão do negro frente o branco?

É partindo dessa cena que Jean diz "*entender os mecanismos daqui*", o que possibilitou que ele desenvolvesse uma barreira protetora ante situações como essa. A solução encontrada é então a de se fazer desaparecer, isto é, não se destacar, ser um aluno "*intermediário pra baixo, apesar de meus resultados apontarem o contrário*". (Jean, 2019)

De que mecanismos fala Jean? Sua narrativa aponta para pensarmos os mecanismos do racismo brasileiro. O racismo no Brasil tem seu modo de operar segundo um sistema que se organiza e se desenvolve por meio de estruturas, políticas, práticas e normas que determinam valor e oportunidades para pessoas segundo sua aparência – quanto mais branco, maior a possibilidade de acesso, mobilidade e ascensão.

Devereux (1977) chama a atenção para o fato de que, quando o sujeito é parte de uma determinada cultura, encontra dificuldades de identificar alguns aspectos que para outro que está de fora são evidentes. Isto é, estando dentro de um determinado contexto, nos acostumamos com coisas que percebemos como naturais, embora sejam construções culturais que quem está de fora percebe de imediato.

Tendo isso em conta, parece que Jean, como alguém que veio de fora e, portanto, pode captar características de nossa cultura que para nós brasileiros passam desapercebidas, logo no início de sua experiência no país começou a identificar o modo pelo qual as relações raciais se desenvolvem no Brasil e a entender que papel ele, enquanto homem negro, precisa cumprir.

Ainda assim, quando pergunto se passou por alguma outra situação discriminatória além dessa, responde enfaticamente que não, emenda sua fala com o fato de que esse é um caso isolado e que o Brasil é uma "*bênção para o povo do Haiti*".

Diante da questão sobre o que considera violento, Jean começa com uma resposta bastante racionalizada, *"que quando a pessoa começa a entrar no limite do outro eu posso considerar isso como uma coisa violenta*" (Jean, 2019), e passa para a constatação de que entende como violento aquilo que é muito direto, concreto, como um tiroteio no Rio de Janeiro. Nesse ponto, aparece uma outra contradição. Quando questionado se passou por algo no Brasil que considera violento, diz que diretamente com ele não, mas logo relata uma cena em que há nitidamente uma violência envolvida, mas que é atenuada:

> *Já fui parado por policial, me pediram pra me revistar várias vezes, apesar de às vezes eu estar saindo da faculdade, quase no portão da faculdade. O policial me revistou uma vez saindo da minha casa, mas eu não considero isso como violência, porque pra mim,* ***eu sei o meu lugar e acho até que isso é segurança! Nunca passei por nenhum tipo de situação de constrangimento.***".
> (...)
>
> *E toda vez que você sai de moto ou de carro, não sei, toda vez que eu passava ali, não sei se são policiais diferentes, mas eles sempre me pararam... 'ah, dá o documento do carro'. Porque eu sei que o carro tem condição legal ou a moto também. Recentemente me pararam aqui em Maringá. Eu tava no meu carro, como meu carro é branco, o vidro é escuro e não dá pra você ver dentro. Daí eu tava de vidro aberto, eu passei correndo e o policial ligou o sinal. Eu não entendia que era comigo, porque eu não sou suspeito de nada e quando eu olhei no retrovisor já tava apontando a arma em direção a mim. Daí eu encostei o carro na vaga, ele chegou, nem me revistou, só olhou pra mim e pediu minha habilitação e falou pode ir. Do nada! Eu falei 'meu carro parece algum carro suspeito?'. (*Jean, 2019)

Diante desse relato, questiono o que pensou, portanto, diante da situação vivida.

> *Então, eu acho que, pelo fato que eu sou totalmente diferente do povo, eles têm uma atenção melhor. Pode achar que é alguém que vem de longe, fugindo de alguma coisa, entendeu? Porque hoje em dia tem bastante tráfico, tráfico de droga. E a gente tem que ser sincero... tem muita gente que no seu modo de entender ele sempre familiariza o negro com a bandidagem.* ***Não basta ser bandido, basta ser negro****! (*Jean, 2019)

Fica evidente o paradoxo de relatar esta situação como resposta à pergunta sobre sua experiência com situações violentas, mas dizer não identificá-la dessa maneira. Isso ganha contornos ainda mais específicos, uma vez que fica nítido ser uma violência racista por parte de policiais que o abordam com grande frequência sem que haja um motivo para tanto além da cor de sua pele. Ele afirma nunca ter passado por situação de constrangimento, mas é abordado saindo de casa, saindo da faculdade e, inclusive, relata a vez em que o policial apontou uma arma para ele dentro do carro. Busca justificar tudo isso como uma questão de segurança, amenizar a situação para, talvez, se distanciar e amenizar a angústia que ela poderia despertar.

Essa é uma situação em que o racismo aparece sem que haja qualquer artifício, é nu e cru, já aponta para o incômodo e o perigo que representa o corpo negro. Como indica Braga (2015):

> Como explicar que, embora perante a nossa Constituição "ninguém será culpado até o trânsito em julgado de sentença penal condenatória", a sensação recorrente para diversos sujeitos seja a de acusação iminente que se faz presente juntamente com a presença do seu corpo? (Braga, 2015, p. 112)

A dimensão de Jean como "suspeito" remonta ao que propõe Saglio-Yatzimirsky (2015) quando a autora traça reflexões sobre como esse tipo de identificação se amarra ao sujeito que se encontra fora de seu lugar de origem e busca por asilo já que sua história é tomada como duvidosa (pode ter sido inventada). Embora a autora trate em seu estudo sobre o caso dos requerentes de asilo na Europa, é possível pensar que, em alguma medida, muitos dos imigrantes advindos de países mais pobres e em situação de vulnerabilidade são vistos sob essa ótica.

No entanto, a leitura que Jean faz da situação é suavizada quando se pensa que o carro é suspeito, não ele. O policial está fazendo seu trabalho. Ao mesmo tempo em que no seu discurso há o reconhecimento de algo que marca uma diferença de seu corpo, de sua cor, do fato de ser estrangeiro – e aqui a intersecção negro e estrangeiro é ressaltada, já que sua cor aponta para sua etnia –, também adota uma justificativa para esse tipo de abordagem. Dizer que "eu sei o meu lugar" somente reforça o que havia dito em um momento anterior sobre o entendimento dos mecanismos daqui, uma vez que sabe que não pode se revoltar ou questionar esse tipo de situação justamente por identificá-la como parte do funcionamento das relações de poder.

Ademais, no caso de Jean, considera-se que a mensagem passada por essa ação do policial é construída de forma a criar uma espécie de enigma, uma vez que o gesto – empunhar a arma na direção de Jean – é contrastante com a ideia de que age em prol de sua segurança.

Diante disso, questiono o que Jean entende por racismo, de modo que ele traz a noção de que se trata de uma discriminação pela diferença, no entanto, ressalta também haver racismo de negros contra brancos ou negros contra negros. Em um primeiro momento, essa sua resposta me fez pensar que poderia se tratar de uma negação do modo como se construiu historicamente a imagem do negro e a dimensão sócio-histórica do que foi a escravidão e a dominação por parte dos colonizadores brancos.

No entanto, depois percebi que sua resposta estava em completa consonância com o modo pelo qual se dão as relações raciais no Haiti. Ou seja, minha primeira reação foi a de partir de um entendimento da forma como se pensa o racismo na cultura brasileira, havendo inclusive um estranhamento ante a resposta de Jean. Para que pudesse haver de fato uma compreensão do que ele dizia, foi necessário um descentramento[28] da minha parte e um certo entendimento sobre como a cultura haitiana pensa o negro e o branco, já que nesse contexto cultural essa diferenciação ultrapassa os critérios de fenótipo e abarca categorias sociais e políticas.

Jean destaca sua percepção sobre a ausência de pessoas negras e indígenas em espaços privilegiados aqui no Brasil, como a universidade, o que aponta para o entendimento que constrói sobre as relações de raça na nossa sociedade. É curioso notar que Jean apreende algo sobre o racismo ainda tão difícil de ser percebido por muitos brasileiros, a se pensar que no caso do contexto universitário as políticas de cotas implementadas para corrigir a falta de negros e indígenas nesse espaço foram – e ainda são – duramente criticadas.

> *Por que na minha sala de pós-graduação não tem nenhum negro? Se você olhar bem na universidade, quase não vi negro que não seja um haitiano, africano... no Brasil tem negro, cadê eles? Cadê os quilombolas? Cadê os indígenas? Ás vezes as pessoas têm medo de falar disso que percebem. Eu percebo, eu falo e eu não vi negro. Isso envolve racismo e preconceito também. E quando vê um negro... eu percebo que para os negros conseguir as coisas aqui no Brasil é na base de*

28 Segundo Moro e Lachal (2008) é a partir da descentragem que se pode fazer a dupla análise do fenômeno, em seu nível individual e em seu nível cultural, sem reduzi-lo a uma ou outra perspectiva ou confundi-las, sendo essa uma das maiores dificuldades com as quais o terapeuta se depara na clínica transcultural. Para Moro (como citada em Suanes et al, 2017) há que deslocar o centro do eu para o outro, de forma que não devemos comparar esse último ao mundo do eu, embora seja esse o movimento que estamos acostumados a fazer, comparar o que não conheço ao que conheço. Isso tem que mudar, uma vez que o centro deve ser o outro e é a partir dele que se buscará o sentido, como isso não se dá de maneira espontânea, temos que parar, contextualizar, pensar, descentrar.

> *movimentos e eu acho que isso é racismo, porque se o cara é negro ou a menina é negra, ele ou ela também é brasileiro. Tem que ter os mesmos direitos sem precisar passar por um movimento pra ser reconhecido. Eu acho que isso é uma nova forma de escravizar as pessoas*. (Jean, 2019)

Há o reconhecimento do racismo sofrido por colegas haitianos, o sofrido por ele próprio – este ele tem dificuldade em nomear – e o racismo institucional que mantém os negros fora dos espaços privilegiados, mas em nenhum momento fala disso como uma violência. Dessa forma, Jean adere a um discurso racionalizado, acadêmico e político, no qual se identificam as consequências sofridas por aquele que é preto, mas se contradiz a partir do momento em que recua de nomear e identificar as violências por ele sofridas.

Algo escapa entre esses dois discursos diferentes, o que lembra a ideia de Nogueira (1998), quando a autora fala de como o discurso teórico, acadêmico, racional, bem como o que se conquista por meio da militância e que dá um novo contorno e percepção sobre o que é o racismo, não dá conta daquilo que é de uma marca inconsciente. Isso pois essas questões que são subjetivas e singulares de como cada um lida com a violência racista, bem como a forma como esta se inscreve em sua história, se faz pela via de uma análise.

Jean narra quando viu amigos serem ofendidos por uma pessoa "da cor de haitiano" em uma fila lotérica e, nesse caso, se sentiu autorizado a responder, não ficou em silêncio.

> *Ele falou o seguinte: 'ah esses bandos de haitianos invadiram o Brasil, não sei o que que eles vieram fazer. Já vai ter um novo governo vai mandar todo esse povo embora!'. Aliás, quando ele falou um novo governo eu não sei a que governo ele estava se referindo, mas ele falou algo assim. Quando o pastor me falou isso eu perguntei: 'Mas o que que ele acha que o haitiano... no sentido que ele fala é como se fosse um animal, que você traz aqui e, de repente, sem a vontade dele, você amarra e joga num lugar qualquer. Você não pode me falar 'mora ali, ou aqui', eu tenho direito a morar onde eu quero, entendeu? Desde que eu esteja dentro da lei. Na hora que você começa a reduzir meus direitos, onde eu tenho que morar, o carro que eu posso ter, que escola que eu posso frequentar, apesar de eu tenha condição de pagar, você tá me passando a impressão de que é devido do fato de que eu sou diferente, entendeu? (*Jean, 2019)

Quando perguntei sobre o desdobramento dessa situação, disse que não aconteceu nada, e justificou: "*É que nós haitianos **a gente não liga pra essas coisas**, falou, ameaçou, xingando a gente... eu mesmo já fui xingado aqui."*. Não ligar surge aqui como uma forma de defesa, desligar para poder suportar.

De um modo geral, a entrevista com Jean foi bastante rica, uma vez que é justamente nas contradições que aparecem a todo momento que se percebem os efeitos de uma violência que, embora às vezes bastante concreta, é também sutil. Aparece emaranhada em situações nas

quais, ao mesmo tempo escancarada, carrega consigo justificativas outras que acabam por mascará-la, característica tão marcante do racismo brasileiro.

4.2 Pierre: o empreendedor

Amigo de Jean, Pierre foi o segundo entrevistado. Jean foi com ele até o local onde havíamos combinado, de modo que a entrevista se deu em uma sala da universidade em que não havia wi-fi, dado importante, uma vez que Pierre estava preocupado com esse fato, já que trabalha utilizando o celular.

Pierre tem trinta anos e vive há seis no Brasil. Casado com uma haitiana que veio junto dele para cá e que, na data da entrevista, estava grávida do primeiro filho do casal, já não morava no Haiti desde 2004, ano em que se mudou para a República Dominicana e de onde saiu para vir ao Brasil.

Diferente da condição de outros haitianos, Pierre conseguiu montar a própria empresa, é dono de uma agência de turismo que tem como clientes, principalmente, a população haitiana em seus deslocamentos. Devido a isso, conta com um poder aquisitivo distinto em relação aos demais haitianos residentes na cidade, o que fica marcado por meio de uma fala após o encerramento da entrevista, pela aquisição de um carro "bom e bonito" que ele comprou mesmo sem saber dirigir.

Decidiu vir ao Brasil, país que conhecia pela fama do futebol, após ser convidado pelo irmão que aqui estava. Suas motivações foram por saber da facilidade de entrar no país – não era necessário um visto – e pelo fato de que estava insatisfeito com a vida que tinha na República Dominicana, local que sofreu com a xenofobia e o racismo. Vale considerar que esses são termos que se misturam em determinados momentos da entrevista, de forma que, por vezes, é possível notar que a xenofobia é nomeada como racismo e que tem estrita relação com a "haitianofobia" presente na República Dominica e que articula a discriminação por ser negro e por ser haitiano (estrangeiro).

O trajeto para vir foi feito com o auxílio de "coiotes", de modo que foi até o Equador de avião e seguiu o restante do caminho – atravessando o Peru – para chegar ao Brasil por terra, percurso este que demandava um alto investimento financeiro. Entrou no Brasil junto com um grupo pelo Acre em uma sexta-feira à noite, o que fez com que encontrassem o posto da Polícia Federal fechado, impedindo-os de dar a entrada legal e que resultou em passar o primeiro final de semana no país dormindo na rua.

Pierre conta ter sido uma experiência muito difícil, já que ficaram em uma praça, próximo a esse posto, na qual recebiam, por vezes, comida de moradores locais, no entanto ficaram sem lugar para fazer a higiene pessoal e dormindo ao relento. Após isso foram a um abrigo de refugiados onde esperaram até que a família enviasse o dinheiro para as passagens, a fim de que viessem ao Paraná junto deles.

Possuir familiares aqui quando chegou foi um facilitador para sua adaptação, já que estes dominavam melhor a língua, embora Pierre não tivesse tanta dificuldade com essa questão por já falar o espanhol, os familiares puderam orientá-lo quanto aos documentos necessários para começar sua vida aqui. Não teve dificuldades em entrar em seu primeiro emprego, que foi em uma fundição de ferro, bastante diferente do que fazia até então, já que na República Dominicana atuava na área de hotelaria.

Esse seu primeiro trabalho é descrito como muito complicado, trata-se de um trabalho subalterno em que sua função consistia em regular e cuidar dos fornos para fundir ferro, havendo a necessidade de ser muito preciso, pois se o tempo excedesse poderia perder a fornada. Descreve o ambiente como insalubre, muito quente, o que se somava com o baixo salário e um patrão difícil de lidar, uma vez que cometia atos que, pelo que descreve, se encaixariam em assédio moral.

Essa é uma situação que aponta para algo que parece ser comum com imigrantes, ao menos pelo que apresentam pesquisas que tratam sobre a vivência de haitianos aqui no Brasil, como a de Barros (2016). Isso pois estes, sendo imigrantes em uma situação de vulnerabilidade e extrema necessidade de sobreviver, se submetem a situações laborais que os brasileiros, em geral, recusam.

No caso de Pierre, é somente com o tempo e adaptação ao país que se vê em condições de pedir demissão desse local e buscar por outro trabalho. Ficou por um ano e sete meses nesse local e saiu de lá para retomar os estudos para aprender a ler e escrever em português, o que o levou a, após isso, iniciar um curso de eletricista. Há uma organização e maior estruturação de seu projeto conforme passa o tempo, mas o que fica explícito dessa situação é que, no primeiro momento, o da chegada, a única alternativa pareceu ser se submeter ao que apareceu e que possibilitou uma mínima condição de sobrevivência.

Um dado que me chamou a atenção no decorrer da entrevista com Pierre é que, já tendo passado por outra experiência migratória anteriormente, a vivência que tem no Brasil é colocada em comparação. Desse modo, deixa posto, desde o início da entrevista, como sua experiência no Brasil é muito melhor em comparação ao que viveu nos anos em que esteve na República Dominicana, o que infere diretamente na percepção que tem sobre o racismo daqui:

> *Ah, lá tem bastante problema de racismo, porque a cor da gente... não é em tudo sabe, mas lá com nós haitianos, eles trata nós muito mal. Mas aqui no Brasil, eu não sei pra outra pessoa, mas o tempo que eu tenho aqui, graças a Deus, eu nunca ouvi um brasileiro falar mal de um imigrante aqui. Nunca... eu nunca vi. Não sei se tem em outro lugar, mas na minha frente não. Por exemplo, você é brasileira e você pode ir pra um lugar, eu tenho direito de entrar também. Depende né, com respeito, mas ninguém vai falar "não, você é haitiano, você não vai conseguir entrar aqui". Aqui no Brasil, graças a Deus a gente... eu fala, eu me senti muito melhor*. (Pierre, 2019)

Ainda que, já no início da entrevista, apresente essa percepção, de que no Brasil não sente a existência de práticas discriminatórias, principalmente por ter convivido anos com a violência explícita da República Dominicana em relação aos haitianos, me chamou a atenção o fato de que, havendo morado por alguns meses em uma outra cidade do Paraná, relata um desconforto que não consegue nomear muito bem e que parece ter relação a isso.

É fazendo uma comparação entre aqui e Curitiba que Pierre parece não encontrar palavras para descrever o seu desconforto com essa última:

> *Aqui eu me senti melhor, porque Curitiba é... lá é lindo lá, só que é um pouco complicado. Não sei se é porque eu cheguei aqui primeiro. Quando eu cheguei em Curitiba eu vi tudo diferente, eu vi... eu acho que aqui é melhor para mim*. (Pierre, 2019)

Após minha insistência com a questão diz que o problema de Curitiba é ter "ladrão", já que sabe de histórias de amigos que foram assaltados na cidade. No entanto, conforme transcorre a entrevista, fica nítido que Pierre traça relações entre a cidade e situações discriminatórias às quais imigrantes ficam sujeitos, afinal, os dois únicos casos de racismo que conta ter notícias, são de lá.

O primeiro caso diz respeito a uma amiga que vive em Curitiba e que teve seu filho vítima de ofensas raciais, o caso foi levado à justiça. O curioso deste caso é que, ao narrá-lo, Pierre diz: "*No lugar onde ela trabalha, foi Curitiba, ela tem um filho e tem um colega de trabalho mesmo – eu acho – que começou a xingar o filho dela porque ele é* ***moreno***" (Pierre, 2019). Pierre não diz negro, diz moreno. Alguém sofre racismo por ser moreno?

O mesmo se passa no segundo caso que conta do amigo, também de Curitiba, que é xingado pelos vizinhos por "ser moreno", relatando ainda ter ouvido falar de um brasileiro, em Santa Catarina que ofendeu um estrangeiro pelo mesmo motivo:

> *Eu ouvi falar algumas [histórias de discriminação racial]... um brasileiro que tava falando mal de um moreno... lugares no sul. Só que se você pega a Bahia, todas as pessoas é morena. Se eu tô na Bahia ninguém vai saber que sou haitiano (risos).* (Pierre, 2019)

Ambos os casos são descritos como distantes, de modo que fica a ideia de que o racismo está longe, na República Dominicana, com amigos de Curitiba, é algo que acontece com os outros, não com ele. Devereux (1977) fala sobre o deslocamento como uma estratégia de defesa do Eu contra a angústia, de forma que nesses casos em que um local é substituído por outro, fala-se de uma "defesa geográfica".[29]

O uso de termo "moreno" para falar de pessoas que são negras aponta para a forma como Pierre internalizou muito do modo pelo qual as relações de raça e cor se dão no Brasil. Falar que alguém é negro ou preto soa quase de maneira ofensiva, pois, como lembra Nogueira (1998), a significância do corpo negro é de ser indesejável, inaceitável, em contraste com o corpo branco que carrega a marca de ser belo, bom, um objeto de desejo.

Nesse caso, o "moreno" aparece como uma forma de se distanciar do caráter pejorativo que carrega a categoria negro, afinal, como indica Souza (1983), se buscamos pelo verbete "negro" em um dicionário como o Aurélio, encontramos a ele vinculado atributos como sujo, sujeira, entre dez outros de caráter pejorativo.

Vale ressaltar que não se trata de interpretar isso como desejo de embranquecimento ou "falta de consciência", como ressalta Weimer (2013), mas de entender que o uso desse termo faz parte de uma construção sócio-histórica que se pauta no tripé das relações raciais: haver um contínuo de cor, em que maior brancura significa uma maior possibilidade de êxito e aceitação; a ideologia do embranquecimento, que inclusive foi uma política governamental nos séculos XIX e XX; e por fim a ideia de que seria o Brasil uma democracia racial. (Souza, 1983)

O fato desse termo se fazer presente no discurso de Pierre faz pensar tanto na assimilação já feita por ele sobre o modo como as relações raciais operam na sociedade brasileira, quanto na aproximação que moreno tem com a ideia de mulato. Na sociedade haitiana o mulato é aquele que na hierarquia social e racial se encontra acima do negro, gozando de mais privilégios, grupo com o qual Pierre parece se identificar.

---

29 Devereux (1977) utiliza desse termo em seu texto em que analisa as reações de angústia de um grupo de psiquiatras e psicanalistas após assistirem a uma gravação de um ritual aborígene de subincisão, em que nota que nos sonhos dessas pessoas na noite seguinte ao filme estiveram presentes estratégias de defesa contra a angústia como a "defesa geográfica". Esta última aparece sob a forma de uma distância do local onde se passava o sonho analisado e aquele onde se assistiu ao filme, colocando o sonhador longe do lugar desencadeador da angústia.

O que se observa, a partir dessas questões, é uma dificuldade de Pierre em falar diretamente sobre situações de racismo, especialmente no Brasil. Com relação à República Dominicana, fala sem maiores dificuldades, mas quando o tema toca a realidade brasileira as palavras começam a faltar. Trata-se de algo que pude observar de maneira mais nítida no momento em que realizava a transcrição de sua entrevista, pois no momento em que estávamos conversando isso me passou desapercebido. Sua dificuldade pode ser observada como no caso a seguir:

> *Pesquisadora: E nas relações de trabalho, houve algum tipo de racismo que você já percebeu?*
>
> *Pierre : Não, no trabalho não. Só que... não, no trabalho não, não...*
>
> *Pesquisadora : Em algum outro ambiente você já sentiu isso?*
>
> *Pierre : Não, não... claro, hãn... é... meu colega de trabalho... eles me tratam... não sei, foi a primeira... não sei (risos). Isso é incrível, porque nunca, eles nunca falaram nada mal, a gente sempre sentou na mesma mesa, sempre... ah não, não, não. Nunca tive nada assim (risos).* (Pierre, 2019)

O riso e a recusa, repetidas vezes ao longo da entrevista, aumentam de frequência diante de questões que abordam a temática racial. Trata-se de uma resistência em falar, o que me fez levantar duas hipóteses: a primeira de que, sendo a vivência do racismo no Brasil diferente da experimentada na República Dominicana, fica mais difícil falar daquilo que não é explícito, escancarado, especialmente por considerarmos que o racismo brasileiro é mais difícil de ser percebido, uma vez que é, na maior parte das vezes, sutil, mascarado, implícito nas relações e instituições, sendo sua identificação também mais dificultosa.

Já a segunda é a de pensar que, estando vivendo há alguns anos no Brasil, Pierre pode ter incorporado o modo com os brasileiros, de um modo geral, se furtam de falar sobre o racismo, uma vez que, amparando-se no mito da democracia racial, ainda hoje, a grande maioria das pessoas no Brasil não se creem racistas. Quer dizer, não se fala sobre isso, há uma espécie de proibição.

Outro ponto de reflexão que me foi despertado acerca deste tema é que, sendo este um país que Pierre insiste em caracterizar como bom e acolhedor, parece ficar, praticamente, proibido se queixar deste lugar, já que pode parecer ingratidão se queixar ou apontar defeitos neste local que o recebe e possibilita reconstruir sua vida.

> *Pesquisadora: E o que é racismo para você?*

> *Pierre: Racismo é... por exemplo, com uma pessoa branca que não quer conviver com uma pessoa com meu cor. Por exemplo, xingando porque eu sou moreno, começar a falar mal de mim, isso é racismo.*
>
> *Pesquisadora: Aqui no Brasil você chegou a passar por alguma situação assim?*
>
> *Pierre: Não. Nunca. Porque, a verdade é que assim... eu sou uma pessoa e não gosto... é... eu sempre... é... por exemplo, eu conheci você hoje e eu vi que você começa a falar uma coisa. Das coisas que você começa a falar, se dá um problema com você, eu nunca mais volta a conversar, só "oi, bom dia", mais nada... nem sentar conversar. Daí você não vai ter como falar mal, uma coisa mal comigo, porque se eu não sentar conversar com você, como você vai falar uma coisa mal de mim? Posso falar com outra pessoa, entendeu? (risos). Não, não, não. Nunca, nunca, nunca.* (Pierre, 2019)

Isto é, ao ser questionado se passou por algo assim no Brasil, primeiro nega, depois dá um exemplo de que, diante de pessoas que possam tratá-lo mal, discriminando-o, ou algo assim, Pierre se afasta. Tomar distância é a maneira encontrada para lidar com uma situação que possa tornar-se angustiante, de maneira que o que aparece nessa fala não é de que não existem situações de racismo, mas que tem suas próprias estratégias para se proteger disso.

Duas outras questões me chamaram a atenção com relação a esse trecho de sua narrativa: primeiro, o fato de que Pierre não se denomina enquanto negro ou preto, fala de "meu cor" ou "moreno", não só nesse momento, mas em outros da entrevista, utiliza desses eufemismos para dizer de si mesmo. Que cor é essa, afinal? Em segundo, é que, novamente, a hesitação no discurso se faz presente, marcada por furos, buracos, que são seguidos pelo riso e a negação.

Um ponto a se pensar no caso de Pierre é que perceber-se como moreno e não como negro pode ter relação com o modo pelo qual se pensa a categoria de haitiano – nèg – e da qual ele se distancia. Tendo saído do Haiti ainda muito jovem, Pierre goza de um estilo de vida e percepção de si que o aproxima cada vez mais com o *blan*.

Desse modo, embora não seja posto de forma direta como aquilo pelo que Pierre se vê afetado, o racismo ou, até penso ser possível dizer, o sofrimento relacionado a alguma modalidade de discriminação, aparece como algo que faz furo e escapa em seu discurso. Na questão final da entrevista, a qual deixei para que Pierre falasse sobre qualquer coisa que pensasse ser importante de acrescentar ao que já havia sido dito, escolhe falar sobre como seu caso foi diferente dos demais haitianos. Nisso, comete um ato falho:

> *É porque... na verdade, tem bastante haitiano que tem dificuldade com o português, que quer estudar, que tem dificuldade com emprego... foi difícil para eles, mas eu, graças a Deus, eu não passei essa situação. Tem muitos deles que chegou aqui e*

> *não tem ninguém, entendeu? Agora, é... o que eu posso falar**... meu caso, foi pior, foi... ai desculpa**! Foi melhor que eles, porque eu tinha família aqui, mas como eles não tem ninguém para ajudar eles... .. agora tem o maestro [Jean] pra ajudar eles, tá fazendo muito trabalho bom, entendeu?* (Pierre, 2019)

De uma maneira geral, Pierre, ao longo do tempo que vive no Brasil, constrói estratégias para lidar com as violências que podem chegar até ele, especialmente as referentes a sua cor. O tempo que passouna República Dominica, antes de vir ao Brasil, certamente contribuiu para que construísse esses mecanismos e aprendesse a lidar com as situações em que não é bem recebido ou tratado de maneira diferente.

A forma como se esquiva de falar sobre racismo para mim, uma brasileira, indica que pode ter aprendido sobre como esse é um assunto, no mínimo, arriscado de se tocar, optando assim por tomar uma distância segura que não implique em um comprometimento de sua parte. Não é possível inferir que, por gozar dessas defesas, não padeça de algum tipo de sofrimento, principalmente por se fazer tão nítida a resistência em falar sobre isso, no entanto Pierre tem conseguido levar adiante seu projeto, crescendo profissionalmente e alcançando a ascensão social almejada.

4.3 Stelle e Joseph: quando tudo desaba

Stelle é irmã de Pierre, tem 31 anos de idade, é costureira, mas trabalha como auxiliar de costura em uma fábrica de roupas. Vive há 6 anos no Brasil, tem três filhos, sendo que a mais velha nasceu na República Dominicana e os dois mais novos nasceram quando já estava aqui. Joseph é seu marido, tem 36 anos e veio junto com Stelle para o Brasil. Trabalhava em uma distribuidora de bebidas, no entanto, há dois anos, sofreu um acidente de trabalho no qual fraturou a coluna, de modo que está afastado e impossibilitado de voltar a trabalhar, ponto que acabou por ser o central desta entrevista e que logo está melhor apresentado.

A princípio, a entrevista seria apenas com Stelle, como havia sido inicialmente combinado, mas ela insistiu para que o marido também participasse. Quando cheguei, Joseph sequer estava em casa. Após eu explicar o motivo da entrevista e dizer que ao final gostaria que ela indicasse alguém para a próxima, ela já propôs convidar o marido. Concordei, mas inicialmente havia entendido que faria a entrevista com ela primeiro e depois com ele, no entanto, logo que fui iniciar, Stelle pediu que esperássemos ele chegar.

A impressão que tive, no primeiro momento, foi de que ela se sentiria mais segura tendo ele ali, mas depois, conforme transcorreu a entrevista, entendi seu desejo de que Joseph pudesse falar de seu sofrimento com algum profissional. Estava nítida a preocupação de Stelle com o estado emocional do esposo, de modo que ele usou do espaço da entrevista para falar do trauma de seu acidente, que acabou sendo o ponto que mais se falou. Ou seja, embora eu tenha chegado com uma demanda minha, enquanto pesquisadora, nesse caso entrou em questão a demanda de Joseph de ser escutado.

Stelle e Joseph viviam na República Dominicana, ela há oito anos e ele há dez. Eram da mesma cidade no Haiti, mas se conheceram no outro país, onde se casaram e tiveram a primeira filha. Ambos têm família no Haiti, na República Dominicana e no Brasil, de modo que aqui, quando vieram, já tinham o irmão de Stelle aguardando-os.

No início da entrevista, notei que as respostas que me davam às perguntas que eu fazia eram curtas, sempre reforçando que "*foi tudo normal*", "*tudo tranquilo*". O casal fez o mesmo trajeto realizado por Pierre, um voo até o Equador, de onde seguiram por terra até chegar à fronteira brasileira, tendo entrado no país pelo Acre, o que, pelo próprio relato de Pierre, demonstra não ser tão fácil, uma vez que se depende dos "coiotes". No caso deles, havia o fator diferencial de que carregavam uma criança pequena. A única coisa da qual Stelle se queixou foi relacionada ao fato de que vieram do Acre à Maringá de ônibus, o que demorou três dias.

A questão motivadora para virem ao Brasil, segundo Stelle, foi a busca de uma vida melhor. Como já possuía familiares aqui, o processo foi facilitado, já que eles lhes passaram as indicações do que seria necessário para a viagem, bem como os acolheram em sua casa, na região metropolitana de Maringá, onde moraram nos primeiros meses. A língua não foi um impedimento grande, já que falavam o espanhol e a oferta de trabalho, quando chegaram, era grande.

Não possuindo nenhuma referência sobre o Brasil além do futebol, a fala de Stelle é bastante significativa sobre o modo como se lançaram nessa viagem tendo como único norte a crença de que seria melhor: "*Eu pensava: eu vou e vou ser melhor! Vou e vai ser positivo, assim... eu vou, eu vou mesmo! Vai ser melhor e positivo, só!*" (Stelle, 2019). Diante disso, ficou ainda mais representativo o impacto sofrido quando chegaram a este país, que seria melhor, e ocorreu um acidente que fez desmoronar parte do projeto construído.

Até certo momento da entrevista, é Stelle quem parece estar mais implicada nas respostas a serem dadas, de forma que é ela quem traz à tona o acidente do marido, quando diz: "*agora ele não trabalha!*". A partir desta sua fala e de meu questionamento sobre o que houve, Joseph começa a contar sua história que carrega como marca da interrupção do sonho que

construíram sobra a vida no Brasil. Joseph, enquanto narra o acidente e o processo de recuperação, tem lágrimas nos olhos, a esposa também. O impacto dessa situação parece se resumir na seguinte sentença: "*Daí tudo que você tinha planejado de um momento para outro, **caiu tudo**... esse lado para mim foi muito, muito difícil*". (Joseph, 2019)

O que houve no acidente em questão é que, sendo carregador em uma grande empresa de bebidas, certo dia, caíram sobre ele quatro caixas de cerveja, fazendo com que batesse as costas em uma coluna de concreto – não são só as caixas que caíram, mas, como apontado em sua fala, tudo o que havia planejado caiu também. Após isso, passou por um processo de três cirurgias, internações e uma dor que relatou ser insuportável.

Nesse caso, como mencionado, havia uma demanda por parte do casal em falar sobre esse trauma, em contar a sua história, uma vez que se trata, além das consequências físicas, de um conjunto de expectativas frustradas da vida que imaginavam poder ter aqui e que culmina em uma sensação de abandono e desamparo que parece se traduzir na fala de Joseph, quando este se refere ao abandono sentido em relação à empresa na qual trabalhava: "*Vamo fala assim, jogou na rua, assim. Nem ligaram pra falar 'Você tá vivo? Tá morto?' (risos) Nem isso. Nunca mais. Deixa eu na mão*" (Joseph, 2019). Até o momento da entrevista, a elaboração desse trauma parece ser uma questão central para Joseph, o que faz pela via da palavra, ao contá-lo, mas também por meio dos projetos que começam a surgir novamente.

O abandono, que nessa fala é referido ao modo como a empresa o tratou, parece fazer ligação com o abandono e desamparo de estar em um país estranho, sem recursos e com poucas redes de apoio. Quem o casal aponta como figuras importantes nesse processo foram os colegas de trabalho de Stelle, já que é deles que partiu a primeira ajuda e acolhimento naquela situação – os colegas se organizaram para doar cestas básicas mensalmente para a família, bem como pagavam as passagens de ônibus para que Stelle pudesse visitar o marido enquanto ele estava hospitalizado na cidade vizinha.

Nesse ponto, considero revisitar o conceito de trauma, já que é nessa entrevista que este se mostra de forma concreta, sendo algo que interfere diretamente no projeto migratório do casal.

De acordo com Dunker (2004) o trauma pode ser entendido como um evento ou uma situação de grande intensidade e que, por isso, não é passível de ser representado psiquicamente, sendo caracterizado pela disrupção, desorganização e imprevisibilidade. Por portar esse caráter disruptivo, costuma-se supor que os efeitos do trauma são imediatos, pois o sujeito que vivencia uma chamada situação traumática se encontraria, já naquele momento, confrontado com toda a violência que esse tipo de situação produz e, portanto, padeceria dos efeitos disso.

No entanto, Dunker (2004) nos mostra que essa sequência não funciona segundo essa lógica, pois, pelo contrário, o impacto de uma situação traumática aparece para o sujeito apenas em um segundo tempo, quando é ressignificado pela fantasia. Para melhor entender esse funcionamento, o autor recorre a Durkheim e a uma constatação feita pelo sociólogo de que, em 1848, ano de fortes convulsões sociais, havia ocorrido uma queda considerável nas taxas de suicídio de um mesmo lugar. A partir disso se traça a questão: por que haveria uma queda e não um aumento de suicídios em um período de maior instabilidade?

Segundo Dunker (2004) a resposta para essa pergunta vem pelo próprio Freud em 1937, com a publicação de Análise terminável e interminável, que mostra a maior probabilidade de cura de uma neurose traumática – isto é, desencadeada a partir de uma situação bem delimitada como nos casos das neuroses de guerra – do que naquelas em que não se identifica exatamente qual foi a situação disparadora e, portanto, traumática. Desse modo, entende-se que a gravidade concreta e exterior do trauma, ao invés de significar um agravante, aponta para um melhor prognóstico.

Consonante a essa proposta, temos as contribuições de Ferenczi que, de acordo com Gondar (2012), constrói a sua obra em torno dessa temática. A autora relembra que, para Ferenczi, a noção de trauma não é construída a partir da realidade e concretude do evento, mas sim pelo que acontece – ou deixa de acontecer – em um segundo momento. Ou seja, segundo a proposta de Ferenczi, o que torna uma situação traumática não é o evento em si, ou a violência deste, mas o que vem depois.

Nesse caso, o conceito de desmentido ganha uma posição central. Ferenczi propõe a ideia de "desmentido" como sendo o não reconhecimento e a não validação perceptiva e afetiva de uma violência sofrida, conferindo assim um descrédito àquilo que é percebido pelo sujeito quanto ao sofrimento e à sua própria condição na vivência do trauma, chamando a atenção para o fato de que o que se desmente não é o evento, mas o sujeito. Com base nisso que Gondar (2012) afirma: "o pior é realmente o desmentido, a afirmação de que nada aconteceu, de que não houve sofrimento (...) é isso, sobretudo, que torna o traumatismo patogênico" (p. 196).

Retornando ao caso em questão, o que percebi é que, diante da frustração que criada em torno do projeto migratório que desaba com o acidente de Joseph, é que o vem depois – o desdém da empresa – que consolida a situação como muito mais violenta. É fundamental que nesse ponto se observem as categorias de classe social, raça e de ser estrangeiro de maneira interseccional, uma vez que ampliam a condição de vulnerabilidade em que se encontram essas pessoas.

Um outro aspecto que me chamou a atenção com relação a essa entrevista é que as primeiras respostas que o casal formula às perguntas que faço, em grande parte das vezes, vêm primeiro como positivas, algo como uma resposta "pronta", e depois, quando começam a falar mais detalhadamente da situação, percebo que aquela primeira resposta perde um pouco do sentido. Por exemplo, quando questiono sobre o atual trabalho de Stelle, primeiro esta diz gostar bastante, logo em seguida começa a falar de todas as complicações e problemas nesse serviço, principalmente pelo baixo salário e por sentir que foi enganada. Claro, é possível que se goste do trabalho, mesmo com alguns problemas, mas qual é o motivo para que este "gosto muito" seja a resposta imediata?

Ocorre a hipótese de que, tanto com essa questão quanto em outros momentos, se tem algumas respostas automáticas que dizem o quanto algo é bom ou positivo, que vêm para barrar a resposta real, que não se trata de algo tão bom assim.

Isso é percebido quando questiono sobre a relação que possuem com chefes, em que, num primeiro momento, ambos respondem nunca ter tido problemas, sempre ter sido bom, no entanto, em outro momento da entrevista, Stelle relata uma situação de assédio moral que sofreu quando ainda estava grávida.

> *Só uma vez quando eu trabalhava num hotel... em Maringá, eu tava grávida e meu marido quero que eu.. não... o gerente quero que eu pedia as contas, mas eu não queria pedir as contas. Queria trabalhar, parar quatro mês pra ganhar a minha filha e depois voltar pra meu serviço... mas ela não queria... esse tempo foi ruim para mim*. (Stelle, 2019)

Após isso, segue o relato dos abusos cometidos por essa gerente, que chegou a, propositadamente, colocá-la para fazer trabalhos de risco, mesmo grávida, como lavar escadas e janelas dos quartos. Há que se considerar que essa violência é direcionada a uma mulher negra, pobre e estrangeira, caraterísticas estas que Stelle carrega e a colocam como alvo de uma série de ataques que representam uma modalidade de humilhação.

Como define Ansart (2005), a humilhação pode ser pensada como um tipo de situação em que um sujeito se comporta de modo a agredir e violentar um outro sem que haja possibilidade de reciprocidade. Isto é, trata-se de uma relação eminentemente desigual e que produz uma experiência de impotência naquele que sofre os efeitos disso. A gerente, no caso descrito, utiliza do poder conferido por sua posição para humilhar Stelle quando esta não atende ao seu pedido. Esta não é uma violência passível de ocorrer apenas com estrangeiros, pelo contrário, é uma prática comum em diferentes contextos laborais, no entanto, o fato de Stelle ser haitiana aumenta o seu grau de vulnerabilidade.

Em casos como esse e do trabalho atual de Stelle, noto haver uma pressão por parte do marido, de modo que ele assume uma postura um tanto controladora e assertiva, que parece ser diferente da que ela tem e que faz contraste com a situação pois, na verdade, é ela quem é a chefe da casa e assume as responsabilidades sobre todos. Este parece ser mais um impacto do acidente, além do que já foi mencionado: Joseph perdeu seu lugar de provedor da família.

No que diz respeito ao tema que buscava levantar com a entrevista, acerca das vivências que abarcavam o racismo, pouco se falou. Tanto Stelle quanto Joseph pontuaram de forma contundente nunca terem sofrido racismo, de forma que fiquei a pensar se realmente nunca sofreram isso no Brasil ou se, sim, sofreram, mas este não teve um caráter tão traumático quanto o acidente que é o que ocupa um espaço maior na narrativa do casal. Embora Stelle responda que saiba que racismo é discriminação contra negros, nos exemplos, noto que sua experiência e entendimento têm muita relação com a vivência que teve na República Dominicana, em que racismo e xenofobia parecem se confundir.

4.4 Judith: partir por amor

Judith é uma jovem de 22 anos que vive há quatro no Brasil. Veio por causa do namorado, agora marido, que já estava aqui há algum tempo. Além dele, possui quatro irmãs que também vieram antes para o Brasil, uma delas eu já havia conhecido em um dos encontros realizados na igreja, antes de começar com as entrevistas. Os pais de Judith moram nos Estados Unidos junto de uma irmã e possui um irmão que atualmente vive na França.

Judith, que é amiga de Jean, começa a entrevista tímida, um tanto desconfiada. Estávamos na sala de sua casa, de forma que enquanto conversávamos, seu marido estava por perto, pois se arrumava para sair e, pela casa ser bastante pequena, estava a todo momento bastante próximo de nós. Notei uma mudança no ritmo que a entrevista ganhou a partir do momento em que o marido saiu de casa, pois Judith pareceu mais solta e relaxada ao falar.

A viagem para o Brasil é a primeira migração de Judith. Antes de vir a jovem era estudante, pretendia fazer faculdade de Farmácia, vivia com o dinheiro enviado pelos pais que vivem nos Estados Unidos e nunca havia trabalhado. Foram os pais, inclusive, que a auxiliaram na preparação da viagem, sendo que Judith veio de avião do Haiti para São Paulo e relatou ter passado mal nessa viagem, tendo sentido muito medo do avião. Seria somente do avião o medo?

Ao chegar no Brasil, morou com uma das irmãs até que o namorado, que estava em outro estado, se mudasse para cá, se casassem, para então morarem juntos. Embora Judith não

falasse nada de português – aprendeu estudando sozinha –, em menos de dois meses aqui, arranjou seu primeiro emprego como auxiliar de cozinha, no qual ficou por um ano e meio, depois trabalhou por seis meses como camareira de hotel e atualmente está planejando ter seu próprio negócio – uma loja no comércio.

Com relação a seu primeiro emprego, relata ter construído uma boa relação com a equipe e, principalmente, com a patroa, pessoa de quem ficou muito próxima, definindo-a "como uma mãe". Saiu do emprego, pois voltou ao Haiti para se encontrar com os pais, ficou lá por alguns meses e depois retornou ao Brasil. Embora houvesse uma proposta de sua chefe para voltar ao trabalho, optou por tentar outra coisa, já que não gostava do horário de funcionamento do primeiro emprego, de forma que foi nesse momento que iniciou seu trabalho como camareira de um hotel, experiência que descreve como ruim, já que sentia que aquele lugar não era para ela: *"(...) esse lugar não é pra mim, esse trabalho não é pra mim... eu acho (risos) porque tem que limpar as coisas da outra pessoa... hm, que nojo! Não gosto, daí eu saí.*"(Judith, 2019). Ao relatar essa situação fala sobre a tristeza que sentia em se ver fazendo um trabalho que, embora não tenha usado esse termo, considerava subalterno:

> *Só no hotel teve uma situação que eu fiquei triste, porque tem coisa que quando eu vou fazer, eu falo assim 'esse lugar não é meu, era pra mim estudar, não é pra fazer isso!'. Daí eu chorei, depois eu... fazer o quê, né? Só... (risos) Eu pensei que ia chegar aqui, começar a trabalhar e fazer faculdade, pronto! (risos) Mas não foi assim.* (Judith, 2019)

Essa sua experiência com o trabalho já aponta para algo que diz como Judith imaginava o Brasil e a decepção que se forma ao se deparar com a realidade. É a primeira entrevistada que não aponta o futebol como primeira referência ao Brasil:

> *Eu pensava tipo... é um lugar, tipo... sei lá (risos). Ai eu nem sei explicar (risos). Eu pensei que, tipo, todo mundo te tratava bem, não vai passar fome, vai ter tudo que eu quero, tudo o que eu preciso. É isso que eu pensei e quando eu cheguei não era (risos) (...) Eu percebi que não era como eu imaginava, porque tem que trabalhar muito duro pra ganhar dinheiro, tem que pagar conta. Porque, tipo, eu não acostumei com conta também, porque lá a gente não paga água, essas coisas...* (Judith, 2019)

Esperando, com a migração, encontrar um lugar que pudesse dar continuidade à vida que tinha no Haiti, Judith se decepciona. As condições aqui eram outras, as necessidades se fizeram notar. Na contramão do que costumeiramente se encontra nos projetos migratórios, em que as pessoas saem de onde estão por estarem descontentes com a situação de vida atual e

buscam por outros caminhos, Judith saiu de uma situação que lhe era confortável por um amor e, em vez de encontrar na nova terra um lugar de prosperidade, se deparou com necessidades até então desconhecidas:

> *Eu venho aqui, não é por causa de necessidade, minhas irmãs também não vem, porque lá a gente nunca passa fome lá no Haiti, a gente passa fome aqui no Brasil. É! Nunca passei fome! Aprendi tudo isso aqui! Aprendi a trabalhar aqui no Brasil (...)*(Judith, 2019)

De todos os entrevistados, Judith foi a que falou mais abertamente e de forma mais direta sobre as experiências que teve com o racismo e como o percebeu aqui no Brasil, de modo que, já no começo da entrevista, fala sobre a identificação que faz desse tipo de preconceito ao falar sobre as diferenças sentidas entre as cidades de Maringá e Blumenau – esta última conheceu ao visitar o namorado logo após chegar ao Brasil.

Para Judith, a primeira experiência de racismo foi vivida quando esteve em outro estado do sul do país e não se deu de maneira direta, "*mas o jeito que trata, o jeito que olha, dá pra ver...*" (Judith, 2019). Essa violência do olhar e do modo como se trata alguém, que é feita indiretamente, por vezes, é mais impactante e devastadora do que a violência concreta, porque fica muito mais difícil de combater, sendo, muitas das vezes, sequer capaz de ser nomeada pelas vítimas, que se deparam com um estranhamento que não se sabe o que é e de onde vem. Trata-se de uma situação que pode servir de gatilho para a emergência da angústia.

O fato de Judith falar sobre isso e identificar essa violência, de forma diferente dos demais entrevistados, pode ser relacionado com o modo pelo qual é construída a sua relação com o Brasil. Judith não se sente em dívida com esse país, muito menos obrigada a suportar coisas que lhe sejam difíceis, por haver vivido algo pior em seu país de origem. Pelo contrário, a vida no Haiti era boa e sua vinda ao Brasil não foi uma vinda em busca de refúgio, acolhida, oportunidades que não tinha em seu país; havia sim uma expectativa, mas era mais por ficar junto do namorado. Ao longo da entrevista, isso fica claro quando fala dos arrependimentos e de seu desejo de partir:

> *Eu queria voltar, queria ir embora! Eu falei, era melhor de viver no meu país... até agora eu tô achando que era melhor de viver no meu país do que aqui. Eu acho que se eu fico até agora é por causa do meu marido... se eu tivesse sozinha com as minhas irmã eu falo 'Vocês vão?' e elas fala que 'não', só que eu ir... eu num ia fica*. (Judith, 2019)

Para além disso que Judith trouxe e que dizia da experiência de uma violência mais subjetiva, há também o relato de situações em que o racismo e a xenofobia se manifestam de maneira mais concreta: quando vai junto do marido e uma amiga comprar roupas em uma loja; ao ir de ônibus para o trabalho; uma situação em que assiste uma cena enquanto aguarda uma consulta em um hospital; outra que passou com o vizinho de onde mora.

Na primeira situação descrita o que ocorre é que, estando em uma loja junto de outros haitianos, a vendedora se irrita pelo fato deles conversarem entre si na própria língua, se recusando a atender o grupo e agindo com eles de forma agressiva:

> *Só numa loja, um dia que eu entrei, meu marido tava aqui, uma amiga tava também e a gente tava conversando em nossa língua, daí a vendedora não entende o que a gente tava falando e achou que a gente tava falando mal. Daí ela falou assim "não vou atender" e ela começou brigar com a gente do nada. Daí a gente brigou também com ela e a gente saiu...* (Judith, 2019)

Pelo que descreve, essa parece ter sido uma situação em que há o rechaço da vendedora por serem estrangeiros. Já na cena que relata ter vivido no ônibus enquanto ia para o trabalho se mostra como algo mais relacionado à sua cor:

> *Um dia eu peguei um ônibus, o ônibus tava lotado de gente, tudo mundo tem que encostar nos outros. Então eu encostei numa senhora e ela começou me xingando e tal, me empurrou pra lá. Eu falei "Por que?", ela não respondia, então ela fez assim [passa a mão na pele]. Eu falei "**Eu não to suja, por que você faz isso?**" Ela não respondeu... daí eu fiquei... ficou brava só porque eu tava encostando nela. Esse dia eu tive vontade de voltar pro meu país e não voltar nunca mais no Brasil... depois disso.* (Judith, 2019)

Judith não parece ter tido dificuldade em entender essa situação e o que fez a senhora que a afastou. Mesmo antes que houvesse o sinal sobre a pele, ela já havia identificado que se tratava de um desprezo que se associava à sua cor. A ideia de que sua cor pudesse estar relacionada à sujeira é sinal de como foi capaz de ler o nojo e repulsa expressos pela mulher do ônibus e que faz pensar na frase que Pereira e Abreu (2016) retomam de depoimento de um haitiano: "eu não era negro no Haiti. Eu só descobri que era negro no Brasil!" (p. 131). Embora não seja Judith quem tenha dito, parece ser isso, além da fome e do trabalho, que Judith descobre quando aqui chega.

Essa é uma ideia que se relaciona com a discussão proposta por Souza (1983) de que, assim como Beauvoir defende que não se nasce mulher, torna-se uma, ser negro – ou ainda,

saber-se negro – também passaria por um processo de reconhecimento de questões históricas, sociais e políticas imbricadas na própria história pessoal.

A definição de violência que é dada por Judith deixa evidente a sua consciência sobre a forma sistêmica em que pode ocorrer. É a partir disso que relata a terceira situação em que racismo e xenofobia parecem se misturar. Esta foi vivenciada junto de Jean, o primeiro entrevistado, que acompanhava uma outra haitiana no atendimento médico em um hospital da cidade. Judith estava aguardando uma consulta quando assiste a cena em que Jean, auxiliando na comunicação da haitiana que nada falava ou entendia do português e que tinha seu bebê hospitalizado, é ameaçado e agredido verbalmente por um funcionário do hospital que não admitia sua presença naquele espaço. Nessa situação, revoltada com o que presenciava, não se calou e entrou na discussão em defesa de Jean e da mulher, sendo que, em seguida, passou mal pelo estresse que vivenciou ali.

Para além das situações descritas há uma outra relatada por Judith, que identifica como uma expressão racista, e que diz respeito ao que vive com o vizinho do local onde mora. Trata-se de um conjunto de kitnets em que ela e o marido são os únicos estrangeiros. Judith percebe a diferença com a qual são tratados, em especial por um dos vizinhos. Este, que não reclama de nenhum dos outros moradores, com frequência se queixa do casal, alegando que fazem muito barulho e incomodam:

> *Nossa, racismo... ah, eu entendo assim, tem que pessoa que só olha pela minha pele e já tá fazendo preconceito. A pessoa já tá me tratando mal, já tá falando que você é preta e que eu não posso tal, que eu não posso encostar em você... tudo isso é racismo. Se eu vou lá... se você... você é uma pessoa igual eu, se eu vou lá perguntar alguma coisa, você tem que responder. Se você não sabe: 'Ai, não sei'. Ou então você: "não sei!", bem grossa, pra mim já é preconceito. Porque quando o brasileiro faz de você, não responde assim uma coisa que nós pergunta... Tipo, igual o vizinho que eu tenho aqui, não é aquele que tava lá fora, o outro, o do meio. Eu já fui conversar com imobiliária por causa dele. Quando o outro tá lá fora, tá fazendo... vem amigo, vem aqui e conversa muito alto, ele não reclama nada. Quando minhas irmãs vem aqui, a gente dá risada e conversa, ele já reclama! Pede pra gente para tudo, mas o outro pode trazer um monte de amigo, faz churrasco, tudo. Ele nunca reclama. Eu já acho isso preconceito!* (Judith, 2019)

Um ponto que considerei muito interessante que foi trazido por Judith, e que, em certa medida, serviu para que eu me atentasse a algo que eu mesma havia feito, é o que diz respeito à generalização que se faz comumente sobre haitianos, ou quaisquer outros imigrantes, em que se parte de uma ideia pré-concebida (um preconceito) que os coloca na categoria de pessoas vulneráveis. Evidentemente, há uma relação disso com a situação do país de origem desse

sujeito e do que se sabe sobre o lugar, no entanto, parece que essa é a imagem que fica cristalizada e que coloca o imigrante em uma categoria engessada.

Ao chamar a atenção pra isso, Judith fala de uma questão identitária, de como se sente enquadrada em categorias estereotipadas, havendo um apagamento de quem é ela de fato: "*Pra mim, pra mim, eu acho assim, quando a gente vem num país, tipo as pessoas, alguns brasileiros pensa que a gente não estuda, que a gente só vem porque a gente não tinha como de come...*" Questiono se ela considera de fato haver uma generalização, sua resposta é:

> *Eu acho... eu até tenho certeza! Acham que é tudo igual, até alguns brasileiros que eu conheço, acham que eu conheço tudo os haitiano que moram em Maringá (risos) Porque em lugar que eu vou e eles falam 'Você conhece tal, tal haitiano?', eu falei 'Não' e falam 'Ué, mas você não é haitiana?' eu falo 'eu sou!', 'Mas como assim você não conhece?'. Eu falo 'Meu Deus, não conheço todo haitiano'... gente do céu! Tem gente que eu vi que nem sei se é haitiano, se é africano, não sei, fiquei em dúvida, será que ele é haitiano, será que ele é africano? (risos)* (Judith, 2019)

O conceito de identidade étnica proposto por Devereux (1970) ajuda a pensar sobre a situação relatada. Segundo o autor, entende-se por identidade étnica aquilo que enquadra o sujeito em uma grade da qual não se pode sair:

> A identidade étnica não é (seja em sentido lógico ou operacional) uma generalização indutiva construída sobre uma base de dados. Em seu sentido mais estrito, nem sequer é um modelo ideal. Em termos simples, é um meio de seleção e de rotulação. Nada tem a ver, de início, com formas de comportamento (...). (Devereux, p. 140, 1970 [tradução nossa])

Por exemplo, o fato de Judith ser haitiana. Não se pode ser mais ou menos haitiana, ela apenas é e carrega consigo essa identidade que opera enquanto um rótulo. Sobreposto a isso, há que se considerar o que Devereux (1970) chama de "personalidade étnica", um conceito que se constrói a partir de generalizações indutivas baseadas em comportamentos e outros dados que sejam concretos, conferindo assim atributos a uma determinada identidade. Judith é lida como haitiana pois é negra.

Como relata em sua fala, esses atributos, muitas das vezes, são formados a partir de ideias pré-concebidas e que não dizem respeito ao sujeito, mas sim ao que se supõe quanto ao grupo que ele pertence. No caso de Judith, atribuiu-se a ela a característica de ser miserável, sem estudo, criando uma imagem estereotipada sobre quem é uma mulher haitiana que sai de seu país.

O efeito disso acaba por ser violento, pois, como aponta Devereux (1970), quando uma identidade é superinvestida, há uma sobreposição sobre as outras que também compõem este sujeito, minimizando assim a sua identidade individual. Esse é um dos caminhos que o autor sugere para se produzir a desumanização do sujeito, uma vez que fere a característica essencial do humano que é a capacidade de se diferenciar e individualizar.

Essa ideia se articula com o fato de que o discurso de Judith também traz à tona a violência racista que passa por esta via do olhar, isto é, ao mesmo tempo em que há uma invisibilização enquanto sujeito, há também a superexposição. Braga (2015) trata disso ao falar sobre sub e superexposição a que o sujeito negro é exposto como uma das produções do racismo. No que diz respeito à invisibilidade, a autora retoma o fato de que em diversos depoimentos sobre relações raciais no Brasil há algo que se repete: uma invisibilização da qual o sujeito padece, uma vez que se percebe agrupado e marcado sob esse signo comum que é a sua cor e que vem carregada de representações sociais.

> Ser negro, no Brasil, significa ter traços que lembram e remetem ao processo de escravização, de modo que alguém pode ser negro e não fazer parte dessa história diretamente, ou seja, não descender de ancestrais apreendidos e escravizados, mas ainda assim carregar esta marca que será lida no contexto dessa história. (Musatti-Braga, 2015, p. 52)

Isto é, se apaga o sujeito por causa de um único traço, como já sugerido por Devereux, o que produz então uma superexposição, que anda lado a lado com a ausência de visibilidade, mas que justamente diz como o sujeito é notado a partir de um viés pejorativo que o patologiza e criminaliza – o caso de Jean, o primeiro aqui discutido, mostra bem como isso acontece.

Judith denuncia tudo isso com o seu incômodo, insubordinação e angústia frente as situações que vivencia desde a chegada no Brasil, quando passa por Santa Catarina, até a vida que constrói aqui em Maringá, mostrando por meio de sua narrativa como é nas cenas cotidianas que essas violências acontecem.

Após encerrar a entrevista com Judith, conversamos por um tempo, falamos sobre seu desejo de estudar e passei-lhe algumas informações sobre a forma como ocorre a entrada de imigrantes na universidade. Nesse mesmo dia, ela me convidou para ir junto dela e do marido a um casamento que ocorreria na sua igreja, querendo me mostrar um pouco mais de sua cultura, de modo que combinamos de ir juntas. O contato com ela se prolongou para além da entrevista, já que, participando do processo que ela e o marido se engajaram em se preparar para entrar na universidade, nos aproximamos.

4.5 Natil: migrar para não enlouquecer

Natil é o esposo de Judith, tem 28 anos e vive no Brasil há cinco. Nos conhecemos na noite em que entrevistei sua esposa, sendo que foi somente após alguns dias que realizamos a sua entrevista também na casa do casal. Na ocasião, Judith ficou aguardando no quarto com a sobrinha que os visitava enquanto eu e Natil permanecemos na sala. Percebi, desde o primeiro contato que tivemos, que ele se mostrou muito polido, educado, como que preocupado em causar uma boa impressão. Assim como Judith, Natil tem o desejo de cursar o ensino superior aqui no Brasil e usou do espaço da entrevista para adentrar nesse assunto e tirar algumas dúvidas sobre como se daria esse processo.

O processo migratório de Natil envolve um caráter bastante singular, uma vez que, diferente daqueles que vêm ao Brasil em busca de novas oportunidades, trabalho e ascensão para uma condição de vida melhor, Natil vem do Haiti depois de sofrer uma sequência de perdas e chegar à conclusão de que, se não saísse de lá para deixar "*a cabeça bem quietinha (...) eu ficaria assim, louco, posso dizer!*" (Natil, 2019).

Conforme relata, a questão começou com o terremoto de 2010, no qual embora não tenha perdido nenhum familiar, desestabilizaram-se as estruturas – tanto concretas quanto simbólicas –, tendo deixado a todos com "*a cabeça quente*". Três anos após a catástrofe, perdeu o irmão mais velho, que ocupava a posição de chefe da família, e alguns meses depois, no mesmo ano, também perdeu a mãe. Ambos adoeceram de algo que Natil tem muita dificuldade em nomear, sendo que opta por chamar de "a doença". Um ano depois foi o pai quem faleceu. Ou seja, o que mobilizou a sua saída do Haiti foi o desespero pelo qual foi tomado após ver seu país e sua família ruindo de repente, de forma que deixar o país parece apontar para o seu desejo de se afastar do caos para se organizar, se afastar da doença e morte para poder viver.

> *Não, isso foi depois do terremoto. Tipo, em 2013 faleceu meu irmão, ele foi o primeiro que nasceu, foi ele que cuidava tipo da família toda, ele trabalhava bem, ganhava bem lá, cuidava da família. No mesmo ano, em novembro, minha mãe faleceu... no mesmo ano! Eu fiquei assim com a cabeça...*
>
> *Pesquisadora – O que houve com eles?*
>
> *É a doença, né? A doença deles... e em 2014 eu fiquei tipo que normal, trabalhava, tava de boa. Daí em novembro de 2014, meu pai também, tipo... ficou assim, com a doença, ficava o hospital também. Em dezembro de 2014 faleceu também. Eu*

> *falei ah... eu preciso tipo, ficar um pouquinho fora, porque eu precisava um momento pra mim ficar fora do meu país pra conseguir aguentar esse caso.*
>
> *Pesquisadora – Que doença eles tiveram?*
>
> *Então, a minha mãe teve um negócio do que... como é que chama? Na verdade não era câncer, era tipo... ela não tinha condição pra respirar bem e meu pai, no caso dele, não conseguiu tipo, comer nada, passou uns 20 dias sem comer porque não conseguiu entrar comida por dentro. O médico marcou pra operar ele, mas [ele] não esperou e morreu. Meu irmão também foi assim, ele, tipo... como que fala quando corta pra tira o negócio por dentro? Eu esqueci a doença dele, mas vou tentar explicar pra você entender. Todo ano ele ficou doente, quase todo ano, mas no final de 2012 a doença foi pior, daí depois ele ficou no hospital lá, pediu pra operar de novo, daí operou e não ficou... em janeiro morreu. Mas a doença dele, foi o que? Eu não sei como explicar, eu sei, mas não consigo explicar... daí nesse momento eu falei, vou ter que viajar, daí eu viajei, deixei tudo lá, minha família, minhas irmãs, meu irmão, minha... como que fala? Minhas sobrinhas. Eles não deixavam eu viajar, mas eu falei, vou viajar porque eu não posso aguentar, não tem condições de eu aguentar.* ***Eu viajei e deixei eles pra trás****...* (Natil, 2019)

Com base nisso, o ato de sair do Haiti, viajar, vem como um respiro em meio ao cenário sufocante, bem como uma forma de realizar um desejo que o irmão morto guardava para ele, de que pudesse ter uma vida fora do Haiti, já que esse irmão o estimulava a se mudar para a França. O fato de Natil escolher um país diferente do que aquele pretendido pelo irmão, para além da facilidade de se obter o visto de entrada, parece indicar o compromisso que se cria entre realizar esse desejo do irmão, ao mesmo tempo em que mantém algo que lhe seja singular, traçando também uma distinção que marca a construção de sua própria história e trajetória seguindo seu próprio desejo.

Sobre a dificuldade de Natil em nomear e descrever a doença[30] – ou as doenças – que atinge(m) a família fez com que houvesse uma dificuldade de compreensão de minha parte, isto é, em um primeiro momento, fiquei com a impressão de ser uma doença que tinha relação com o que houve no país após o terremoto. No entanto, depois de escutá-lo um pouco mais, isso não pareceu mais ser dessa forma. De todo modo, o que se destacou quanto a essa questão foi a falta de palavra – que também ocorre por uma dificuldade com a língua – para falar de algo que lhe marca tanto, o que notei se repetir ao longo da entrevista, especialmente quando se tocou na questão racial.

No tempo em que viveu no Haiti, trabalhava como professor em uma escola primária enquanto fazia faculdade de Comunicação. Não concluiu o curso, mas fala do desejo de

30 Após a realização da entrevista, considerei o fato de que faltou questionar a Natil se ele atribuiu os infortúnios sofridos pela família a uma causa externa, como algum tipo de feitiço, já que esse elemento é parte da cultura haitiana.

continuar a estudar, tendo já feito uma tentativa aqui no Brasil, que não deu certo pelo alto valor cobrado pela instituição onde cursaria Administração. Atualmente, trabalha como assistente de padeiro, tendo antes atuado como estoquista em um mercado.

No que diz respeito às referências que tinha do Brasil antes de vir, Natil menciona o futebol e o desejo que tinha de vir aqui e conhecer os jogadores, bem como algumas coisas que havia estudado na escola, como o fato de o Brasil ser um país com forte produção de café. O que me chamou a atenção desse momento de sua fala é que ele diz estar encontrando aqui tudo o que imaginava, não havendo a decepção ou frustração que apareceram em outras entrevistas, apontando para uma relação idealizada com o país: "*Tudo o que eu imaginava eu encontrava aqui, até agora eu tô vivendo. Tô vendo o que eu imaginava".*

Diferente dos haitianos que vêm ao Brasil para ganhar dinheiro e mandar para a família, a ideia de Natil é de, realmente, construir uma vida aqui. Tem o desejo de estudar e, conforme apontado no início, seu interesse por isso parece ter sido um dos principais motivadores para ter aceitado fazer a entrevista, já que não tem contato com outras pessoas da universidade e viu em mim a chance de obter maiores esclarecimentos sobre o assunto.

Desse modo, informei tanto a ele quanto à esposa sobre as condições necessárias para o ingresso na universidade pública, de forma que em outro dia, após a entrevista, levei-os para conhecer o espaço da universidade e explicar alguns dos processos que seriam necessários de já serem iniciados para que pudessem concorrer às próximas vagas de vestibular.

A preparação para a viagem foi bastante rápida, sendo que poucos dias após a morte do pai, já estava no avião que o trouxe ao Brasil. Ainda no voo, passou por uma cena que lhe remeteu novamente à morte, da qual buscava fugir. O avião passou por fortes turbulências que, pelo seu relato, abalou a todos que estavam presentes, sendo que o que lhe ocorreu, nessa situação é: "*Vixe! Minha família vai me perder (risos) eu já pensei... mas graças a Deus voltou ao normal e agora eu estou vivendo*" (Natil, 2019). Trata-se da ideia de quase "ser pego" pelo destino do qual tentava escapar ao sair de seu país.

Seu voo chegou em São Paulo, local onde ficou por algumas semanas junto de um primo, tendo seguido após isso para o Norte do Brasil, para uma cidade onde planejava ficar e na qual também tinha familiar, um outro primo que havia se incumbido de cuidar dele. Foram dois meses nessa cidade, nos quais não encontrou trabalho, o que motivou buscar outro lugar. Essa foi uma questão conflituosa com o primo, que não queria deixá-lo ir; no entanto, Natil acabou por se mudar para o interior de Santa Catarina, cidade em que tinha um amigo morando.

Essa relação com o primo que vivia no Norte do país, que foi quem o acolheu, parece ter características parecidas com a do irmão que morreu, a de cuidar, de modo que a recusa de

Natil em ficar nesse lugar, buscando um outro – novo e bem distante –, no qual se adapta melhor, aponta para a necessidade de, naquele momento, tomar distância do que era familiar, conhecido.

No interior de Santa Catarina, encontrou emprego com facilidade – o serviço de estoquista – e permaneceu lá junto de um grupo de haitianos. Como não falava o português, descreve que essa foi sua primeira dificuldade; no entanto, se adaptou bem ao novo ambiente, tendo somente se mudado por uma demanda de Judith, que se recusou a viver naquela cidade. Veio à Maringá e acabou por se adaptar bem aqui, local onde também tem uma irmã, bem como a família da esposa.

Acerca de seu trabalho atual na padaria, não apresenta queixas, de modo que fico com a impressão de que ele não se permite queixar-se muito, embora, pelo seu discurso, seja notável que a atividade atual está longe de suas expectativas: "*É um trabalho normal, eu gosto, mas não pra vida toda, por enquanto eu gosto*".

Um aspecto que merece atenção é que, nesse ambiente, sendo o único haitiano, perde seu nome e fica sendo chamado de "Haiti", assim como ocorre com Judith; a sua nacionalidade é colocada como etiqueta. Em contraste com o que apareceu na entrevista de sua esposa, que se incomoda ante a generalização que se faz dos haitianos e que implica numa perda da singularidade, Natil, ao ter seu nome trocado pelo nome de seu país, acha interessante e gosta.

São visões diferentes e formas distintas de se relacionar com a mesma coisa: aquilo que para Judith é insuportável, pois faz sentir-se invisibilizada, para Natil é legal, por sentir que é algo que o difere dos outros e ressalta uma característica que é sua:

> *Só que no meu turno eu sou o único, é por isso que todo mundo me chama de Haiti... **esqueceram meu nome (risos) meu nome não existe**, só o meu encarregado e meu gerente me chama pelo meu nome normal. O resto todo mundo chama de Haiti, até meu chefe... é uma coisa bem interessante, eu gosto, acho interessante, bem bacana**. Eu não tenho problema que eles me chamam assim, é normal né?** Eu sou haitiano (risos)*". (Natil, 2019)

Há um superinvestimento em sua identidade étnica de forma a apagar a sua singularidade, o nome próprio. Além disso, as duas expressões grifadas chamam a atenção, especialmente, por indicarem uma contradição, apontando para algum tipo de incômodo. Primeiro pelo riso e pela forma de ressaltar que seu nome é esquecido e não existe: será que realmente se fica indiferente a isso, já que nosso nome é o significante que nos localiza no mundo desde que chegamos? Segundo pela negação com a qual formula a última frase "eu não tenho problema..." e a forma como encerra com a indagação: "é normal, né?". Essa mesma

contradição e naturalização de algo que pode lhe despertar incômodo aparece quando conta uma situação vivenciada em uma outra padaria na qual trabalhou:

> *no outro trabalho que eu passei aqui, porque eu trabalhava numa outra padaria, por isso saí dessa padaria, porque o meu chefe lá foi muito... eu não aguentava ele, do jeito dele... **mas é normal**, tem pessoa que tem educação e tem pessoa que não tem.* (Natil, 2019)

Tendo em vista essas questões, noto que, ao tocarmos na temática do preconceito e racismo vivenciados no Brasil, Natil demonstra dificuldade em falar sobre o tema. Na primeira vez que responde uma pergunta sobre isso, relata uma "zoeira" dos colegas que o incomodou e que ele pediu para pararem, no entanto, quando peço que descreva melhor o que houve, faltam palavras e novamente vem a naturalização:

> *Era coisa assim, tipo... ah zoeira, **uma coisa normal**... tipo... eu não acho ruim também, tipo... como eu posso dizer? Eu quero mostrar pra eles: não é pra falar tipo... em todo lugar que a gente e... tipo, que a gente... é pra falar só no serviço, no meu ambiente e nosso... daí é... é coisa única também..*
>
> *Pesquisadora - Mas é uma zoeira de que tipo? O que falavam, que brincadeira era essa?*
>
> *É que, na verdade era uma coisa assim... tipo... no, no no... tipo... o que é na verdade? Porque tem muita zoeira lá que eles fazem comigo lá, por exemplo... ah, é normal... eu não tô achando ruim, é coisa que não dou valor assim pra... porque eu não tô achando ruim, sabe**? É normal, é nossa brincadeira lá... nada a ver com preconceito sabe? É normal, é de boa***". (Natil, 2019)

Por notar a dificuldade de Natil em falar sobre o tipo de brincadeira que já despertou incômodo, optei por não insistir nessa questão e seguir para outra. Em um segundo momento, enquanto transcrevia e pensava sobre o que acontecia naquele momento, percebi que o incômodo não era só do lado do entrevistado, mas também do meu, de entrevistadora, que recuei em escutar mais sobre aquilo que parecia ser tão angustiante.

Talvez esse incômodo que se deu tanto da parte de Natil quanto da minha apontasse para algo que merece maior atenção neste momento, por entender que nas brincadeiras a que ele se referia havia algo de uma mensagem que se veiculava de maneira atravessada.

Conforme aponta Araújo (2016), há que se considerar que o humor e o riso carregam consigo a característica de serem veículos de discursos e ideias que se expressam de maneira mascarada:

> O riso é derivado de elementos sócio-culturais nos quais o objeto da piada, da qual rimos, carrega em si uma carga histórica de significações que circulam no imaginário social. Isto é, os significados que a piada apresenta e o que ela pode representar dentro de uma sociedade. Desse modo, para compreender o riso é necessário colocá-lo em seu ambiente natural (sociedade, povo, cultura), entender a sua significância social para este ambiente. (Araújo, 2016, p. 47)

É para isso que Freud (1905/1996) chama a nossa atenção quando discorre sobre a relação do chiste com o inconsciente, dizendo que é uma formação inconsciente – para além dos sonhos, sintomas, atos falhos – que se manifesta no social, já que a piada somente pode ser feita no laço social, havendo um outro. Sendo uma formação inconsciente há que se considerar que o que se veicula é de um conteúdo já recalcado e que, portanto, não poderia ser dito de maneira direta ou sem passar pelo crivo da censura. Como nos lembra Morais (2008):

> O humor atua como álibi de alguma verdade do sujeito que até então não fora capaz de ser dita. 'Numa brincadeira pode até se dizer a verdade' enuncia Freud em seu livro Os chistes e a sua relação com o inconsciente. O recurso ao falei de brincadeira ou é de mentirinha pode ser a maneira de uma verdade ser anunciada, através do faz de conta [...] (Morais, 2008, p. 115)

Com base nisso fica a questão, o que se dizia nessa brincadeira que era feita pelos colegas de trabalho de Natil? Nossa hipótese é de que se trata de uma violência racial, principalmente por considerar que, no Brasil, os quase quatro séculos de período escravocrata foram "esquecidos" sob a égide que se constrói em torno da ideia de que este é o país da mestiçagem e da democracia racial.

Nota-se então o impedimento à memória e, portanto, a repetição incessante daquilo que não pôde ser elaborado. O retorno do recalcado que se faz, por exemplo, pela mensagem que se veicula na piada com o resguardo de que se trata de uma brincadeira. Slavutzky (1999) recorda que quando se comemoraram os cem anos de abolição da escravatura surgiram muitas piadas com negros, inclusive afirmando que o prazo de validade da abolição havia expirado e, portanto, a escravidão retornaria. Para o autor as piadas nada mais revelavam do que o desejo do branco de voltar a ter escravos, apontando assim para o modo como a escravidão se consolida enquanto uma marca, tal qual uma marca mnêmica que surge por meio do riso na piada.

Como ressalta Araújo (2016), a permissividade existente para manifestar um discurso racista por meio do humor relaciona-se com o fato de que esse tipo de discurso não é aceito socialmente quando de maneira direta. Desse modo, a brincadeira e a comicidade aparecem como as vias elementares para veicular discursos preconceituosos, de ódio, e que têm como objetivo a humilhação e a subjugação de um outro. Eis então o incômodo de Natil diante da

"brincadeira" dos colegas e da violência por detrás desses ditos, sua forma de encarar isso é pedindo que as "zoeiras" fiquem restritas ao ambiente de trabalho.

É uma mensagem ambígua, mas que carrega consigo toda a perversidade do racismo, uma vez que coloca o sujeito na situação de, mesmo percebendo-se alvo de algum tipo de ataque, não poder defender-se, já que o mesmo não aparece de maneira explícita. Disso que parte a percepção de Natil quando fala sobre a diferença sentida entre a cidade do interior de Santa Catarina e Maringá, especialmente nas relações de amizade, sendo que na primeira cidade convivia muito com os amigos haitianos: *"Meus amigos, nossa brincadeira lá também... aqui eu tenho amigos,* ***mas a brincadeira é diferente****..."*.

Quando questiono o que Natil entende por racismo, há nova hesitação. Dessa vez, não da mesma forma como quando relatou uma situação vivida, mas uma hesitação que vem sob a forma de não entender muito bem o tipo de resposta que "deveria" dar, quer saber se quero a "definição certa" sobre o conceito. Explico que se trata de falar sobre sua compreensão sobre isso, de modo que após responder noto que Natil entende muito bem o que é racismo, mas na sua fala exclui os brasileiros de seu exemplo: "*Por exemplo, eu sou preto né? E alguém que é branco, como um americano, um mexicano, assim..* ***eu não vou pegar Brasil porque nunca aconteceu comigo... só vou falar dos outros países***". Há uma interdição em falar deste país que o acolhe quando precisou partir? Provavelmente sim, mas também uma interdição em dizer isso diretamente a uma brasileira.

Um aspecto curioso é que, para relatar uma situação que relaciona com o racismo, utiliza o mesmo exemplo que Judith contou em sua entrevista – situação em que estavam todos em uma loja e são maltratados pela vendedora. No entanto, o mais interessante é a diferença de percepção que Natil tem em relação ao que a esposa teve. Pois diferente de Judith, que entendeu aquela situação como uma discriminação com todos que estavam ali presentes que eram negros e estrangeiros, para Natil o que aconteceu ali não foi com ele: "*Não era comigo, é uma coisa geral*".

Esse distanciamento que Natil precisa tomar do que é angustiante parece ser a forma pela qual ele se defende de situações que, em alguma medida, podem ser vivenciadas como excessivas: viaja para não enlouquecer, toma distância do caos do Haiti; as situações que implicam alguma segregação não são com ele ou são brincadeiras, fica distante disso também. Não é comigo, então não tenho porque me perturbar com isso. Quando peço que conte se sabe de alguém que sofreu racismo no Brasil, ele diz conhecer histórias, saber de situações, mas que não se lembra. Sabe, mas esquece: "*Eu acho... mas não tá na minha cabeça alguém... mas já ouvi... não lembro, mas eu já ouvi falar, só não dei atenção assim..*".

Como nos lembra Rosa (2000) há algo de não-dito quando a negação se manifesta no discurso do sujeito, pois como já discutido no caso de Jean, o "não" de alguns discursos funciona a serviço de uma racionalização que separa um afeto, possibilitando com que um conteúdo até então reprimido possa chegar à consciência sendo negado. Desse modo, o julgamento crítico atua como substituto da repressão.

A racionalização surge aqui como estratégia defensiva. Conforme ressalta Goldstein (2017), este termo, cunhado por Ernest Jones, diz respeito a

> um processo mental no qual o indivíduo busca tornar aceitável e racional uma determinada ação, ideia, sentimentos, etc. Funciona como um dos Mecanismos de Defesa, aos quais o indivíduo recorre para defender-se de perigos reais ou fictícios, cujo objetivo é proteger a integridade do Ego na luta contra ideias ou afetos dolorosos ou insuportáveis. A racionalização, como mecanismo de defesa, tem a finalidade de proteção da psique e supressão do conteúdo considerado perigoso. (Goldstein, 2017,¶2)

Natil mantém o distanciamento e utiliza de explicações lógicas para dizer de algo que, na verdade, parece causar-lhe incômodo. Como aponta Goldstein (2017), o uso de táticas desse tipo tem a função de amenizar, ou amortecer, o impacto que pode ser causado por um afeto que é tido como ameaçador para o Ego. Isso que Natil tanto repete "não é comigo", "não lembro", "não dei atenção" faz pensar naquilo que ele sente que é com ele, que lembra e que sim ganha a sua atenção, mas que não pode ser dito.

De um modo geral, essa foi a entrevista em que o caos que se instalou no Haiti, especialmente no pós-terremoto, apareceu de forma mais marcada. Natil, que, em certo momento da vida no Brasil, perdeu seu nome e se tornou "Haiti", carrega consigo a tragédia que assolou o país e sua família, buscando por uma reconstrução neste novo lugar.

4.6 Ilda: barreiras em seu caminho

Ilda foi a última entrevistada e quem passou o seu contato foi Natil, são amigos. Enquanto segura a filha de seis meses que está doente, me conta ter 31 anos e que vive há quatro no Brasil. Esta não é sua primeira migração; antes de vir, vivia há cinco anos na República Dominicana, local em que "as coisas com os haitianos" não estavam bem, de modo que decide vir ao Brasil, onde tinha alguns amigos morando.

Foi sua mãe quem a auxiliou na preparação da viagem, sendo que ainda no trajeto se deparou com uma primeira barreira – literalmente –, uma vez que, indo de avião até o Peru e seguindo por terra, ficou retida na fronteira e mandada de volta ao Equador, país onde precisou

ficar por cinco meses aguardando a emissão de um visto. Fazia esse trajeto junto a uma amiga, com quem mora atualmente, e que seguiu viagem de maneira ilegal. Diferente dela, Ilda optou por não se arriscar em vir sem a autorização e permaneceu no Equador dividindo uma kitnet com mais duas pessoas também retidas e sobrevivendo com o dinheiro enviado pela família.

Após conseguir os documentos, seguiu viagem e conseguiu entrar no Brasil. Conta ter demorado seis meses até conseguir seu primeiro emprego, período que foi muito difícil. Como falava espanhol, a adaptação com relação à língua foi mais fácil e, pelo fato de ter amigos que já estavam aqui, foi com eles que permaneceu morando até que seu marido também viesse. Neste caso, diferente dos demais, é a mulher quem vem antes do marido, fugindo ao padrão do que se vê na maioria das migrações em que o homem vem primeiro, se estabiliza, para depois vir a mulher e os filhos.

Enquanto estava na República Dominicana, trabalhava como copeira de um escritório, trabalho este que não se diferencia muito do emprego que conseguiu aqui, como zeladora. Esta é uma questão importante da narrativa de Ilda, uma vez que nela se apresenta mais uma das barreiras com as quais se depara nessa sua experiência migratória.

Considerando que a viagem ao Brasil foi motivada pelo desejo de uma vida melhor que poderia ser alcançada por meio do estudo, o mais próximo que consegue chegar da universidade foi como zeladora. Ilda pouco conhecia do país antes de vir; assim como outros haitianos, tinha a referência do Brasil pelo futebol e a fantasia de que aqui teria condições de cursar o ensino superior, algo que considera importante.

Diante disso, a barreira com a qual se depara entre o que imaginava e o que de fato encontra produz a frustração que se perpetua ao longo de sua trajetória aqui, ao perceber que não é bem aquilo que pensava:

> *Eu pensei que eu posso trabalhar de manhã e a tarde fui estudar, ou trabalhar a tarde e estudar de manhã... mas trabalha muito aqui, muitas horas e depois chega em casa cansada... tem que ter outra pessoa pra ajuda senão... a pagar universidade*. (Ilda, 2019)

A situação de seu trabalho fica ainda mais complexa, uma vez que Ilda relata, além das questões mencionadas, ser um trabalho pesado que não lhe deixa tempo ou energia para fazer outras coisas; a empresa está passando por um processo de terceirização dos serviços, de modo que estão demitindo os funcionários. Sabe que seu nome está na lista dos que serão demitidos, então está apenas aguardando o momento em que isso acontecerá. Em contrapartida, há o desejo

de, com isso, ganhar algum dinheiro que possa proporcionar a chance de abrir seu próprio negócio. É uma esperança que sustenta.

Nessa situação, algo de um arrependimento surge em sua narrativa, quando alega que ter permanecido onde estava poderia ser melhor:

> *Ah, pra mim acho que eu em República Dominicana, estava melhor pra mim. Porque lá é mais perto da minha casa, mais perto... qualquer coisa eu fui lá, mas aqui, pra arruma esse dinheiro pra voltar, meu Deus do céu! É difícil... e agora com essa filha! (risos)*. (Ilda, 2019)

A primeira situação de racismo surge em seu discurso sem mesmo que eu pergunte. Pelo seu relato, parece se tratar de racismo e xenofobia praticados por uma colega de trabalho e por um dos chefes.

Em relação a essa primeira, trata-se de uma pessoa que a acusa de roubar o trabalho dos brasileiros: "*Então... no serviço onde eu trabalho tem gente que tá legal com eu, quer falar... e tem outra que ficou como... hã... não queria que a gente fica aqui, não queria que nós vem aqui*" (Ilda, 2019). Peço que me explique melhor o que acontece e diz: "*Como que nós tá pegando serviço deles, isso...*".

Já em relação ao chefe, Ilda conta que estava delegando a ela coisas que outras pessoas se recusavam a fazer; percebeu o que estava acontecendo e o questionou.

Essa é uma situação em que a precarização do trabalho associa-se interseccionalmente aos marcadores de gênero, raça e nacionalidade, de forma que Ilda percebe um tratamento diferente por parte de seu chefe – chegando ao ponto de questioná-lo – e a postura adotada pela colega de trabalho que traz consigo o discurso de que imigrantes vêm ao Brasil "roubar os empregos".

No caso de seu chefe, parece haver uma aposta de sua parte de que, sendo Ilda estrangeira, não questionaria suas ordens, perpetuando a ideia já apontada por Mejía e Cazarotto (2017) de que "as empresas os contratam [haitianos] para desempenhar funções que os brasileiros não querem, em setores operacionais" (p. 175).

Já a postura da colega de trabalho, que se pauta no "argumento mercantil", faz parte do imaginário social construído em torno da migração que a toma enquanto ameaçadora, de forma que se constrói esse tipo de mito para justificar a angústia provocada ante o contato com esse outro estrangeiro, fazendo cair por terra a noção de que o Brasil é um país essencialmente acolhedor. Como é ressaltado por Pereira e Abreu (2016),

> O mito de que o Brasil é um país receptivo e sem preconceitos é muitas vezes infundado. O preconceito pela diferença étnica, racial e cultural se reflete em

> discursos carregados de ódio e falta de abertura ao diálogo. O imigrante é considerado um intruso, pertencente a outro lugar, visivelmente invisível diante da sociedade que o discrimina. (p. 136)

Chama-me a atenção que, mesmo relatando essas situações que ela mesma nomeia como modalidades de discriminação e racismo, quando questiono diretamente sobre esse tipo de violência, Ilda traz respostas esquivas, negando conhecer pessoas que tenham passado por isso ou então trazendo a mesma questão que já apareceu em entrevistas anteriores, de que o racismo poderia ser algo dos negros contra os brancos ou entre negros:

> *... racismo... como... tem pessoa que não gosta da cor da outra pessoa, como negra e como branco. Tem pessoa negra que não gosta do branco e tem branco que não gosta do negra. E... também tem pessoa que falo que outra não fala bem, não sei... é isso o racismo. É qualquer coisa. Tem gente que pensa que só os brancos são racista e os negro não, pra mim é vice-versa*. (Ilda, 2019)

A ideia que se passa aponta para a dificuldade em reconhecer o fundamento histórico e social dessa violência de modo a deixar a questão: trata-se de um desconhecimento ou negação?

Ilda diz existir racismo no Haiti, mas sua compreensão deste faz com que se misture às categorias de raça e classe, mostrando o quanto estas estão imbricadas. O mesmo ocorre em relação à xenofobia, pois, ao falar do racismo, se refere à discriminação percebida na República Dominicana por ser haitiana:

> *Tem mais [racismo] do que aqui pra mim, porque eles não gostam de nenhum jeito do haitiano lá, não sei por que. Comigo nunca passa nada, porque eu tava estudando lá, eu fez os dois últimos classes, dois últimos anos de escola eu fiz e nunca passa nada com os alunos lá. Mas tem outra pessoa que falou que passou coisas, é ruim pros haitiano que tá lá*. (Ilda, 2019)

Um ponto de destaque dessa entrevista foi que, falando sobre o tema de violências, Ilda comentou ter ouvido falar de uma haitiana estuprada por brasileiros. Ainda que não seja algo que ela tenha dado tanta credibilidade por não saber da veracidade da história, percebi que mudei de assunto e fiz perguntas sobre o marido, algo que ela ainda não havia falado muito, mas que produziu uma quebra na temática que estava sendo abordada. Foi algo que notei logo no momento em que fiz, embora não tenha identificado o que, exatamente, foi despertado em mim a ponto de resistir em escutar mais sobre isso.

No entanto, uma questão que se faz notar com relação a toda essa entrevista é que, dentre todas as outras, esta foi a que senti maior resistência, acredito que tanto da minha parte quanto da entrevistada. Demoraram duas semanas até que eu conseguisse de fato encontrá-la, por problemas em nossa comunicação – Ilda demorava a responder minhas mensagens –, de forma

que essa resistência também pôde ser sentida ao longo da entrevista, pois percebi que me perdi em alguns momentos e que, comparada com as demais, essa foi a de respostas mais curtas e diretas.

4.7 Isabella: uma interlocutora brasileira

Partir da concepção de que as narrativas construídas ao longo das entrevistas supõem uma relação entre-dois nos convida a pensar com quem os entrevistados estavam falando. Isto é, eu, Isabella, enquanto a pesquisadora que propunha questões por vezes incômodas e insistia em uma temática que causava desconforto, construí com cada entrevistado um tipo de laço diferente e que inferiu diretamente nas respostas a mim endereçadas.

Trata-se de considerar as relações transferencial e contratransferencial como essenciais no que se obteve de resultados desta pesquisa, pois, conforme aponta Moro em uma entrevista,

> Nós, como pessoas, como seres, nós como terapeutas e psicanalistas também, temos vivências, temos gênero, temos filiações, temos cor de pele, temos cultura, portanto não só reagimos à transferência, mas vivemos e projetamos sobre o paciente. E ainda pode haver diferenças culturais. (Moro, 2017, p. 17)

Assim como discutido no capítulo anterior, pelo fato de ser brasileira, mulher, jovem, vinda da universidade e portando uma tonalidade de pele mais clara, acabo por ocupar uma posição de poder marcadamente distinta dos entrevistados. Entretanto, percebi ao longo das entrevistas que, ao mesmo tempo em que isso afetou cada discurso de forma bastante singular e relacionada com o lugar que os participantes me deram, houve também repetições, especialmente no que diz respeito ao processo como os entrevistados lidam com a temática da violência racial.

A começar por Jean, o haitiano com quem eu já havia construído um laço: notei que era uma pessoa assim como eu, que estava na pós-graduação, com quem dialogava. Seu discurso, ora de um academicismo que buscava dar as "respostas certas" e dentro de uma lógica, ora deixando com que algo de incômodo vazasse pelas brechas, se caracterizou por apresentar marcantes contradições: ao mesmo tempo em que se dizia extremamente bem tratado, passou por uma série de situações violentas e de humilhação pela sua condição de estrangeiro e negro no espaço universitário.

Já Pierre, que chegou com certa desconfiança e receio, que se mostravam pelo cuidado em escolher o que dizia, dialogava com a brasileira a quem ele queria se mostrar grato e

satisfeito com o país de acolhimento. Gozando de uma situação financeira e status social distintos da maioria dos imigrantes haitianos – tinha sua própria empresa, carro, viajava com frequência para outros lugares –, manteve durante a entrevista uma postura de cautela que, possivelmente, é a adotada em demais contextos e que lhe garante uma certa segurança.

Tendo saído do Haiti ainda jovem e vivido por dez anos na República Dominicana, Pierre conta com essa estratégia por ele mesmo dita na entrevista de "evitar problemas", que inclui saber silenciar-se nas situações que representam algum tipo de ataque ou ofensa.

A irmã de Pierre, Stelle, e seu marido, Joseph, deram a mim o lugar de psicóloga que poderia escutar sobre o trauma vivido após o acidente do rapaz. Tendo sabido desde nosso primeiro contato da minha área de atuação, viram na entrevista uma possibilidade de contar a sua história para alguém que estivesse além de seu círculo comum de familiares e amigos, alguém que em alguma medida pudesse acolhê-la e dar-lhe um lugar de importância. "Isso aqui vai sair na TV?" foi uma das perguntas feitas por Stelle durante a entrevista.

A situação de desamparo em que ficam circunscritos por estarem em um país novo, com dificuldades financeiras, sem assistência por parte da empresa de Joseph, é por eles denunciada. Sem que houvesse espaço para falar sobre a questão racial, tema pelo qual eu buscava, a demanda do casal era de alguém que os escutassem sobre o fracasso do que sonharam para a vida no Brasil.

A quinta entrevistada, Judith, viu em mim alguém que poderia ser sua confidente. Tendo poucos laços no Brasil além da família e a ex-patroa, encontra em mim alguém com quem falar sobre sua frustração, raiva e tristeza de um projeto migratório feito para estar perto do marido. De todos os entrevistados, Judith foi quem rompeu com o silêncio e falou sem culpa ou receio de tudo aquilo que a incomodou desde que chegou ao Brasil – não possuía nenhuma dívida com esse lugar –, desde as violências racistas até as condições de vida que se mostraram mais precárias do que as que tinha no Haiti.

O fato de encontrar uma escuta para aquilo que talvez não poderia ser dito tão abertamente em outros espaços – confidenciou a mim sobre a violência racial sofrida no ônibus enquanto ia trabalhar –, fez com que Judith se aproximasse de mim, quis que eu conhecesse e compartilhasse de sua cultura: me convidou para ir junto dela e do marido a um casamento de amigos; me convidou para visitá-la e pediu auxílio em uma situação em que se encontrava muito abatida.

Natil, marido de Judith e quinto entrevistado, me colocou em uma posição um tanto distinta. Ainda que tenha visto em mim alguém com quem compartilhar alguns sofrimentos de sua história, falava principalmente com a brasileira da universidade que poderia auxiliá-lo de

alguma forma a chegar nesse espaço tão almejado. Sendo o desejo de estudar algo muito presente desde a vida no Haiti, ele encontra em mim alguém para quem endereçar suas dúvidas sobre o acesso ao ensino superior, de modo que após a entrevista mantivemos contato para que eu lhe desse algumas orientações sobre isso. Tinha uma relação de maior dívida com o Brasil, país que o acolheu em um momento em que precisava a todo custo sair do Haiti, pois, caso contrário, "eu ficaria assim, louco" (Natil, 2019).

Natil, aquele que perdeu seu nome e se tornou "Haiti" para os colegas de trabalho, sofre de violências que não pode nomear, precisa calar, afinal são zoeiras, é normal. Silencia, toma distancia para levar adiante o projeto de ter uma vida, já que o seu país natal ficou marcado como um lugar de morte e doença.

A sétima e última entrevistada, Ilda, talvez tenha sido a que apresentou uma maior resistência – possivelmente também da minha parte –, de forma que, nessa entrevista, não pude identificar com tanta clareza em que lugar estava sendo colocada. Assim como Natil, havia em Ilda o desejo de ingressar na universidade, pois o mais próximo que havia chegado até então era como zeladora, no entanto a sua demanda não estava tão manifesta. Com respostas objetivas e curtas, falou sobre racismo e xenofobia, não usou do silêncio como única saída, havendo, inclusive, questionado um chefe em uma situação em que se viu prejudicada. Assim como Pierre, Stelle e Joseph, Ilda veio de uma experiência migratória anterior na República Dominicana, de um contexto em que o racismo foi manifestado de forma muito mais explícita e direta.

Considerando esse fato, de quatro dos entrevistados terem tido essa experiência migratória anterior, é importante entender melhor como isso atravessa a maneira pela qual esses sujeitos vivem a migração no Brasil. Para tanto, se faz necessário trazer à discussão mais informações sobre esse cenário dominicano e como os haitianos nele se inscrevem.

Para Melo Rosa (2010), o racismo vivido por haitianos na República Dominicana é um tema bastante discutido, já que esta é uma situação que alcançou grandes proporções, tendo ganhado notoriedade no cenário internacional devido ao fato de a própria Corte de Direitos Humanos ter notificado por algumas vezes o país por violações a direitos humanos, especialmente dos haitianos que trabalham nas plantações de cana-de-açúcar.

Sendo um país vizinho ao Haiti, este sempre recebeu um grande contingente de imigrantes, que aumentou ainda mais no período pós-terremoto. No entanto, como ressalta Melo Rosa (2010), trata-se de uma situação dramática, uma vez que a "haitianofobia" seria um marcador forte nesse contexto. Por "haitianofobia" entende-se o racismo e a xenofobia dos dominicanos para com os imigrantes, o que apareceria não apenas nas relações particulares,

mas também na esfera sociopolítica do país que reproduz uma série de violações aos direitos dessas pessoas.

Diante disso, Melo Rosa (2010) atenta para as tímidas respostas por parte do governo haitiano, que não apresenta repostas efetivas a essas violações, fazendo com que o silêncio seja tido então como uma categoria importante para a análise desta situação. Ou seja, para a autora, "O que mais desafia o entendimento acerca dos haitianos na República Dominicana não é tanto a xenofobia declarada dos dominicanos, (aqui declarada de haitianofobia) mas o silêncio dos haitianos frente a um racismo declarado." (Melo Rosa, 2010, p. 103).

O que Melo Rosa (2010) aponta foi fundamental para pensarmos o modo como o silêncio opera enquanto estratégia para lidar com a violência no relato dos entrevistados, o que nos levou a perceber que esta se apresenta como uma defesa cultural do haitiano. A autora recorre a Weber quando este propõe que a omissão ou tolerância também são entendidos como uma ação social, de forma que o silêncio, nesse caso, precisaria ser pensado à luz da historicidade e construção cultural do Haiti.

Figurativo desta situação seria, por exemplo, o bairro haitiano em Santo Domingo – República Dominicana –, em que, mesmo com o forte protagonismo dos imigrantes ali residentes, não há movimentos de enfrentamento ao racismo ou luta pelos direitos dos haitianos; ou seja, mesmo com uma violação de direitos tão marcada, não se constroem respostas consistentes. (Melo Rosa, 2010)

Entretanto, há que se considerar que essa postura ante a violência não é característica apenas no cenário dominicano, mas sim que esse silêncio também opera dentro do próprio país, no caso dos trabalhadores rurais que migram para a cidade e são submetidos a situações extremas de exploração:

> os imigrantes haitianos na República Dominicana, sejam eles de origem rural ou já migrantes do meio rural para Porto Príncipe, constituem um grupo historicamente acomodado às relações de poder vigentes no Haiti desde o seu surgimento como nação independente e orientado valorativamente à racialização das relações de trabalho. Por mais absurdo que possa parecer e levando em consideração a infraestrutura do Haiti pós terremoto, para os imigrantes haitianos que vivem na República Dominicana, existem vantagens absolutas de seguir a vida nesse país, apesar da haitianofobia declarada. Imersos em uma sociedade em que o Estado Democrático de Direito ainda está em vias de construção, como é o caso da República Dominicana, os haitianos moldaram sua identidade a partir de um silêncio impressionante. Esta identidade pode revelar o grau de repressão da sociedade dominicana, mas também a própria dinâmica identitária já cultivada no contexto haitiano, também eivado de hierarquias, subordinações e silenciamento. (Melo Rosa, 2010, p. 104)

Baseando-se nisso que essa autora entende o silêncio dos haitianos como uma ação política que garante a sua permanência em solo dominicano, isto é, uma ação de resistência. É exatamente isso que apareceu nas entrevistas, como no caso de Jean, quando decide ser um aluno abaixo da média para poder permanecer no espaço universitário sem ser agredido, ou então com Pierre, quando fica quieto e se afasta se nota que alguém "dá problema". Aparece com Natil quando aceita as "zoeiras" dos colegas de trabalho, mesmo se incomodando com isso. Estas são as formas encontradas para poder permanecer no lugar onde estão e levar adiante seu projeto migratório.

Considerações finais

A ideia de que uma pesquisa possa ser de fato concluída, especialmente pesquisas de cunho qualitativo, guarda em si uma certa contrariedade, uma vez que o objeto da investigação – sujeitos pesquisados e o próprio pesquisador – não é estanque. Entretanto, busca-se fazer um arremate ao unir tudo aquilo que foi surgindo e se construindo desde que a questão motivadora da pesquisa foi formulada.

Ressalto a ideia de que é uma construção, pois assim como lembra Braga (2015), a pesquisa psicanalítica, tal qual o tratamento analítico, por basear-se numa relação de fala entre pesquisador e pesquisado, é elaborada ante um processo em que não se sabe exatamente onde vai chegar. Isto é, embora se parta de algumas diretrizes e questões orientadoras, os rumos tomados pela investigação não são sabidos *a priori*, mas em uma concepção de tempo que se dá no *aprés-coup*. No caso desta pesquisa, percebo que parte de seu rumo foi traçado de maneira independente ao que se planejou ou imaginou, mas que aos poucos ganhou contornos mais interessantes do que os que eram de início esperados.

Como destacado ainda na apresentação desta dissertação, a ideia de que a pesquisa se construísse a partir do aporte teórico da Psicanálise foi por apostar que esta pode chegar ao mundo por vias outras além da clássica que se dá pelo trabalho clínico. Concordo com Moro (Suanes et al 2017) quando essa autora defende que trazer a Psicanálise para fora do setting tradicional possibilita a experiência de ver o mundo sob outra perspectiva, sendo isso essencial para o analista, uma vez que o coloca diante da pluralidade da humanidade e o faz perceber que há algo comum mesmo naquilo que, à primeira vista, parece tão diferente.

Retomando o prelúdio desse texto, negro e estrangeiro foram os dois significantes que, por me atravessarem de alguma maneira e se mostrarem presentes na experiência dos haitianos que vinham ao Brasil buscar por uma nova vida, emergiram como centrais para as questões que aqui foram desenvolvidas. Em outras palavras, foi é somente pela articulação entre esses dois termos que formulei a questão que aqui busquei responder: compreender os modos de enfrentamento de imigrantes haitianos frente o racismo proeminente na sociedade brasileira.

Para tanto, foi necessário buscar entender mais sobre o Haiti, sua história, cultura e dinâmica social, bem como recorrer às contribuições da Psicanálise e sua articulação com as questões sociopolíticas para melhor compreender as relações raciais no Brasil e como isso se liga com a situação dos imigrantes. Isto é, por trabalhar com a proposta de que o sofrimento fosse lido desde uma perspectiva sociopolítica, se fez necessário, neste percurso escolhido,

circular por variadas disciplinas e autores – Sociologia, História, Psicanálise, Antropologia – que me auxiliassem a construir a pesquisa, de forma a proporcionar um entendimento mais amplo sobre os diversos fatores envolvidos na imigração haitiana. É isso que a etnopsicanálise chama de abordagem complementarista e que foi peça fundamental para a elaboração deste estudo.

A hipótese inicial a partir da qual este estudo partiu foi a de que o racismo presente na sociedade brasileira afetaria de maneira direta o imigrante haitiano que, sendo negro, encontra nisso uma das dificuldades enfrentadas no projeto migratório. Isto se confirmou, embora tenha se apresentado como uma questão mais complexa do que aquilo que foi pensado em um primeiro momento.

Sendo uma pesquisadora brasileira, percebo que inicialmente parti de uma concepção sobre as relações de raça e cor estritamente calcadas na forma como culturalmente estas são entendidas e construídas no Brasil e isso afetou o modo como construí a questão da pesquisa e empreendi a escuta nas entrevistas.

O encontro com materiais que pudessem melhor informar sobre como essas relações se desenvolveram no Haiti ocorreu apenas em um segundo momento e, quando se deu, abriu uma diferente perspectiva do que até então havia pensado sobre isso no discurso dos imigrantes com quem conversei.

Conforme lembra Devereux (1977), a condição étnico-cultural, ideologia dominante, classe e profissão de um pesquisador pouco são consideradas quando se estuda suas produções e pesquisas, embora sejam essenciais de serem pensadas por entender que isso afeta diretamente o resultado de um estudo. Isso porque a ciência, de uma maneira geral, se encontra sempre enredada nas malhas de certas ideologias e da pauta cultural.

A ideia de descentramento, defendida por Moro (2017), é essencial nesse ponto, uma vez que esta diz respeito à possibilidade de perceber que uma mesma situação pode ser vista sob diferentes perspectivas. Este conceito é totalmente contrário à ideia de que se é diferente é ruim, consistindo muito mais no trabalho de contextualizar algo e não dizer como este "deve ser", já que se entende que há um contexto cultural e ponto de vista que são diferentes. Como ressalta a autora, não podemos simplesmente buscar comparar tudo a nosso modo, embora seja quase que natural, ou cultural, que façamos isso. No caso de pensar de forma descentrada, é empreender o exercício de mudar isso colocando a centralidade no outro e não apenas em mim ou no meu ponto de vista.

Tendo isso em conta, considero que, no primeiro momento, houve um grande peso de minhas próprias ideologias e construções sobre a temática racial calcadas especialmente na

minha experiência enquanto brasileira, o que fez com que o silenciamento, negação e recusa presentes no discurso dos entrevistados fossem lidos de maneira distinta no período em que se coletou esses dados e depois com a análise.

Sob a luz dos estudos que elucidam a dinâmica haitiana de relações raciais, foi possível que esse peso diminuísse, possibilitando assim que as estratégias utilizadas pelos entrevistados fossem pensadas segundo seu próprio aporte cultural, enriquecendo ainda mais os dados obtidos.

De fato, observei por meio do discurso dos entrevistados que há sim um impacto – ainda que minimizado por alguns imigrantes – ante a configuração que as relações de raça e cor possuem no Brasil, sendo diferente da experiência com que já haviam passado no Haiti e na República Dominicana, para aqueles que também haviam tido uma experiência migratória nesta última. Ainda que o contexto brasileiro conte com suas próprias particularidades, o silêncio segue sendo a principal estratégia de defesa e enfrentamento, embora pareça claudicar em algumas situações.

Isso porque há algo que escapa ao longo das entrevistas e que aparece nas entrelinhas dos discursos, nos risos, negações, atos falhos e que faz questionar se essa estratégia fica mais difícil de ser sustentada no cenário brasileiro, que tem suas características próprias e distintas das presentes no Haiti ou na República Dominicana. Quer dizer, tem-se que o silêncio funciona como mecanismo de defesa, de enfrentamento nos cenários em que a violência é explícita e direta, mas e quando esta não é declarada?

Dos relatos dos entrevistados, exceto pela situação narrada por Judith de ser ofendida por sua cor enquanto estava no ônibus, os demais casos carregam a marca de serem situações em que o racismo é velado: o professor que é agressivo com Jean, mas não deixa claro o seu motivo; o policial que o revista, mas não diz o que há de suspeito; as brincadeiras que causam constrangimento em Natil, mas são só brincadeiras – então como confrontá-las?

Para além disso, notei o incômodo presente nas entrevistas toda vez em que levantei a questão racial e as violências nela envolvidas, sendo também significativo pensar que algumas vezes o silêncio é quebrado. Quem acusa isso são as mulheres.

No discurso de Pierre, há o relato de uma amiga de Curitiba que faz uma denúncia do racismo sofrido pelo filho. Stelle quebra o silêncio sobre o trauma vivido pelo acidente do marido e abandono por parte da empresa responsável, aposta na palavra e o convida para participar da entrevista que até então seria apenas com ela, oferecendo assim um espaço para que aquela história circulasse e o sofrimento pudesse ter um endereçamento.

Marie faz a denúncia de que este país, Brasil, não é tudo aquilo que dizem ser. Aqui também há fome – é onde ela experimenta pela primeira vez –, também há violência, há um custo de vida que não condiz com o pouco salário e as escassas oportunidades de crescimento. Marie denuncia o racismo que sente, literalmente, na pele quando os olhares sobre si são de descaso, quando a senhora do ônibus a xinga e aponta para a cor da pele, quando vê uma mãe com o filho doente sendo agredida no espaço em que deveria ser acolhida. Ilda, embora mais fechada, se autoriza a falar sobre a insatisfação com esse lugar, não aceita que o chefe a explore por ser estrangeira.

Ou seja, o silêncio, estratégia cultural haitiana para resistir e lidar com as violências decorrentes da desigualdade, deixa de funcionar de maneira plena nesse contexto em que as violências são menos diretas e também quando se oferece a essas pessoas uma possibilidade de escuta.

Nesse sentido, podemos dizer que se confirma a hipótese de que o uso de uma defesa culturalmente construída em um local pode vir a falhar quando transposto a uma outra cultura, pois ainda que funcione em algumas situações, há coisas que irrompem nas suas narrativas. Isso aponta também para o fato de que o racismo pode sim amplificar as dificuldades enfrentadas pelos haitianos que vêm ao Brasil, uma vez que este se encontra bastante presente em suas experiências e narrativas.

Considerando que todos os entrevistados contavam com algum tempo de permanência no Brasil, é possível dizer que, em alguma medida, novas estratégias para lidar com isso podem estar em construção e seja isso que permita que, mesmo timidamente, se comece a quebrar o silêncio. Embora esta quebra seja maior por parte das mulheres, no discurso dos homens também se observou elementos que apontavam para uma saída do silenciamento.

Ademais, outro aspecto importante de ser considerado no que se levantou a partir desse estudo foram as angústias mobilizadas em mim, enquanto pesquisadora, que atravessaram o que se produziu de dados, já que nas entrevistas e pela relação transferencial que ali se estabeleceu houve momentos de resistência na escuta, em que recuei ante algumas questões emergentes e de inquietudes perante a minha própria condição de estrangeira frente os imigrantes.

Esses são elementos que, assim como o inconsciente na análise, atravessaram a todo momento a escrita e produção da pesquisa, sem os quais ela não pode ser pensada. Disso decorreu um sonho, tido nos momentos finais da escrita, em que estou olhando para o Haiti, que aparece como que em um mapa de cartografia, e está muito abaixo do lugar onde me

encontro. Tendo essa visão de cima, vejo que milhares de pessoas correm e vão sendo engolidas pela terra, quase que evaporando nesse momento.

Esse sonho, produto dos atravessamentos que a pesquisa e o contato com os haitianos provocaram em mim, parece ter unido a catástrofe natural que assolou o país e mobilizou o aumento das migrações com o momento final da pesquisa, em que vi cair por terra algumas das concepções que até então estavam tão sólidas para mim sobre o modo como os haitianos pensavam a raça e a cor – nessa concepção não sou lida como negra, mas como branca.

Além disso, é nesse momento final, de decantação dos saberes, que muitos dos dados começaram a ganhar sentidos que até o momento estavam nebulosos. Ver a situação de cima pode apontar para o fato de que me vi interlocutora e destinatário de histórias marcadas tanto pela esperança de construir algo em um novo lugar, quanto de sofrimento das violências intercorrentes na vida dessas pessoas, sem que pudesse ter uma ação direta sobre aquilo. Como se tratavam de entrevistas e não de uma terapêutica, me vi limitada a fazer encaminhamentos e orientações pontuais.

Diferente do sonho que tem na terra o destino final das pessoas, acredito que esta pesquisa seja um ponto inicial que deixa muitas questões por serem respondidas. As interlocuções sobre raça e gênero na imigração haitiana são uma delas, já que observei uma diferença na postura e nos modos de enfrentamento das mulheres em comparação com os homens. Além disso, tem-se que ainda são parcos os espaços que a Psicologia e a Psicanálise, especialmente na cidade de Maringá, têm oferecido para a escuta e atendimento de imigrantes, o que é incongruente com a realidade da cidade, que está a cada vez mais recebendo pessoas das mais diversas nacionalidades.

Nesse contexto, dar espaço para que também se discuta a categoria de raça é, como ressaltado na introdução deste estudo, um compromisso ético-político enquanto pesquisadora negra, mas também um aspecto muito importante para pensar as diásporas negras da contemporaneidade, como bem lembra Melo Rosa (2010).

Construir reflexões sobre como o racismo é subjetivado e pode ser subvertido é algo que essa autora reforça e que eu vejo como fundamental tanto no espaço da academia quanto para políticas públicas. Isto é, a categoria “raça” não pode simplesmente ser ignorada ou descartada do debate sobre os fluxos migratórios, especialmente quando se tratam de sociedades pós-coloniais que têm no racismo um instrumento poderoso de subjugação.

Referências Bibliográficas

Agamben, G. (2010) *Homo sacer*: o poder soberano e a vida nua I (2a ed). Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte: Editora UFMG.

Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (2018) Protegendo refugiados no Brasil e no mundo. Recuperado de: https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2018/02/Protegendo-Refugiados-no-Brasil-e-no-Mundo_ACNUR-2018.pdf

Araújo, A. A. A. (2015) *Reve de Brezil*: a inserção de um grupo de imigrantes haitianos em Santo André, São Paulo – Brasil (Dissertação de mestrado) Pós Graduação em Ciências Humanas e Sociais. Universidade Federal do ABC. Santo André, SP, Brasil.

Araújo, C. L. (2016) *Racismo e humor*: o impacto de piadas nas expressões de racismo (Dissertação de mestrado) Pós Graduação em Psicologia Social. Universidade Federal de Sergipe. São Cristóvão, SE, Brasil.

Ansart, P. (2005). As humilhações políticas. In: *Sobre a humilhação*: sentimentos, gestos, palavras. Org: Izabel Marson, Marcia Naxara. Uberlandia: EDUFU.

Bairrão, J. F. M. H. (2015) Etnografar com Psicanálise. Psicologias de um ponto de vista empírico. *Cultures-Kairós*. Les numéros, Anthropologie et psychanalise : debats et pratiques. Recuperado de http://revues.mshparisnord.org/cultureskairos/index.php?id=1197.

Barros, A. F. O. (2016) *Reconstrução em movimento*: os impactos psicológicos do terremoto de 2010 em imigrantes haitianos (Dissertação de mestrado) Programa de Pós Graduação em Psicologia – Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, Brasil.

Bastide, R. (1971) O sonho, o transe e a loucura. São Paulo: Editora Três Estrelas, 2016.

Bastide, R. (1974) *As Américas negras*: as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo, SP: Difel.

Bastide, R. (2015) Preface. In: Devereux Goerges. *Essais d' ethnopsychiatrie générale*. Paris: Gallimard, 1970.

Bleger (1964). *Temas de psicologia*: entrevistas e grupos. Trad: Rita Maria M. de Moraes. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Borges, L. M. (2013) Migração involuntária como fator de risco à saúde mental. *REMHU: Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana*. Brasília, (21) 40. p 151 – 162. https://dx.doi.org/10.1590/S1980-85852013000100009

Borges, L. M. & Poncreau, J. B. (2009) A identidade como fator de imunidade psicológica: contribuições da clínica intercultural perante as situações de violência extrema. *Psicologia – Teoria e Prática*. (11) 3. p. 224 – 236.

Braga, A. P. M. (2015) *Os muitos nomes de Silvana:* contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras *(*Tese de doutorado) Programa de Pós Graduação em Psicologia. Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Braga, A. P. M; Rosa, M. D. (2018) Articulações entre psicanálise e negritude: desamparo discursivo, constituição subjetiva e traços identificatórios. *Revista da ABPN*, (10) 24, p. 89-107.

Cioccari, M. (2009). Reflexões de um antropóloga "andarina" sobre a etnografia numa comunidade de mineiros de carvão. *Horizontes Antropológicos*, (15) 32, p. 217 – 246.

Devereux, G. (1970) *Ensayos de etnopsiquiatria general*. Barcelona: Barral Editores, 1973.

Devereux, G. (1972) *Etnopsicanálisis complementarista*. Buenos Aires: Amorrortu, 1975.

Devereux, G. (1977) *De la ansiedad al metodo el las ciencias del comportamiento.* Siglo XXI editores Argentina s.a. Buenos Aires – Argentina.

Devereux, G. (2018) Da angústia ao método nas ciências do comportamento. Trad. G. I. Binkowski. *Lacuna: uma revista de psicanálise*. São Paulo. n. 6, p. 7. Disponível em: <https://revistalacuna.com/2028/11/21/n06-07/>

Dunker, C. I. L. (2006) A função terapêutica do real: entre trauma e fantasia. In: *Traumas*. Organizadora: Ana Maria Rudge. São Paulo: Editora Escuta.

Dunker, C. I. L. (2014) Intolerância e cordialidade nos modos de subjetivação no Brasil. In: *Raízes da Intolerância*. Organizador: João Angelo Fantini. São Carlos: EdUFSCar.

Evans, D. (2007) *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Trad. Jorge Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.

Fantini, J. A. (2014) A segregação imaginária do outro: políticas de igualdade e processos de racialização. In: *Raízes da intolerância*. Organizador: João Angelo Fantini. São Carlos: EdUFSCar.

Ferreira, L. S. (2014) A contribuição da sociologia de Florestan Fernandes para a compreensão da questão racial no Brasil. *Revista da ABPN*. 6 (14), 276 – 288.

Freud, S. (1900). *A interpretação dos sonhos – parte II.* Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol.V. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1895[1950]). *Projeto para uma psicologia científica.* Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1901[1905]). *Fragmento de análise de um caso de histeria.* Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

Freud, S. (1905). Os chistes e sua relação com o inconsciente. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1912a). *A dinâmica da transferência* – Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, 1976. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Freud, S. (1912b). *Recomendações aos médicos que exercem a psicanálise* – Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

Freud, S. (1919). *O estranho.* Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Freud, S. (1938). *A divisão do eu no processo de defesa*. Edição Standart Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
Garcia-Roza, L. A. (1993) *Acaso e repetição em psicanálise:* uma introdução à teoria das pulões (4a.ed.) – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1986.

Gebrim, A. C. C. (2018) *Psicanálise no front*: a posição do analista e as marcas do trauma na clínica com migrantes (Tese de doutorado) Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil. Acesso em 10 de abril, disponível em: http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-15012019-155154/pt-br.php

Gil, A. C. (1999) *Métodos e técnicas de pesquisa social* (5a ed). São Paulo: Atlas.

Goldstein, J. (2017) Racionalização. In: Alguns dos vocabulários mais usados em psicanálise. Federação Brasileira de Psicanálise. Disponível em: https://www.febrapsi.org/wp-content/uploads/2017/02/racionalizacao--joyce-goldstein.pdf

Gomes, S. C. (2016) A presença dos migrantes haitianos em território maringaense. *Revista Geografar*. Curitiba, (11) 2, p. 5-16. DOI: 10.5380/geografar.v11i2.48145

Gomes, M. A. (2017) Os impactos subjetivos dos fluxos migratórios: os haitianos em Florianópolis (SC). *Psicologia e Sociedade*. (29.) e162484. https://dx.doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29162484

Gondar, J. (2012) Ferenczi como pensador político. *Cadernos de Psicanálise* (Rio de Janeiro), 34 (27), p. 193 – 2010. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-62952012000200011&lng=pt&tlng=pt.

Handerson, J. (2015) *Diaspora. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa* (Tese de doutorado) Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Kaly, A. P. (2001) O Ser Preto africano no "paraíso terrestre" brasileiro, um sociólogo senegalês no Brasil. *Lusotopie*, p. 105-121. Recuperado de: https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_2001_num_8_1_1431

Koltai, C. (2000) *Psicanálise e política*: o estrangeiro. São Paulo: Editora Escuta.

Laplanche, J.; Pontalis, J. B. (2001) *Vocabulário da psicanálise* (4a. ed.). Tradução: Pedro Tamen. São Paulo: Martins Fontes

Laplantine, F. (1994) *Aprender etnopsiquiatria*. Tradução de Ramon Américo Vasques. São Paulo: Brasiliense.

Laurore, N. (2013) *Representação social dos imigrantes haitianos na Folha de S. Paulo*. (Trabalho de conclusão de curso) Centro de Comunicação e Expressão. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, SC, Brasil.

Lei 13.445, de 24 de maio de 2017. Lei de Migração. Recuperado de: https://sistemas.mre.gov.br/kitweb/datafiles/Rivera/pt-br/file/Lei%2013445%20e%20seu%20regulamento%20-%20P_WEB.pdf

Lewin, K. (1948) A educação da criança judaica. In: Problemas de dinâmica de grupo (2ª ed.) Tradução de José Paulo Paes São Paulo: Editora Cultrix, 1973.

Lioger, R. (2002). *La folie du chaman*: Histoire de l'etnopsychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France.

Mbembe, A. (2017) Necropolítica. *Artes & Ensaios*. v. 2. n. 32. p. 123 – 151. Recuperado de: https://revistas.ufrj.br/index.php/ae/article/view/8993

Mejía, M. R. G.; Cazarotto, R. T. (2017) O papel das mulheres imigrantes na família transnacional que mobiliza a migração haitiana no Brasil. *Revista Pós Ciências Sociais*. v. 14, n. 27, p. 171 – 190. Recuperado de: http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/6452

Melman, C. (1992) *Imigrantes*: incidências subjetivas das mudanças de língua e país. Trad. Rosane Pereira. Org. Contardo Caligaris. São Paulo: Escuta.

Milesi, R. (2016) Haitianos no Brasil: dados estatísticos, informações e uma recomendação. *Instituto Migrações e Direitos Humanos*. Acesso em novembro de 2017. Recuperado de: http://www.migrante.org.br/index.php/migracao-haitiana2/373-haitianos-no-brasil-dados-estatisticos-informacoes-e-uma-recomendacao

Morais, M. B. L. (2008) Humor e Psicanálise. *Estudos de Psicanálise*. n. 31, p. 113 – 123.

Moro, M. R. (2015) Psicoterapia transcultural da migração. *Psicologia USP*. v. 26, n. 2, p. 186 – 192.

Moura, J. (2017) A dominação racista: o passado presente. In: Kon, N. M., Silva, M. L. & Abud, C. C. *O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Munanga, K. (2017) As ambigüidades do racismo à brasileira. In: Kon, N. M., Silva, M. L. & Abud, C. C. *O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Nogueira, I. B. (1998) *Significações do corpo negro* (Tese de doutorado) Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano. Universidade de São Paulo, São Paulo, SP, Brasil.

Neto, O. C. (2002) O trabalho de campo como descoberta e criação. In: MINAYO, M. C. S.(org). *Pesquisa Social: teoria, método e criatividade*. Editora Vozes – Petrópolis, Rio de Janeiro p. 51 – 66.

Oliveira, A. T. R. (2017) Nova lei brasileira de migração: avanços, desafios e ameaças. Revista Brasileira Estudos de População. Belo Horizonte, v. 34, n. 1. p. 171 – 179.

ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES. (2014) Projeto Estudos sobre a migração haitiana ao Brasil e diálogo bilateral. *Relatório*. Belo Horizonte.

Penha, D. A. (2012) *Zumbis*: o discurso inconsciente em um fenômeno social (Trabalho de conclusão de curso) Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Barueri, SP, Brasil.

Pereira, R. M. C. (2016) *Bondye beni où*: lugaridades com haitianos evangélicos. Tese de doutorado. Programa de Pós Graduação em Geografia –UFPR. Paraná, Curitiba.

Prospere, R., Bergamo, E., Battestin, C. & Nogaro, A. (2016). Um olhar sobre a educação no primeiro estado afro-ameríndio da América: Haiti. *Holos*. (4) p. 401 – 412. doi: https://doi.org/10.15628/holos.2016.3222

Reis Filho, J. T. (2005) *Negritude e sofrimento psíquico: uma leitura psicanalítica* (Tese de doutorado) Programa de Estudos Pós Graduados em Psicologia Clínica – PUC SP. São Paulo, SP, Brasil.

Resolução n°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. Recuperado de: https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=116083

Ribeiro, D. (2013) *O povo brasileiro*: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Global Editora.

Rodrigues, L. C. B. (2008). *Francês, crioulo e vodu*: a relação entre língua e religião no Haiti (Tese de doutorado) Programa de Pós Graduação em Letras Neolatinas. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

Rosa, M. D. (2015) *Psicanálise, Política e Cultura*: a clínica em face da dimensão sócio-política do sofrimento. (Tese de Livre Docência). Curso de Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

Rosa, M. D., Berta, S. L., Carignato, T. T. & Alencar, S. (2009) A condição errante do desejo: os imigrantes, migrantes, refugiados e a prática psicanalítica clínico-política. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundaental*. (12) 13, p. 497-511.

Rosa, M. D.& Domingues, E. (2010) O método na pesquisa psicanalítica de fenômenos sociais e políticos: a utilização da entrevista e observação. *Revista Psicologia e Sociedade*, (22) 1, p. 180-188.

Suannes, C. A. M., Martins, E. S. T, Muszkat, E. S., Mourão, H. C. D. C., Barbosa, M. K., Silva, P. F. R. & Leite, R. L. (2017). Quando a sala de espera do analista é o mundo: entrevista com Marie Rose Moro. *Ide*, *39*(63), 13-26. Recuperado de

http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062017000100002&lng=pt&tlng=pt.

Saglio-Yatzimirsky, M. C. (2015) Do relatório ao relato, da alienação ao sujeito: a experiência de uma prática clínica com refugiados em uma instituição de saúde. *Psicologia USP*. (26) 2. p. 175 – 185. https://doi.org/10.1590/0103-6564D20140016

Shucman, L. V. (2010) Racismo e antirracismo: a categoria raça em questão. *Psicologia Política*. (10) 19, p. 41 – 55. Recuperado de: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1519-549X2010000100005&lng=pt&tlng=pt.

Shucman, L. V. (2014) Branquitude e poder: revisitando o "medo branco" no século XXI. *Revista da ABPN*, (6) 13, p. 134 – 147.

Slavutzky, A. (1999) As marcas da escravidão. In: *Psicanálise e Colonização*: leituras do sintoma social no Brasil. Org. Edson Souza. Porto Alegre: Artes e Ofícios. p. 143 – 147.

Soler, C. (2004) Trauma e fantasia. *Stylus*. Rio de Janeiro: Associação Fóruns do Campo Lacaniano (9), p. 45-59.

Souza, N. S. (1983) *Tornar-se negro*: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. Rio de Janeiro: Edições Graal.

Souza, N. S. (1998) O estrangeiro: nossa condição. In: *O estrangeiro*. Organizadora: Caterina Koltai. São Paulo: Editora Escuta. p. 155 – 163.

Souza, J. O.; Souza, J. O.; Gomes, S. C. (2019) A realidade dos imigrantes haitianos que vive em Maringá. In: III Congresso Internacional de Política Social e Serviço Social: desafios contemporâneos, IV Seminário Nacional de Território e Gestão de Políticas Sociais, III Congresso de Direito à Cidade e Justiça Ambiental. *Anais do eixo: Fluxos migratórios e políticas sociais*. Universidade Estadual de Londrina: Londrina. Recuperado de : https://www.congressoservicosocialuel.com.br/trabalhos2019/assets/4604-227397-35674-2019-04-01-sem-identificacao-imigrantes-haitianos.pdf

Télémaque, J. (2012) *Imigração haitiana na mídia brasileira*: entre fatos e representações (Trabalho de conclusão de curso). Escola de Comunicação da Universidade Federal do Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

United Nations Development Programme (2016). *Human Development Report*. Washington: Communications Development Incorporated.

Valler Filho, W. (2007) *O Brasil e a crise haitiana*: a cooperação técnica como instrumento de solidariedade e de ação diplomática. Instituto Rio Branco. Ministério das Relações Exteriores. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão - Funag.

Veríssimo, T. C. (2017) O racismo nosso de cada dia e a incidência da recusa no laço social. In: Kon, N. M., Silva, M. L. & Abud, C. C. *O racismo e o negro no Brasil*: questões para a psicanálise. São Paulo: Perspectiva.

Weber, J. L. A. (2017) *Relações comunitárias e aspectos psicossociais da imigração haitiana no Rio Grande do Sul* (Dissertação de mestrado) Programa de Pós Graduação em Psicologia – Pontifícia Universidade Católica. Porto Alegre, RS, Brasil.

Weimer, R. A. (2013). Ser "moreno", ser "negro": memórias de experiências de racialização no litoral norte do Rio Grande do Sul no século XX. *Estudos Históricos (Rio de Janeiro)*, *26*(52), 409-428. https://dx.doi.org/10.1590/S0103-21862013000200008

Zygouris, R. (1998) De alhures ou de outrora ou o sorriso do xenófobo. In: *O estrangeiro*. Organizadora: Caterina Koltai. São Paulo: Editora Escuta. p. 193 – 2018

Zizek, S. (2010) *Como ler Lacan*. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Revisão: Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar.

ANEXO 1

Roteiro de Entrevista

Movimento pré e pós migratório

1. Nome, idade, profissão, estado civil
2. Há quanto tempo está no Brasil?
3. Por que decidiu sair do Haiti e vir ao Brasil? Já conhecia alguém aqui?
4. Como foi a viagem e sua preparação?
5. Houve alguma situação ainda na viagem que você considera marcante?
6. Morou em outras cidades do Brasil antes de chegar à Maringá? Se sim, o que percebeu de diferença e semelhança dos lugares onde morou?
7. Como foram as condições de sua chegada (moradia, saúde, trabalho)?
8. Como foi recebido/acolhido no Brasil? Como foi a acolhida pelos haitianos?
9. E pelos brasileiros? Quando chegou já tinha alguém?
10. O que você sabia sobre o Brasil, como imaginava que seria?
11. Você participava de alguma religião no Haiti? Qual? E agora no Brasil?

Trabalho e estudo

1. Você trabalhava ou estudava no Haiti? Como era? O que fazia?
2. E agora, o que você faz no Brasil? Fale sobre seu trabalho/estudo atual? Como é?
3. Como se sente com relação à sua ocupação atual?
4. Como é a relação com os colegas de trabalho/estudo?
5. E com a chefia/professores/orientador?
6. Houve alguma situação no trabalho/estudo que o deixou chateado ou incomodado? Fale sobre ela
7. Já sofreu algum tipo de preconceito no ambiente de trabalho? Como foi? Conhece alguém que já passou por isso no Brasil?

Violências enfrentadas no dia a dia

1. O que é violento para você?
2. Desde que chegou ao Brasil, passou por alguma situação que considera violenta? Qual?
3. Como enfrentou essa situação?

Relações raciais

1. O que é racismo pra você?
2. Já enfrentou alguma situação que tem a ver com preconceito racial quando ainda estava no Haiti? Como foi? E no Brasil?
3. Conhece algum outro haitiano que sofreu preconceito racial? Fale mais sobre isso.
4. Como você percebe as relações raciais/racismo no Brasil? Como é no Haiti?

Saúde e Saúde mental

1. Como se sente aqui? Houve momento de tristeza, dificuldade em suas relações. Conte uma situação.
2. Já teve algum problemas de saúde no Brasil? O que fez? Como foi atendido?
3. Já buscou, aqui no Brasil, algum profissional de saúde mental? Se sim, como foi sua experiência?
4. Você gostaria de falar mais alguma coisa?

ANEXO 2

Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Eu, **Isabella Tormena Ferraz**, gostaria de convidá-lo a participar da pesquisa intitulada **A vivência de imigrantes haitianos na cidade de Maringá: interfaces sócio-políticas da migração sob a perspectiva psicanalítica**, que faz parte do curso de Pós Graduação em Psicologia e é orientada pela professora Eliane Domingues da Universidade Estadual de Maringá. O objetivo da pesquisa é analisar, a partir do referencial teórico psicanalítico, as formas de sofrimento com que se deparam imigrantes haitianos que vêm ao Brasil e suas estratégias de enfrentamento. Para isto a sua participação é muito importante, e ela se daria da seguinte forma: a partir de entrevista realizada com a pesquisadora, respondendo a questões de um roteiro semiestruturado e que será gravada em áudio.

Informamos que poderão ocorrer os riscos/desconfortos a seguir: esse estudo não se isenta de apresentar riscos psicológicos, podendo lhe causar desconforto falar sobre alguns temas. Caso você se sinta desconfortável você poderá interromper a participação na entrevista em qualquer momento da pesquisa e, se necessário, a pesquisadora poderá realizar encaminhamento para atendimento psicológico na Unidade de Psicologia Aplicada – UPA da Universidade Estadual de Maringá.

Gostaríamos de esclarecer que sua participação é totalmente voluntária, podendo você: recusar-se a participar, ou mesmo desistir a qualquer momento sem que isto acarrete qualquer ônus ou prejuízo à sua pessoa. Informamos ainda que as informações serão utilizadas somente para os fins desta pesquisa, e serão tratadas com o mais absoluto sigilo e confidencialidade, de modo a preservar a sua identidade, haverão registros escritos em notas após o fim de cada entrevista, bem como gravação e transcrição das mesmas, que serão de acesso somente das pesquisadoras.

Os benefícios esperados são diretos, na medida que os estudo visa trazer contribuições para a elaborações de ações de acolhimento psicológico para imigrantes na cidade de Maringá. Caso você tenha mais dúvidas ou necessite maiores esclarecimentos, pode nos contatar nos endereços abaixo ou procurar o Comitê de Ética em Pesquisa da UEM, cujo endereço consta deste documento. Este termo deverá ser preenchido em duas vias de igual teor, sendo uma delas, devidamente preenchida e assinada entregue a você.

Além da assinatura nos campos específicos pelo pesquisador e por você, solicitamos que sejam rubricadas todas as folhas deste documento. Isto deve ser feito por ambos (pelo pesquisador e por você, como sujeito ou responsável pelo sujeito de pesquisa) de tal forma a garantir o acesso ao documento completo.

Eu,……..... declaro que fui devidamente esclarecido e concordo em participar VOLUNTARIAMENTE da pesquisa de Isabella Tormena Ferraz, orientada pela Prof. Dra. Eliane Domingues.

_____ Data:……..

Assinatura ou impressão datiloscópica

Eu, **Isabella Tormena Ferraz** declaro que forneci todas as informações referentes ao projeto de pesquisa supra-nominado.

_____ Data:.....

Assinatura do pesquisador

Qualquer dúvida com relação à pesquisa poderá ser esclarecida com o pesquisador, conforme o endereço abaixo:

Nome: Isabella Tormena Ferraz
Endereço:
(telefone/e-mail): (41) 99652-2417/ferraz.isabella2@gmail.com
Qualquer dúvida com relação aos aspectos éticos da pesquisa poderá ser esclarecida com o Comitê Permanente de Ética em Pesquisa (COPEP) envolvendo Seres Humanos da UEM, no endereço abaixo:
COPEP/UEM
Universidade Estadual de Maringá.
Av. Colombo, 5790. UEM-PPG-sala 4.
CEP 87020-900. Maringá-Pr. Tel: (44) 3011-4444
E-mail: copep@uem.br

GRATIS AK TÈS KONSANTMAN ENSKRI

Se mwen menm, **Isabella Tormena Ferraz**, ta renmen envite ou yo patisipe nan rechèch la gen dwa **Eksperyans la nan imigran ayisyen nan vil la nan Maringa: interfaces sosyopolitik nan migrasyon anba pèspektiv nan psikanaliz**, ki se yon pati nan kou a nan gradye nan Sikoloji epi li se oryante pa Pwofesè Eliane Domingues nan Inivèsite Leta a nan Maringá. Objektif la nan rechèch la se analize, ki soti nan fondasyon an sikolojik teyorik, fòm yo nan soufrans fè fas a pa imigran ayisyen ki vini nan Brezil ak estrateji pou siviv yo. Pou sa a patisipasyon ou enpòtan anpil, epi li ta jan sa a: soti nan entèvyou ak chèchè a, reponn kesyon nan yon semi-estriktire epi yo pral anrejistre sou odyo.
Tanpri konnen byen ke gen pouvwa pou risk / malèz sa yo: etid sa a se pa gratis yo prezante risk sikolojik, ka lakòz malèz ba w enfòmasyon sou kèk pwoblèm. Si ou santi yo alèz ou ka sispann k ap patisipe nan entèvyou a nan nenpòt ki lè nan sondaj la, epi, si sa nesesè, chèchè a ka fè referans a sèvis sikolojik nan Inite a Sikoloji aplike - apu Inivèsite Leta a nan Maringa.
Nou ta renmen klarifye ke patisipasyon yo se antyèman volontè, epi ou: refize patisipe, oswa menm retire nan nenpòt ki lè san yo pa sa a konportman nenpòt liens oswa blesi nan moun l 'yo. Tanpri konnen byen ke yo pral mete enfòmasyon an dwe itilize sèlman pou rezon ki nan rechèch sa a, epi yo pral trete yo ak konfidansyalite absoli ak sekrè yo nan lòd yo prezève idantite yo, pral gen dosye ekri nan nòt aprè la fen a chak entèvyou, osi byen ke anrejistreman ak transcription nan menm bagay la tou, ki pral nan aksè sèlman nan chèchè yo. Benefis yo espere yo dirèk, menm jan etid la gen pou objaktif pou pote kontribisyon nan elaborasyon nan aksyon nan resepsyon sikolojik pou imigran nan vil la nan Maringá. Si ou gen plis kesyon oswa ou bezwen plis klarifikasyon, ou ka kontakte nou nan adrès ki anba yo oswa kontakte Komite Rechèch Etik Rechèch EMU, ki gen adrès ki enkli nan dokiman sa a. Tèm sa a dwe ranpli nan de fason kontni egal, youn nan yo, diman ranpli epi siyen ak delivre ba ou.

Anplis de siyati ki nan jaden espesifik yo pa chèchè a ak pa ou, nou mande pou tout fèy papye sa a dokiman inisyal. Sa a fèt pa tou de (chèchè a, epi ou, kòm sijè oswa responsab pou sijè rechèch la) yo nan lòd yo garanti aksè nan dokiman an konplè.

Mwen, ... deklare ke mwen te diman enfòme epi mwen dakò yo patisipe VOLUNTARILY soti nan rechèch la nan Isabella Tormena Ferraz , gide pa professeurs. Dr Eliane Domingues.
_____ Dat: ....
Siyati oswa anprent anprent

Mwen, **Isabella Tormena Ferraz**, deklare ke mwen te bay tout enfòmasyon konsènan pwojè rechèch la pi wo a yo te rele.
_____ Dat: .....

Siyati chèchè a
Nenpòt kesyon konsènan rechèch la ka klarifye ak chèchè a, dapre adrès ki anba a:

Non: Isabella Tormena Ferraz
Kote yo ye:
(telefòn / e-mail): (41) 99652-2417/ferraz.isabella2@gmail.com
Nenpòt dout konsènan aspè etik yo nan rechèch la ka klarifye ak Komite a Rechèch etik pèmanan (COPEP) ki enplike EMU imen Imèn nan adrès ki anba a:
COPEP / EMU
Inivèsite Leta nan Maringá.
Av. Colombo, 5790. UEM-PPG-chanm 4.
CEP 87020-900. Maringá-Pr. Tel: (44) 3011-4444
E-mail: copep@uem.br