

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
(DOUTORADO)

JULIANA TOMIKO RIBEIRO AIZAWA

**CORPOS EM ALTERMObILIDADE: DIÁSPORAS DE MULHERES
HAITIANAS EM MATO GROSSO DO SUL**

Dourados, MS
2025

UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA
(DOUTORADO)

**CORPOS EM ALTERMOCIBILIDADE: DIÁSPORAS DE MULHERES
HAITIANAS EM MATO GROSSO DO SUL**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação – Doutorado em Geografia, da Faculdade de Ciências Humanas, da Universidade Federal da Grande Dourados como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. Jones Dari Göettert.

Dourados, MS
2025

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

A311c Aizawa, Juliana Tomiko Ribeiro

CORPOS EM ALTERMOBILIDADE: DIÁSPORAS DE MULHERES HAITIANAS EM
MATO GROSSO DO SUL [recurso eletrônico] / Juliana Tomiko Ribeiro Aizawa. -- 2026.

Arquivo em formato pdf.

Orientador: Jones Dari Göettart.

Tese (Doutorado em Geografia)-Universidade Federal da Grande Dourados, 2025.

Disponível no Repositório Institucional da UFGD em:

<https://portal.ufgd.edu.br/setor/biblioteca/repositorio>

1. Mulheres Haitianas. 2. Diáspora. 3. Nacionalidade. 4. Atermobilidade. 5. Mato Grosso do Sul. I. Göettart, Jones Dari. II. Título.

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

©Direitos reservados. Permitido a reprodução parcial desde que citada a fonte.

**CORPOS EM ALTERMObILIDADE: DIÁSPORAS DE MULHERES
HAITIANAS EM MATO GROSSO DO SUL**

TESE PARA OBTENÇÃO DO GRAU DE DOUTORA

BANCA EXAMINADORA

Presidente/Orientador

Prof. Dr. Jones Dari Göettert.

1^a Examinadora

Alex Dias de Jesus – IFPI - Membro Titular Externo

2^a Examinadora

Claudia Regina de Oliveira Magalhães da Silva Loureiro - UFU - Membro Titular Externo

3^o Examinadora

Flaviana Gasparotti Nunes - UFGD - Membro Titular Interno

4^a Examinadora

Cláudia Marques Roma - UFGD - Membro Titular Interno

Dourados, 25 de novembro de 2025.

AGRADECIMENTOS

A materialização desta tese é a realização de um sonho que foi sonhado juntos. Poderia ter percorrido um caminho mais rápido, mas o mais longo me escolheu. A maior parte desse trajeto não foi planejada; o caminho moldou a caminhante, a qual nunca deixou de olhar para a chegada.

Ingressei no Direito sem qualquer conexão com a área profissional, mas não poderia desistir; meus pais, Jaime (*in memoriam*) e Silvana, lutaram muito para que pudéssemos acessar o ensino superior. Celebro a conclusão desta longa jornada em memória do meu pai e em honra de tudo que minha mãe abdicou por nossa liberdade econômica, afetiva e intelectual.

Agradeço aos meus avós, Antonio e Marilene, por me esperarem com o que se tem de mais generoso nesse mundo – amor. E aos meus avós, Reiko e Yoshime, que moldaram parte da minha identidade migratória e possibilitaram a compreensão do que é viver como um pêndulo, nas memórias entre “lá” e “aqui”.

O legado intelectual e moral que esses dois casais me deixam é a honestidade de uma vida simples, trabalhada nas intempéries climáticas e financeiras. Os calos de enxada nas mãos e as marcas do tempo em seus rostos trazem a mensagem de que o tempo é implacável.

Agradeço também a meus irmãos, Nayelen e Rafael, por nunca me deixarem só; vocês são meu conforto e a compreensão de que a vida não foi feita para ser vivida sozinha. As coisas seriam mais difíceis se eu não tivesse vocês ao meu lado; sou grata por existirem, serem tão compreensíveis, compassivos e amorosos.

E, como na vida tudo se transforma, a nossa família aumentou com a chegada dos meus cunhados, Vitor e Stephany, e da minha sobrinha, Alice. Desde que entrei no doutorado, a vida também ficou mais bonita com a chegada das minhas afilhadas Jayne, Olívia e Elena.

Expresso a minha gratidão ao seminário anual do PPGG/UFGD, ano 2023, onde conheci Guilherme Aurélio Crestani Magalhães, que se tornou meu companheiro, amigo e apoio nessa árida jornada. Obrigada por me acolher, fazer meus mapas e se dispor a estar ao meu lado nesta travessia. E não poderia deixar de mencionar minha cachorrinha, Aika, que é a luz dos meus dias e esteve ao meu lado todos os dias durante as longas horas de escrita.

Também contei com a hombridade e o profissionalismo da minha psicóloga Jamili Balestrin, que, entre caos e cosmos, desarmou gatilhos sabotadores que me distanciavam de mim e do fim. Agradeço aos meus amigos, Alex Jesus, Bruna Broudny, Érica Barros, Katiucy Mendes, Maurício Ferreira, Michel Alves, Paula Godoy, Paulo Marcelino, Robson Filho,

Washington Nozu, Vanessa Moya e Rafael, por estarem e permanecerem ao meu lado em momentos distintos.

Registro meus agradecimentos aos meus colegas de trabalho e alunos da Unigran em nome das professoras Cilene Muchon e Cecília Gabriela. Bem como registro minha gratidão aos professores que incentivaram a vida docente, nomes e personalidades das quais eu não me esqueço, como Adailson Moreira, Ancilla Caetano Galera, Cláudia Loureiro, César Augusto Silva, João Francisco de Azevedo Barretto, Patrícia Bertolin, Paula Brasil, Silvia Araújo e Wagner Menezes.

Agradeço também aos meus padrinhos na advocacia – Eder Furtado Alves e Marcelo Pereira Longo (*in memoriam*). Além de amigos, me apoiaram em diferentes espaços-tempos na projeção da minha formação profissional.

Entre avanços e percalços para poder estudar no Brasil, agradeço a generosidade de quem me ajudou moral e materialmente. Especialmente, a Candida Spoloar, que silenciosamente contribuiu com meus estudos no mestrado. E aos professores Hermes Moreira Júnior, Luciano Duarte e Lisandra Lamoso, pelas bolsas que recebi ora no Projeto de Extensão da Cátedra Sérgio Vieira de Melo, ora no projeto de Pesquisa Sudeco.

O valor em espécie vai além dos livros adquiridos e eventos acadêmicos de que pude participar. A possibilidade de integrar projetos de pesquisa com pessoas que estimo e tenho admiração representa os votos concretos de estímulo para poder consolidar um projeto que vai muito além da titulação acadêmica.

Não poderia deixar de registrar minhas lembranças saudosas da turma de doutorado e dos dias dos nossos cumprimentos de créditos; registro meus agradecimentos pela vida e lanches compartilhados a Alecio Soares Martins, Adonys Roney Muniz da Silva, Anderson Antonio Molina da Silva, Elaine Ketelin Pinto Luz, Elemir Soares Martins, Kamila Madureira da Silva, Letícia Espadim Martins, Luci Meire Correa Anastacio, Manuel, Robson de Araujo Filho e Suzanny Cunha da Mota.

Registro minha admiração e gratidão aos professores com os quais cumprí meus créditos. Ressalto que a capacidade intelectual e humana é o maior diferencial de quem tem o privilégio de ser aluna de Charlei Aparecido da Silva, Claudia Marques Roma, Juliana Grasiéli Bueno Mota, Lisandra Pereira Lamoso e Marcos Leandro Mondardo. Agradeço pelo trabalho indispensável da técnica administrativa, Erika, da bibliotecária Maria do Carmo e de todas as pessoas que compõem a organização e funcionalidade estrutural da UFGD.

Agradeço à minha banca de qualificação composta por Alex Dias Jesus, Claudia Marques Roma e Flaviana Gasparotti Nunes, e, não menos importante, por meu orientador,

Professor Jones Dari, por quem, desde as aulas como aluna especial, tenho admiração pela sabedoria como ser humano e grandiosidade intelectual, cuja atribuição como condutor desta tese permitiu a articulação da escrita de uma forma genuinamente mais humana.

Nesse percurso, nunca estive só. Esta tese passou a ser um sonho coletivo. Agradeço pelas generosas orações do bispo Dom Luiz de Três Lagoas, onde comecei a atender imigrantes voluntariamente, e à irmã Gema de Dourados, que sempre foi meu apoio nos momentos de angústia e desassossego. Estendo meus agradecimentos ao frei Gilson e aos demais freis da Paróquia São José Operário, bem como ao pastor Gilmar e a sua esposa, aos professores da UEMS e à comunidade haitiana.

Por fim, quero agradecer pela troca mútua e genuína vivida com as haitianas que protagonizam esta tese. Minha gratidão por cooperarem permanentemente ao concederem a autorização para registro de suas histórias, enviarem fotos, vídeos, áudios. A cada visita eu fui abraçada, acolhida e alimentada, e os canais de contato sempre foram colocados de modo acessível para diálogo.

Não sei qual será o impacto desta pesquisa, mas eu sei qual foi o impacto dos fatos registrados e do conviver com essas identidades. E, como a vida é feita de sonhos despertos, anseio que a narrativa quanto à pobreza no Haiti seja reconstituída, bem como que o país de algum modo encontre uma forma de superar seus problemas crônicos.

Encerro meus agradecimentos com a lembrança de um menino alegre, espontâneo e sorridente, chamado Lucas. Que gostava de cachorro-quente, brigadeiro, bolo de chocolate e pastel. Foi a primeira criança cuja matrícula na escola eu realizei, e foi nesse momento que comprehendi como os desafios do cotidiano eram intensos na vida de seus pais. A maior dificuldade presenciada foi no dia 31/12/2024, quando, por uma fatalidade em um balneário privado de Bonito, aos seus 6 anos, Lucas encerrou sua trajetória nesse mundo.

A nossa última conversa foi em novembro de 2024, quando ele me disse: “Você lembra de mim? Porque eu gosto e lembro muito de você”, com um abraço muito forte e olhos cheios d’água, ele sabia que seria o nosso adeus. A sua permanência em minhas memórias eterniza o seu estado de passagem.

RESUMO

Esta tese investiga as experiências migratórias de mulheres haitianas em Mato Grosso do Sul, Brasil, a partir da articulação dos marcadores sociais de gênero, raça, classe e espiritualidade. A pergunta central que orienta a pesquisa é: Como as haitianas vivenciam suas diásporas em Mato Grosso do Sul? O objetivo geral consiste em compreender de que forma essas mulheres reconstroem seus territórios existenciais, enfrentam desafios sociopolíticos e ressignificam suas identidades em contextos migratórios. Para tanto, a pesquisa adota uma perspectiva interdisciplinar, estabelecendo interfaces entre a Geografia, a Antropologia, o Direito e os Estudos de Gênero. A metodologia combinando diferentes estratégias: etnografia, com a realização de entrevistas abertas e observação participante; análise bibliográfica e documental, por meio de relatórios e produções acadêmicas; e pesquisa-ação, fundamentada na atuação voluntária da pesquisadora em pastorais migratórias e projetos de extensão universitária. O trabalho de campo foi realizado com cinco mulheres haitianas e uma freira missionária, centrando-se nas trajetórias migratórias, nas redes de apoio, na religiosidade e nas experiências laborais. A estrutura descritiva da tese organiza-se nos seguintes eixos: Diásporas e Entrelugares; Cartografia da Resistência Feminina no Haiti; Territorialidade do Medo e Matrifocalidade; Geografias Sagradas; Geopolítica do Útero; Redes de Apoio e Política Migratória. A pesquisa evidencia a capacidade de agência das mulheres haitianas pela altermonilidade, desafiando fronteiras rígidas e revelando a urgência de políticas migratórias mais sensíveis às questões de gênero, acolhida e direitos humanos.

Palavras-chave: Mulheres haitianas. Diáspora. Nacionalidade. Altermobilidade. Mato Grosso do Sul.

RESUMEN

Esta tesis investiga las experiencias migratorias de mujeres haitianas en Mato Grosso do Sul, Brasil, a través de la articulación de marcadores sociales de género, raza, clase y espiritualidad. La pregunta que guía esta investigación es: ¿Cómo viven las mujeres haitianas sus diásporas en Mato Grosso do Sul? El objetivo general es comprender cómo estas mujeres reconstruyen sus territorios existenciales, enfrentan desafíos sociopolíticos y resignifican sus identidades en contextos migratorios. Para ello, la investigación adopta una perspectiva interdisciplinaria, estableciendo interfaces entre la Geografía, la Antropología, el Derecho y los Estudios de Género. La metodología combina diferentes estrategias: etnografía, con la realización de entrevistas abiertas y observación participante; análisis bibliográfico y documental, mediante informes y producciones académicos; e investigación-acción, basada en el trabajo voluntario de la investigadora en proyectos de pastoral migratoria y extensión universitaria. El trabajo de campo se realizó con cinco mujeres haitianas y una monja misionera; centrándose en trayectorias migratorias, redes de apoyo, religiosidad y experiencias laborales. La estructura descriptiva de la tesis se organiza en torno a los siguientes ejes: Diáspora y espacios intermedios; Cartografía de la resistencia femenina en Haití; Territorialidad del miedo y matrifocalidad; Geografías Sagradas; Geopolítica del útero; Redes de apoyo y política migratoria. La investigación destaca la capacidad de agencia de las mujeres haitianas y altermobilidad, quienes desafían las fronteras rígidas y revelan la urgencia de políticas migratorias más sensibles e las cuestiones de género, la acogida y los derechos humanos.

Palabras clave: Mujeres haitiana. Diáspora. Nacionalidad. Altermobilidad. Mato Grosso do Sul.

RÉSUMÉ

Cette thèse explore les expériences migratoires des femmes haïtiennes au Mato Grosso do Sul, au Brésil, à travers l'analyse des maqueurs sociaux de genre, de race, de classe et de spiritualité. La question centrale qui guide cette recherche est la suivante: Comment les femmes haïtiennes vivent-elles leur diaspora au Mato Grosso do Sul ? L'objectif général est de comprendre comment ces femmes reconstruisent leurs territoires existentiels, font face aux défis sociopolitiques et redéfinissent leurs identités dans un contexte migratoire. À cette fin, la recherche adopte une perspective interdisciplinaire, établissant des liens entre la géographie, l'anthropologie, le droit et les études de genre. La méthodologie combine différentes stratégies : l'ethnographie avec la réalisation d'entretiens ouverts et l'observation participante ; l'analyse bibliographique et documentaire , à travers des rapports et des productions universitaires ; et la recherche-action fondée sur le bénévolat de la chercheuse l'accompagnement pastoral migrants et dos projets d'extension universitaire. Le travail de terrain a été mené auprès de cinq Haïtiennes et d'une religieuse missionnaire; portante sur leurs parcours migratoires, leurs expériences professionnelles. La structure descriptive de la thèse s'articule autour des axes suivants : Diaspora et espaces intermédiaires ; Cartographie de la résistance féminine en Haïti ; Territorialité de la peur et matrifocalité ; Géographies sacrées ; Géopolitique de l'utérus ; Réseaux de soutien et politique migratoire. La recherche met en lumière le pouvoir d'agir des Haïtiennes y altermobilité, qui contestent la rigitité des frontières et soulignent l'urgence de politiques migratoires plus sensibles aux questions de genre, d'accueil et de respect des droits humains.

Mots-clés: Femmes haïtiennes. Diaspora. Nacionalité. Altermobilité. Mato Grosso do Sul.

REZIME

Tèz sa a eksploré eksperyans migrasyon fanm ayisyèn yo nan Mato Grosso do Sul, Brezil, nan atravè yon analiz faktè sosyokilitirèl tankou sèks, ras, klas sosyal ak espirityalite. Keson santral ki gide rechèch sa a se: ki jan fanm ayisyèn yo fè eksperyans dyaspora yo nan Mato Grosso do Sul? Objektif jeneral la se pou konprann kijan medam as yo rebati teritwa egzistansyèl yo, fè faz ak defi sosyo-politik epi redefini idantite yo nan yon kontèks migrasyon. Pou rezon as a, rechèch la adopte yon péspektiv entèdisiplinè, etabli lyen ant jewografi, antropoloji, dwa ak etid sou sèks. Metodoloji a konbina diferan estrateji: entografi, atravè entèvyou ouvè ak obsèvasyon patisipan; analiz bibliyografik ak dokimantè, lè 1 sèvi avèk rapò ak piblikasyon akademik; ak rechèch aksyon ki baze sou travay volontè chèchè a nan bay swen pastoral bay imigran yo ak ak pwojè ekspansyon inivèsite. Travay teren an te fét ak senk fanm ayisyèn ak yon sè misyonè; li te konsantre sou vwayaj migrasyon yo ak eksperyans pwofesyonèl yo. Estrikti deskriptif tèz la santre sou tèm sa yo: Dyaspora ak espas entèstisyèl; Katografi rezistans fanm an Ayiti; Territoryalite laperèz ak matrifokalite; Jewografi sakre; Jeopolitik matris la; Rezo sipò ak politik migrasyon. Rechèch la mete aksan sou ajans fanm ayisyèn yo y alamòbilite, ki konteste rijidite fwontyè yo epi ki souliye bezwen ijan pou politik migrasyon ki pi sansib a keson sèks, akèy, ak respè pou dwa moun.

Mots-clés: Fanm Ayisyèn. Dyaspora. Nasionalite. Alamòbilite. Mato Grosso do Sul.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Cartografias das interações sociais	37
Figura 2: Mapa dos Reinos taino da Ilha de Quisqueya	38
Figura 3: Selo haitiano, 50 centines de goudes, 150 anos do aniversário da independência (1804-1954) celebra a imagem de Marie Jeanne e Lamartinière na Batalha de Crête-à-Pierrot	40
Figura 4: Nota de 10 gourdes estampado o rosto de Sanité Bélair	41
Figura 5: Pintura em acrílico de Catherine Flon (2011), feita por Patricia Brintle.....	42
Figura 6: Moeda de 100 Gourdes lançada em 1967	45
Figura 7: Artibonite: plantações de arroz	53
Figura 8: Mapa da Bacia Hidrográfica do Rio L'Artibonite	54
Figura 11: Cantora haitiana Moonlight Benjamin com o Vèvè Marasa no rosto	70
Figura 12: Os Vèvè da religiosidade vodu	71
Figura 13: <i>Saint Patrick or Pierre Danbalah pòt limyè oufò Voudoo</i> , Myrlande Constant, 2000.....	75
Figura 14: <i>Agoueh, Myrlande Constant</i> (1995).....	78
Figura 15: Mapa Departamentos do Haiti	80
Figura 16: Encontro da escola dominical para jovens haitianas(os).....	82
Figura 17: Conexões em rede de mulheres haitianas.....	82
Figura 18: Mapa da Rota Migratória de Martide: Haiti-República Dominicana	86
Figura 19: Formatura de Martide no curso de Teologia	91
Figura 20: Primeiro dia como visitante no Hospital em Três Lagoas, MS	91
Figura 21: Culto para haitianas(os) na Assembleia de Deus Missões, em Dourados	105
Figura 22: Pinturas e reprodução da tela <i>O Grito</i> , de Edvard Munch, por Rose	105
Figura 23: Caderno de Garline	106
Figura 24: Certidão de nascimento haitiana	111
Figura 25: Passaporte Haitiano.....	112
Figura 26: Política migratória para haitianas no Brasil (2010-2025)	118
Figura 27: Mapa dos pontos de referência na cidade de Dourados	124
Figura 28: Mapa do trajeto intraurbano de Martide em Três Lagoas na venda das cocadas	131
Figura 29: Martide e a venda de cocadas no sinal	132
Figura 30: Caixa transparente e doces embalados da Martide.....	134
Figura 31: Projeção espacial Pedro Juan, Paraguai, e Dourados, Mato Grosso do Sul (mapa).....	136
Figura 32: Machann entre Fifie e Rochelle	137
Figura 33: Fifie e a produção de Lalu	140
Figura 34: Fifie e erpina	141
Figura 35: Prensa usada para fazer fritai	143
Figura 36: Horta familiar de Fifie e o combate as formigas.....	144
Figura 37: O coco ralado e açúcar são a matéria-prima nas mãos de Martide	145
Figura 38: Pasta de Amendoim feita por Martide	146
Figura 39: Moradia de Rochelle em Dourados.....	150
Figura 40: Antiga moradia de Martide em Três Lagoas	152
Figura 41: Martide em sua casa nova	154
Figura 42: Imagem da casa de Martide à direita; à esquerda, de outra família haitiana	155
Figura 43: Cartografia de uma casa haitiana	156
Figura 44: Presença Hallyu nas casas haitianas.....	157
Figura 45: Recepção de Mikale, a primeira haitiana a ser recebida pelo Programa da CGUB-MOB da UFGD	158
Figura 46: Entrega de certificados de conclusão do curso de língua portuguesa do projeto UEMS Acolhe, na paróquia São José Operário	161

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1: Número de entradas de Haitianas(os) registradas no Sistema de Tráfego Internacional (STI)	27
Gráfico 2: Tipos de vistos que registram as entradas de haitianas(os) no Brasil, conforme informações do Sistema de Tráfego Internacional (STI).....	28
Tabela 3: Entradas de Haitianas(os) registradas (os) no Sistema de Tráfego Internacional (STI) entre 2021-2025	31
Gráfico 4: Tipos de Escolas no Haiti: classificação por modalidade.....	96
Gráfico 5: Escolas no Haiti: divisão entre ensino público e privado, por departamento	97

SUMÁRIO

SUMÁRIO	14
INTRODUÇÃO	15
1 COMPREENDENDO A DIÁSPORA HAITIANA NO BRASIL: Perfis Migratórios, Gênero e Inserção Socioeconômica (2010-2025)	27
1.1 DIÁSPORAS, FRONTEIRAS E LUGARES EXTROVERTIDOS	33
1.2 CARTOGRAFIA DA RESISTÊNCIA FEMININA NO HAITI	37
2 TERRITORIALIDADE DO MEDO	51
2.1 FAMÍLIAS MATRIFOCALIS: A PAISAGEM DAS RELAÇÕES NO HAITI	58
2.2 ÚTERO-TERRITÓRIO: UM MAPA DE FUTUROS POSSÍVEIS	63
3 GEOGRAFIAS SAGRADAS: OS VÈVÈ COMO CARTOGRAFIA DO INVISÍVEL	70
3.1 ENTRELUGARES E A RELIGIOSIDADE NA DIÁSPORA HAITIANA	79
3.1.1 Transgressões e Trânsitos	83
3.1.2 Fronteira entre o “bem” e o “mal”	92
4 ESPERA	100
4.1 PROPAGAÇÃO	109
4.2 PERTENCIMENTO	120
5 ALTERMObILIDADE	129
5.1 COMIDAS TRANSNACIONAIS	139
5.2 RÈV JE KLÈ – SONHOS DESPERTOS	149
CONSIDERAÇÕES FINAIS	165
REFERÊNCIAS	174

INTRODUÇÃO

Para iniciar a escrita, cumpre apresentar os caminhos que me trouxeram a essa temática. Em meados do ano de 2010, no município de Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, acompanhei chegadas e partidas de migrantes, sejam nacionais ou internacionais, em razão da construção de uma grande empresa de celulose e uma unidade de fertilizantes.

Três Lagoas passou por uma transformação expressiva, gerando novos empregos e renda. O crescimento demográfico carecia de mão de obra, e os principais desafios do município eram habitação, alimentação e saúde, na medida em que a localidade passou a ancorar um fluxo de mais de 30 mil pessoas, consideradas população flutuante, movidas pelos atrativos: trabalho, emprego e renda.

O contingente populacional que chegava era predominantemente masculino — isso não significa dizer que não havia mulheres em busca de melhores condições existenciais. Naquela época, eu morava perto da região central da cidade, ao lado de um bar que tinha um telefone público (orelhão). Aos finais de semana, os migrantes internos faziam ligações para os familiares; era um momento de entender o “aqui” e o “lá”, atrelados à vontade de retornar e à saudade de casa — estas associadas à corporeidade afetiva da “mãe”.

No tempo daquela escuta, eu nem pensava em seguir carreira acadêmica e estudar migrações, mas já tinha entendido que as migrações eram movidas pelo *trabalho* e pela *presença feminina da mãe*, como *elementos* materiais e imateriais das migrações.

Uma fala marcante foi a de um migrante interno do estado da Bahia, com sua mãe: “mainha, aqui tem muita água, água adoidado e fruta, muita fruta na rua”. Eu sempre vivi com água em abundância e pés de manga nas ruas; a partir daquela fala, eu passei a olhar com distinção para essas duas coisas, que se relacionam com a *sede* e a *fome*.

Outra situação que eu passei a ver foi a chegada dos haitianos a Três Lagoas. Certo dia, passei em frente à catedral e vi um haitiano batendo massa (cimento) em frente a uma loja de materiais para construção; o calor era escaldante, mas ele trabalhava com muita força, dedicação e atenção.

Entretanto, em 2014, a situação que realmente me atravessou foi uma publicação em rede social, repassando a informação de que uma haitiana estava precisando de ajuda, pois tinha um bebê e, para suprir a necessidade alimentar da criança, ela estava batendo cenoura com água.

Lembro que houve uma comoção social e várias pessoas da cidade levaram doações, alimentos e roupas. Eu também me desloquei até o endereço para levar uma caixa de leite e fraldas; esse foi o primeiro contato que tive com uma haitiana.

Ela, de forma muito gentil, ficou grata pelas coisas. Quanto à criança, era um menino e, na oportunidade, foi permitido a mim entrar na casa, onde pude observar as doações recebidas e sentir o cheiro do feijão que estava sendo cozido na panela de pressão.

Soube que moravam em cinco pessoas, em um bairro não tão distante da região central. Essa informação não foi repassada pela mãe, mas por um haitiano que residia na casa, que falava com dificuldade o português. A minha primeira escuta e registro sobre a experiência de uma haitiana no Brasil foram através de um sorriso e um olhar genuínos.

Essa vivência impulsionou a travessia entre a fronteira do ver e do olhar. O olhar que materializou diferentes corpos e territórios em um espaço-tempo de transformação social.

Entretanto, o que me trouxe ao contato permanente com a comunidade haitiana foi a Pastoral do Imigrante de Três Lagoas. No ano de 2015, quatro pessoas agrediram fisicamente um haitiano, causando-lhe sérios ferimentos. O ataque ocorreu na lagoa maior, lugar de lazer dos municíipes. Informações reportadas nos jornais descreviam que o caso seria apurado pela polícia civil (Mendes, 2015).

No mesmo ano, houve uma audiência pública para haitianos/as com um representante do governo federal, a qual aconteceu na Câmara dos Vereadores. Naquela oportunidade, a comunidade haitiana pedia incansavelmente para que a situação sobre a regularidade migratória fosse resolvida, pois as portarias que concediam o visto humanitário eram incertas, e a documentação, onerosa. Pediam também por inclusão social, a fim de acessar direitos, como trabalho digno e decente, educação, saúde e assistência social (CMTLS, 2015).

No mês de abril de 2016, o representante da embaixada do Haiti no Brasil, Jackson Bien, procurou formalmente a Cúria Diocesana de Três Lagoas para oficializar os serviços de regularização migratória, que expirariam em novembro de 2016. O trabalho de regularidade migratória era desenvolvido por voluntárias(os) da diocese desde 2015, enquanto o auxílio quanto à formalidade para o preenchimento de formulários, envio e recebimento de passaportes vinha da Cáritas Diocesana de Londrina, estado do Paraná (CNBB, 2016).

Cumpre informar que sou graduada em Direito e o escritório onde trabalhava ficava a uma quadra da Pastoral. Voluntariamente, para ajudar na regularidade migratória e conceder orientações jurídicas, coloquei à disposição minhas quintas-feiras, entre as 17 e as 19 horas. Durante aqueles encontros, pude ouvir mais sobre o Haiti e sobre a comunidade haitiana.

Pude perceber que os haitianos que estavam em Três Lagoas tinham um grau de instrução educacional mais elevado. Soube que um haitiano era médico e estava trabalhando em uma empresa de água: o trabalho era carregar os galões de água nos caminhões para a distribuição. Um médico haitiano!

Outro setor que contratava esse contingente populacional era da indústria de produção, tendo a empresa Metalfrio uma das maiores contratantes entre 2013-2017; alguns haitianos disseram que, ao chegarem ao Brasil, pelo estado do Acre, já havia um ônibus fretado pela empresa para levá-los até Três Lagoas. Nessa empresa, eles operavam na linha de produção industrial, como auxiliares de produção, na fabricação de refrigeradores comerciais.

Em um dos atendimentos (que demorava, em média, duas horas, tempo para conseguir as informações pessoais), um haitiano fez uma crítica expressiva e compreensível. Ele falava sobre a situação política e econômica do Haiti, reportou o contexto do padre que foi eleito e deposto (Jean-Bertrand Aristide) e informou que Aristide é reconhecido por muitos haitianos como uma pessoa de respeito; por isso, muitas crianças haitianas recebem o nome de Jean.

As haitianas também vinham nos dias dos atendimentos. Usualmente, estavam com os filhos e falavam diretamente com Cristina, uma voluntária permanente em quem elas confiavam muito. Na Pastoral do Imigrante, elas conseguiam doações de roupas e cestas básicas. Silenciosamente entravam e iam até o quartinho onde estavam roupas, sapatos, utensílios doados; olhavam, pegavam o que era preciso e saíam. Quando conversavam entre si, era em crioulo e bem baixo.

Certa vez, quando estavam apenas as voluntárias, Cristina comentou que uma haitiana veio bem perto do seu ouvido e falou que na casa estava faltando óleo para fazer comida, mas pediu discrição em razão do marido: caso ele soubesse, ela sofreria represálias. Foi então que Cristina conseguiu umas doações e levou em um outro dia, como se fosse uma visita casual.

Ao longo do meu voluntariado na Pastoral do Imigrante (2015–2017), pude observar que as haitianas estavam mais ligadas ao contexto doméstico e, em razão do idioma, quase não falavam. Além disso, as redes de afetos feitas através da confiança, modestamente, demonstravam a resistência silenciosa de cooperação e subsistência.

No ano de 2018, eu me mudei para o município de Dourados, estado de Mato Grosso do Sul. A razão da minha migração intraestadual foi o ingresso no Mestrado em Fronteiras e Direitos Humanos da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Minha dissertação teve como tema “Migrações e Globalização: a integração social dos(as) haitianos(as) em Mato Grosso do Sul”.

Ao longo da construção da dissertação (2018–2020), eu procurei alguma instituição religiosa em Dourados para continuar os trabalhos que fazia em Três Lagoas. Por meio de um encontro organizado pela Cáritas Arquidiocesana de Dourados, pude conhecer a Irmã Gema, a qual comentou sobre a acolhida e as aulas de língua portuguesa para migrantes, que ocorriam às quintas-feiras e aos domingos oferecida pela Congregação Religiosa das Irmãs de São José antes nominada Casa da Irmã Dulce, em Dourados, permanece como uma importante rede de acolhida em prol da comunidade haitiana.

Naquele lugar, passei a atender haitianos voluntariamente, aos domingos, e a fazer orientações jurídicas. As dúvidas habituais eram voltadas para os Direitos Trabalhistas e a regularidade migratória. Mantive os atendimentos ao longo do ano de 2018 e contei com a companhia de alguns amigos e amigas do mestrado e do doutorado que pesquisavam migrações ou tinham afinidade com a causa.

Para organizar os trabalhos, fiz uma ficha de atendimento com a identidade da Casa da Irmã Dulce, onde eu buscava informações pessoais, parentesco na cidade ou no Brasil, conhecimento sobre serviços sociais, cartão SUS, emprego com carteira assinada e demais necessidades.

O público era predominantemente masculino, e os atendimentos ocorriam de forma simultânea às aulas de português. Costumava atender por duplas compostas por um haitiano que não falava ou falava pouco, com outro que compreendia bem o português. As haitianas costumavam frequentar as aulas de português que ocorriam às quintas-feiras, no período da tarde. As demandas mais urgentes na realidade na Casa da Irmã Dulce envolviam itens como vestuário e alimentação.

Durante os atendimentos, pude conhecer um pouco a realidade dos haitianos que trabalham em frigoríficos de abate de aves em Itaquiraí e saber de 28 processos trabalhistas que estavam sendo movidos no município de Naviraí, por brasileiras(os) e haitianas(os), em razão da falta de pagamento dos salários, da não concessão de intervalos térmico e da ausência de pagamento dos adicionais de insalubridade e noturno.

Um dos processos trabalhistas que consultei foi o do haitiano Cedois Mistal, um homem resiliente, sempre sereno e muito preocupado com a família. Além das verbas trabalhistas, Mistal adquiriu uma doença laboral, devido ao peso excessivo suportado com a ergonomia das caixas de frango e à supressão de pausas térmicas. O dano foi o tendão do ombro lesionado, com inflamação permanente, que por consequência o levou a um longo período afastado do trabalho, recebendo benefício por incapacidade no INSS.

Essa informação foi fundamental para a consolidação da dissertação, pois era recorrente nos atendimentos e nas orientações jurídicas sobre direitos trabalhistas a afirmação de que, diante da possibilidade de esperar até dois anos por uma sentença judicial, o melhor seria buscar trabalho em outro lugar — o que demonstra que os excessos, usos e abusos da mão de obra migrante no mercado de trabalho existem. No entanto, a necessidade de salários para assegurar a sobrevivência sobressai com relação ao tempo médio de um processo trabalhista.¹

Ao final do ano de 2018, fiz as matrículas escolares das crianças haitianas, não foram todas, mas os pais que frequentavam a casa da irmã Dulce foram assistidos. E essa era uma demanda solicitada com recorrência, para que as mães e pais pudessem trabalhar.

Foram os atendimentos voluntários que permitiram o ingresso e conhecimento das demandas plurais que envolvem o contexto haitiano. No ano de 2019, por razões econômicas pessoais e a necessidade de escrever a dissertação, me distanciei dos atendimentos. Entretanto, o trabalho voluntário foi incorporado e formalizado pela Cátedra Sérgio Vieira de Melo, com sede na Faculdade de Direito e Relações Internacionais (FADIR) da UFGD.

Por vir de uma cadeira da academia que é técnica, formal e rígida – Direito –, não escrevi na dissertação sobre as experiências cumuladas entre a comunidade haitiana e eu. Mas o percurso foi se moldando e ao ingressar no doutorado em Geografia, o andar e fazer juntos são registros necessários para entender que a tese adquiriu robustez com a teoria por interação com o núcleo pesquisado – mulheres haitianas.

Estudos voltados à migração haitiana intensificaram-se a partir de 2010, em razão do contingente populacional de haitianas e haitianos que cruzavam a fronteira Peru-Brasil, no estado federado do Acre (AC). A partir desse fenômeno, relatórios e pesquisas sobre mobilidade humana passaram a ser uma constante no Brasil.

Em razão da intensa mobilidade, presenciou-se a extensão da fronteira geopolítica Brasil-Peru-Equador, em que o governo brasileiro no ano de 2012 pressionou o governo peruano a ser mais rigoroso com as solicitações de visto. O que culminou em 2013, com o pronunciamento por parte do Equador, sobre execução de medidas restritivas migratórias (OIM, 2014; Aizawa, 2020).

Até então, a normativa que regulava a política migratória brasileira era o Estatuto do Estrangeiro, Lei nº 6.815/1980, que tinha por base principiológica o trabalhador migrante convidado, sob um viés de segurança nacional. A execução administrativa do eixo migração

¹ Dados do Conselho Nacional de Justiça informam que o tempo médio de um processo trabalhista é de 2 anos e 2 meses (Brasil, 2024, p. 278).

compete ao Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), o qual se viu desafiado, pois as portarias expedidas eram insuficientes para as novas chegadas - imprevisíveis, desordenadas e indocumentadas.

Paralelo aos movimentos jurídicos e políticos, emerge a 1ª Conferência Nacional sobre Migração e Refúgio (COMIGRAR), que aconteceu em 2014, coordenada pelo Ministério da Justiça em cooperação com os Ministérios do Trabalho e Emprego e das Relações Exteriores.

A I COMIGRAR foi uma ponte entre o Estatuto do Estrangeiro nº 6.815/1980 e a Lei da Migração nº 13.445/2017, momento em que migrantes e refugiados puderam ser ouvidos por quem elabora e executa a política migratória brasileira.

O avanço da Lei da Migração nº 13.445/2017 representa a soma de esforços multidisciplinares da sociedade civil, organizações não governamentais (ONGs), advocacy, núcleos de pesquisa específicos, publicações de artigos, dissertações e teses. Que reiteradas vezes desinvisibilizam e sensibilizam a comunidade acadêmica e as autoridades sobre a condição humana de cada migrante internacional que cruzava a fronteira brasileira.

Independentemente do país de origem e dos novos contingentes populacionais migratórios, o fenômeno das migrações internacionais é observado mundialmente. Como atestam os relatórios anuais produzidos pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), pela Organização Internacional das Migrações (OIM) e organismos internacionais especializados da Organização das Nações Unidas (ONU).

Os relatórios têm indicado causas e efeitos do país de origem e os principais países anfitriões. Das informações disponibilizadas anualmente é perceptível o monitoramento quanto às questões territoriais, ambientais, grupos sociais, gênero e idade dos novos fluxos migratórios. Embora representem dados qualitativos mundiais, os números aportam que problemas globais serão tratados localmente.

Nesse intento, o aumento da migração feminina é uma tendência esperada nas migrações globais (Marinucci, 2007) em que os dados da OCDE (2022) demonstram que entre os novos fluxos migratórios internacionais, as mulheres aumentaram de 44% em 2019 para 48% em 2022 (Migration Data Portal, 2025).

A migração feminina ou feminização das migrações propõe um olhar inclusivo, por intermédio da perspectiva de gênero, superando “invisibilidades” históricas de mulheres nos estudos migratórios e análises como meras acompanhantes ou passivas (Marinucci, 2007). Assim a abordagem da feminização migratória haitiana visa reconhecer as experiências específicas de mulheres como agentes de mudança, ou seja, capacidade ativa de agência feminina.

É notável, portanto, que a feminização da migração haitiana é um fenômeno multidimensional e provoca transformações tanto no país de origem, como no de destino através de remessas sociais² de ideias, comportamentos e valores. Por isso, a pergunta que norteia essa pesquisa é: como as haitianas vivem suas vidas nas diásporas em Mato Grosso do Sul?

Logo, para analisar a capacidade de agência das haitianas, observando a autonomia cotidiana de suas vidas, este estudo adotará a identidade e cultura como eixos centrais. Nesse sentido, busca-se uma reanálise histórica e evidenciar o protagonismo feminino desde a Revolução Haitiana, bem como as transformações e fluxos de ideias que remontam à presença feminina em movimentos sociopolíticos no Haiti, em diferentes espaços-tempo.

A reconstrução dessa narrativa resgata o papel das mulheres haitianas por intermédio de um diálogo com as teorias do corpo-território, especificamente pela geopolítica do útero (Zagarosin, 2023). Essa perspectiva permite compreender como o movimento migratório atualiza e configura, diferentes formas, sobre nação e cidadania.

E buscando valorizar o papel ativo transformador de mulheres que migram, optou-se pela análise migratória de conceitos como diásporas, dos entrelugares e sociedade em rede (Bhabha, 2013; Castells, 2018). Esse quadro teórico é fundamental para mencionar como identidade e cultura transcendem no ato de migrar, materializando-se em elementos como a religiosidade, o comércio, a comida e a reconstituição do lar.

Além disso, aplica-se também, o conceito de altermobilidade, aqui proposto como uma inovação analítica adaptada ao contexto migratório caribenho-sul-americano. Em que, originalmente, Stuesse e Coleman (2014) aplicaram os termos mobilidade, imobilidade e altermobilidade para explicar as condições de espera forçada e aversão a integração socioeconômica de migrantes nos Estados Unidos, os quais tinham suas carteiras de motoristas retidas ou suspensas e não conseguiam desenvolver outras ocupações laborais além do trabalho fixo, como motoristas por exemplo, para complementar a renda familiar.

A inovação ao transpor esse conceito para a migração feminina haitiana, Haiti-Brasil, visa desenvolver novas perspectivas de análise. Primeiramente, quanto à condição de imobilidade das mais de 11 milhões de pessoas que vivem no país insular - Haiti. Em um segundo momento, sobre as mobilidades que envolvem meios de transportes, documentação e

² Segundo Nieves María Rico (*apud* Marinucci, 2007, p. 13-14) "las remesas sociales son las ideas, los comportamientos, las identidades, y el capital social que fluye desde las comunidades de destino hacia las comunidades de origen, y vice-versa. Las ideologías de género sobre las normas, los roles, y las relaciones de hombres y de mujeres, son remesas sociales intangibles que acompañan flujos transnacionales de personas, dinero, y otros objetos materiales".

políticas migratórias. E, por último, a altermobilidade que pode ser entendida como mecanismo de fluidez e micropoder cotidiano.

Em que, a engrenagem da altermobildade é a capacidade adaptativa migratória para superar desafios na nova sociedade. Sendo, portanto, alternativas diante de restrições, como substituir a longa espera por um ônibus coletivo pelo uso de uma bicicleta elétrica – um exemplo meticoloso de altermobilidade.

Por fim, essa releitura também se aplica às formas alternativas para obter documentos oficiais para viagem, que contornam situações de espera forçada (imobilidade). Da mesma forma, a altermobilidade pode ser compreendida na capacidade de agência, no transformar alimentos acessíveis em fonte de renda familiar, como o coco que se torna cocada, configurando um movimento alternativo econômico contra salários baixos, demandas de cuidado intrafamiliar e circularidade financeira.

METODOLOGIA

Em razão da própria interdisciplinaridade que envolve a compreensão das migrações para a explicar os fatos históricos e geopolíticos, utiliza-se o método bibliográfico, de cunho exploratório, entre 2010 (quando houve registros expressivos de migrantes da República do Haiti para o Brasil) e março de 2025 — o tempo limite para a coleta de dados em campo.

Para fixar as perspectivas, utiliza-se o método etnográfico, com amostras qualitativas por caso único, através de entrevistas abertas. O objetivo que impera na escolha dessa técnica é a obtenção de dados novos e de ocorrência natural, mediados por equipamentos de gravação e por fotografias, pelo processo de consentimento informado (Silverman, 2010) e por diário de campo.

Tal metodologia é desenvolvida com cautela, persistência e paciência (Sacks, 2006; Cowan, 2006), como uma chance de “enxergar os elementos *triviais* de eventos em contextos *notáveis*” (Silverman, 2010, p. 35). Ou seja, a fim de descrever fatos que aparentemente são invariáveis: pequenas coisas com grande significado, transformando o trivial em algo notável.

Os dados de ocorrência natural não inundam de números os resultados obtidos em campo, sem propagar desprestígio a essa metodologia. Então, por que não estudar materiais de ocorrências naturais? (Silverman, 2010, p. 91).

As variáveis quanto à obtenção de resultados envolvem o corpo da pesquisadora, que, em eventual escuta nas entrevistas, talvez seja vista como uma especialista em alguma coisa, e essa não é a pretensão de quem busca dados de ocorrências naturais.

Outra variável é que essa metodologia de pesquisa não permite que a pesquisadora elabore uma variedade de inferências, o que, por consequência, pode propiciar o surgimento de questões novas, as quais fogem das expectativas anteriores, podendo, inclusive, descrever como as pessoas vivem suas vidas.

Ainda, para melhor esclarecer a técnica de pesquisa para a obtenção dos dados, o espaço-tempo das entrevistas poderá durar uma hora, ou um dia, ou algumas semanas; a depender da confiabilidade e profundidade do incidente ou da conversa que permitam compreender as interações diuturnas dos cenários de campo (Silverman, 2010).

Isso porque o que se propõe através das entrevistas abertas é organizar “uma narrativa contada a uma receptora autorizada por uma contadora autorizada” (Sacks, 1990, p. 248 *apud* Silverman, 2010). Aquelas não serão segmentadas por questionários aplicados diretamente pela pesquisadora, a fim de evitar a padronização de uma visão circular sobre o fenômeno investigado e acabar por categorizar escolhas migratórias plurais das entrevistadas.

Entretanto, perguntas são um bom instrumento de largada para estabelecer uma relação entre estranhas (entrevistadora e entrevistada) e capazes de dar início à conversação; por isso, um roteiro previamente estabelecido será seguido (Silverman, 2010). Por priorizar a qualidade da entrevista (e não a quantidade de entrevistadas) como variável para afirmar o compromisso em apresentar os resultados propostos, pode-se considerar o contingente de 5 (cinco) entrevistadas haitianas e 1 (uma) freira que esteve em missão religiosa no Haiti entre 2013 e 2017.

A amostra qualitativa foi composta pelos municípios de Dourados e Três Lagoas, localizados no estado de Mato Grosso do Sul. Localidades em que as entrevistas são possíveis, pela aderência e possibilidade de retornar aos espaços que comportam o campo de pesquisa.

Além disso, há um grau de confiança pré-estabelecido com a comunidade haitiana, em razão do trabalho voluntário realizado pela pesquisadora, em instituições religiosas de acolhida migratória desde 2015, por meio do auxílio com documentação e da orientação jurídica para esse contingente populacional.

Os resultados das pesquisas de campo observaram questões de ordem ética, como premissa de contribuição científica com a temática pesquisada, aferindo a essência da verdade, através de uma pretensão séria e transparente. Por isso, menciona-se que, de acordo com a Resolução CNS nº 510 de 2016, Resolução CNS nº 466 de 2012 e Norma Operacional nº 0001 de 2013 do CNS, a presente pesquisa foi submetida ao Comitê de Ética via processo administrativo na Plataforma Brasil CAAE nº 73043823.1.0000.5160 em 10 de agosto de 2023, aprovado via parecer nº 6.646.397 em 09 de fevereiro de 2024.

Os referenciais que amparam esta tese são autoras e autores ficcionais haitianos, como: Dany Laferrière; Edwige Danicat; Marie Thérèse Colimon; Sabine Lamour e Yanick Lahens; bem como as contribuições acadêmicas de Chandeline Jean Baptiste e Joseph Anderson.

Quanto às perspectivas sobre território, cultura e sociedade, amparou-se em: Cassio Eduardo Hissa, Doreen Massey e Stuart Hall. E, para articular o conceito de entrelugares, diásporas, globalização e mobilidade humana, os aportes teóricos da tese foram Homi K. Bhabha, Manuel Castells, Zygmunt Bauman, Angela Stuesse e Mathew Coleman.

Acerca das teorias feministas, este trabalho ampara-se na identidade abordada por Manuel Castells, e na geopolítica do útero, de Sofía Zagarasin. Esses referenciais são articulados com as teorias estruturalistas e a análise do discurso desenvolvidas por Michel Foucault e Byung Chul Han.

Além disso, foram consultadas as bases de teses e dissertações da Biblioteca Digital Brasileira de Teses e Dissertações (BDTD) e o catálogo de teses e dissertações da CAPES. O intervalo temporal das buscas foi entre 2010 e 2024; os descritores usados foram: diásporas haitianas; mulheres haitianas; migração haitiana; e feminização das migrações.

O *corpus* que compôs os critérios de seleção foram as teses e dissertações com temáticas sobre mulheres em que a metodologia aplicada consistiu em: entrevistas, questionários ou formulários; história oral; análises de autobiografias ou narrativas.

Os resultados obtidos foram 30 (trinta) dissertações e 10 (dez) teses. Para os critérios de análise, foram consultados a introdução e os referenciais teóricos desses trabalhos, bem como houve a escolha de pesquisas de diferentes estados federados do Brasil. Logo, foram selecionadas 8 (oito) dissertações e 8 (oito) teses que abordam: experiências migratórias, inserção laboral, acesso às políticas públicas, saúde, educação, gênero, raça e redes de apoio.

Nesse contexto, a migração é compreendida como um projeto familiar, sustentado por redes afetivas e de apoio que desempenham papel central no processo de integração dos migrantes (Etechebere, 2018; Jesus, 2020). No entanto, observa-se uma série de obstáculos relacionados ao acesso ao mercado formal de trabalho, como a superqualificação dos migrantes e o fenômeno conhecido como “desperdício de cérebro”. Além disso, há uma predominância da informalidade e da inserção em atividades laborais precárias, como os trabalhos domésticos (Cruz, 2019; Santos, 2021; Nunes, 2022).

As pesquisas também contribuem quanto à análise da sobrecarga de vulnerabilidades devido à condição de mulher, negra e migrante (Souza, 2020; Nascimento, 2021; Solouki, 2021), mencionando também as barreiras linguísticas e culturais no acesso à saúde, especialmente na saúde reprodutiva (Vieczorek, 2020; Baptiste, 2021).

Há perspectivas de pesquisas que aferem o papel da educação social e ambiental como ferramentas de inclusão (Giroto, 2020; Amorim, 2020), bem como a função das igrejas e pastorais como espaços de apoio, pertencimento e exercício de direitos (Rogério, 2020; Périclès, 2020). Além disso, existem as que ressaltam a fragilidade nas políticas de acolhimento, a dificuldade de migrantes quanto à regularização documental e ao acesso a direitos (Gonçalves, 2019; Valle Junior, 2020; Aizawa, 2020).

As pesquisas, portanto, evidenciam a complexidade da migração haitiana feminina, marcada por fronteiras multidimensionais, mas também por resiliência. Notou-se que a produção acadêmica com abordagens interseccionais e decoloniais está concentrada nas regiões Sul, Sudeste e Centro-Oeste. Há uma carência quanto a estudos específicos sobre mulheres haitianas no estado de Mato Grosso do Sul: esta tese pretende contribuir para o preenchimento dessa lacuna.

Para sustentar a construção teórica e empírica, vale mencionar as ferramentas que comportam inteligência artificial, utilizadas para refinar as buscas, como o software *Publish or Perish*; as plataformas Scopus e JSTOR; para transcrição de áudios em texto, a ferramenta *Colaboratory*, de extensão no Google Drive; o site More/UFSC para estruturar as referências; e o Gremili, como corretor ortográfico automático.

Quanto à estrutura da tese, está dividida em cinco capítulos. O primeiro capítulo descreve a diáspora haitiana, estabelecendo um diálogo entre conceitos de diásporas, fronteiras e lugares extrovertidos. O que permite resgatar o protagonismo de haitianas por meio de uma cartografia da resistência feminina no Haiti.

O segundo capítulo está ancorado nas teorias estruturalistas, o qual aborda a territorialidade do medo, a constituição sociodemográfica de famílias matrifocais e a paisagem das relações no Haiti. Esse capítulo conecta a teoria geopolítica do Estado-nação à interpretação do útero como território, em um mapa de futuros possíveis.

O terceiro capítulo considera os dados e narrativas diaspóricas nos entrelugares “lá” e “aqui”, para explicar a identidade e cultura pelo elemento da religiosidade vodu. Nesse ínterim, a religiosidade é contextualizada pelas geografias sagradas, onde os vèvè atuam como uma cartografia do invisível. Que nos trânsitos e transgressões inerentes à migração, surge a correlação entre o “bem” e o “mal”, abordando um vértice pouco explorado da crioulização religiosa haitiana.

O quarto capítulo, por sua vez, retrata a presença marcante do saber oral, transmitido por mães e filhos, envolvendo dinâmicas de saudade, religiosidade, educação, alimentação, segurança e saúde. Nele, a espera pela reunião familiar é descrita pelo “peso da espuma”; os

documentos para a viagem, como propagação a cada nascimento de crianças; e o pertencimento, explicado pelas relações imateriais ambíguas entre mães e filhos.

Por fim, o quinto capítulo contextualiza a dinâmica da espera forçada e as alternativas de mobilidade por meio do conceito de altermobilidade – uma condição de mobilidade que gera estranhamento pela alteridade³. Como elemento disruptivo desse estranhamento dispõem-se pelas as comidas transnacionais, cujos elementos sensoriais tornam-se um eixo de conexão sensível possível. E, uma vez que as diásporas não são um fim em si mesmas, os “sonhos despertos” (*Rèv Je Klè*) surgem como estímulos a pensar se estudar diásporas, não seria proeminente a arte de despedidas.

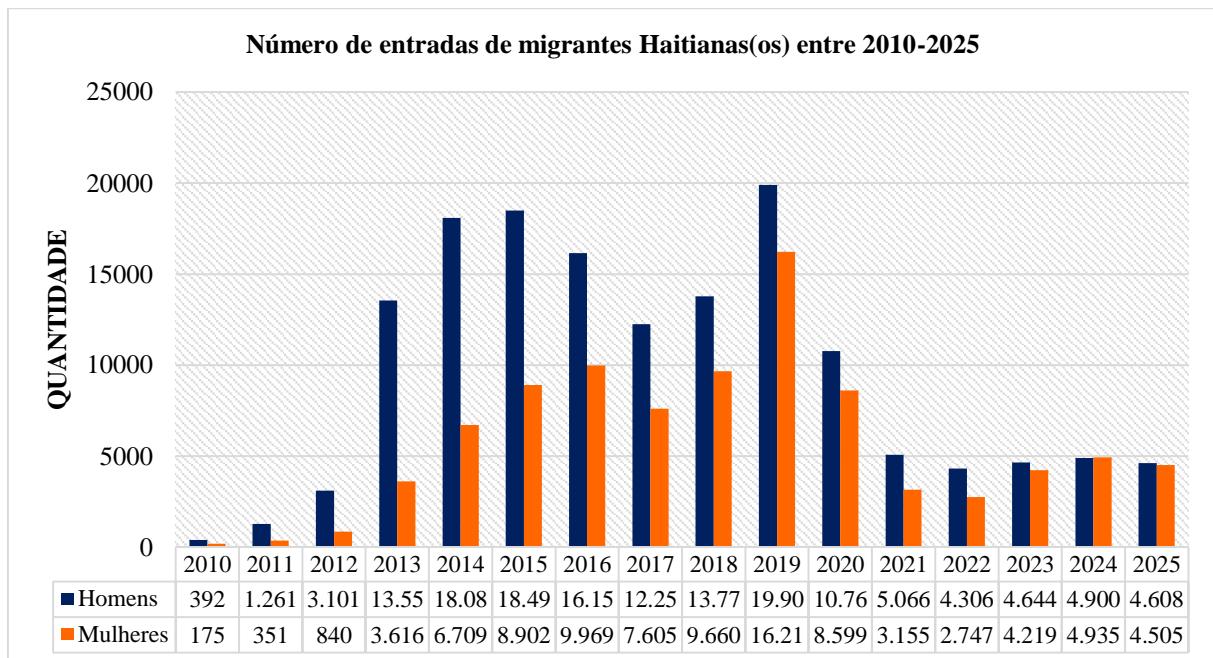
³ “Em contraste, logo, com a ideia simplória de que o imigrante é o outro, o diferente, a alteridade que encarna não é senão relacional. Desse modo, não se podem entender as características de quem é designado e percebido como “outro” sem ter em conta que ao mesmo tempo se estão enunciando e constituindo de forma mais ou menos implícita os traços de si mesmo, do semelhante (Lorenzo, 2017, p. 64).

1 COMPREENDENDO A DIÁSPORA HAITIANA NO BRASIL: Perfis Migratórios, Gênero e Inserção Socioeconômica (2010-2025)

As interpretações sobre os movimentos migratórios de mulheres haitianas para o Brasil por vezes são condicionadas à releitura sobre classe, raça, gênero, subalternidade e trabalhos precários (Etechebere, 2018; Cruz, 2019; Souza, 2020; Nascimento, 2021; Nunes, 2022). Em alguns casos, a decisão da mulher migrante está relacionada a descriptores como reunião familiar, vínculo com atividades das instituições religiosas na função de acolhida humanitária no local de chegada e liberdade de associação, bem como os desafios entre fecundidade e planejamento familiar (Ricci, 2018; Rogerio, 2020; Baptiste, 2021; Borba, 2024).

A migração Haiti-Brasil, também, se expressa pelos dados disponíveis no Sistema de Tráfego Internacional (STI) que revelam os fluxos de entradas entre 2010-2025. É possível notar no Gráfico 1 que a partir do evento "terremoto" o aumento da mobilidade feminina na migração haitiana. Os números expõem quem a migração haitiana para o Brasil atingiu seu ápice entre 2014 e 2019. De 2020 a 2024, o fluxo reduziu, mas, em 2024, a entrada de haitianas superou a de haitianos, o que pode ser compreendido pelos dados alarmantes de violência de gênero perpetrados pelas gangues contra civis, principalmente, contra mulheres (Amnesty International, 2025).

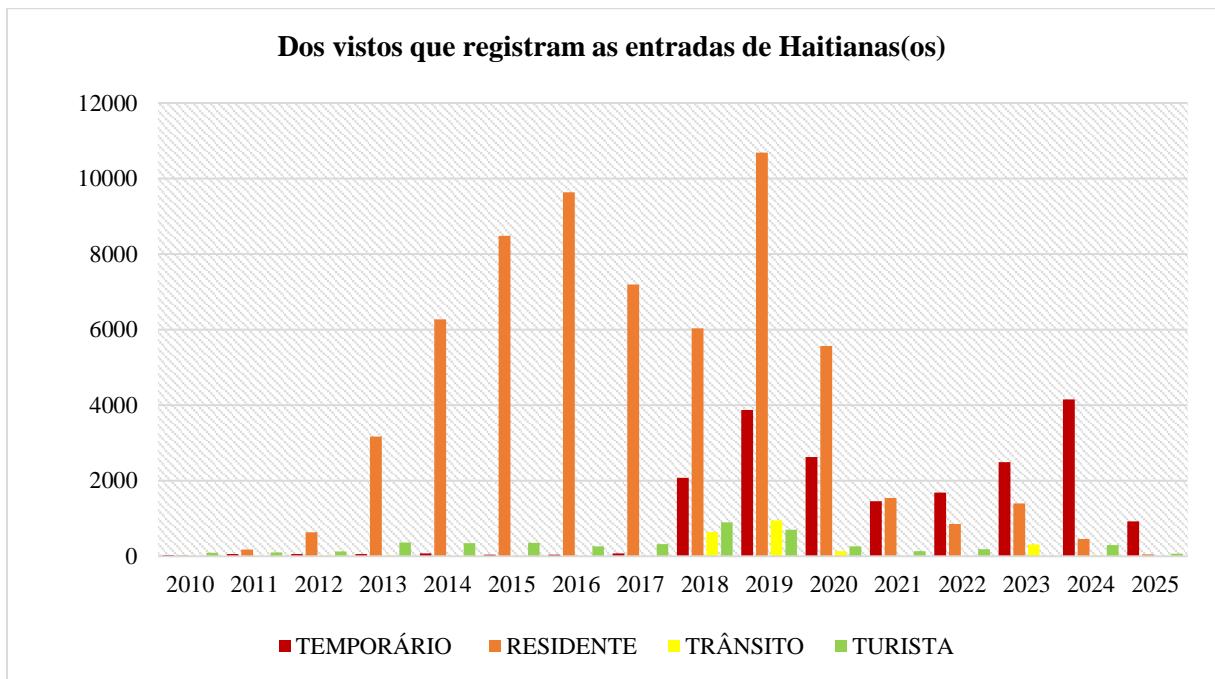
Gráfico 1: Número de entradas de Haitianas(os) registradas no Sistema de Tráfego Internacional (STI)



Fonte: DataMigra, 2025.

A entrada e permanência de haitianas(os) no Brasil, desde 2010, depende da política migratória⁴ brasileira. Por isso, é fundamental entender as condições jurídicas migratórias que esse contingente populacional enfrentou entre 2010 e 2017. Isso porque, até 2017, a organização dos fluxos de migrantes que ingressavam no Brasil estava sujeita ao Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980) que foi editado no período militar brasileiro e tinha por fundamento a segurança nacional e a recepção de trabalhadores migrantes convidados. Outrora, tal regulamentação foi revogada pela Lei da Migração nº 13.445, de 24 de maio de 2017; que tem por valor moral da norma a acolhida humanitária.

Gráfico 2: Tipos de vistos que registram as entradas de haitianas(os) no Brasil, conforme informações do Sistema de Tráfego Internacional (STI)



Fonte: DataMigra, 2025.

4 “As políticas de imigração têm consequências para o status futuro dos imigrantes. Políticas concebidas para manter os migrantes na condição de trabalhadores móveis, temporários, aumentam a probabilidade de que o assentamento ocorra em condições discriminatórias [...] as políticas de imigração também moldam a consciência dos próprios migrantes. Em países onde a imigração permanente é aceita e os colonos recebem status de residência segura e direitos civis, uma perspectiva de longo prazo é possível. Onde o mito da permanência de curta duração é mantido, as perspectivas dos imigrantes são inevitavelmente contraditórias. O retorno ao país de origem pode ser difícil ou impossível, mas a permanência no país de imigração é duvidosa” (Castles; Haas; Miller, 2014, p. 271, tradução nossa).

Os dados dispostos no Gráfico 2 foram extraídos do Sistema de Tráfego Internacional (STI) e informam que entre 2010-2025, o total de 197.549 migrantes haitianas(os) foram registrados no Brasil. Desse total, 77.453 são mulheres registradas como residentes e temporárias, amparadas pelos vistos de acolhida humanitária, reunião familiar ou estudos. Já o número de 120.062 de haitianos foram registrados com as entradas como residentes ou temporários, com vistos de acolhida humanitária, reunião familiar, estudos e outros (OBMigra, 2025).

Entre 2013 e 2017, foram mais recorrentes os registros de migrantes haitianos como residentes. De maneira geral, a migração haitiana para o Brasil esteve sujeita a portarias e instruções normativas editadas Conselho Nacional da Imigração (CNIg) e pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), a fim de documentar as pessoas que atravessavam a fronteira brasileira pelo estado do Acre (Jesus, 2020).

Em razão do fluxo contínuo foi implementado o “visto humanitário”, como política migratória paliativa, que assegurava residência, acesso a documentos — Cadastro de Pessoa Física (CPF), Carteira de Trabalho, abertura de contas bancárias, locação de imóveis, matrícula das crianças nas escolas, cartão SUS (Sistema Único de Saúde) — entre outras políticas públicas promovidas pelo Brasil (Aizawa, 2020; Jesus, 2020).

Notável que, com as entradas imprevisíveis e reiteradas dos(as) haitianos(as) sob a vigência do Estatuto do Estrangeiro de 1980, das Resoluções Normativas RN 13/2007, RN 97/2012 e RN 102/2013, tem-se um novo desafio além dos limites normativos: a integração sociaecomônica⁵ de migrantes internacionais. Como destaca Fernandes e Faria (2017, p. 157) “não adianta criar medidas para resolver uma situação emergencial sem ter em conta os impactos sobre as estruturas existentes, físicas e humanas, nem tratar a migração como tema de uma única nacionalidade, em lugar de entender a complexidade dos sistemas migratórios”.

É inegável a força propulsora da migração haitiana e a necessidade de adaptação do Brasil para acolhe-la. Ora com interações conflituosas e desconfortáveis entre o global e o local, ora como eixo de distanciamento e contato, estimulando expressivamente a edição da Lei da Migração (nº 13.445/2017). O avanço incomparável dessa legislação é o estímulo de uma política pública em prol da migração, por um viés humanitário.

⁵ “Entende-se por integração o processo que permite reconhecer que a adaptação da pessoa migrante é um processo gradual, que exige algum grau de acomodação mútua. Isso não significa dizer que na integração não haverá a assimilação da cultura dominante, mas que esta se dará de uma forma mais lenta e suave” (Castles; Haas; Miller, 2014, p. 268, tradução nossa).

Isso porque, a Lei da Migração revogou integralmente o Estatuto do Estrangeiro e tornou permanente o Visto Humanitário⁶. Além disso, trouxe à pauta nacional o estímulo à formação e à habilitação de profissionais que pensem estrategicamente nas insurgências das relações humanas intensificadas pela globalização.

Entretanto, a grande contradição da política migratória brasileira é que após os contrassensos geopolíticos da MINUSTAH (2002-2017) em que o Brasil foi protagonista da operação militar de paz no Haiti. É que, a partir de 2018 insurgências virulentas de gangues contra civis são uma recorrente alarmante, nos relatórios das mais diversas organizações internacionais do sistema da Organização das Nações Unidas (ONU).

Os registros que expressam em números o fundado temor pela vida tem por ápice o assassinato do presidente Jovenel Möise, em 2021. Ainda assim, a política migratória vertida em favor da comunidade haitiana que chega ao Brasil é o reconhecimento como migrantes forçados acolhidos pelo visto humanitário e não como refugiadas.

Tal perspectiva é comprovada pela série histórica das decisões do Comitê Nacional para Refugiados (Conare), em que foram somadas as decisões: deferidas, indeferidas e arquivadas. Ao nível nacional, entre 2010-2025, foram feitas 41.530 solicitações de refúgio por haitianos(as). Desse montante, apenas 4 solicitações foram deferidas por decisão do Conare, em que os solicitantes foram registrados nas cidades de Brasiléia, estado do Acre (AC); Manaus, no estado do Amazonas (AM); a cidade de Cascavel, no estado do Paraná (PR); e em Criciúma, no estado de Santa Catarina (SC).

Dos quatro pedidos, apenas, uma haitiana foi reconhecida como refugiada e as outras três solicitações deferidas foram em prol de haitianos. Os pedidos inferidos correspondem a 1.380 e os pedidos arquivados foram 40.146 (Conare *apud* Obmigra, 2025). Em que pese a alegação do MJSP que os pedidos arquivados somem a falta de atualização e acompanhamento do processo administrativo via Sistema do Comitê Nacional para os Refugiados (Sisconare), condições outras foram implementadas de forma humanitária em favor da comunidade Venezuelana, que em 28 agosto de 2020, tiveram 7.992 venezuelanos(as) reconhecidos como refugiados(as) por votação em bloco, pelo Conare (MJSP, 2020).

Embora permeie o debate acadêmico sobre o conceito do refúgio ambiental, em prol dos migrantes haitianos a partir de 2010-2017 (Ramos, 2011). O fato que modifica o *status* para

6 A Lei da Migração nº 13.445/2017 estabelece no artigo 14, parágrafo 3º, as condições para concessão do visto humanitário: “O visto temporário para acolhida humanitária poderá ser concedido ao apátrida ou ao nacional de qualquer país em situação de grave ou iminente instabilidade institucional, de conflito armado, de calamidade de grande proporção, de desastre ambiental ou de grave violação de direitos humanos ou de direito internacional humanitário, ou em outras hipóteses, na forma de regulamento” (Brasil, 2017).

além de conceitos clássicos e novas interpretações sobre o instituto do refúgio, é que o presidente do Haiti foi assassinado pelo motivo “opinião política”, o que se estende a toda uma comunidade que integra a determinado grupo no país em que a violência, principalmente, contra mulheres (grupo social) é uma constante.

Por tais razões, a partir de 2018 até 2025 os vistos temporários solicitados por mulheres estiveram condicionados à reunião familiar ou à acolhida humanitária e não ao instituto do refúgio. A tabela 3, com dados registrados pelo (STI), expõem em números a condição alarmante das haitianas no ano de 2021, em que migraram para o Brasil com 2.125 registros sob acolhida humanitária.

Tabela 3: Entradas de Haitianas(os) registradas (os) no Sistema de Tráfego Internacional (STI) entre 2021-2025

Ano	2021	2022	2023	2024	2025
Acolhida Humanitária	2.125	807	1.678	450	1.524
Reunião familiar	639	758	2.495	3.320	2.932

Fonte: DataMigra, 2025.

A partir de 2023-2025, as entradas sob o registro da “reunião familiar” somam o maior número de solicitações pelas haitianas. Isso decorre da Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 38/2023, que restringe um chamante no Brasil, as condições de entrada e acolhida para tal perfil migratório.

No entanto, é preciso analisar a feminização migratória para além da reunião familiar, considerando fatores como fuga a contextos de opressão, busca por educação e oportunidades de trabalho. No que concerne a atividade do cuidado intrafamiliar e reunião familiar, outra variável que emerge das migrações femininas é a formação de famílias transnacionais, em que as mães trabalham em outro país e as remessas representam o cuidado material dos filhos e do núcleo familiar à distância (Marinucci, 2007).

No contexto da feminização migratória haitiana, uma dualidade a atravessa, que de um lado representa autonomia financeira e novos modelos de agência pelo gênero. E de outro pode representar vulnerabilidade quanto a discriminação por ser uma mulher-afro-caribne-hadiaspórica, explorada laboralmente ou vítima do tráfico humano (Marinucci, 2007; Migration Data Portal, 2025). O resultado dessa dualidade depende da política migratória em prol desse contingente populacional, variando entre regularização e inserção socioeconômica da mulher migrante.

Nesse sentido, vale ressaltar que a migração haitiana, inicialmente, foi condicionada a um perfil transitório e se tornou permanente em seu estado de passagem. O que impulsionou o visto humanitário, como prática administrativa migratória paliativa e em 2017 tornou-se permanente. No entanto, o que muda entre a condição de migrante forçada e refugiada é o manter-se no novo destino, a migrante deve ser autossuficiente, falar o idioma, estar apto a uma vaga de emprego e com a documentação regular. Porém, essa condição ideal, condiz ao migrante voluntário e não ao migrante forçado⁷, como é o caso da migração haitiana.

De contraponto, os estímulos e organização executiva se distinguem ao instituto do refúgio, que a pessoa ao ter sua condição reconhecida, o estado Estado Anfitrião é responsável não apenas pela proteção de quem tem o *status* de refugiada, mas inclui as soluções duráveis que constituem recursos como integração local, a flexibilidade em apresentar os documentos oficiais do país de origem; o reconhecimento de certificados e diplomas em todos os níveis de forma facilitada e o regresso de forma voluntária.

No caso da migração haitiana, as condições dispostas são as mais hostis e marcadas pelo estigma racial, que além da documentação e aprendizado intuitivo do idioma, a remuneração é a mais baixa, comparada a outros perfis migratórios (Santos, 2021). Os dados do Ministério do Trabalho e Emprego (MTE), no ano de 2023, informam que os setores de maior empregabilidade de haitianas(os), a nível nacional, é a indústria, construção, comércio e reparação e agropecuária. Os quais, os rendimentos mensais recebidos não ultrapassam a 2 salários mínimos, em que os haitianos somam uma média de 60% das admissões formais no mercado de trabalho comparado aos 30% de admissões das haitianas (MTE *apud* Obmigra, 2025).

Por isso, o intuito dessa tese é expor os desafios suportados por mulheres haitianas para além da escolha de migrar e o discurso da pobreza. Nos entrelugares, Haiti-Brasil, do “lá” e “cá”, propõe-se a compreensão sobre os movimentos de mulheres afro-diaspóricas-caribenhas⁸ e a cartografia da resistência executada pelas haitianas, que mesmo em condições hostis, transformam em lares os lugares onde estão.

⁷ Segundo Johanna Reynolds (2017, p. 461) “a migração forçada, uma subcategoria de migração internacional, inclui fluxos de refugiados, deslocados internos e solicitantes de refúgio e está sob a influência de relações políticas e geográficas de poder [...] A principal motivação para migrantes voluntários é o ganho econômico, na busca por um futuro melhor ou mais estável”.

⁸ O termo “mulheres afro-diaspóricas” é uma construção entre o dentro e fora, ora designado para apresentar de algum modo, o cotidiano vivido, em diferentes períodos históricos, de “mulheres africanas que se constituíram a partir dos processos de rupturas, continuidades, adaptações, fluxos e refluxos provenientes Atlântico Negro” (Marinho; Simoni, 2024, p. 19). Ora para descrever os locais de passagem, o movimento contínuo, a migração forçada — a diáspora, e remeter as identidades interseccionais da negritude globalizada (Collins, 2000). As

1.1 DIÁSPORAS, FRONTEIRAS E LUGARES EXTROVERTIDOS

Sim, remapear. Não reconstruir, não renovar, mas sim remapear. Traçar uma nova geografia.

Precisava traçar novas linhas, novas margens, outras paráboas. O espaço ao redor mudava novamente.

(Igiaba Scego, 2018, p. 58).

A escritora Igiaba Scego nasceu em Roma, em 1974; seu pai era Ministro dos Negócios Estrangeiros e, por conta do golpe de Estado na Somália, em 1969, a família foi forçada a buscar refúgio e se estabelecer na Itália. Igiaba é ativista social, publica estudos pós-coloniais sobre imigração e cultura africana (Scego, 2018). O trecho da epígrafe foi retirado do livro *Minha casa é onde estou*, cuja narrativa é rica em descrições sobre a dualidade vivida pelas pessoas nas diásporas.

As diásporas podem ser compreendidas como a junção dos dois lados de uma ampulheta: de um lado, o passado que se conecta como âncora às memórias subjetivas, e, do outro, o novo espaço a ser orientado pelas diretrizes particulares de valor de cada pessoa. O desafio para as pessoas nas diásporas é conviver na ambivalência entre passado e futuro, na fina fronteira do presente.

O conceito fechado de diáspora se apoia sobre uma concepção binária de diferença. Está fundado sobre a construção de uma fronteira de exclusão e depende da construção de um ‘Outro’ e de uma oposição rígida entre o dentro e o fora. Porém, as configurações sincretizadas da identidade cultural caribenha requerem a noção derridiana de *différance* – uma diferença que não funciona através de binarismos, fronteiras veladas que não separam finalmente, mas são também *places de passage*, e significa que são posicionais e relacionais, sempre em deslize ao longo de um espectro sem começo nem fim (Hall, 2013, p. 36).

O conceito de diáspora apresentado por Stuart Hall está descrito no livro *Da Diáspora: identidades e mediações culturais*, cuja concepção binária da diferença comporta elementos de distância e contato, o símbolo visual e imaginário, o lugar que pode ser o vivido ou de passagem. Os *places de passage* (lugares de passagem) são a reconfiguração espacial e simbólica proposta por Igiaba com o “remapear”, pois possibilitam às pessoas nas diásporas redesenarem simbolicamente espaços para incluir histórias silenciadas.

mulheres negras das diásporas comportam, portanto, a variedades étnicas, podendo ser identificadas como: afro-americanas, afro-latino-americanas, afro-brasileiras, ítalo-somalis, afro-asiáticas, afro-diaspóricas (Erskine *et al.*, 2021).

Remapear não é apagar; é reconfigurar por intermédio das narrativas diáspóricas sobre novos limites, além das linhas abstratas e rígidas. É necessário desenvolver, portanto, a percepção de que as fronteiras se constroem de dentro para fora, em espaços abstratos areais⁹, espaços onde o deslocamento humano é uma constante.

Assim como os grãos de areia são carregados por ventos sutis ou tempestades violentas, as pessoas se movem pelo espaço, voluntariamente ou involuntariamente, em fluxos que ora surpreendem pela abrupta mudança, ora se revelam na lentidão silenciosa que remodela as paisagens humanas. A diáspora, como um fenômeno geológico, pode ser entendida pela analogia dos três processos que orientam o deslocamento de sedimentos areais: a erosão, o transporte e o assentamento (Martins, 2006).

As rochas, tal como as pessoas, sofrem desgastes físicos e químicos. Ora pelos ventos que corroem, ora pela chuva que arrasta e pelo gelo que trinca. Na diáspora, esses agentes se traduzem em escassez, violência, perseguição ou mesmo em tormentos emocionais, como a raiva que divide famílias, a vingança que incendeia nações, a tristeza por um luto que esvazia corações e lares.

Guerras, crises políticas e econômicas podem ser interpretadas como intempéries, desgastando estruturas que manteriam pessoas em seus lugares de origem. Nas diásporas, quando o solo não mais sustenta, o movimento se torna inevitável.

Assim, a erosão prepara o percurso de maior atividade, o transporte é o momento de maior tensão, em que a energia se concentra e os riscos são plurais. Os rios, mares, desertos e rotas aéreas formam redes migratórias¹⁰. Do mesmo modo que as correntes carregam sedimentos, as redes carregam propósitos e sentimentos.

A diáspora haitiana, por exemplo, modela percursos que cruzam limites latino-sul-americanos para atravessar a fronteira México-Estados Unidos (Jesus, 2020). Os trajetos alternam entre passos fadigados, viagens clandestinas, barcos precários¹¹ e voos que não

9 Hissa (2002, p. 35) explica que “a fronteira, por sua vez, parece ser feita de um espaço abstrato, areal, por onde passa o limite”.

10 Alex Dias de Jesus (2020, p. 44) explica o conceito das redes migratórias, como: “[...] conjuntos de laços interpessoais que conectam os migrantes atuais com migrantes anteriores e os não migrantes nas áreas de origem e destino através dos laços de parentesco, de amizade ou vizinhança. Essas redes aumentam a possibilidade de novas migrações ao diminuir os custos e os riscos do deslocamento e podem ser utilizadas para alcançar os benefícios econômicos da migração”.

11 Entre 1990 e 1994, milhares de haitianas(os) saíram do Haiti por barco. Em razão da perseguição política, buscavam asilo político ou refúgio nos Estados Unidos. Esse movimento ficou conhecido como os *boat people*. E o fato ganhou visibilidade em razão do Caso nº 10.675 dos *boat people versus* Estados Unidos que esteve sob custódia da Comissão Interamericana de Direitos Humanos, da Organização dos Estados Americanos (OEA). O caso ganhou visibilidade, pois as(os) haitianas/os ao chegaram no litoral dos Estados Unidos foram repatriadas à força, que por consequência resultou em registros de tortura e milhares de desaparecidos no Haiti. Consta nos relatórios da OEA, que das(os) 21 mil haitianas(os) repatriadas(os), apenas seis foram localizados. Ainda sob

garantem a “chegada”; cada etapa demanda adaptação e testa a resistência das fronteiras. Assim como na natureza, nas diásporas, nem todos os grãos de areia chegam intactos no fim do trajeto, ficam pelo caminho.

Quando as forças do agente transportador se esgotam, temos o assentamento, seja via diques de contenção ou via rotas migratórias travadas pelo fechamento de pontes¹². No entanto, o assentamento é duradouro em seu estado transitório. E, por vezes, nas diásporas, quando os fluxos para assentamento são abruptos, raramente ocorrem de forma pacífica.

Por isso, não é incomum o levante de políticas migratórias restritivas, com a presença de discursos xenofóbicos, ofertas de trabalhos precários e moradias às margens das cidades. É possível associar tais medidas governamentais com os diques de contenção, os quais concentram vidas em espaços marginais.

Ainda assim, as resistências das diásporas reconfiguram territórios, criam paisagens por intermédio de interações culturais e econômicas. As diásporas, portanto, podem ser pensadas como fronteiras que se movem, que, ao tempo em que dividem, integram, representam zonas de conflito, mas também de encontro.

O limite, visto do território, está *voltado para dentro*, enquanto a fronteira, imaginada do mesmo lugar, está *voltada para fora* como se pretendesse a expansão daquilo que lhe deu origem. O limite estimula a ideia sobre a distância e a separação, enquanto a fronteira movimenta a reflexão sobre o contato e a integração (Hissa, 2002, p. 34).

Os novos limites da geografia, remapeados pelos *places de passage*, são constituídos pela transição entre opostos, a fronteira entre dois mundos representada pela “hifenização” Haiti-Brasil, o “lá” e “aqui”. O espaço ao redor que redefine as memórias em movimento, a tensão entre pertencimento e deslocamento, os *places de passage*.

notáveis fatos que comprovem as violações de direitos humanos, como: direito a vida, liberdade, segurança, direito a buscar os tribunais, buscar e receber asilo; o caso não foi submetido a Corte Interamericana de Direitos Humanos (OEA, 1997).

12 Em 9 de março de 2021, a Ponte de Integração que liga a cidade Acre Brasil, estado do Acre, e a cidade de Iñapari, Peru, foi fechada pelo governo Peruano como medida sanitária em razão da Sars Covid 19. O ato unilateral ocorreu ao verificar o fluxo de migrantes internacionais cruzando a fronteira Brasil-Peru, rumo aos Estados Unidos. O município registrou o número de 300 migrantes, com nacionalidades variadas sendo majoritariamente haitianos/as e um grupo menor de Angolanos, Benin, Mali, Costa do Marfim, Gana, Guiné Conacri, República Democrática do Congo e República do Congo. O contingenciamento se deu em razão do fechamento da ponte, o que acabou por resultar na intervenção da Defensoria Pública da União (DPU), por intermédio do processo nº 1001055-87.2021.4.01.3000, que tramitou na 2ª Vara da Justiça Federal do Acre. As informações constantes no relatório da DPU informam que havia 70 pessoas acampadas na ponte, entre elas adultos e crianças, além de 5 mulheres gestantes. A medida emergencial foi acolher as/os migrantes em escolas, como abrigos provisórios, bem como estender o suporte assistencial ao município de Acre Brasil para que fossem executados os atendimentos de saúde à população contingenciada, bem como o retorno aos locais de residência anteriormente estabelecidos pelos migrantes no Brasil (DPU, 2021).

O desafio, portanto, é transcender a fronteira mais dura, a fronteira da diferença, de dentro para fora das subjetividades. Pois os *places de passage* são permanentes em seu estado de travessia, e a condição duradoura oscila pela visibilidade e invisibilidade, aferidas por políticas migratórias e gestos de acolhimento ou exclusão.

O sentido de lugar nas diásporas compõe a intersecção de experiências que ligam o pessoal ao global, as redes de solidariedade e assimilação¹³. Se a geopolítica traça fronteiras para separar, os *places de passage* transformam-nas em pontes.

No espaço entre “lá” e “cá” dos *places de passage*, revela-se a cartografia das diásporas, que se funde em práticas, sotaques, comidas e afetos. As pontes dos *places de passage*, em seu estado de passagem duradouro, conectam a casa à rua, o bairro ao país, o lugar a um espaço mais amplo.

No texto “*A global sense of place*” (1994), a geógrafa britânica e cientista social Doreen Massey contrapõe a noção tradicional de lugar, muitas vezes associada à ideia de identidade nacional ou de localismos defensivos. Contra essa visão, Massey propõe a ideia de “lugares extrovertidos” como dinâmicas de pessoas conectadas profundamente com o global.

O conceito “lugares extrovertidos” foi fundado em quatro pilares, quais sejam: o lugar como um processo; fronteiras permeáveis; identidades em conflito; aspectos relacionais.

O primeiro elemento parte da percepção de que o lugar não é absolutamente estático e deve ser entendido como um processo, e não como algo acabado. O segundo é que lugares não são compostos por fronteiras rígidas, no sentido de divisões que emolduram espaços: os lugares constituem-se por particularidades que ligam a subjetividade ao exterior e ao interior; portanto, a fronteira é parte do lugar. O terceiro elemento articula que lugares não têm identidades únicas e são repletos de conflitos internos. E o quarto elemento condiz com a especificidade do lugar, que não é resultado de uma longa história internalizada, mas fruto das relações sociais mais amplas, em perspectivas geográficas diferentes, considerando que cada lugar é o foco da mistura das relações sociais mais amplas e mais locais.

Os “lugares extrovertidos” são, portanto, as histórias acumuladas, as camadas e os diferentes frutos do conjunto de ligações tanto do local quanto do mundo em uma perspectiva mais ampla.

13 Uma das correntes teóricas sobre migrações internacionais é a assimilação. A assimilação (*assimilation*) “significava que os imigrantes seriam incorporados à sociedade por meio de um processo unilateral de adaptação. Eles abririam mão de suas características linguísticas, culturais ou sociais distintas e se tornariam indistinguíveis da população majoritária” (Castles *et al.*, 2014, p. 266, tradução nossa).

A construção por intermédio do silogismo conceitual¹⁴ executado por Doreen Massey tem por objetivo explicar que, em um lugar real, histórias locais se entrelaçam com as globais. Nos “lugares extrovertidos”, o tempo não é linear, nem o espaço é imóvel, assim como a areia e a ideia fixa de fronteiras.

Figura 1: Cartografias das interações sociais



Fonte: Autora (2024).

Os lugares diaspóricos e extrovertidos como da Figura 1 são espaços de raízes móveis como os pés, onde pertencer não é ser estático, pois significa a capacidade de transformar em “lar” o lugar onde está, como ensina Igiaba Scego: “minha casa é onde estou”. Já as fronteiras observadas não são as que separam, mas as que expandem com as vidas que as atravessam, assim como as mãos que entrelaçam diferentes espaços-tempos na cartografia das interações sociais.

1.2 CARTOGRAFIA DA RESISTÊNCIA FEMININA NO HAITI

Pas de gloire qui n'ait la femme pour marraine!
 [Não há glória que não tenha a mulher como madrinha!]
 (Lissa Florez, 1954, p. 27)

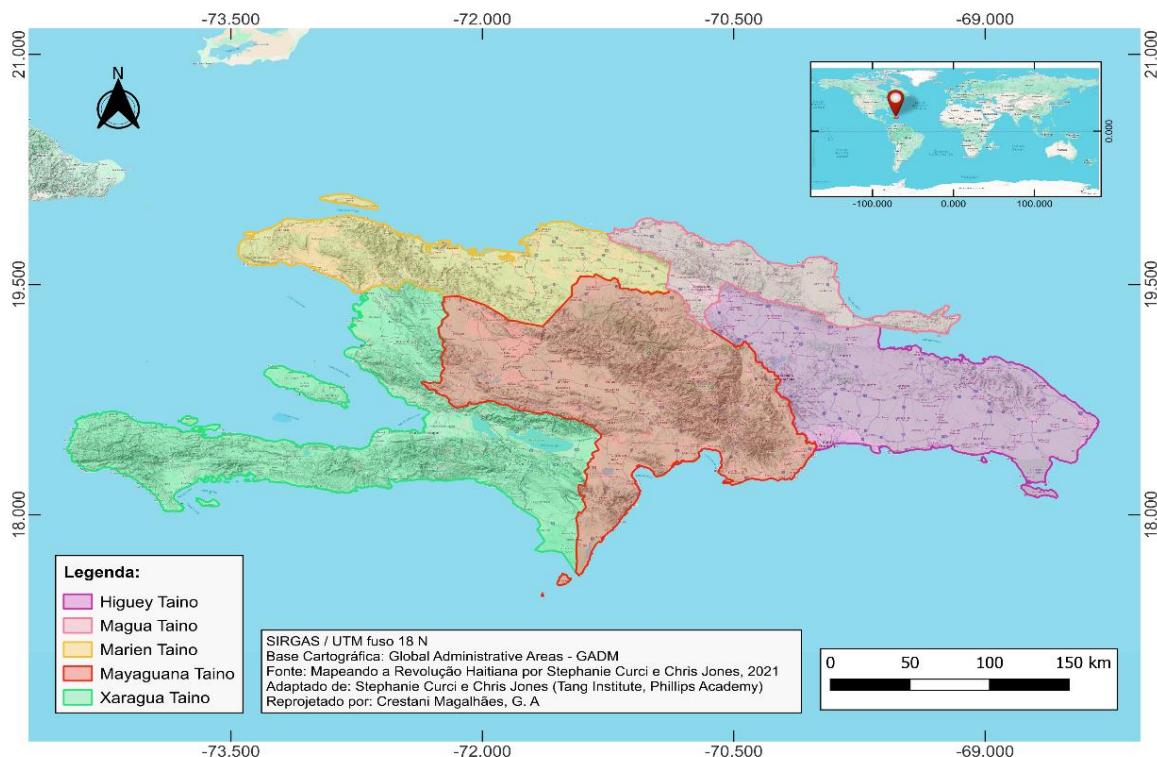
Este subcapítulo propõe uma nova cartografia do Haiti, traçando linhas inéditas, margens reinventadas e outras parábolas. O ponto de partida desse mapeamento simbólico é o nome Anacaona, que significa “Flor de Ouro”, cacique do grupo étnico taino da ilha de

14 Silogismo conceitual é a possibilidade de explorar a relação entre premissas e conceitos. A finalidade desse método é criar uma nova conclusão a partir da dialética empírica e teorias (Aristóteles, 1998; Hegel, 2016).

Quisqueya, enforcada pelos espanhóis em 1503 (Danicat, 2005). Atualmente, essa ilha está dividida entre dois Estados nacionais: República Dominicana e Haiti¹⁵.

A ilha Quisqueya era conhecida por seus habitantes indígenas como Ayiti e Quisqueya. O projeto Remapeando a Revolução Haitiana, administrado por Stephanie Curci e Chris Jones (Chis), esboça a Ilha de Quisqueya antes dos registros e da divisão como Ilha de São Domingo.

Figura 2: Mapa dos Reinos taino da Ilha de Quisqueya



Fonte: Curci; Jones, 2021 reprojetado por Crestani Magalhães, 2025

A exemplo desses arranjos, tem-se Anacaona, esposa do cacique do reino de Mayaguana (localizado no centro da ilha), irmã do cacique de Xaragua, que tinha o reino a sudeste da península. Após a morte de seu marido e de seu irmão, Anacaona se tornou a figura central de dois grandes agrupamentos étnicos: Mayaguana taino e Xaragua taino (Danicat, 2005).

Após uma emboscada feita pelos espanhóis, Anacaona foi morta, mas seu nome é símbolo de resistência tanto no Haiti quanto na República Dominicana. Sendo descrita como a “princesa, sacerdotisa e poetisa, Anacaona, de raça real, adornada de todos os dons, pertencia

15 Por força do Tratado de Ryswick, assinado em 1697, a ilha Quisqueya foi dividida em um terço ocidental para a França, que passou a ser chamado de Saint-Domingue — Haiti — e o outro lado, espanhol, ficou conhecido como Santo Domingo — República Dominicana (Girault; Macleod, 2025).

mais aos contos de fadas do que à história, não fosse o destino trágico que coroaria sua glória tão breve" (Colimon, 1954, p. 5).

No contexto social do Haiti, inúmeras mulheres tiveram seus nomes imortalizados, mas suprimidos pelo grande nome da revolução: Toussaint Louverture. Como ato de resistência às insígnias da história, no 150º aniversário da independência do Haiti, em 1954, por intermédio das atividades da Liga Feminina de Ação Social (Ligue Féminine D'Action Sociale), um conjunto de mulheres intelectuais publicou o livro *Femmes Haïtiennes*, reescrevendo a história com nomes de mulheres distintas do Haiti.

[...] a tempestade que vinha se formando há vários anos de repente irrompeu na frívola *Saint-Domingue*. Durante as lutas que então se travavam, as mulheres não pouparam nem a sua devoção nem o seu sangue. Juntando-se à luta, derramando todos os tesouros de seus corações ao lado da cama de seus irmãos e até mesmo de seus algozes, mártires da liberdade, eles sofreram todas as torturas sem murmurar. Além das mulheres gloriosas cujos nomes a história manteve, quantos sacrifícios anônimos, quantas devoções obscuras nunca receberão a recompensa da imortalidade (Colimon, 1954, p. 80, tradução nossa).

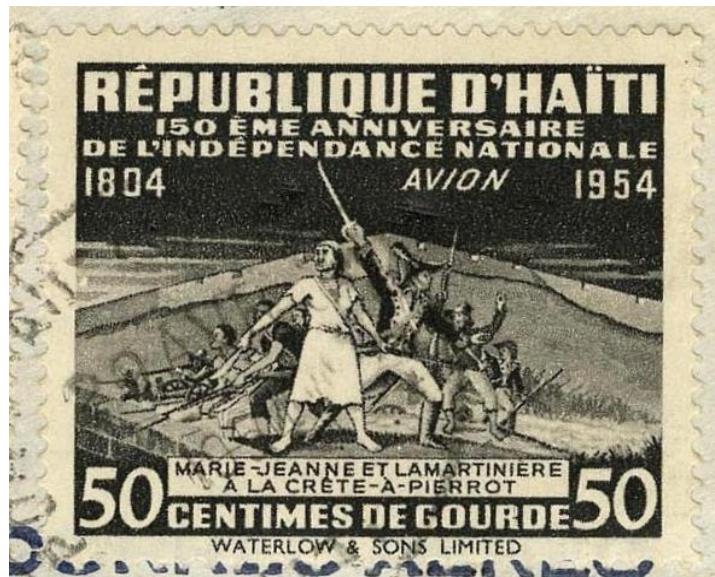
Um dos nomes que constam nos registros de fevereiro de 1940, na publicação "O Documento" do Órgão da Sociedade Histórica Haitiana, citado no livro *Femmes Haïtiennes*, é de Madame Maurepas, esposa do oficial Toussaint Louverture, que comandou o departamento Noroeste na época da revolução.

Em 1802, Maurepas foi capturada por ordem do general Leclerc, enquanto seu esposo estava exilado na França, como uma tentativa de conter a revolução na ilha de Saint-Domingue. Ela e os filhos foram levados ao Canal de *la Torture* e pendurados no estaleiro de um navio, açoitados até a morte e depois jogados ao mar. Maurepas e os filhos morreram como heróis, exortando a luta pela liberdade (Colimon, 1954).

Outra mulher notável foi Marie-Claire Félicité Bonheur, conhecida como Claire Heureuse ou Mary Jeanne, nascida em Jacmel, esposa de Jean-Jacques Dessalines, o primeiro imperador do Haiti (1804-1806). Claire é descrita por fundar o primeiro hospital e ser reconhecida como a primeira enfermeira no Haiti; sua memória é imortal pelos atos de benevolência e caridade (Colimon, 1954).

A intelectual haitiana Marie-Thérèse Colimon (1954) registra que Claire Heureuse lutou ao lado do esposo na Batalha de Crête-à-Pierrot em 1802. Sua figura é associada a Joana d'Arc do Haiti, com papel catalisador e célere no heroísmo coletivo. No aniversário de 150 anos da independência (1804-1954), o selo postal foi estampado com a imagem de Marie Jeanne (Claire) à frente da batalha de Crête-à-Pierrot.

Figura 3: Selo haitiano, 50 centimes de goudes, 150 anos do aniversário da independência (1804-1954) celebra a imagem de Marie Jeanne e Lamartinière na Batalha de Crête-à-Pierrot



Fonte: Bohio Ayiti, 2024.

O selo postal extraído de Bohio Ayiti traz cores desbotadas pelo tempo que não apagam o fulgor da imagem de Marie Jeanne na Batalha de Crête-à-Pierrot. Trata-se de um pequeno memorial em papel que viajou em cartas e envelopes, levando consigo o peso duradouro de uma história que o mundo jamais deveria esquecer.

Na cultura haitiana, os provérbios são amplamente utilizados, e Claire é frequentemente associada ao adágio: "não há glória sem a mulher madrinha" (Colimon, 1954, p. 27). Após a deposição do seu marido, Jean-Jacques Dessalines (1806), Marie Jeanne recusou a pensão por morte oferecida a ela e a seus filhos. E meio a dificuldades como viúva, não deixou de dedicar-se incansavelmente às obras de caridade (Colimon, 1954).

Segundo a escritora haitiana Marceau Louis (1954, p. 29), "alguns nomes devem ser escritos com letras de fogo nas tábua da história", como é o caso da haitiana Suzanne Sanité Bélair. Não se sabe ao certo a sua data de nascimento. Casou-se com o sobrinho de Toussaint Louverture, Charles Bélair, e, juntos, a partir de 1791, passaram a liderar a revolução na região de Artibonite.

Em agosto de 1802, Santiné foi capturada e Charles se entregou ao comando francês para dividir o cárcere com sua esposa. Em outubro de 1802, foram condenados à execução: Charles por fuzilamento e Santiné, por ser mulher, seria decapitada. Mas, no momento da execução de Santiné, em razão da sua envergadura e animosidade, acabaram atirando nela. Uma mulher que morreu bravamente e teve a pena equiparada à de um homem, fuzilamento (Colimon, 1954).

Dois anos mais tarde, a revolução liderada por Toussaint Louverture e Jean-Jacques Dessalines levou o Haiti à independência. Em 2004, o rosto de Sanité foi estampado na moeda haitiana (gourde) em homenagem ao bicentenário da revolução (1804-2004).

Figura 4: Nota de 10 gourdes estampado o rosto de Sanité Bélair



Fonte: Sandrine Berges, 2018.

O rosto de Sanité Bélair é um verso que moeda não compra, a mulher-fuzil, que desafiou as regras de seu tempo e do ano de 2004, pois transformou o protagonismo do dinheiro em um monumento de reverência histórica. Os traços do rosto gravados à tinta externam os contornos suaves como as flores de café, cuja florada se deu pelo aroma da revolução, que exalava mais forte o desejo de liberdade do que o medo.

Na cartografia da revolução, o semblante de Sanité Bélair está emoldurado em um olhar além do tempo, que a cada centenário transcende algo que o dinheiro não pode trocar e tocar: a liberdade que não foi forjada, mas conquistada.

Nessa história coletiva, outra mulher que está no centro da narrativa da revolução é Catherine Flon, a criadora da bandeira do Haiti. As listras tricolores da bandeira francesa — azul, branco e vermelho — rasgadas pelas feridas da revolução e suturadas pelas mãos de Catherine Flon.

Figura 5: Pintura em acrílico de Catherine Flon (2011), feita por Patricia Brintle



Fonte: Fanm Rebèl¹⁶, 2019-2025.

A pintura em acrílico de Patrícia Brintle permite compreender que Catherine Flon está vestida de amarelo-ouro, para representar a glória em ser a primeira mulher a estar a serviço da bandeira. Por isso, é descrita como a “embaixadora das mulheres haitianas, no nascimento da nossa vida nacional, ao costurar o azul com o vermelho com suas mãos, mostrou-nos o trabalho de união e reconciliação que é confiado às mulheres da cidade” (Colimon, 1954, p. 10).

Em 18 de maio de 1803, foi hasteado no mastro do Congresso de Arcahaie o bordado da liberdade, uma arte ritualística, símbolo da alquimia nacional, onde as cores azul e vermelho remetem ao poder pelo rasgar do branco, que é a linha divisória entre vida e morte. As cores vibrantes estão vinculadas à memória ancestral, às divindades vodu, em que o vermelho é voltado a Ogou — Iwa da guerra; e o azul, ao Kouzen Zaka — Iwa da plantação ou Agwe — Iwa das águas e mares (Laferrière, 1996).

16 “Fanm Rebèl”, um termo haitiano Kreyòl que significa “mulheres rebeldes”, é um projeto de pesquisa patrocinado pelo Leverhulme Trust e pelo Instituto de Pesquisa do Atlântico Negro da University of Central Lancashire entre 2019-2025. Liderado pela Dra. Nicole Willson, o projeto busca escavar histórias de mulheres na Revolução Haitiana (Fanm Rebèl, 2019-2025).

O símbolo que moveu um exército e ergueu uma nação é venerado a cada 18 de maio, seja como feriado nacional no Haiti ou como evento comemorativo nos lugares onde as diásporas se reconstituem (Jesus, 2020).

Ainda que o Haiti concentrasse todos os elementos para ser reconhecido como um Estado-nação, a independência não foi reconhecida rapidamente. A morosidade em conseguir sua soberania internacional e as consequências imprevisíveis do sucesso de uma revolução negra, no Caribe, fizeram com que o Haiti tivesse uma alta dívida indenizatória com a França (Trouillot, 1995).

Além dos entraves geopolíticos, após a independência, as mulheres haitianas foram negligenciadas, suportando as mazelas da marginalização civil, política, social e da degradação das práticas precárias da prostituição. A estrutura de poder pós-revolução reproduziu uma dinâmica patriarcal e condicionou as mulheres ao último plano nos problemas contingenciais haitianos (Bellegarde, 1954).

Ainda assim, mulheres notáveis executaram atos politizados de resistência, como Juliette Laforest, também conhecida como Madame Joseph. Ela foi a primeira jornalista haitiana; seu ativismo reflete no pioneirismo da imprensa (Colimon *et al.*, 1954).

Juliette é filha de Etienne Bussière Laforest, deputado de Saint-Domingue, e Elizabeth Renard, mulher de cor que pertencia à classe dos libertos. A família foi para a França em 1795, onde Juliette recebeu educação formal e, em 1814, casou-se com Joseph Courtois (Colimon *et al.*, 1954). Em 1818, eles retornam ao Haiti e fundam um internato misto em Porto Príncipe, onde dispunham de aulas de literatura e música para jovens; essa escola foi a primeira a oferecer educação formal para mulheres (Colimon *et al.*, 1954).

No ano de 1824, Juliette e seu marido fundaram o jornal *La Feuille du Commerce*, mas, em 1847, Joseph Courtois sofreu um processo político, foi preso e exilado. Segundo o dicionário biográfico de Duraciné Pouilh (*apud* Colimon *et al.*, 1954, p. 84), Juliette cuidou sozinha das redações do jornal até o seu falecimento em 1853, aos 66 anos.

É notável ao longo da história o protagonismo feminino no Haiti; e após a ocupação americana (1915-1934), um grupo de intelectuais haitianas fundou a Liga das Mulheres para a Ação Social, em 1950, objetivando o reconhecimento da igualdade de direitos entre mulheres e homens, pautada na promoção dos direitos civis e políticos, ora designados como direitos

individuais¹⁷. A Liga também objetivava melhorar as condições morais, intelectuais e materiais de vida (Bellegarde, 1954).

Uma das integrantes da Liga Feminina, Marie-Thérèse Colimon (1954, p. 9), no prefácio do livro *Femme Haitians* tece a seguinte crítica: “a política, para muitas pessoas, é intriga, violência, denúncia, bajulação, busca de lugares e favores, duplidade, falsidade e às vezes, conspiração ou crítica injusta”.

Comportamento diferente do adotado pelos movimentos de liderança feminina imputados por Marie-Thérèse Colimon, quais sejam: “para nós, trata-se de educação, saúde, trabalho, luta contra a superstição, luta contra o vício e a prostituição, higiene da alimentação, moradia, vestuário, assistência aos pobres e enfermos: em todos esses campos a ação das mulheres é lembrada” (Colimon, 1954, p. 9).

Nesse intento, vale mencionar que a Liga Feminina conseguiu angariar fundos e promover no Haiti educação popular; além disso, melhorou o tratamento degradante atribuído a mulheres presas, organizou movimentos no congresso e instituiu casas de trabalhadores. No entanto, nem todas as mulheres haitianas compartilhavam as prioridades:

Há muitas mulheres haitianas que não estão interessadas nessas questões: elas se contentam em ser felizes em suas famílias. Mas as outras — aquelas que não acreditam ter cumprido todo o seu dever humano quando asseguraram a felicidade dos seus entes queridos — reivindicam o direito de participar na vida nacional e, para isso, querem poder escolher por si mesmos o povo — homens ou mulheres — que julgam ser mais capazes de levar a cabo esta política de paz e de justiça social (Colimon, 1954, p. 9, tradução nossa).

A luta por emancipação ocorria em um contexto histórico marcado por profundas contradições. O Haiti tem problemas multidimensionais, com um histórico de resistência e marcas congênitas de violência (Troullier, 1995; Colimon, 1954).

Nesse cenário, o regime militar Duvalier (1957-1986) representou um dos períodos mais violentos da história do país. Sob o comando de François Duvalier (Papa Doc) e depois de seu filho, Jean-Claude Duvalier (Baby Doc), consolidou-se a ditadura repressiva pela milícia paramilitar *Tonton Macoutes*, responsável por torturar e matar os opositores ao governo (Troullier, 1995).

17 Nesse contexto, assumem particular relevo os direitos à vida, à liberdade, à propriedade e à igualdade perante a lei, posteriormente complementados por um leque de liberdades, incluindo as assim denominadas liberdades de expressão coletiva (liberdades de expressão, imprensa, manifestação, reunião, associação etc.), e pelos direitos de participação política, tais como o direito ao voto e a capacidade eleitoral passiva, revelando, de tal sorte, a íntima correlação entre os direitos fundamentais e a democracia (Sarlet, 2024, p. 257).

Inicialmente, mulheres e crianças não eram alvos do regime de opressão, mas, com a migração em massa das haitianas para a América do Norte, houve reorganização e resistência, oriundas da diáspora feminina. As comunidades diáspóricas foram essenciais para o desenvolvimento da consciência feminina no Haiti (Lamour, 2021).

Diante desse cenário, o regime criou o discurso da mulher conservadora — “*Marie Jeanne*” — como símbolo de gênero para consolidar o poder totalitário. Seu legado passou a ser o símbolo da mulher caridosa, integrada às forças paramilitares. Enquanto as mulheres que teciam críticas ao regime militar eram taxadas como inimigas do Estado (Lamour, 2021).

Para reforçar o “poder simbólico” da mulher exemplar no Haiti, em 1967, Duvalier emite a moeda de 100 gourdes, estampada com a imagem de *Marie Jeanne*.

Figura 6: Moeda de 100 Gourdes lançada em 1967



Fonte: Bohio Ayiti, 2024.

Ocorre que o perfil de *Marie Jeanne* estampado na moeda de 100 gourdes não é imagem, é raiz. O metal frio concentra o nome escrito em fogo, é o simbolismo de uma mulher excêntrica, imponente, forte, a heroína do Haiti. Seu olhar firme em um verso da moeda atravessa o tempo pelo magnetismo que contrasta com as lutas da libertação. No outro verso da moeda, o peso dos ideais revolucionários: *liberté, égalité e fraternité*.

A efêmera expressão sensual de *Marie Jeanne* é o símbolo do eterno, que seduz a terra e se torna semente, uma mulher que brilha e queima, a dualidade entre firmeza e transformação. Outro contraste são os traços suaves do rosto estampado e a força que representa a espada na mão. A moeda reluz a história e tilinta o nome da revolução: *Marie Jeanne*.

Ainda que Duvalier tivesse por objetivo o silenciamento, a expressão da glória na revolução haitiana está representada nos cabelos envoltos em um lenço, que ecoa a geometria das curvas de um povo que revolucionou seu próprio destino. A moeda é mais que o amarelo-

ouro, é a rigidez dos ossos forjados em liberdade, o altar portátil que simboliza a coragem e a transformação inerentes à mulher haitiana.

O poder do símbolo, segundo Pierre Bourdieu (1989), é cumprido com uma função social, que raramente se faz sem danos. Isso porque as produções culturais do simbolismo se constituem em diferentes escalas externas e internas, consciente e inconscientemente, em perspectivas de significados e significâncias.

Marie Jeanne, entre as aspirações metafísicas e históricas, atua politicamente na comunicação do estruturalismo sobre a mulher haitiana frente à luta pela revolução e, ao mesmo tempo, é caridosa (Lamour, 2021). O ativismo feminino opera na moeda em um jogo de sinais, qual seja, a troca material e simbólica. Torna-se, portanto, instrumento de comunicação entre o subjetivismo e o idealismo das características de Marie Jeanne, que transitam entre significado e significante¹⁸.

Isso porque as reivindicações das mulheres haitianas se legitimam à luz da própria história do Haiti:

Alcançamos a independência do Haiti em condições únicas na história dos povos. Abolimos a escravidão por nossa própria força, sem a ajuda de ninguém. Implicamos outros homens de todas as raças para nos reconhecerem como seus iguais em direitos e dignidade. Os haitianos que hoje protestam contra as reivindicações legítimas das mulheres haitianas se colocam exatamente na posição de colonos que, negando a igualdade das raças humanas, pretendiam manter os negros em servidão por causa de sua inferioridade em terra. Não acredito na inferioridade da mulher haitiana (Colimon, 1954, p. 9).

Colimon evidencia a contradição de um país em que mulheres e homens lutaram contra a escravidão, mas resiste a reconhecer a plena igualdade de gênero.

Tal contexto foi agravado de forma perversa no regime Duvalier (1957-1986), período em que a violência contra a mulher rompeu com o código patriarcal tradicional, pois, ao serem perseguidas politicamente, foram igualadas aos homens na repressão. Uma lógica rompida, uma vez que a opressão estatal, além de tornar as mulheres um alvo, as revelou como dissidentes.

Por isso, entre 1960 e 1980, as haitianas representavam 55% das diásporas forçadas pela repressão, migrando para os Estados Unidos, Canadá e Europa (Charles, 1995). Nas diásporas, organizaram-se em grupos como RAFA/*Neges Vanyan*, no Canadá, e UFA, nos Estados Unidos (Charles, 1995), que emergiram da necessidade de combater a ditadura e denunciar as violações

18 A troca e a comunicação são figuras positivas que atuam do interior para o exterior, segundo Michel Foucault no ritual das palavras “os gestos, os comportamentos, as circunstâncias, e todo o conjunto de signos que deve acompanhar o discurso; fixa, enfim, a eficácia suposta ou imposta das palavras, seu efeito sobre aqueles aos quais se dirigem, os limites de seu valor de coerção” (Foucault, 2014, p. 37).

de direitos humanos. Essas redes conectaram-se a movimentos globais, como a Década da Mulher da ONU (1975–1985), internacionalizando a luta das haitianas e ampliando seu alcance político.

No Haiti, mulheres organizaram protestos contra a escassez de alimentos e combustível, como os motins de 1984 e 1985. Elas foram as protagonistas na luta popular. Em 1986, cerca de 30 mil mulheres marcharam em Porto Príncipe exigindo direitos políticos e fim da discriminação (Charles, 1995).

Houve também movimentos rurais, como as organizações *Tet Kole* e *Papaye Peasant Movement*¹⁹, que incluíram mulheres em lideranças, reivindicando reforma agrária, educação e igualdade de gênero (Charles, 1995).

Em 1986, após a queda do regime Duvalier, abriu-se espaço para a mobilização democrática feminina. As mulheres diáspóricas retornam e fundam no Haiti os grupos *Kay Famm* e *SOFA*, focados em direitos trabalhistas e combate à violência de gênero (Charles, 1995).

A ironia do Regime Duvalier é que os atos de repressão acabaram por politizar as mulheres, sendo a força propulsora para a luta contra a violência estatal e em prol de redemocratizar o país. Vale mencionar que a eleição democrática de Jean-Bertrand Aristides, em 1991, foi um legado do movimento feminino diáspórico (Charles, 1993).

Entretanto, a territorialidade do medo executada por homens haitianos em razão da frustração, seja pelo desejo e/ou poder, ao longo dos séculos, causa perjúrios irremediáveis no Haiti (Braum, 2019). Com os sucessivos golpes, principalmente após a eleição de Aristide em 1991, instaura-se não apenas a insegurança (política e jurídica) no Haiti, mas a continuidade de práticas autoritárias como repressão, violência de gênero e associação a grupos armados, conhecida como o Neo-Duvalierismo (Charles, 1996; Lamour, 2021).

A territorialidade tóxica do homem haitiano apresentada por Sabine Lamour (2021), qual seja, o comportamento que promove principalmente a reprodução da violência e

19 A organização *Tet Kole Ayisyen* (TK) de 1970, e Organização *Papaye Peasant Movement* (PPM) de 1973 são movimentos campesinos do Haiti fundados com objetivo de promover o desenvolvimento sustentável, reforma agrária, combater a insegurança alimentar e as mudanças climáticas (La Via Campesina, 2023). No dia 8 de março de 1989, Dia Internacional da Mulher, as mulheres haitianas de Mahotières convocaram uma manifestação que revelou os desmandos que eram os seminários agrários promovidos pelos xerifes das seções rurais, os quais exploravam de forma brutal os pequenos camponeses e exerciam uma polícia de repressão rural (Freeman, 1998, p. 20).

dominação contra mulheres, encarna a conceção do *bandi legal* (bandido legal), enaltecendo a corrupção, virilidade e brutalidade em constante impunidade²⁰ (Lamour, 2021).

O estupro e a humilhação pública de mulheres ainda são usados para silenciar a oposição e reforçar a territorialidade pelo medo (Braum, 2019). Casos notáveis incluem o caso da jornalista Yvonne Hakim Rimpel (1958), no período Duvalier; e os estupros coletivos em La Saline (2018)²¹ na recorrente disputa de milícias pelo domínio de Porto Príncipe.

Essa dinâmica comportamental pode ser compreendida pela interpretação da tradutora Heloisa Moreira no livro *País sem Chapéu*, que explica no posfácio:

[...] o Haiti ainda tenta construir sua identidade entre a imagem de dois países (África e França), estando em solo americano. Sempre que pode, em seus depoimentos, Laferrière insiste que é americano e lembra que Petit-Goâve, Porto Príncipe, Nova York, Miami e Montreal estão no mesmo continente. Para ele, as expressões Caribe, além-mar, Antilhas refletem a perspectiva colonialista francesa de ligar as ilhas da região à Europa e à África, mas jamais ao continente americano. Dessa forma, a geografia ganha um valor de indeterminação (Moreira, 2011, p. 231).

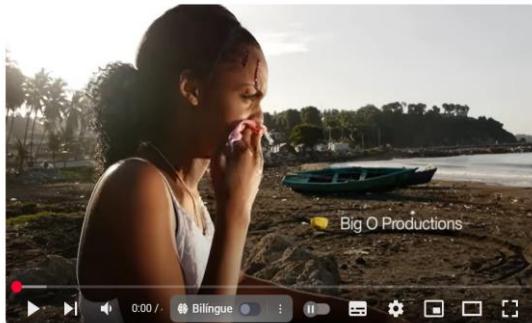
A indeterminação associada à instabilidade política agregada à imposição de tratados e ao controle sobre finanças, alfândegas e instituições do país, fomenta ao longo do tempo violências plurais, perpetua racismo, sexism, segregação e muito sofrimento a quem permanece no país.

O vídeo abaixo apresenta o contraste do *bandi legal* e a violência contra mulheres no Haiti (Lamour, 2021). Em que a dualidade nos relacionamentos, contraxtando um romance idealizado com a territorialidade tóxica e violenta.

A rotina da protagonista, projetada nas imagens audiovisuais, apresenta-se em trajetos, olhares e sorrisos, contrastando, ao final do vídeo, com o roteiro da territorialidade do medo. Nela, o ciclo da violência mapeia e restringe movimentos corporais e corpos nos espaços existenciais, delimitando um antes e um depois do portão.

20 O contraste desse comportamento pode ser observado no vídeo musical do haitiano Oliver Martelly, canção *Ave'w Mwen Prale*. A tradução da letra da canção e o link podem ser consultados na subseção 1.3.

21 De fato, o uso de armas é compartilhado entre instituições governamentais, policiais, gangues e civis. O massacre de La Saline em 2018 ilustra a violência generalizada, alimentada pelo contexto político-social e pela falta de ação da polícia em crimes que afetam a população. Foram dois dias de assassinatos em massa e estupros que ocorreram no bairro de La Saline, em Porto Príncipe, Haiti, nos dias 13 e 14 de novembro de 2018. As duas gangues armadas que lutavam pelo controle da área mataram, estupraram, saquearam e desfiguraram os corpos, enquanto a polícia se recusou a agir. Alianças foram estabelecidas, ligando este evento a Richard Duplan, o delegado departamental da Polícia no Oeste (Unicef, 2023, p. 61, tradução nossa).



Olivier Martelly - Ave'w Mwen Prale OFFICIAL VIDEO



Disponível em:

https://www.youtube.com/watch?v=Oo3l_AAkCUA

Avé w mwen prale - Olivier Martelly (2011)
Kréol

Com você eu vou – Olivier Martelly
Tradução para o português

Ave w mwen prale Ou oh oh oh
Ann ale fete Ou oh oh oh
Avè w Mwen prale Ou oh oh oh
Baby se ou mwen vle Ou oh oh oh
Sa fè lontan depi map gadew
Mwen pat konnen kijan pou m apwoche w
Men jodia je m tonbe nan je w
Mwen deside pou mwen vinn eksplike w
Cheri fon ti kouté mwen
Tampri fon ti tandé mwen
Poum ka diw kisa k sou kèm
Mwen vle fè ou reve
Je kale sanw pa janm imajine
Avèw mwen vle rete
Pou tout tan san nou pa lage
Cheri m dekontwole
M paka imajine
Yon jou pou n ta separe
Se bo kote w mwen vle ye
Pou lavi m pa chavire
Pran men m ban m men w
Epi ann ale
Cheri fon ti kouté m
Pou mwen ka explike w
Tout sa m santi pou ou
E kijan ke mwen apresye w
Renmen jan ou mache
Sexy m renmen jan wabiye
Ou toutou mete w fre
Tankou yo dam kap defile
Si yon jou pase n pa kwaze
Wap we m gen dlo lan je
Se pou sa cheri m konen byen se ave w map
marye aswè a
Ouwowou
OuWOWOu
Ouwowou
Girl you make me say yeah yeah yeah

Com você eu vou Você oh oh oh
Vamos celebrar Você oh oh oh
Com você eu vou Você oh oh oh
Baby, é você que eu quero você oh oh oh
Faz muito tempo que não olho para você
Eu não sabia como me aproximar de você
Mas hoje meus olhos caíram nos seus olhos
Eu decidi vir e explicar para você
Querido, me escute
Por favor, me escute
Para que eu possa te dizer o que está errado
Eu quero te fazer sonhar
Eu sou cego sem você nunca imaginei
Com você eu quero ficar
Para sempre sem a gente se separar
Querido, eu estou fora de controle
Eu não consigo imaginar
Um dia nós vamos nos separar
É o seu beijo que eu quero ser
Para que minha vida não vire
Pegue minha mão e me dê a sua
E vamos lá
Querido, me escute
Para que eu possa explicar para você
Tudo o que eu sinto por você
E como eu aprecio você
Amo o jeito que você anda
Sexy, eu amo o jeito que você se veste
Você sempre pareceu
Como as garotas que desfilam
Se um dia não nos encontrarmos
Wap (choro), tenho lágrimas nos olhos
É por isso, minha querida, que eu sei muito bem que
vou me casar com você esta noite
Ouwowou
OuWOWOu
Ouwowou
Garota, você me faz dizer sim, sim, sim

No Haiti, esse aspecto comportamental não pode ser dissociado ao colapso institucional da ocupação territorial pelas gangues armadas, que reconfigura drasticamente o cotidiano afetivo por meio da intimidação e violência.

Embora a frustração masculina possa ser a resposta íntima e emocional à rejeição pela parceira, o medo constitui-se como um desdobramento geográfico e político sobre os corpos femininos. Eis, portanto, o trânsito entre a cartografia da resistência feminina no Haiti e a territorialidade do medo.

2 TERRITORIALIDADE DO MEDO

Todo haitiano tem um ditador e um deus vodu
dançando dentro da cabeça.
(Laferrière, 2011, p. 179).

Este capítulo tem como objetivo analisar a frustração vivenciada pela população haitiana, expressa por meio da territorialidade do medo, que insiste em fazer parte do cotidiano dentro e fora do país. Para elucidar a “frustração”, recorremos à perspectiva do antropólogo Pedro Braum (2019), que descreve o conceito sob os reflexos das intervenções internacionais reiteradas, embargos e bloqueios impostos ao Haiti.

A frustração corresponde a um sentimento, a um estado de espírito e a uma certa disposição emocional que pode ser experienciada por uma pessoa ou por um grupo e que geralmente é associada à preocupação, à tristeza, à incerteza, à humilhação ou à cólera decorrente de uma condição degradante. Isto pode ocorrer quando alguém se sente traído, preterido, enganado, contrariado, injustiçado, violentado, ou quando se é submetido a demasiadas pressões externas, como a agressão física ou psicológica, a ameaça, a doença, a derrota, o medo, a própria violência, a falta de dinheiro, a exclusão social e a miséria (Braum, 2019, p. 138).

Quando lemos sobre o Haiti, o enfoque é essencialmente negativo: a violência em Porto Príncipe, a fome, a miséria, a escassez de recursos sanitários, as doenças e a degradação da vida humana (Prazeres, 2010; Caseres, 2017; Hassan, 2022; ACNUR, 2024).

Respectivos informativos e relatórios são importantes, mas invariavelmente estimulam a visão da “frustração” sobre o Haiti, carregada pelo pessimismo. Por vezes, invisibilizam o potencial transformador das pessoas que lá vivem de reconstruir suas próprias insurgências.

A “frustração”, por consequência, fundamenta intervenções, ao relativizar o exercício da soberania territorial. Tal arcabouço é experimentado desde 1915, marco no período moderno das ocupações e reiteradas intervenções militares internacionais (Trouillot, 1995).

A consequência desse olhar negativo de quem está fora pode condicionar aos perjúrios da imobilidade²² de quem está dentro. Vale o esforço de lembrar que o Haiti é uma ilha localizada no Caribe, onde pessoas vivem com a presença do mar e o contato com o litoral; elas podem produzir e consumir alimentos como camarão, mariscos, lagostas e mexilhões. Trata-se

22 Deidre Conlon, crítica de estudos migratórios na geografia humana, explica que a imobilidade da pessoa migrante está associada a “espera como uma situação espacial e dimensão temporal de estase para os migrantes, como um efeito dinâmico da geopolítica internacional e uma faceta vivida das estruturas sociais” (Conlon, 2011, p. 355).

de uma geologia desenhada por montanhas e o local usufrui de um clima tropical (MARNDR, 2013).

Uma das colaboradoras desta tese, Martide, residente em Três Lagoas, Mato Grosso do Sul, no primeiro dia de nossa conversa sobre sua experiência diaspórica, enfatiza que “o Haiti não é só pobreza”. Compartilha que vivia em Jacmel, no sul do Haiti, e aos 16 anos mudou para a República Dominicana; veio para o Brasil em 2017.

Juliana: O que você lembra do Haiti?

Martide: Nasci em Jacmel, lá tinha o mar. Eu pegava camarão e lagosta. O camarão pula fora da bacia, não para. A lagosta você precisa pegar ela debaixo da pedra. Eu sei pegar lagosta. Lá é muito bom.

Os elementos além do olhar frustrado também são apresentados por outras duas colaboradoras desta tese, Rose e Garline, que são filhas de Fifie; elas moram em Dourados, Mato Grosso do Sul, e vieram para o Brasil em 2023. Viviam com a tia materna em L'Artibonite e esperaram por cinco anos até que os pais conseguissem se organizar “aqui”, para buscarem os 4 filhos que estavam “lá”.

Quando conversamos sobre a experiência diaspórica delas, em maio de 2024, perguntei quais eram as memórias do Haiti; a autenticidade despontou na descrição abaixo:

Juliana: O que você sente de saudade do Haiti?

Rose: Eu sinto saudades de tomar banho de rio.

Juliana: Banho de rio?

Rose: Sim, era perto da casa da minha tia.

Juliana: Como perto? Onde sua tia morava?

Garline: Morávamos em L'Artibonite, em um sítio com minha tia, lá tinha jardim e rio. Eu ia lavar as roupas no rio, só para tomar banho de rio. E eu sinto falta de andar e ver jardins.

Juliana: Como eram esses jardins?

Garline: Tinha plantas, milho, lalo, feijão, arroz, cana-de-açúcar...

Rose: E das mangas, muito doce. Não é igual aqui. Lá é mais doce.

O compartilhar das lembranças estimula a conhecer o departamento de L'Artibonite, que, além de proporcionar o banho no rio, é definido por sua área alagada propícia à produção de arroz.

O relatório publicado pelo Ministério da Agricultura, Recursos Naturais e Desenvolvimento Rural (MARNDR) do Haiti informa que o vale do rio Artibonite conta com 38 mil hectares de terras irrigadas e é denominado como celeiro para a produção de cereais, como arroz, sorgo e milho. A região é responsável por cerca de 50% do arroz produzido e consumido no país (MARNDR, 2013; MARDNR, 2013b).

Figura 7: Artibonite: plantações de arroz



Fonte: Le Paradis Haitien²³, 2025.

Em uma outra oportunidade de visita e conversa com Garline, ela explica que em L'Artibonite há dois tipos de rio: “lá tem o rio maior e o rio comum. O rio comum dá para plantar arroz, lalo, feijão, cana-de-açúcar”. Garline refere-se ao rio comum, aos rios menores; e o rio maior é a planície do Artibonite.

O rio Artibonite nasce na República Dominicana, nas Montanhas de Cibao e flui para o sudoeste na fronteira com o Haiti, que forma uma planície fértil no departamento de L'Artibonite, promovendo grandes extensões de terra irrigada (MARNDR, 2013).

Nos anos de 1930, o governo tentou implementar uma barragem formando um grande reservatório — o Lago Péligré. A hidroelétrica foi concluída em 1971, mas, em 1990, a infraestrutura precariamente padeceu, por falta de insumos importados, como o petróleo, e das secas que impediam o funcionamento integral da usina (Dubois, 2012).

23 Le Paradis Haitien é uma página pública da rede social Instagram, constituída em 2020, que conta com uma construção coletiva de haitianas e haitianos, com objetivo de “ajudar a construir e fortalecer na ‘Narrativa Haitiana’”. Que além das fotografias, como a da rizicultura de Artibonite, conta com entrevistas, vídeos curtos e documentários no YouTube. Para encontrar os arquivos o endereço das páginas do YouTube e Instagram: @leparadishaitien.

Figura 8: Mapa da Bacia Hidrográfica do Rio L'Artibonite



Fonte: GADM projetado por Crestani Magalhães, 2025.

Em 2010, com o projeto internacional para reconstruir o Haiti, houve a visita do ministro das relações exteriores do Brasil, Celso Amorim (Brasil entrega..., 2010). Naquele momento, foi estimulado um projeto para a usina hidrelétrica em L'Artibonite. A proposta para a obra foi entregue ao presidente em exercício do Haiti, René Préval, e estava avaliada em US\$ 160 milhões²⁴.

O Brasil, naquele período, foi o maior investidor na reconstrução do Haiti, bem como propôs o financiamento da hidroelétrica pelo Banco Nacional de Desenvolvimento (BNDES). O projeto de reconstrução da hidroelétrica beneficiaria mais de 600 mil haitianos residentes em Porto Príncipe, mas, por perjúrios, as negociações não avançaram (Charleaux, 2010).

Atualmente, o desafio enfrentado pelo departamento de L'Artibonite é que, de 2019 a 2023, as gangues Koko Rat San Ras em Croix-Perisse e Grand Griffé de Savien em Petite

24 No período da reconstrução do Haiti, após o terremoto de 2010, o Brasil empenhou US\$ 340 milhões para a ajuda humanitária e o processo de reconstrução. Além disso, empreiteiras brasileiras como Andrade Gutierrez estava na República Dominicana construindo sistema de saneamento básico, a Odebrecht estava no Haiti e reconstruiu parte do aeroporto de Toussaint L'Ouverture, em Porto Príncipe. Essas duas empresas seriam seriam possíveis concorrentes à licitação internacional em prol da hidroelétrica em Artibonite (Brasil entrega..., 2010).

Rivière, vindicam as terras dos fazendeiros por intermédio da força e da territorialidade do medo. Desde a saída dos agricultores e ocupação das gangues, a produção agrícola reduziu significativamente (Onès, 2024). O que acaba por impulsionar a insegurança alimentar, intensificando a escassez de alimentos, o aumento dos preços e o declínio econômico populacional.

O problema e a multiplicidade das gangues no Haiti, inicialmente em Porto Príncipe, decorrem de relações negociadas que, com o correr do tempo, tomaram destinos catastróficos. Na descrição de Braum (2019), a tentativa de governar a frustração estimula “relações escorregadias”, um “país escorregadio”, interações marcadamente como a textura de um quiabo (Dalmaso, 2018).

Martide (2025) explica que o problema das gangues foram os acordos consensuais entre grupos que faziam o serviço de segurança dos bairros. A tratativa era de cunho financeiro entre os moradores e os serviços privados de “segurança”. Mas, com o correr do tempo, esses grupos passaram a disputar território em outros bairros.

A arrecadação de dinheiro para fins securitários é obtida por meio da cobrança de taxas das pessoas que são contempladas com postos de trabalho, dos motoristas dos veículos de transporte público que fazem parada final na região e de comerciantes que possuem pontos de venda nos mercados de rua (Braum, 2019, p. 47).

Observa-se que moradores dos bairros, comerciantes e moradores de Porto Príncipe organizavam uma atividade que é finalidade do Estado, qual seja, promover a segurança. Entretanto, por inexistência e/ou insuficiência dessa contraprestação estatal, as pessoas, por conta própria, financiam as atividades de segurança.

A formação do Estado-nação, ora como Leviatã (Hobbes, [1674] 2014), ora como Contrato Social (Locke, 2005), quando inexistente, sucumbe a um modelo “escorregadio” para a provisão dos direitos mais básicos e passa a ser gerido pelas pessoas em organizações informais comunitárias.

Outro elemento que impulsionou a territorialidade do medo foi a saída da Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti (MINUSTAH) em 2017, pois as articulações das bases dos bairros acabaram por ampliar as disputas por domínio territorial.

Essa conjuntura acabou por gestar a figura do “bandido bom”, qual seja, grupos armados, sob o viés da proteção violenta e objetivando ampliar o domínio territorial. A consequência é o cometimento de atrocidades por um bem que não é mais comum, como a prática de estupros, homicídios, saques e roubos.

Esse comportamento é explicado por Braum (2019) pelo “medo”, exemplificando que, quanto maior o medo do bandido, feiticeiro ou base armada, maior é a possibilidade de ter a demanda atendida: “quanto mais uma pessoa ou coletivo tenha a perder no caso de um ataque, maior será o preço pago para que seja evitada a agressão” (Braum, 2019, p. 139).

Tal prática reflete nos dados demográficos. O Haiti apresenta um contingente populacional de 11.447.569 pessoas, sendo 1.769.671 registradas como migrantes internacionais; 90% da população sofre de insegurança alimentar, e milhares de crianças ainda morrem por cólera (Unicef, 2024). Entre 2022 e 2023, dobrou o número de deslocados internos, em razão da onda de violência no país (Unicef, 2024).

Válido destacar que mulheres e crianças são as que mais sofrem com as insurgências armadas, sendo expostas a abusos, explorações e violências. O relatório e recomendação do Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR) publicado em março de 2024, informa:

Em Porto Príncipe e Artibonite, onde as gangues controlam e exercem influência sobre grandes porções do território, a violência sexual e a violação, em particular a violação colectiva, são usadas como armas contra mulheres e meninas... Em áreas controladas por gangues, mulheres e meninas são forçadas a práticas sexuais, relacionamentos com membros de gangues ou entrar em tais relacionamentos como uma tática de sobrevivência para proteção. Alegadamente, recusar avanços sexuais de um membro de uma gangue pode resultar em ‘estupro, assassinato e ataques incendiários contra as vítimas e suas famílias’ (ACNUR, 2024, pp. 74-75, tradução da autora).

No mês de maio de 2024, a Unicef lançou uma nota especial sobre a condição das crianças no Haiti, informando que a cada um minuto uma criança se desloca por conta da violência armada. A média de 652.400 crianças e mulheres carece de acesso aos primeiros atendimentos de saúde, tendo em vista que o controle de Porto Príncipe impede a distribuição de medicamentos e comida. Além disso, a falta de saneamento básico aumenta expressivamente o número de casos de cólera (Unicef, 2024).

A atividade de grupos armados dentro e ao redor das escolas reduziu ainda mais o acesso à educação, expondo as crianças a um risco crescente de serem recrutadas por grupos armados ou de serem vítimas de exclusão social e violência de gênero, particularmente abuso sexual e físico (Unicef, 2024).

Aproximadamente 3,4 milhões de pessoas precisam de água e saneamento, mais de 1,6 milhão de pessoas precisam de serviços de proteção de emergência, mais de 100 mil crianças menores de 5 (cinco) anos precisam de tratamento para perda de peso (emaciação) grave e 1,2 milhão de crianças precisarão de apoio para acessar a educação em 2024 (Unicef, 2024).

O cenário promovido pelas gangues sob o jugo político e moral, usando armas para garantir a paz, nada mais é do que a ocupação física territorial, uma territorialidade delimitada por corpos, e não apenas pelas linhas e limites cartográficos. As gangues promovem “uma política feita por meio do corpo e não das palavras e na qual ‘para fazer a paz, é preciso fazer a guerra’ (*pou fè lapè fòk fè lagè*)” (Braum, 2019, pp. 154-155).

A violência extrema entre gangues compromete pilares essenciais para a sustentação de um governo e o reconhecimento de um Estado, como a ordem, a estabilidade e a segurança. Essa ruptura dificulta, inclusive, a adoção de alternativas diplomáticas — como o diálogo — para a resolução dos conflitos (Dalari, 1998).

As agressões, por vezes, não resultam apenas na eliminação umas das outras, mas em uma eterna condição de “frustração”. Quando as ações para superar tal sentimento não são assertivas, o resultado é um barril de pólvora que tem por pavio a raiva e a relutância à condição do *status quo* — a fome insaciável pelo poder (Marcelin, 2019).

Esse comportamento é explicado pelo filósofo Renato Nogueira como fruto da combinação de três elementos: o patriarcado como sistema, executado pela tecnologia do machismo e replicado na prática discursiva da misoginia²⁵. A interseccionalidade desses elementos na cultura manifesta-se da seguinte forma: para os homens se “sentirem” amados, eles precisam ser fortes e poderosos (Nogueira, 2025).

O Haiti é marcado pelo invólucro do sangue²⁶ como marca da força e do poder, mas o único intento da territorialidade do medo é um Estado anárquico, sofredor e provedor das piores incontingências humanas, desenraizando milhares e condicionando milhões à insegurança alimentar.

O cenário virulento e letal em que o Haiti se encontra é resultado da “frustração”, mas também de uma odisseia imaginária de que cada dia um haitiano pode governar o Haiti (Laferrière, 2022), oscilando entre o sonho de ser um deus vodu e a disputa virulenta pelo controle como ditador. Nesse território atravessado pelo medo e pela fome de poder, são as famílias matrifocais que expõem a paisagem das relações no Haiti.

25 Sobre essa definição, Marcia Tiburi explica: “Podemos definir o ‘patriarcado’ como ordem teórica e prática e um regime epistemológico e afetivo amparado na linguagem. Nele, o machismo e a misoginia são um jogo de linguagem pelo qual se exerce um controle milimétrico das ideias, dos conceitos, dos textos, e das palavras para o controle dos corpos” (Tiburi, 2021, p. 74).

26 “O sangue pode ser visto de forma simultânea e diversificada como fonte de renovação do poder (sacrifício ou canibalismo), como uma chave importante na linguagem do poder (violência ou repressão), como uma declaração fundamental que articula cosmovisão da alteridade (nós contra eles) ou como um privilégio de legitimação de formas específicas de dominação e privilégio (linhagem, parentesco, comunidades imaginadas e patriarcado)” (Marcelin, 2019, p. 30).

2.1 FAMÍLIAS MATRIFOCAIS: A PAISAGEM DAS RELAÇÕES NO HAITI

“Não ame uma mulher como sua mãe que o deu à luz”
(Claudette e Ti Pierre, 1979).

Entre frustração, territorialidade do medo e ânsia pela força e pelo poder, é necessário fazer uma releitura das estruturas afetivas e familiares no Haiti, as quais revelam uma paisagem marcada por contradições. De um lado, tem-se a matrifocalidade como um legado de resistência às violências coloniais e patriarcais. De outro lado, a poligamia masculina como expressão da dominação econômica e a violência de gênero.

Para isso, dialogaremos com o sociólogo norte-americano Lee Rainwater, por meio do artigo *“Crucible of Identity: the Negro Lower-class Family”* publicado em 1966, que explica a estrutura dinâmica das famílias negras de classe baixa nos Estados Unidos e as Caribenhias.

Rainwater (1966) destaca que condições históricas de opressão, como escravidão, segregação, marginalização e economia, fomentam padrões familiares desorganizados. De modo que as opressões externas são internalizadas e reproduzidas nas relações intrafamiliares.

Nesse sentido, a identidade fragmentada pode criar um conflito entre autorreconhecimento e estereótipos raciais internalizados. Em que, os pais ausentes nos núcleos familiares, estabelecem laços frágeis com os filhos. Outro fator é a dificuldade em conseguir um emprego estável, que, também, pode ser uma condicionante de ausência, fragilizando o papel de provedor e, consequentemente, excluindo-o da autoridade na vida doméstica (Rainwater, 1966). O que pode acarretar, no crescimento de crianças sem o arquétipo da paternidade estável e, em alguns casos, acabam por reproduzir esse ciclo desengajado.

Por esses elementos interseccionais, o eixo focal familiar é a mãe, permitindo interpretar o núcleo das famílias caribenhais e norte-americanas pela relação “matrifocal” (Rainwater, 1966). Trata-se de uma estrutura familiar centrada na figura materna, onde a mãe assume o papel principal na criação dos filhos e na organização do lar, enquanto a presença masculina (pai ou parceiro) é instável, ausente ou secundária.

Ante o caráter de adaptação e sobrevivência, as famílias matrifocais se constituem com redes de avós, tias e filhas mais velhas que compartilham as atividades do cuidado mútuo. Em razão da fragilidade dos laços conjugais, os relacionamentos são temporários, e a rotatividade dos parceiros é alta (Rainwater, 1966).

Por consequência, os filhos convivem com a frágil identidade paterna, podendo internalizar a figura masculina como desconectada da responsabilidade e do lar, enquanto as meninas são estimuladas a valorizar a autossuficiência.

É à luz desse padrão de mulheres vivendo em famílias e homens morando sozinhos em pensões, quartos estranhos, aqui e ali... Os homens muitas vezes não têm casas reais; eles se mudam de uma casa onde têm parentesco ou laços sexuais para outra; eles se sentem fracassados em casa e vivem em pensões; eles passam tempo em instituições. Eles não são membros de uma única ‘casa’, eles têm — a casa da mãe deles e a casa das namoradas deles (Rainwater, 1966, p. 199, tradução nossa).

Nas famílias caribenhais, como no Haiti, a matrifocalidade coexiste frente à realidade de que homens têm mais de uma parceira e família (Laferrière, [1996] 2022). Na narrativa da escritora haitiana, Yanick Lahens (2022), no livro *A cor do amanhecer*, encontra-se uma representação literária da dinâmica familiar matrifocal.

Mamãe teve um marido, muitos amantes, mas não pertenceu a nenhum homem. Nenhum deles foi seu senhor nem seu mestre. Eles apenas compartilham seu alívio temporário. Não lhe ensinaram muita coisa, exceto alguns gestos na cama. Não lhe deram nada a não ser alguns dólares. Mamãe não é o tipo de mulher que compra a paz de uma casa vendendo a alma (Lahens, 2022, p. 115).

Se, por um viés, as mulheres haitianas são os pilares de sustentação familiar — herdeiras de uma tradição matrifocal caribenha (Rainwater, 1966; Lahens, 2022) — por outro lado, são submetidas a um sistema onde homens, especialmente figuras de autoridade, como os xerifes rurais, instrumentalizam relacionamentos múltiplos para reforçar as hierarquias sociais (Freeman, 1998).

A pobreza no campo força mulheres camponesas, no Haiti, a consentirem com a prática pragmática dos xerifes rurais. O patriarcado como sistema e o machismo como tecnologia reproduzem a prática misógina do discurso da “proteção”, na poligamia forçada, na exploração de viúvas, no trabalho forçado e na imposição de taxas abusivas.

Os xerifes costumam ter mulheres em cada plantação que, como resultado, alcançam automaticamente uma promoção social em suas áreas. Eles não pagam impostos no mercado. Encontram crédito facilmente. Eles não podem ser presos. Alguns usam seu poder para humilhar os outros (Freeman, 1998, p. 21, tradução nossa).

A poligamia forçada pelos xerifes rurais se estrutura em duas categorias. A primeira consiste em esposa e amante, já a segunda, em relacionamentos transitórios dispostos em um bairro ou festa, por exemplo (Freeman, 1998).

Tal contraste se apresenta em uma pesquisa comparativa sobre família e fecundidade no Haiti, nos períodos de 1994-95 e 2016-17, desenvolvida pela haitiana Chandeline Jean Baptiste no doutorado em filosofia da Unicamp, explica que o “*plasat*” é uma forma de união

consensual, comum em meio rural e “muitas vezes é acompanhado por algum grau de poligamia tradicional” (Baptiste, 2019, p. 57).

As múltiplas parceiras, com a imposição, por vezes, de ameaças ou dependência econômica, geram um numeroso contingente de crianças em todo o interior do país (Freeman, 1998). Há, também, o fator popular, Baptiste (2019, p. 62) explica um ditado que, por vezes, encoraja o número maior de filhos – “*piiti se richês maleres*” (o filho é a riqueza do pobre).

No caso dos filhos dos xerifes rurais, algumas crianças são cuidadas pelas mães e rede de apoio feminina: irmãs, tias, avós. Mas, não invariavelmente, quando os xerifes são demitidos, as muitas pessoas que deles dependiam economicamente ficam desamparadas (Freeman, 1998).

Em um sistema patriarcal e com a ausência de fiscal imparcial, mulheres viúvas, em razão da prisão e morte de seus maridos, podem ter suas terras confiscadas pelos novos xerifes rurais, sucumbindo todo um núcleo familiar a perda de propriedade, à insegurança alimentar e à pobreza (Freeman, 1998). Além disso, as filhas das famílias vítimas de violência podem ser forçadas ao casamento precoce e à servidão doméstica para sobreviverem (Freeman, 1998).

Isso porque, assim como na cidade, as gangues são sustentadas por moradores em uma “relação escorregadia”, marcada por coerção e dependência. No interior, os xerifes rurais reproduzem essa lógica por meio da cobrança ilegal de taxas e do uso da violência para manter seu domínio sobre comunidades de sua seção.

A estrutura da relação de poder não se limita à exploração econômica dos pequenos camponeses, por meio do confisco de propriedades, impostos abusivos e extorsões (Freeman, 1998). Ela se manifesta em uma violência ritualizada, em que xerifes e seus assistentes não apenas roubam ou subjugam, como também usam métodos cruéis que reproduzem práticas do domínio francês “que envolvem o desrespeito aos seus direitos, a negação de suas queixas e a extorsão de seus recursos, somente os muito corajosos ousam se unir para se organizar” (Freeman, 1998, p. 22, tradução nossa).

Essa cultura da violência e impunidade não se restringe ao âmbito político-econômico; ela se ramifica na vida privada, moldando relações de gênero profundamente desiguais. Como informa Baptiste (2019), o planejamento familiar segue um caminho intransponível para muitas haitianas, seja pelas relações forçadas, estupros sistêmicos ou pela pressão religiosa que condena o controle reprodutivo.

O resultado dessas transgressões é a gravidez precoce; meninas se tornam mães, sem acesso a cuidados gestacionais ou a recursos, ainda que minimamente econômicos, para criar seus filhos (Baptiste, 2019). Isso se soma à falta de estrutura sanitária, à evasão escolar feminina

e à precarização do trabalho — com mulheres chefes de família que têm por acesso laboral o comércio informal, alternativa solo para sustentar os filhos (Evangelista, 2019).

Outro antagonismo é o estigma social de que métodos contraceptivos para mulheres são associados à “infidelidade” pelos homens, o que agrava os resultados da poligamia forçada, em que os parceiros transitam por outros lares e têm outras companheiras. Tal dinâmica se perpetua sob o peso de uma estrutura patriarcal, marcada pelo fato de que apenas em 2014 a paternidade responsável foi reconhecida legalmente no Haiti (Baptiste, 2019).

A falta de educação sexual integral, as condições econômicas precárias e os imaginários sociais patriarcais seguem interligados, reforçando “o destino atribuído às mulheres: serem mães e esposas, limitando seus projetos de vida ao lar, matrimônio/união e aos filhos/as... pautado na maternidade e na conjugalidade” (Klee, 2016, p. 87).

A filósofa Marcia Tiburi (2021) explica a importância de compreender que o feminismo é o mecanismo desarticulador dos gatilhos perpetrados pelo machismo. Mas, na construção do sistema patriarcal, o feminismo é tido como oposição a homens, e não como sistema de subversão à violência (Tiburi, 2021).

Essa distorção fica explícita no papel das esposas e amantes dos xerifes, que usavam sua posição para humilhar prisioneiras e difamar camponesas envolvidas em organizações de alfabetização e reforma agrária (Freeman, 1998).

Paradoxalmente, embora as mulheres rurais tenham sido essenciais nas lutas contra os xerifes, conforme aponta o documento Tét Kole (1998), o engajamento delas ficou em segundo plano nas reformas agrárias executadas pelo presidente Jean-Bertrand Aristide, em 1991.

Essa opressão, no entanto, não silenciou as manifestações femininas. A releitura da música *Zanmi Camarada* (Camarada Amigo) — originalmente lançada por Claudette e Ti Pierre (1979) e reinterpretada por Moonlight Benjamin e Bob Sinclar (2023) — simboliza a reinvenção da paisagem afetiva haitiana, onde vozes femininas ressignificam lutas históricas.

A letra dispõe de uma mistura entre ironia e crítica explícita às relações desiguais. O que pode ser associado à poligamia forçada, que não é apenas um arranjo privado, mas um ato político de dominação ecoado na canção, em que a mulher é reduzida ao utilitarismo: “ela esquenta a água, lava seus pés”.

Zanmi camarade



Reinterpretada por Moonlight Benjamin e Bob Sinclar (2023)



Disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=jBsBIryohNg>

Zanmi camarade **Claudette et Ti Pierre (1979)****Camaradas amigos** (tradução nossa)

**Zanmi camarade pran sa pou lesон
Pa renemen you fanm kou manman'w ki bao u
tete**

Amigos, tomem isso como uma lição.
Não ame uma mulher como sua mãe que o deu à
luz.

**Zanmi camarade pran sa pou lesон
Pa renemen you fanm kou manman'w ki bao u
tete**

Amigos, tomem isso como uma lição.
Não ame uma mulher como sua mãe que o deu à
luz.

**Lè yon fanm renmen'w li chofe dlo li lave
pye'w li f'e'w dodo**

Quando uma mulher te ama, ela esquenta a água,
lava seus pés e te coloca para dormir.

**Men lè'l pa renmen'w li mete'l atè a si'w vle'l
wa pran'l**

Mas quando ela não te ama, ela coloca isso no
chão. Se você quiser, pode pegar.

**Anraje men'l mete'l atè a si w vle'l w pran'l
Debòde men'l mete'l atè a si'w vle'l wa pran'l
Anraje men'l mete'l atè a si w vle'l w pran'l**

Fique bravo e largue-a se você quiser, pegue-a.
Segure-o, coloque-o no chão, se você quiser,
pegue-o.

**Ou anraje, ou dechennen, ou debòde
Ou fout anraje, ou dechennen**

Fique bravo e largue-a se você quiser, pegue-a.
Você está furioso, você está selvagem,
Você está transbordando.

**Anraje ooo, ou debòde, debòde ooo
Ou dechennen, dechennen ooo, ou anraje ooo**

Você é louco, você é louco.
Enfurecido ooo, você transborda, transborda ooo

**Ou debòde
Abonnez-vous S'il vous**

Você é selvagem, selvagem ooo,
você é louco ooo
Você transborda

É notável na canção o caráter descartável do afeto feminino, assim como os corpos das mulheres “transitórias”, mantidos por figuras dos xerifes no campo. Enquanto a matrifocalidade eleva a mãe ao símbolo de resistência (Rainwater, 1966; Lahens, 2022), a cultura popular haitiana desloca essa reverência à misoginia de práticas cotidianas.

A música, também, explicita a dualidade “*não ame uma mulher como sua mãe que o deu à luz*”, distinguindo o afeto romântico do afeto materno. Essa fragmentação revela como o patriarcado opera mesmo em sociedades matrifocais, dividindo mulheres entre mães e parceiras.

Além disso, a canção apresenta a ferida aberta na sociedade haitiana: “*quando uma mulher não te ama, ela coloca isso no chão*”, que oscila entre a glorificação do cuidado e a rejeição afetiva no sentido de: “*se você quiser, pegue*”.

A canção “Camarada amigo” pode ser interpretada ora pela reprodução do amor infantil que carece de cuidado, ora como sátira às expectativas masculinas. A sátira, também, está disposta nas imagens do videoclipe, que expressam a autonomia feminina em escolher seus parceiros, mas não pertencer a nenhum deles.

Esse paradoxo não é mera particularidade haitiana; é um reflexo de como as relações de gênero se entrelaçam na diáspora, ecoando também em contextos como o do Brasil. As diásporas, portanto, se tornam um mapa de futuros possíveis, por intermédio das escolhas e negociações do útero-território.

2.2 ÚTERO-TERRITÓRIO: UM MAPA DE FUTUROS POSSÍVEIS

O corpo da mulher diaspórica, especialmente o útero, torna-se um campo de batalha geopolítico, onde se confrontam as lógicas de dominação estatal-colonial e a resistência das subjetividades femininas. Essa dinâmica opera em três camadas: o Estado-nação como regulador dos corpos femininos; o útero como território de controle e resistência; a diáspora como espaço de futuros possíveis.

O modelo do Estado-nação, enquanto sistema dominador, sustenta o patriarcado, que, sob o crivo da colonialidade, ocupa terras e espaços habitados, executa pilhagens, genocídios, entre tantas outras formas de expropriações territoriais (Mattei; Nader, 2013).

Nesse contexto, Sofia Zagarosin (2018; 2023), ativista equatoriana, é uma das principais teóricas do conceito útero-território. Firmando tal perspectiva a partir da geografia feminista decolonial, em que o corpo é tido como um espaço político de resistência e articula-o com debates sobre territorialidade, colonialidade de gênero e justiça espacial.

A articulação entre corpo, território e útero-território expande a abordagem e possibilita a recuperação da luta pela subjetividade feminina, por meio de organizações sociais distintas do sistema geopolítico hegemônico. Assim como a fecundidade é reconhecida em relação aos elementos naturais essenciais à existência humana, o Estado-nação não existiria sem o útero, considerando o primeiro território de um país.

Nesse mesmo sentido, a geógrafa britânica Linda McDowell (1999) explica que os corpos não apenas ocupam lugares, mas também são lugares, equiparando-os a centros de

poder, no sentido metafórico e concreto. Ela analisa o gênero como uma coordenada geográfica instável, marcada por fluidez e disputa.

O útero feminino, portanto, funciona como um mapa de futuros possíveis, um marco geopolítico que delimita o início e o fim geracional de um povo (Zagarosin, 2023). Esse conceito revela um temor frequentemente reprimido em sociedades mais violentas, onde a “frustração” é dissimulada. Nesses contextos, a tecnologia do machismo instrumentaliza a misoginia, como prática discursiva e material.

O corpo feminino torna-se assim um território politicamente estratégico, onde se disputa não apenas projetos de vida, mas também narrativas nacionais e coloniais. Nesse sentido, o espaço mais íntimo, o útero-território, é colonizado por expectativas de identidade nacional, transformando-o em um campo de batalha geopolítico.

Logo, o útero-território, especialmente em contextos de guerra e ocupação violenta, expressa as necessidades emergentes das materialidades corporais de uma nação. Onde as representações territoriais surgem não apenas da presença física, mas também do terror e da violência.

Por isso, a associação do território íntimo, o útero, como eixo do sistema de dominação patriarcal insere-se no campo do biopoder²⁷ (Foucault, [1976] 2024), em que as políticas pró-natalistas transformam o corpo em espaço ocupado pela força. Logo, o útero, em diferentes escalas, é reinterpretado simbolicamente e materialmente, como elemento que molda paisagens — tanto no Haiti quanto fora dele.

Nesse sentido, o desafio imposto na última década no Haiti, que além das imbricações virulentas das gangues e do contexto rural, é também o remanescente legado da MINUSTAH, frequentemente referida como os “filhos da paz”. O útero como campo de batalha geopolítico estigmatiza crianças que foram registradas como filhas de soldados da MINUSTAH, mas não têm acesso à cidadania de seus pais (Duret; Antoine, 2008).

A existência dessas crianças interpela não apenas as fronteiras identitárias nacionais, mas a própria noção de cidadania em um mundo pós-moderno. Os filhos da MINUSTAH

27 Sobre o biopoder/biopolítica, Michel Foucault explica que a disciplina exercida sobre os corpos e regulações da populações compõem a seguinte estrutura: “a instalação – durante a época clássica, dessa grande tecnologia de duas faces – anatômica e biológica, individualizada e especificante, voltada para os desempenhos do corpo e encarando os processos da vida – caracteriza um poder cuja função mais elevada já não é mais matar, mas investir sobre a vida, de cima pra baixo” (Foucault, [1976] 2024, p. 150). Surge então o biopoder “no terreno das práticas políticas e observações econômicas, dos problemas de natalidade, longevidade, saúde pública, habitação e migração” (Foucault, [1976] 2024, p. 151).

impõem o desafio do transnacionalismo²⁸ e a identidade miscigenada de seus pais: brasileiros, sri-lankeses, uruguaios...

Uma das colaboradoras desta tese, Irmã Rosa, brasileira, esteve em missão religiosa no Haiti entre 2013 e 2016. Ela descreve algumas percepções sobre gênero, ocupação militar e atuação social comunitária:

Irmã Rosa: Então depois que começou que a ONU saiu de lá em 2017. Em 2016, bem no período que eu estava saindo. E depois que a ONU saiu, aí piorou. Porque a ONU foi como essa missão de paz, né? De reconstruir, de tentar formar lá o exército e tal. Que não aconteceu, né? Não conseguiu. Aí tem também os dois lados. A ONU foi como missão de paz, mas ao mesmo tempo a gente escuta histórias horríveis da ONU lá dentro. De exército de soldados que usavam do poder e da comida para poder ter haitianas.

Trocava água, comida, a pessoa morrendo de fome. E aí tem muitos agora já... Começou a mudar um pouco a cor dos haitianos, porque muitos filhos desses soldados que tiveram lá nesse período que é o ONU. Então assim, a gente ouve histórias de muito uso de poder, tanto do poder físico também, mas também do poder sexual mesmo. As haitianas são meninas bonitas, né? Então para eles que estão lá sem famílias, eles não têm motivos restritos, não só os brasileiros, mas também de outros países que estavam à presença dessa missão de paz.

É uma realidade e a gente tinha vários casos... A gente não mostrou a nossa equipe, a gente tinha duas psicólogas também. E elas acompanhavam vários casos de meninas que foram abusadas. E esses abusos, a grande maioria era dentro da própria casa. Era dentro da própria família. Ou pelo padrasto, ou pelo próprio pai, ou pelos tios. O que aconteceu dentro da realidade da família mesmo. Igual a nossa realidade. Também, é assim. Então tinha crianças...

Até que além desse projeto a gente criou um outro que era um centro cultural chamava Casa Cultural. Mas lá a gente tinha um programa de leitura, de reforço escolar, mas também de acompanhamento psicológico para essas crianças que foram abusadas. Tantas meninas, como também meninos. Então a gente tinha um trabalho com essa realidade.

De maneira complementar as contribuições de Irmã Rosa, um estudo de base intitulado *"Strengthening state and civil society action to overcome violence against women in Haiti"*, desenvolvido em 2008, documenta casos de violência sexual perpetrados pela força de paz da ONU e a falta de transparência quanto às medidas disciplinares.

O estudo destaca que as sanções, frequentemente, recorrem ao repatriamento, como ocorreu com os 111 soldados do Sri Lanka, que retornaram ao país de origem após as denúncias sobre violência sexual. Essa crítica é contundente ao afirmar que “é particularmente chocante, dada a justificativa da presença das tropas no país como a contribuição para a paz” (Duret; Antoine, 2008, p. 23, tradução nossa).

28 A perspectiva transnacional da migração surge em cenários que pessoas constroem e reconstroem suas vidas em mais de uma sociedade, desenvolvendo atividades cotidianas novas e novos campos de relações sociais. Essas interações estão situadas além da análise heurística de fronteira internacional, multinacional ou transfronteiriço; e conta com condições mutáveis do capitalismo global (Parella; Cavalcanti, 2019).

Outra pesquisa que contribui com as constatações aferidas pela Irmã Rosa foi a publicada por Luissa Vahedi *et al.* (2021), que apresentou dados sobre os impactos da MINUSTAH. Entre 2.541 narrativas autointerpretadas, de 2.191 participantes com mais de 11 anos que viviam próximas à base da MINUSTAH, aproximadamente 74% dos entrevistados eram do sexo masculino e 26% do sexo feminino, com algum nível de escolaridade, sendo que 25% tinham renda (Vahedi *et al.*, 2021, p. 225).

Dentre as narrativas, 682 (27%) referiam-se a interações sexuais dos soldados da MINUSTAH e civis haitianos. Enquanto os homens interpretavam a má conduta dos soldados como uma resposta às necessidades alimentares e financeiras, as mulheres entendiam tais relações sob uma perspectiva afetiva (Vahedi *et al.*, 2021).

A pesquisa também aponta como fragilidade o fato de a maioria dos colaboradores serem homens, o que limita certas perspectivas; ainda assim, os dados fornecem informações relevantes sobre os desafios enfrentados por mães dos chamados “filhos da paz”.

Conheci um membro da MINUSTAH porque ele costumava vir à minha casa, onde eu vendia cerveja. Comecei a conversar com ele, então ele disse que me amava e eu concordei em namorá-lo. Três meses depois, engravidéi e, em setembro, ele foi enviado para o seu país. Ele começou a enviar dinheiro para a criança por dois meses, mas desde então não tive mais notícias dele. A criança está crescendo, e somos eu e minha família que estamos lutando com ela. Agora tenho que mandá-lo para a escola. Eles o expulsaram porque não tenho condições de pagar. Na época, era verdade que eu tinha uma tia que queria adotá-lo como filho, mas eu não tive coragem. Isso exigiu todas as minhas forças e eu concordei porque não tenho ajuda (Port Salut *apud* Vahedi, 2021, p. 231).

É importante mencionar que a ONU, por meio da Resolução nº 1.820/2008 do Conselho de Segurança, reconhece o estupro como arma de guerra. Contudo, no contexto do Haiti, além do repatriamento dos soldados após a confirmação dos filhos no país, não há responsabilidade em relação ao envio de remessas.

Além disso, as instituições que deveriam garantir a proteção dos cidadãos — justiça, saúde e segurança — frequentemente reproduzem os crimes que o Estado (quando presente) pretende combater. Essa contradição expõe a estrutura arcaica de um Estado patriarcal que opera através de uma dupla violência: a ação e a omissão por instituições.

O estigma enraizado em torno da violência sexual revela essa dinâmica perversa. Como documenta o ACNUR, juízes, promotores e profissionais de saúde frequentemente revitimizam sobreviventes através da cultura da culpabilização — fenômeno que explica por que tantas mulheres abandonam denúncias devido à "pressão social, medo de retaliação e falta de recursos logísticos e financeiros" (ACNUR, 2024, pp. 75).

Diante dessas condições existenciais desafiadoras, notável é que corpos femininos se tornam textos legíveis pela rigidez, pelo silêncio, pela tensão e pela mobilidade meticulosa, expondo medos, desejos generificados e sexualizados (Smith, 2012). Nas diásporas, a legibilidade corporal nos apresenta dinâmicas que expõem contornos particulares.

Em uma das observações na igreja assembleia de Deus, em Dourados, registrei a fala reveladora de dois haitianos antes dos cultos: “*Mulher brasileira é para divertir, para casar só mulher haitiana*”. Essa afirmação, transcende preferências matrimoniais, expondo como o Estado-nação opera como regulador de corpos e através de fronteiras identitárias.

Nessa perspectiva, os corpos como protagonistas territoriais se alinham à análise da geopolítica do útero — um espaço convertido em estratégia pró-natalista e terreno simbólico para a produção de nacionalidades (Smith, 2012). Assim o útero-território oscila entre controle e resistência, especialmente quando compreendemos os desdobramentos do conceito “geracionalidade”.

Na teoria dos direitos humanos, tradicionalmente estes são categorizados em três gerações (individuais, sociais e coletivas). No entanto, houve uma transição terminológica, significativa, sugerida por Flávia Piovesan (2024), em que o termo “dimensões” substitui “gerações”, pois, enquanto estas sugerem superação linear, aquelas enfatizam a coexistência e independência dos direitos.

É válido aditar que, por intermédio de leituras decoloniais (Hooks, 2021; Davis, 2016), torna-se evidente como o caráter “geracional” está intrinsecamente ligado ao patriarcado moderno teorizado por Locke (2005) e Hobbes (2014). Nos fundamentos do Contrato Social, o legado do nome, da propriedade e dos bens (Rousseau, 2002) constituía-se como prerrogativa geracional, linear, masculina — exclusão que ecoa na geopolítica contemporânea do útero.

Essa análise explica o comprometimento sistemático das subjetividades femininas pelo modelo de Estado-nação. No Haiti, os arranjos matrimoniais, por vezes, replicam a linguagem do medo como tecnologia de dominação, manifestando-se em relações assimétricas (esposas, amantes, uniões paralelas) que perpetuam o controle sobre corpos femininos.

No Brasil, a diáspora haitiana expõe estratégias pró-natalistas, que, por vezes, alimentam no imaginário masculino o *animus domini*²⁹ territorial. Em que recaem sobre os corpos de mulheres a pressão emocional e a política da fertilidade: o quantitativo de nascimento

29 O *animus* deve ser a intenção de ter a coisa como proprietário (*animus domini*) ou de ter a coisa para si (Rodrigues, 1959, p. 9). Nas imbricações do patriarcado o “dote” e a mulher subtrair o sobrenome do marido, constitui condições paralelas ao instituto da posse e propriedade teorizadas no direito civil.

converte-se em antídoto contra a “frustração” demográfica e em garantia da continuidade nacional.

Outrora as diásporas e escolhas subjetivas remodelam futuros, e são compreendidos como futuros possíveis, a saída da violência, o estudo, o acesso a outras culturas ou até mesmo as “economias da intimidade” (Etechebere, 2018). Esta última se ajusta por meio das redes pessoais transnacionais, nas quais o dinheiro *“larjan”* é tido como substância (Carsten, 2004 *apud* Etechebere, 2018) que mantém laços afetivos e obrigações morais.

Nas diásporas, mulheres redesenharam fronteiras: seus corpos são um território em movimento, que desafia a rigidez do Estado-nação, reconfigurando, em diferentes escalas, os papéis de gênero e familiares em contextos migratórios. O conceito de útero-território revela-se tensionado e dinâmico quando observado na diáspora. Se por um lado, ele ancora a cidadania em uma lógica geracional baseada na ascendência e no território, por outro, é constantemente desafiado e remodelado pelas escolhas subjetivas e projetos de futuro experienciados nas diásporas.

O caso de Martide exemplifica como o útero, em seu potencial geracional, torna-se um território de tensão, entre o controle e a resistência. Ela, ao migrar da República Dominicana para encontrar seu esposo no Brasil, engravidou no primeiro mês. Tal fator coincidiu com o novo projeto migratório do marido para os Estados Unidos e com a necessidade de enviar remessas para as duas filhas, que ficaram na República Dominicana.

Nesse contexto, o útero-território foi um mecanismo de controle econômico, pois para garantir o suporte material para as filhas, Martide se viu forçada a adiar o projeto de traze-las para o Brasil, em meio a nova gestação e a nova diáspora do marido.

Fato esse reconhecido pela filha mais velha de Martide, Keila, que explica: “Tudo que minha mãe tem, ela dedica pra gente. Por isso eu quero estudar, ter minha casa, carro e depois família”. Paradoxalmente, a filha se torna o meio de resistência e emancipação; o projeto de estudos e ascensão social de Keila, no Brasil, é um futuro possível que resiste à descontinuidade do contexto cultural haitiano – primeiro a autonomia financeira e depois constituir a própria família.

De forma semelhante, na casa de Fifie, o útero-território projeta-se transnacionalmente pelo novo plano de migrar para os Estados Unidos. Um projeto familiar sustentado pelas economias da intimidade e pela obrigação moral de enviar remessas aos parentes no Haiti. No entanto, as filhas Garline e Rose resistem a esse projeto, com o desejo de permanecerem no Brasil e cursarem medicina. A potencial decisão das meninas de construir vidas e outras

relações, além das expectativas intrafamiliar de uma nova diáspora, representa a abertura para outro futuro possível, desviando-as do controle de projeto familiar original.

Já a observação participante na igreja universal em Dourados acrescenta uma camada importante para a interpretação do útero-território, na qual a adesão ao discurso pró-natalista atua como uma extensão simbólica do Haiti no Brasil. O aumento expressivo no número de crianças (2023-2025) remonta à capacidade geracional do útero-território além das fronteiras físicas do Haiti. Nesse contexto, a reprodução simbólica e biológica reafirma a identidade nacional por meio do casamento entre homens e mulheres haitianas. Mas, é válido ressaltar que as(os) filhas(os) podem reformular futuros alternativos de resistência a esse modelo.

Nesse intento, depreende-se que o útero-território não é um conceito estático, mas um campo de forças e ambiguidades. Nele, as diásporas, com seus projetos subjetivos, criam fissuras, transformando-o em um lócus onde o controle geracional e a resistência se entrelaçam, forjando futuros possíveis e em constante negociação. Desse modo, a análise do capítulo seguinte sugere, também, a transposição conceitual sobre o sincretismo para à crioulização e religiosidade haitiana.

3 GEOGRAFIAS SAGRADAS: OS VÈVÈ COMO CARTOGRAFIA DO INVISÍVEL

“Nossas palavras passam rápido
Quem ouve o que dizemos”
(Moonlight Benjamin, 2018).

Os Vèvè são artes visuais expressas em cosmogramas que representam os símbolos vodu. A peculiaridade cultural desses símbolos é a transcendência adaptativa da espiritualidade e da tradição africana reproduzidas no Caribe americano.

Cada Vèvè representa uma divindade vodu e, usualmente, é desenhado no chão com farinha, café ou fubá (Baptiste, 2023). Os Vèvè, portanto, não estão no chão, mas são o caminho nas diásporas, as linhas móveis que representam a travessia aberta entre a ancestralidade, o Caribe e o mundo espiritual. Essa efemeridade se revela no olhar marcado, como um farol, da cantora haitiana Moonlight Benjamin, na Figura 11.

Figura 9: Cantora haitiana Moonlight Benjamin com o Vèvè Marasa no rosto

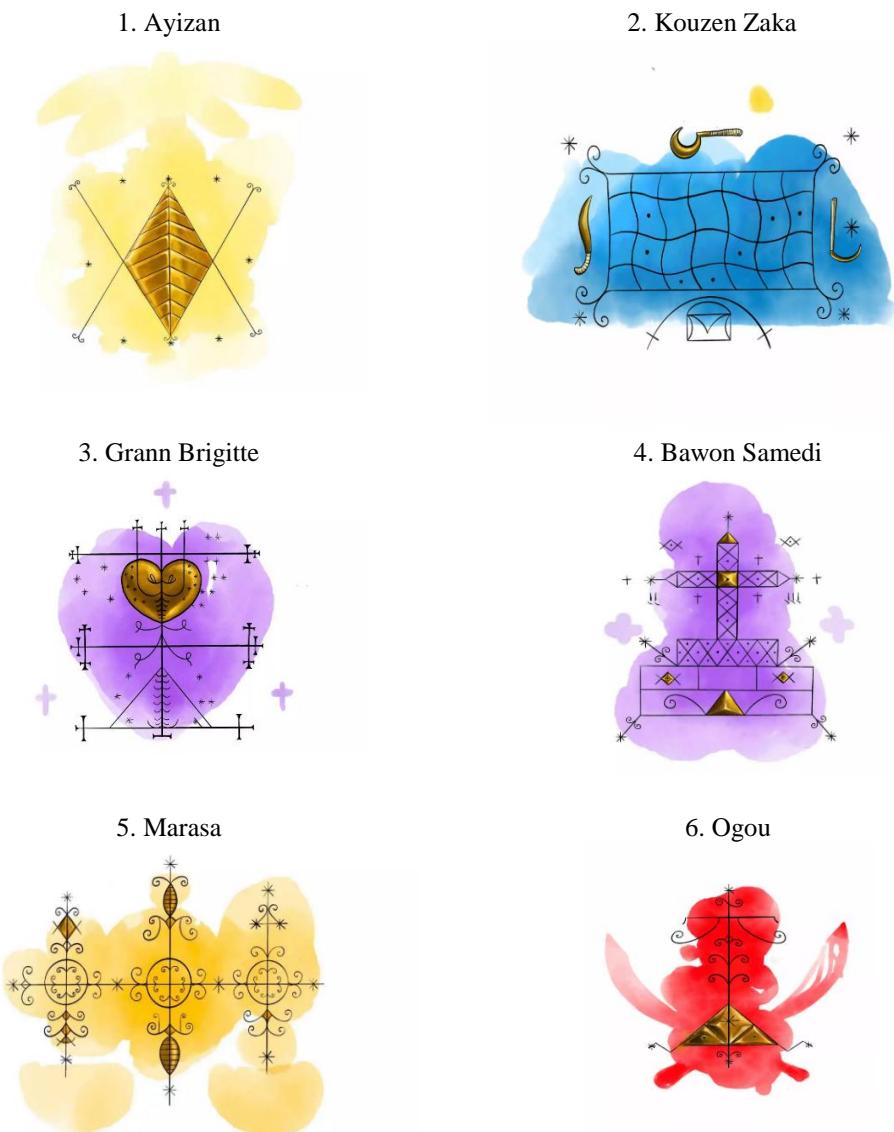


Fonte: Benjamin, 2018.

O Vèvè, desenhado sutilmente no olho esquerdo, reconecta à rigidez e à força do metal, à força proeminente no mundo espiritual e ancestral africano. Já o turbante na cabeça de Benjamin, marca a imponência da sabedoria reinventada em solo caribenho, tal como os símbolos refundidos da geometria sagrada.

Explorando os marcos da cartografia do invisível, a Figura 12 exibe seis símbolos que replicam os metais batidos, entrelaçados a símbolos cristãos — entre coração e cruz — em que o sangue pulsante nas veias haitianas, também, se torna elo entre memória, poder e temor.

Figura 10: Os Vèvè da religiosidade vodu



Fonte: Pyelila *apud* Baptiste, 2023.

Os Vèvè sinalizam manifestações e sentimentos produzidos entre o imaginário social, o mundo material e as divindades vodus. Como exemplo dessas representações, destacam-se: Ayizan, como o Guardião do comércio e da Cura (1); Kouzen Zaka, o Protetor dos campos (2); Grann Brigitte (3) e Bawon Samedi (4) formam um casal que reinam no mundo dos mortos; Marasa, o espírito mágico dos gêmeos, que retrata as travessuras de crianças, o poder mágico de controlar o clima e prever o futuro — o cosmograma desenhado no rosto de Benjamin; Ogou (5), o espírito guerreiro (Baptiste, 2023).

Para aprofundar a compreensão dos fragmentos dessa religiosidade, recorro à perspectiva de Fifie, uma voz haitiana, que explica as nuances do vodu no Haiti. Quando

pergunto sobre a prática do vodu em seu país, sua resposta é direta: “**Juliana**: Fifie, como é o vodu no Haiti? **Fifie**: É muito presente, bastante. Eu não gosto, mas cada pessoa tem sua religião, tem seu destino, tem sua fé. Tem muito lá no Haiti, lá no Haiti”.

Embora Fifie mescle sátira e risos na sua fala, ela enriquece o diálogo ao mostrar, em seu celular, filmes no YouTube³⁰ sobre rituais de vodu e discutir esses elementos no cotidiano. O estigma presente em seu discurso: “eu não gosto, mas cada pessoa tem sua religião, tem seu destino, tem sua fé”, talvez, derive das investidas do cristianismo em 1944, que visavam a destituição dos *houngans*³¹ e *mapous*³², os templos e representações religiosas vodu (Laferrière, 2022).

No entanto, no cotidiano haitiano, elementos culturais do vodu manifestam-se em cores, comportamentos e práticas. Os olhares dirigidos aos altares católicos, aos animais, aos chás e às ervas medicinais aproximam a vivência cotidiana do universo vodu. Estes frequentemente são constituídos pelas dores humanas, como elementos de conexão entre o material e o espiritual.

Ainda vale o esforço para compreender que a designação demográfica sobre religião sincrética, praticante ou não do vodu, não está separada do aparato existencial haitiano. As doenças, a riqueza ou a pobreza e a propriedade estão diretamente vinculadas ao olhar coexistente das divindades vodu. Assim, compreende-se a prática religiosa no Haiti como essencialmente híbrida ou, conforme propõe Baptiste (2019), como expressão de creoulização.

Esse conceito refere-se a uma reinvenção cultural que demonstra a capacidade adaptativa, em que o religioso se entrelaça ao social, moldando paisagens que se estabelecem em espaços ancestrais, os locais em que ritos e peregrinações dialogam com as divindades conectadas a cada família (Dalmaso, 2018; Baptiste, 2019).

Tal complexidade reflete-se nos dados da plataforma Datosmarco (2010), que, em 2010, apontava que 82% das(os) haitianas(os) declaravam-se cristãos, enquanto 42% praticavam ritos sincréticos, um paradoxo aparente, pois, como Henderson (2010, p. 155) salienta: “95% dos haitianos são católicos e 100% são voduístas, uma maneira de mostrar como o Vodu está enraizado no pensamento social haitiano, na cultura popular, nos gestos, nas falas etc.”.

Essa permeabilidade demonstra que o vodu transcende as categorias religiosas formais de classificação, manifestando-se em gestos, linguagens e cultura popular. Tal realidade explica

30 Thoy show : @thoyshow.

31 Sacerdotes e sacerdotisas vodu (Laferrière, 2022, p. 211).

32 As gigantes e sagradas árvores sumaúmas, identificadas ao baobá africano, as quais ancoravam em sua copa cerimônias vodu (Laferrière, 2022, p. 211).

por que ex-padres ou pastores podem, simultaneamente, dominar ritos vodus e práticas da religião civil. Vale ressaltar que essa fronteira pragmática só foi oficialmente superada em 2003, quando o vodu foi reconhecido como religião pelo governo de Jean-Bertrand Aristide, ex-padre católico (Handerson, 2010).

Ainda assim, a designação do vodu como “religião sincrética” requer ressalvas críticas. Como alerta a teóloga queniana Elizabeth Mburu, tal terminologia — importada de perspectivas ocidentais — falha em prenotar a cosmovisão subjacente.

Para a comunidade haitiana, cristianismo e vodu não constituem sistemas duais em conflito, mas são expressões complementares de uma espiritualidade *crioulizada*, onde os *lwa* e os santos coexistem sem hierarquias rígidas (Mburu, 2023; Baptiste, 2019).

[...] Por outras palavras, nós, cristãos africanos, parecemos incapazes de compreender como a nossa fé deve determinar a nossa vida quotidiana. É como se mantivéssemos a nossa fé e vida em dois compartimentos separados. Como uma joia preciosa, a fé é mantida fechada em segurança num cofre, cuja combinação só o proprietário conhece! (Mburu, 2023, p. 21).

Essa análise aponta para a herança direta do colonialismo e do cristianismo ocidental, que impuseram cultos sacramentais estranhos às cosmologias locais. Conceitos como a Trindade (Deus, Jesus e Espírito Santo) geravam perplexidade por serem “um só”. E, apesar das barreiras culturais, o cristianismo foi reinterpretado como “Ser Supremo”, ocupando um lugar distinto das entidades africanas, que continuam a habitar outras camadas da realidade espiritual (Mburu, 2023).

No entanto, essa ressignificação não é passiva. Na ordem significante da religiosidade haitiana, o poder simbólico do sagrado constitui-se na capacidade de enunciação — um fazer ver e fazer crer — que o sagrado age sobre o mundo com eficácia equivalente à força física ou econômica (Foucault, 1970; Hall, 2011). Precisamente, esse poder, antes de ser imposto, precisa ser legitimado pelo reconhecimento coletivo.

Essa dinâmica entre espiritualidade e materialidade segue a rota traçada por Laferrière (2022, p. 209), que identifica os pontos cardeais da geografia religiosa haitiana, demonstrando como práticas religiosas mapeiam tanto o espaço físico quanto o imaginário coletivo.

Fizemos das igrejas cristãs, templos do vodu... Há! Há! Hahaháhá!... Fizemos dos santos cristãos, deuses do vodu... Há! háhá! Hahahá... Foi assim que São Tiago se tornou Ogou Ferreiro. Os padres católicos nos viam em suas igrejas e acreditavam que tínhamos abdicado de nossa fé, enquanto estávamos justamente louvando, da nossa maneira, Erzulie Dantor, Erzulie Fréda Dahomey, Papa Zaka, Papa Legba, Damballah Ouedo... Todos esses deuses tinham, de maneira insidiosa, tomado a forma e o rosto

dos santos católicos. Nós estávamos em casa, na casa deles! há! Háhahahahahahahahahahahah...

O entendimento da fé cristã no contexto africano, identificado também na cultura haitiana, não parte de um deus distante e sincrético. Na cosmovisão africana, o exercício espiritual é algo mais próximo, denominado “realidade última”. Mburu (2023, p. 43) explica: “nossa compreensão da realidade última constitui a base de nossas vidas e define o caminho que nossa visão que o mundo toma”.

É notável que existem antagonismos e simetrias entre o cristianismo e o vodu. O antagonismo mais notável é a compreensão da realidade última, que constitui a base da vida e visão que o mundo toma no vodu. Já no cristianismo, há um distanciamento entre a humanidade e o mundo espiritual, em que o sacrifício consolida a busca permanente pela santidade como ideal de vida (Mburu, 2023; Laferrière, 2022).

Por isso, entender a religiosidade como capacidade adaptativa aproxima, em vez de distanciar “as gentes” da “fé”. Então, as simetrias entre vodu e cristianismo são pontes, e não barreiras de contenção, expressas em símbolos e dogmas comuns, tais como: velas, santuários, ritos e cerimônias. Entre os dogmas compartilhados, destacam-se o batismo, o casamento, o ritual fúnebre e os santos.

Quanto aos santos, ressalta-se sua função sob a ótica afro-diaspórica. Os Loas/Lwa são divindades vodu que desempenham funções semelhantes às dos santos do catolicismo. Por exemplo: Ezili-freda-Daomé é associada à Nossa Senhora do Rosário/Piedade; enquanto Legba é o mensageiro que abre caminhos e tem equivalência a São Pedro (Handerson, 2010; Laferrière, 2022). “Logo, ao cultuar um santo católico, o adepto do vodu também está prestando culto às suas loas” (Baptiste, 2019, p. 164).

A Figura 13, o vodu drapo³³ de Myrlande Constant, traduz essa visão integrada. As serpentes Danbalah e Aidah Wédo (verde e azul) entrelaçam-se a “São Patrique”, fundindo o cristianismo e o vodu em um mesmo plano.

33 Arte em têxtil, a qual consiste na costura de extensas bandeiras bordadas, usualmente executadas por homens haitianos.

Figura 11: *Saint Patrick or Pierre Danbalah pòt limyè oufò Voudoo*, Myrlande Constant, 2000³⁴.



Fonte: Armando Vaquer, 2017 *apud* Aware, 2023.

As cores e texturas estão marcadas no tecido como pontos cardeais vivos — os Vèvè. Não há contradição, mas complemento, tal como Erzulie Fredá Dahomey ou Erzulie Dantor, com rostos bifrontes dia/noite nas cores branco/preto, encarnam a lógica da *crioulização*: unir opositos em uma só divindade (Baptiste, 2019).

A fluidez desfaz o caos sincrético, por exemplo, quando a divindade *Agwè*, *lwa* dos mares, é invocada junto a santos católicos, não há colisão, mas um ato de navegação que permite remapar, como fazem os Vèvè, as rotas entre o mundo real e o sagrado.

O peixe gigante no vodu drapo não é símbolo de fuga, mas de travessia para as(os) haitianas(os), em que a fé não é sacrifício passivo, mas adaptação que se manifesta de forma criativa — tal como os ritos com velas e o batismo, ressignificados como ferramentas de resistência.

O vodu drapo também pode ser entendido como teologia têxtil — uma manifestação da “realidade última” haitiana — em que o sagrado se faz visível em cores e formas. Ao bordar

³⁴ Título completo da arte em Textil: *Saint Patrick or Pierre Danbalah pòt limyè oufò Voudoo, yon gran poison nan cilti Voudoo. Metres Aidah Wèdo reprezantan metres Labanirne. Tout mètres Èzuli an jeneral [Pierre Danbalah, bearer of light of the Vodou temple. A big fish of Vodou culture. Mistress Ayida Wèdo representative of Mistress Labalèn [the whale]. And of all mistresses Èzili in general].*

Danbalah (serpente cósmica) junto aos símbolos católicos, esses estandartes afirmam uma relação direta com o “Ser Supremo”.

Esse entrelaçamento ecoa no cotidiano das diásporas haitianas, como revelou o relato de um dos pastores dirigentes da igreja assembleia de deus, em Dourados. Na ocasião, foi compartilhado que, em um certo dia, fizeram um mutirão entre haitianos e o pastor, para limpar um terreno. Em um determinado momento da capinagem, apareceu uma cobra, e os haitianos saíram correndo.

O animal reluz a autonomia espiritual pelo simbolismo de Danbalah em devir (Massey, 2008). Os haitianos fogem, não por medo, mas por reconhecerem a divindade que habita o espaço. A reação traduz em gestos corporais o que o vodu drapo modela em tecido: uma cosmologia viva, onde a natureza é o sagrado.

E é justamente nesse ponto, que a epifania do mundo sagrado se faz no mundo sensível, cuja simetria, ainda que efêmera, criouliza o universo vodu e as igrejas neopentecostais no imaginário haitiano. Ambos os sistemas centralizam a experiência religiosa prática sobre o invisível, como observa Mburu (2023, p. 52) “o foco no poder oferece, pelo menos, uma explicação para o florescimento das pentecostais Igrejas Institucionais Africanas. Elas estimulam os crentes a exercerem o poder sobre o universo demoníaco através do exorcismo e outros rituais”.

Se as igrejas neopentecostais mobilizam fiéis para conquistar ou exercer o poder, sobretudo sobre as forças maligas opressoras; o vodu se estrutura na capacidade no poder de negociação com o mundo invisível. E embora, as neopentecostais enfatize a guerra espiritual e a ruptura do mal pelo bem; no vodu, bem e mal, fluem pela negociação e reciprocidade. Contudo, em ambos os casos, a religiosidade se apresenta mais com práticas de intervenção no real do que em crenças dogmáticas.

Um caminho descritivo para compreender tal capacidade de negociação é a canção Papa Legba, em que Moonlight Benjamin performatiza a interpelação direta ao espiritual como resposta ao desamparo real. O refrão suplicante “abra a porta para mim, estamos em apuros”, dirigido ao Lwa Papa Legba, contrasta com a descrição de um mundo terreno falido “o rei dita as leis, nós a procuramos, nunca encontramos”.

Ao som da voz vibrante, firme e grave de Benjamin, a música materializa a consternação corporificada da súplica coletiva. Em que a escuta espiritual contrapõe a surdez do mundo real, representada pela indiferença do Estado ou instituições, a temas sensíveis e cruciais no cotidiano haitiano.



Canção Papa Legba (2019)
Interpretada por Moonlight Benjamin



Disponível em: <https://enqr.pw/2CExp>

Papa Legba **Papa Legba (Tradução nossa)**

Papa legba papa legba	Papa legba papa legba
Ouvè pot la pou mwen	Abra a porta para mim
Ouvè pot la pou mwen	Abra a porta para mim
Wa relé lwa yo	O rei dita as leis
Nape chache	Nós procuramos
Nape chache	Nós procuramos
Nou pa janmè trouve	Nós nunca encontramos
Ou janm ka trouve	Você nunca encontrará
Na relé lwa	Nós chamamos a lei
Nou pale depale	Nós falamos sobre falar
Lajounen kou lannwit	Dia e noite
Nou pale depale	Falamos rápido
Pawol nou pase vit	Nossas palavras passam rápido
Kilès ki tande sa'n di	Quem ouve o que dizemos
Kilès ki tande sa'n di	Quem ouve o que dizemos
Ouvè pot la pou mwen	Abra a porta para mim
Ouvè pot la pou mwen	Abra a porta para mim
N'anfoudwaye	Estamos em apuros

É perceptível também, nas imagens audiovisuais do drapo sonoro, que Benjamin, opera como mensageira religiosa, na lógica que Papa Legba é quem abre portas entre mundos. Se o rei (Estado) não ouve, “nós chamamos a lei/Nós falamos sobre falar”, como uma reconfiguração da soberania com o divino para impor ordem ou gerar caos³⁵.

Essa diferença reflete o que Mburu (2023) explica sobre religião sincrética, em que o cristianismo ocidental tende a separar a fé e a vida. Enquanto as tradições africanas fé e vida, real e espiritual, como disposto na música, aproxima o caos real e a justiça no plano espiritual.

Além disso, a creoulização religiosa é o socorro da população desamparada, a qual recorre ao divino, seja pelo poder onipresente nas neopentecostais ou da capacidade de negociação com o lwa vodu, para que forças outras intervenham e sejam capazes de superar os “apuros” do cotidiano.

³⁵ A relação entre “país real” e “país sonhado”, também, pode ser compreendida pela literatura ficcional haitiana de Dany Laférière, no livro “País sem Chapéu”.

Essa função prática da creoulização, evidencia-se, também, na maneira em que prosperidade ou vingança são interpretados e mediados pelas ações humanas. Tal dinâmica é ilustrada nos relatos de Fifie, e sua filha Garline:

Fifie: Na água, no rio, no mar tem deus de água. No meu país, também, tem pessoas que veem deus da água. Lá no meu país, tem um deus na água. O nome dele é Agwe.

Garline: Se você nasceu na L'Artibonite, ele não pode ver você, ele não vai fazer nada mal com você. Se você é de outra cidade e vem para L'Artibonite, você perdeu.

Fifie: Se você vai lá, ele não gosta, perdeu. Ele gosta de pessoas muito lindas, porque você tem muito cabelo. Se ele não gostar de você, ele vai te matar.

Garline: Mas, se ele gostar muito de você ele vai te dar um colar. Um colar e você vai se tornar um milionário. Se não gostar de você, vai matar você.

Fifie: Se você vai lá com a gente, ele vai gostar de você. Você vai tomar banho lá no mar, no rio. Eu não tenho medo...

Garline: Muitas pessoas com uma roupa grande para dançar vodu. Ah, para girar, para girar e fazer música para dançar, para chamar os espíritos santos, dançar...

Fifie: Fazer comida, jogar comida.

Ambas as perspectivas buscam quebrar a monotonia — oferecendo uma alternativa em que a fiel pode negociar diretamente com o divino. Conforme descrito no capítulo anterior, Artibonite é um departamento banhado pela planície do Rio L'Artibonite, portanto, a associação com o deus da água tem relação com o aspecto geográfico regional.

É perceptível que, na crioulização, o divino intervém diretamente no cotidiano — como, por exemplo, matar pessoas que não pertençam à seção. Ou ainda, uma mulher com “muito cabelo” e considerada bonita pode ter sua vida ceifada ou preservada, conforme a vontade espiritual. Outros elementos destacados por Fifie e Garline podem ser notados no vodu drapo da Figura 12.

Figura 12: Agoueh, Myrlande Constant (1995)



Fonte: Aware, 2023.

Na cosmologia têxtil, temos a representação de *Agwé* e a planície de Artibonite; as pessoas no barco estão a “fazer música para dançar, chamar os espíritos, santos”. Bem como ilustra a fala de Fifie “banho lá no rio, no mar... fazer comida e jogar”. Animais como vaca, galinha e porco serão, mais adiante, exemplificados quanto aos efeitos que produzem na simbologia haitiana.

3.1 ENTRELUGARES E A RELIGIOSIDADE NA DIÁSPORA HAITIANA

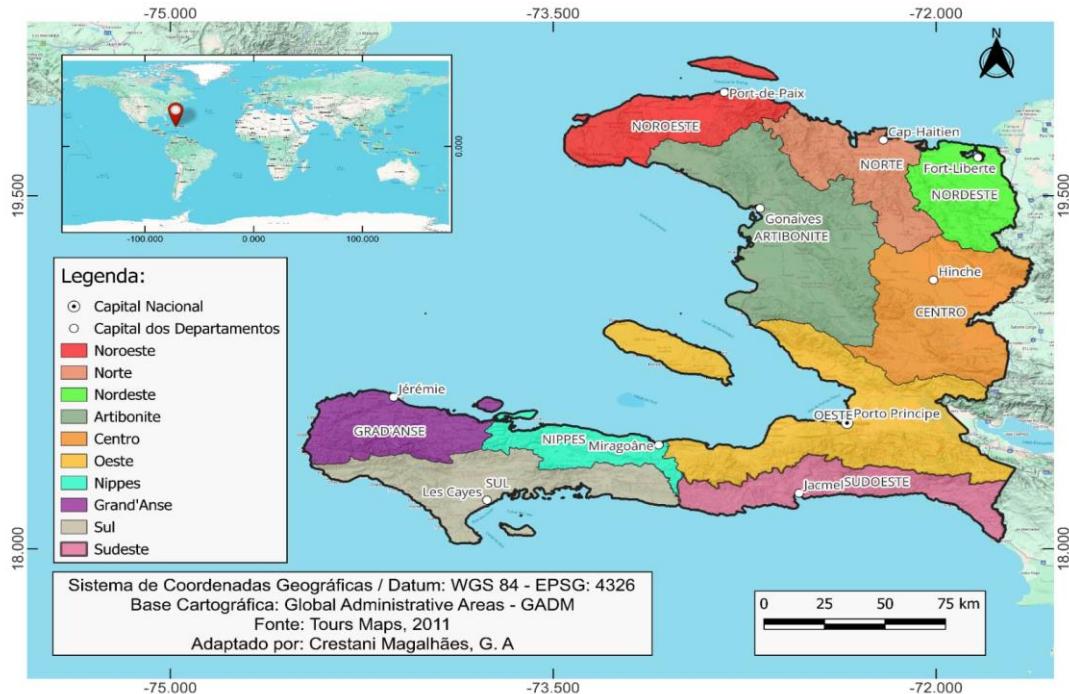
“A minha história não é história de pobreza”
(Martide, 2024).

As diásporas haitianas não se definem apenas pela mobilidade espacial geográfica, mas por uma topografia afetiva que se reconstrói em camadas: o “lá” (Haiti) e o “aqui” (Brasil), que não são pontos fixos, mas entrelugares (2013)³⁶, onde identidades se hibridizam. Para as mulheres haitianas, migrar não significa apenas cruzar fronteiras físicas, mas renegociar ritos, linguagens e pertencimento. Adaptando o “lá” ao “aqui”, sem apagar o que “era” pelo que “é”.

Martide (natural de Jacmel) e Fifie (natural do departamento de Artibonite), em seus relatos migratórios, reluzem a transição da sobrevivência por intermédio da cultura, em que a espiritualidade redefine o espaço e o próprio sentido de deslocamento. A Figura 13 apresenta os departamentos onde viviam Martide e Fifie.

36 O “além” não é nem um novo horizonte, nem um abandono do passado... Inícios e fins podem ser os mitos de sustentação dos anos no meio do século, mas, nesse *fin de siècle*, encontramo-nos no momento de trânsito em que espaço e tempo se cruzam para produzir figuras complexas de diferença e identidade, passado e presente, interior e exterior, inclusão e exclusão (Bhabha, 2013, p. 20).

Figura 13: Mapa Departamentos do Haiti



Fonte: GADM, 2010 reproduzido por Crestani Magalhães, 2025.

O artigo 77 da Constituição Haitiana de 1987 estabelece os departamentos geográficos como pessoa jurídica autônoma, os quais contam com a sede administrativa de cada departamento; por exemplo, a sede administrativa do departamento de Artibonite é Gonaives. Ao todo, são 10 departamentos administrativos, que contam com 42 distritos, 145 comunas e 571 seções (Haiti Référence, 2024).

As comunas incluem cidades ou vilarejos, já as seções comunais são descritas no artigo 62 da Constituição como “a menor entidade territorial administrativa do Haiti” e a administração é feita por três membros eleitos pelo sufrágio universal — artigo 62 (Haiti, 1987).

Conheci Martide em 2023, nas ruas de Três Lagoas, onde vendia cocada. Entre conversas precedentes e estreitamento do vínculo de confiança, é perceptível que seu depoimento não cabe nos moldes convencionais:

Martide: Você confia em Deus, não é? [...] Sabe por que eu fiz essa pergunta? Eu conheci muitas pessoas que fizeram entrevistas comigo. A minha história, do jeito que eu contei, não dá para eles contarem, porque são jornalistas que conversaram comigo. Eu não tenho problema para contar, só que a minha história não é história de pobreza. Claro que eu sou pobre, mas a minha história é uma experiência que eu tenho com Deus. Quem quer ouvir, vai recebê-la, vai entender e quem quer passar, vai passar...

Martide recusa o lugar de “vítima da pobreza”, por vezes condicionado às pessoas migrantes. E insiste que sua experiência com o divino é o elo migratório. Sua diáspora, inicia aos 16 anos, após uma dura ruptura familiar, e não se explica apenas pela violência estrutural, mas pela busca de uma geografia transcendente.

A mobilidade permitiu-lhe abandonar a vingança e reencontrar-se em outro território, o da fé. Assim, seu “aqui” não é apenas a República Dominicana ou o Brasil, mas um espaço sagrado de reconstrução, onde a diáspora se torna peregrinação. Se Bhabha (2013) fala dos entrelugares como zonas ambíguas de interação, Martide converte os lugares em poder, onde a pobreza não é sua identidade, mas espaço de passagem.

A fala de Martide sobre sua experiência migratória não se limita ao testemunho, mas molda a profecia: “quem quer ouvir, vai recebê-la”, como uma espécie de lembrete aos interlocutores: a escuta não se apresenta apenas por fatos sobre a diáspora, mas oferece a oportunidade de receber virtudes (Gibran, 2019).

Além das virtudes, o olhar se transforma quando adentramos no campo espiritual haitiano. Para Fifie, que veio ao Brasil em 2017, ao encontro de seu marido, algumas coisas “aqui” aproximam-se, ainda que timidamente, da realidade “lá”.

Fifie: Lá na Hayel. Tem uma loja que vende essas coisas, depois do ABV, para fazer magia... Depois da avenida Hayel Bom Facker tem uma loja que vende tudo essas coisas. Que vende velas, santo, lá no Haiti também tem, tem muito, bastante. Aqui quase não tem, é bem discreto. No Haiti, há pessoas que fazem roupa vermelha, azul, preta, todas as cores para colocar.

A fala de Fifie contextualiza as cores preferidas dos Lwa: branco e azul para Agwe e Damballah; o vermelho para Ogum, patrono dos ferreiros; o preto para espíritos ligados à morte, como os Guédés (Anderson, 2013). E, na mesma avenida citada por Fifie, a Hayel Bom Facker em Dourados, ocorrem celebrações em língua crioula e encontros da escola dominical para jovens haitianos, gerida pela Igreja Assembleia de Deus.

Esses elementos da cosmologia religiosa haitiana acrescentam uma nova perspectiva ao local de reunião da escola dominical — como o gesto de olhar para a árvore que sombreia os jovens e reconhecer ali as sagradas *mapous*, disposto na Figura 14.

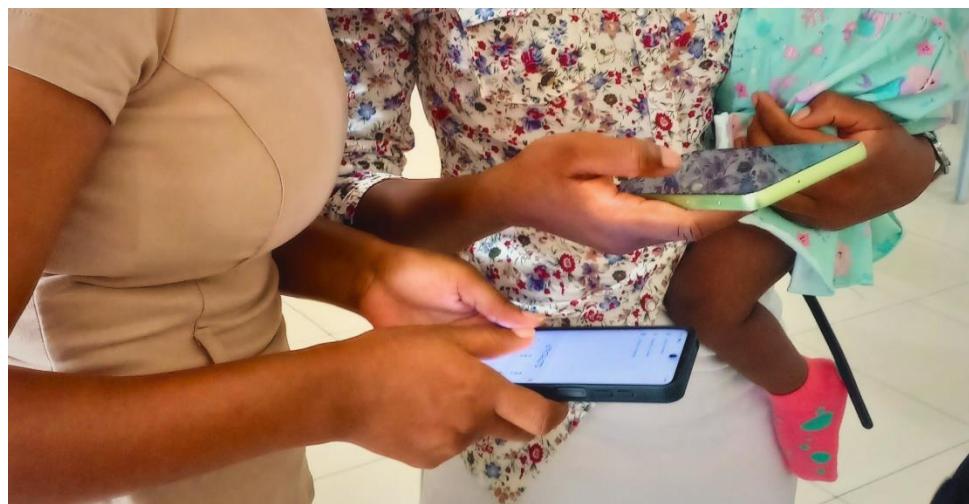
Figura 14: Encontro da escola dominical para jovens haitianas(os)



Fonte: Autora (2024).

Na escola dominical, Bensiana, uma jovem haitiana, desempenha um papel central na comunidade. Além de liderar o grupo juvenil, administra mídias e fotografias dos cultos pelas páginas no Instagram @admdourados_haitianos e @kids_admdourados. Ela também conecta migrantes recém-chegados(as) ao grupo do WhatsApp, como podemos notar as interações dipostas na Figura 15.

Figura 15: Conexões em rede de mulheres haitianas



Fonte: Autora (2024).

As redes sociais têm sido a base sobre a qual as redes migratórias se desenvolvem, especialmente no contexto da migração haitiana para o estado de Mato Grosso do Sul (Jesus,

2020). A troca instantânea de informações, o suporte material e afetivo, bem como as mediações institucionais e os processos de reunião familiar são mobilizados intensamente por esse mecanismo.

Assim torna-se perceptível que as redes migratórias funcionam como um processo coletivo cotidiano, conectando o “aqui” e o “lá”, em que a passagem e o passageiro possam ser um lugar duradouro. Por isso, igrejas, as casas de outras famílias haitianas e redes sociais tornam-se os espaços de sociabilidade.

3.1.1 Transgressões e Trânsitos

Como uma procissão, vocês andam juntos rumo ao eu-deus
 São tanto a viagem quanto os viajantes
 (Gibran, 2019, p. 60).

O trânsito e a experiência migratória de Martide, inicialmente, conectam Haiti e República Dominicana, congregando elementos notáveis que aportam a complexidade da ação em migrar:

Juliana: E lá na República Dominicana, o que você fazia?

Martide: Eu trabalhava como doméstica. Na verdade, quando eu saí na minha terra, eu tinha 16 anos [...] eu entrei na República Dominicana, porque eu tinha um pensamento louco [...] aquele pensamento, eu estava sofrendo. Eu estava crescendo com uma vingança na minha cabeça [...] é, porque mataram meu pai e eu tinha 12 anos [...] eu não vi, porque no momento que mataram ele, eu estava na capital com minha mãe, na casa do meu tio.

Juliana: Qual o nome do seu pai?

Martide: Leveque.

Juliana: Quando fizeram isso com ele?

Martide: 2001. [...] Mataram ele com ... facão. Foi violento!

A experiência traumática de Martide ilustra como a violência atua de forma catalisadora para o deslocamento forçado. Motivos como “fome” ou “terremoto” funcionam como pano de fundo para problemas estruturais (Piguet, 2008; Stephen, 2002), os quais estão vinculados à soberania, ao território e à população³⁷ (Foucault, 2023).

37 Michel Foucault explica que as questões espaciais, envolvem: soberania, disciplina e segurança. A soberania é exercida nos limites de um território; já a disciplina se concentra no exercício sobre os corpos dos indivíduos; e a segurança é exercida sobre o conjunto populacional. Entretanto, no desenvolvimento do Estado administrativo, o qual coordena a soberania, território e população, conta com imbricações distintas ao Estado de Westfalia, pois com as mudanças dispostas aos Estados (países), principalmente as comerciais, impõe a reconfiguração de um soberano que não é mais o que exerce o poder sobre um território diante de uma localização geográfica e soberania política. Mas, o problema soberano na modernidade são as interfaces intrincadas entre meio geográfico, climático, físico, na medida que a espécie humana está envolvida nesse meio e indissociada ao ser físico, moral, na medida em que apresenta “um corpo e uma alma” (Foucault, 2023, p. 31).

No período de 1990 a 2003 — intervalo que inclui o assassinato do pai de Martide em 2001, evento decisivo em sua migração — o Haiti viveu um turbulento processo de redemocratização. Em 1990, Jean-Bertrand Aristide foi eleito democraticamente, enfrentando forte oposição das elites agrárias, ex-integrantes dos *Tontons Macoutes* e militares (Corbellini, 2009; Peschanski, 2017).

Sua proposta de reformas sociais, especialmente a reforma agrária, precipitou o golpe de setembro de 1991, quando o general militar Raoul Cédras instaurou um regime repressivo (Corbellini, 2009). Aristide, então exilado na Venezuela e posteriormente nos Estados Unidos, reafirmou conexões duradouras durante o exílio, as quais proporcionaram o retorno ao governo do Haiti em 1994, após a intervenção militar internacional da Missão das Nações Unidas no Haiti (UNMIH) (Corbellini, 2009).

Seu retorno, contudo, foi marcado por represálias sociais, pois distanciou-se das pautas sociais originais e implantou políticas neoliberais, incluindo a abertura à privatização e a criação de zonas francas (Peschanski, 2017) — o que inicialmente beneficiaria o capital especulativo internacional, especialmente dos Estados Unidos, acarretando um expressivo descontentamento popular (Peschanski, 2017).

Em 1995, Aristide dissolveu o exército e instituiu uma frágil força policial, a Polícia Nacional Haitiana (PNH). Naquele ano, seu aliado René Préval foi eleito presidente, governando entre 1996 e 2001, em meio à crise econômica e à polarização política (Corbellini, 2009).

Reeleito em 2001, Aristide enfrentou acusações de aliança com milícias armadas *chimères*³⁸ e protestos massivos. Em 2003, foi deposto e exilado na África do Sul (Corbellini, 2009; Peschanski, 2017). No ano de 2004, a MINUSTAH foi estabelecida para “estabilizar” o país e foi prolongada após o terremoto em 2010, sob o pretexto de reconstrução dos escombros do terremoto (Peschanski, 2017).

Nesse cenário de instabilidade governamental e militarização internacional, Martide, para sobreviver à ausência de um Estado funcional, buscou novas coordenadas geográficas e políticas, a fim de suprir a ausência de estabilidade e crise securitária.

Martide: E aí, muita conversa que me deixava muito chateada, outras crianças me zombavam muito e me deixavam muito triste. Chegou um momento em que eu pensei ‘ou eu continuo vivendo no Haiti, ou eu saio para trabalhar’. [...] Eu tinha dois pensamentos: ou eu me mato, ou eu saio para voltar e matar quem matou meu pai.

38 Além dos *Tontons Macoutes* associada ao Duvalierismo, os *Chimères* são uma outra milícia armada assimilada a Aristide (Corbellini, 2009, p. 58).

O caso particular de Martide explicita como os conflitos internos criam vulnerabilidades duradouras, especialmente em populações mais jovens. O que ressoa com as estatísticas apresentadas do IDMC (2024) sobre descolamentos prolongados, demonstrando que não são apenas crises pontuais que provocam a mobilidade humana, mas ciclos intergeracionais que retroalimentam a mobilidade forçada.

Dados de 2023 relatam que o Haiti teve um recorde de 245 mil pessoas deslocadas, o dobro do número contabilizado em 2022, tornando esse país com maior fluxo de deslocamento por violência em todo o mundo (IDMC, 2024). A violência aumenta a circulação de pessoas; diante do binarismo “fuga e culpa”, a consequência recorrente é a evasão escolar para trabalhar.

Martide: Quando eu cheguei à República Dominicana, comecei a trabalhar. Eu trabalhava e recebia bem, mas sempre aparecia alguém que precisava, uma necessidade. E eu dava dinheiro, pensava que tinha que ajudar essa pessoa, porque eu gosto de ajudar. Mas estava tudo na minha mente e uma vez eu fiquei tão triste, tão chateada comigo mesma, pois meu propósito não era esse. Meu propósito era trabalhar e comprar um revólver, voltar para acabar com a raça da pessoa que matou meu pai. E eu estava chorando.

O reflexo da migração na experiência de Martide envolve fuga, vingança, dor, desespero, luto, saudade e necessidades materiais. Observa-se que a migração para trabalho reflete a busca por suprir o desejo de justiça: “acabar com a raça da pessoa que matou meu pai”.

O sobressalto é que a ação de migrar criou uma rede física³⁹ de apoio. Martide contou com a ajuda de um tio que residia em Porto Príncipe e um primo que morava na República Dominicana. As conexões entre fronteiras — Pedernales e capital — e Santo Domingo proporcionaram a adaptação em Anse-à-Pitres, por oito meses e depois o ingresso na República Dominicana, como demonstra a Figura 16.

39 Segundo Manuel Castells (2025, pp. 842-843) “redes constituem a nova morfologia social de nossas sociedades e a difusão da lógica de redes modifica de forma substancial a operação e os resultados dos processos produtivos e de experiência, poder e cultura... Rede é um conjunto de nós interconectados. Nô é o ponto no qual uma curva se entrecorta. Concretamente, o que um nó é depende do tipo de redes concretas”.

Figura 16: Mapa da Rota Migratória de Martide: Haiti-República Dominicana



Fonte: Tours Maps, 2011, reproduzido por Crestani Magalhães, 2025.

A diáspora de Martide para a República Dominicana transportava as dores de “lá” (Jacmel), em que a travessia narra um êxodo espiritual, onde fronteiras físicas e metafísicas se entrelaçam.

Martide: Ái, no momento em que eu estava chorando, ouvi uma voz me chamar, chamando. E quando aquela voz me chamou, eu levantei minha cabeça, olhando e não vi ninguém. Eu continuava chorando e me chamava de novo, e fez uma pergunta: ‘*E por que tu queres sujar suas mãos?*’. E quando eu ouvi, eu olhei e não vi. Ninguém me falou. Eu pensei: ‘*Mas, o que é isso?*’. E me chama de novo e faz a mesma pergunta. E aí eu falei assim: ‘*me ajuda*’. E a voz falou: ‘*Deixa comigo, sou eu a verdade e a justiça*’. Desde aquele momento eu falei: ‘*Senhor, então me ajuda porque eu não tenho mais ninguém para me ajudar, porque o que está crescendo comigo está matando*’. E naquele momento eu senti que tinha alguém, me abraçou. Porque naquele momento eu pedi ajuda e ele me ajudou. E eu deixei tudo na mão Dele, o desejo de matar aquela pessoa, que tirou a vida do meu pai. Ái minha vida começou a ter um outro sentido. E eu comecei a buscar a presença do Senhor de outro jeito, de outra maneira, deixei fazer a obra Dele na minha vida. Foi então que eu conheci meu esposo. Na República Dominicana, com 18 anos... 19 anos.

O depoimento de Martide subverte as teorias clássicas⁴⁰ sobre adaptação migratória. Sua jornada não se reduz à transposição de costumes, mas se reconfigura como um ritual de travessia, assim como foi disposto na música de Papa Legba “Quem ouve o que dizemos/Abre a porta para mim”. O encontro com o eu-deus (Gibran, 2019) intervém para ressignificar o trauma.

A diáspora para Martide é fronteira viva, espaço de disputa entre vingança e redenção, entre o “lá” do desenraizamento por problemas estruturais e o “aqui” de uma reconstrução primariamente íntima.

Juliana: Você se sente livre com essa escolha?

Martide: Uma decisão é liberdade. Ter liberdade para viver, conhecer e aprender. Por exemplo, eu vou pegar um cachorro, um gato, um porco, um cabra. E aí a gente junta tudo, aí vem essa mistura. Cada um diz respeito a uma nação. Aí o cachorro fala assim, eu quero experimentar essa vida desse porco. O porco fala assim, eu fui experimentar a vida dessa vaca. Aí a decisão dele e a liberdade dele, que ele tomou. A sua decisão de ter uma liberdade de experimentar. Na minha vida, cada detalhe que vai falar eu vou entrar na parte espiritual. Porque essa é minha vida. O meu marido é outro. Não é porque ele não é espiritual que eu não vou ser. A decisão torna uma liberdade. Se a criança decide juntar e fazer amizade e fazer coisa ruim, é uma liberdade dela. É uma liberdade, não é? Quando eu saio do Haiti com uma decisão. A decisão de sair... Não é brincadeira. Eu tomei uma decisão para fazer uma coisa de adulto. Porque eu comecei a crescer com 13 anos.

A ação de migrar, como escolha e movimento, explicita as margens do sistema-mundo⁴¹, onde a resistência opera na reivindicação e superação dos próprios limites: “Quando eu saio do Haiti com uma decisão. A decisão de sair... não é brincadeira. Eu tomei uma decisão para fazer uma coisa de adulto. Porque eu comecei a crescer com 13 anos” (Martide, 2024).

Já a voz que a interpela ao longo da viagem representa a que não é ouvida na canção Papa Legba, a que clama por justiça, mas é inaudível pelo rei (Estado). O fato de ser interpelada

40 Sobre as teorias migratórias, insta destacar as três mais recorrentes: “a imigração clássica era designada aos países receptores que encorajavam a reunião familiar e o assentamento permanente, tratando a maioria dos migrantes regulares como futuros cidadãos. A segunda categoria correspondia aos imigrantes para a formação de colônias, os quais eram frequentemente considerados cidadãos no momento da entrada, podendo ser permanentes e geralmente era aceita reunião familiar. A terceira estava voltada para os ‘trabalhadores convidados’, a qual visava à imigração laboral, evitando a reunião familiar e a naturalização era altamente restritiva” (Castles; Haas; Miller, 2014 *apud* Aizawa, 2020, p. 15-16).

41 A teoria do sistema-mundo foi evocada por Immanuel Wallerstein, sobre o capitalismo constituído a partir do século XVI. Segundo Fernández (2020, p. 323, tradução nossa), “Immanuel Wallerstein convida também a pensar toda a série de processos, colapsos, guerras de expansão e transformações econômicas do século XVI como uma grande transformação constitutiva de um novo sistema mundial: a crise terminal do feudalismo, as conquistas militares feita a Europa Mediterrânea, a expansão colonial no Atlântico, o concentração de terras, as novas formas de agricultura de exportação, a emergente trata de escravos, a extrativismo mineral, a circulação mercantil do ouro e prata e o novo sistema financeiro mundial, a imposição do Império Espanhol e a aparição de novos Estados Hegemônicos como o Holandês, o Francês e o inglês”.

“sou eu a verdade e a justiça” (Martide, 2024) não anula sua dor, mas a desloca para um plano onde o eu-deus (Gibran, 2019) se faz soberano.

Martide: [...] Porque, ódio é uma coisa poderosa. Ódio pode te destruir. Porque, é um espírito.

Juliana: Como o ódio pode ser um espírito?

Martide: É um espírito de enfermidade, tem deixado você doente. Te ataca espiritualmente. E esse ataque te deixa doente, porque você quer fazer uma justiça. O ruim é que você não consegue fazer, você continua, continua, continua...

Ao remir a vingança, Martide redefine margens e desenha outras fronteiras em sua vida, transmutando pela diáspora o trânsito para um território sagrado, em que a transgressão é substituída pela fluidez, consagrada na autonomia. A transgressão no trânsito transformou a viajante ao longo do percurso. Nos entrelugares “aqui” e “lá”, a fronteira do presente emoldurou o caos ao cosmos.

Tal experiência possibilita a compreensão de que o desejo individual frequentemente colide com o discurso institucional contraposto. Como observa Bhabha (2013, p. 65), “o lugar da diferença cultural pode tornar-se mero fantasma de uma horrível batalha disciplinar na qual ela própria não terá espaço ou poder”.

Essa tensão se manifesta de forma concreta na vida de Martide, cujo relato ilustra o conflito entre tradição e transformação identitária.

Martide: A grande parte é vuduísta, e a minoria, eu acho agora que está crescendo mais, porque pessoas que tinham esse tipo de religião estão se convertendo, porque estão perdendo tempo em buscar outra vida. Por exemplo, na minha casa, a minha mãe é evangélica, meu pai não era. Meu pai era curandeiro. A pessoa podia estar doente, vinha com todo tipo de enfermidade, ele conseguia remédio para curar essa pessoa.

Martide transcreve um cenário de transição religiosa no Haiti: “a grande parte é vuduísta, e a evangélica está crescendo, porque estão perdendo tempo em buscar outra vida”. O depoimento revela também a contradição, enquanto associa o vodu à “perda de tempo”, mas valoriza a figura do pai “conseguia remédio para curar”. Essa ambiguidade expõe o conflito de identificação entre a prática religiosa e a admiração do papel social do pai.

A ruptura é intensificada pelo trauma da morte violenta do pai, quando se inicia a crise de significado (Bhabha, 2013). O que, antes, representava uma prática religiosa que era motivo de orgulho, passa a ser vivido, após o evento traumático, como falha ou impotência.

Martide: Ele tinha um lugar específico, mas na mesma casa. É, porque não é coisa perigosa, porque tem todo tipo, tem uma que tem um negócio grande e tem um que

tem um local pequeno, e ele usa um local pequeno, uma mesinha, as coisas que ele sabe que ele vai precisar, ele não precisa de grande coisa, porque tudo que ele usava era uma erva... às vezes árvores, que eram remédios. Mas, não é somente a erva, porque tem dois tipos, tem vários graus.

A dinâmica da narrativa ao descrever a prática medicinal do pai — “tudo o que ele usava era uma erva... às vezes árvores, que eram remédios” — ilustra o saber tradicional e a assimilação desta. Outrora, o descentramento cultural aparece quando a “guia” se torna um signo falho.

Martide: Sabendo que cada pessoa faz suas escolhas. Quando meu pai estava vivo. E cada pessoa que ia em casa. Procura cura. E sempre encontra cura. E eu gostava. Deus sabe, eu gostava. Eu ficava olhando tudo o que ele estava fazendo. E eu sou uma pessoa observadora. Eu aprendo olhando. E eu queria ser igual a ele. Quando dizia isso, a minha mãe sempre brigava comigo. Mas eu falava: eu quero ser igual ao meu pai, para curar as pessoas, para ajudar as pessoas. Eu mudei de ideia quando meu pai morreu.

Juliana: Qual é o motivo?

Martide: Quando meu pai morreu. Do jeito que ele morreu. Se ele realmente tivesse uma guia. Essa guia deveria estar com ele, salvaria e livraria daquela morte violenta. E essa guia não salvou ele. Eu falei ‘não quero isso para mim’. Por dizer que eu gostava, a guia havia me escolhido. Pelo motivo de que eu havia declarado que queria ser igual ao meu pai.

O problema está na “guia, não salvou ele”, que se reflete na advertência disposta por Bhabha (2013, p. 69): “a cultura só emerge com um problema, ou uma problemática, no ponto em que há uma perda de significado na contestação e articulação da vida cotidiana”. Essa crise de significado materializa-se na dupla ruptura: o presente, o passado (vodu) e a adesão ao futuro (evangélica) marcados pela crise identitária.

Nesse processo, o vodu simbolizado pelo “eu mudei de ideia quando meu pai morreu”, torna o elemento dual, que conecta o desligamento local e a inserção no cristianismo neopentecostal global, revelando os sintomas de uma crise identitária profunda (Silva, 2014). Essa transição não é meramente religiosa, mas reflete violências materiais e simbólicas que transformam as práticas tradicionais de cura, antes entendidas como bênçãos - “e cada pessoa que ia em casa. Procura cura. E sempre encontra cura”- em signos de maldição e fracasso.

Paradoxalmente, como observa Bhabha (2013), a religião civil opera como controle espacial sem ser reconhecida como identificação nativa. A contradição de identificação é agravada no Haiti pela tensão entre homogeneidade étnica e circularidade de ideias políticas, em que a junção religião e política favorece a polarização remanescente entre regimes oposicionais: Duvalier e Aristides.

A junção entre política e religião cristaliza a crise identitária no inconsciente coletivo haitiano, onde o poder e a riqueza são associados ao perigo e aos sacrifícios de sangue. Embora a religião seja simultaneamente vista como salvação populacional, revela o paradoxo exemplificado por Aristide: ex-padre cujo projeto político, inicialmente social, acabou por aderir às políticas do Consenso de Washington (1989)⁴².

Essa dialética entre bênção e maldição acaba por impactar na imobilidade do capital no Haiti. Não entra dinheiro, a não ser pela circularidade de pessoas para a República Dominicana, ou para países outros que possibilitem o envio de remessas⁴³.

Martide: Eu não tinha uma vida, infância e adolescência. Porque eu tomei uma decisão adulta e isso fica na minha cabeça, crescendo. Até com 16 anos, já chega. Agora eu vou tomar provisão, eu vou colocar a minha ideia na ação. Essa ação, eu tive que sair do Haiti. Porque, se eu ficar no Haiti, eu não vou ter dinheiro. Porque o tipo de trabalho que eu poderia fazer, vender as coisinhas, só um dinheirinho. Mas, se eu sair para trabalhar mais, eu posso ganhar dinheiro mais rápido. Para poder comprar o revólver que eu precisava para voltar e fazer esse tipo de trabalho. Porque eu não ia pedir para outro fazer, eu mesma ia fazer. Só que, quando eu saí, com essa decisão, eu apresentei a Deus. Eu falei assim, olha, eu vou sair. Eu vou voltar até que eu consiga dinheiro para comprar esse objeto de que eu preciso.

Martide, ao chegar ao Brasil em 2015, empreendeu um processo ativo de ressignificação de sua trajetória. O “aqui” passou a ter lugar para sonhos que se originavam “lá”, mas com novos significados em solo brasileiro.

42 Segundo Vasconcelos e Lipovetsky (2021, p. 131), “o Consenso de Washington sumarizou em 1989 diretrizes político-econômicas que já regiam a economia global desde a década de 1970 e que persistem até hoje, em maior ou menor grau, nos países em desenvolvimento. Tais diretrizes são incompatíveis com os fundamentos, fins e objetivos do Estado Democrático de Direito e do constitucionalismo contemporâneo”.

43 “As remessas são então a forma na qual uma fração do salário do migrante se transfere às suas famílias e comunidades de origem para a reprodução social da família e comunidade, como o faz qualquer outro ingresso salarial nas mesmas comunidades” (Canales, 2015, p. 130 *apud* Magalhães, 2017, p. 243).

Figura 17: Formatura de Martide no curso de Teologia



Fonte: Martide (2024).

Figura 18: Primeiro dia como visitante no Hospital em Três Lagoas, MS



Fonte: Martide (2024).

Essa transformação tornou-se particularmente visível em 2024, quando ela não apenas concluiu seu curso de teologia como materializa a Figura 17, mas também se engajou em trabalho voluntário visitando pacientes no hospital de Três Lagoas, disposta na Figura 18.

Nessa nova prática, elementos simbólicos do seu passado, como a “mesinha” e o “ato de ajudar pessoas”, foram reelaborados, adquirindo novos sentidos em seu contexto migratório.

Na parede que aparece na Figura 18, onde Martide foi fotografada, lê-se a frase: “o bem é a única luz, nunca apaga”. Os dois momentos (formatura e voluntariado) simbolizam manifestações íntimas trazidas na diáspora.

Reforçando a ideia proposta por Hall (2023, p. 45): “não é apegar-se a modelos fechados, unitários e homogêneos de ‘pertencimento cultural’”, e, sim, abraçar processos dinâmicos de semelhança e diferença, que transformam culturas globalmente, não apenas por receberem histórias, mas por serem a própria história em movimento.

3.1.2 Fronteira entre o “bem” e o “mal”

Para a religiosidade haitiana, a fronteira entre o “bem” e o “mal” do vodu configura-se como um campo de forças dinâmicas e contextuais. Para compreendê-la, é necessário distanciar-se da dicotomia ocidental religiosa entre o certo e o errado, para adentrar a lógica da religiosidade crioulizada.

A fronteira entre o “bem” e o “mal”, portanto, deve ser compreendida pelo contexto e pelas consequências que acarreta à comunidade, pela sua finalidade e não pelo valor intrínseco. Por isso, ao adotar uma lente interseccional, que cruza a fé com a realidade sociodemográfica do país, torna-se possível explorar como esse imaginário religioso modela e é modelado pelo cotidiano.

Nesta subseção, analisam-se o simbolismo e a relação entre sangue, feitiço e crianças no contexto haitiano. Tais elementos despontam de uma conversa que tive com Garline, Rose e Herbica, irmãs e filhas de Fifie, em que Herbica explica que, no Haiti, ela tinha muito medo de zumbi. Descreve que certa vez foi ao banheiro, que ficava no quintal, e viu um fantasma, uma pessoa toda de branco, e ela saiu correndo.

Ao indagar às irmãs sobre o zumbi, Garline e Rose me perguntam se eu já ouvi falar do vodu, uma prática em que pessoas desaparecem ou se transformam em animais. Intrigada com essas informações, elas me levam até a mãe, intercalando a seguinte narrativa:

Garline: Tem pessoas que sabem disparar.

Juliana: Como disparar?

Garline: Tem uma toalha qualquer cor, pode ser vermelha, faz assim (estrelar os dedos 3 vezes) e dispara. Você vai procurar, se ele desapareceu. Se ele fala, eu vou disparar aqui. Eu vou desaparecer na igreja, ele vai aparecer.

Juliana: Desaparece?

Garline: Sim. Desaparece... Tem pessoas também, que viram cobra, gato, cachorro, vaca, a gente sabe.

Fifie: Se você tem um neném que está doente, você só vai ao hospital, toma remédio. Tudo certo. Se você está dormindo e escuta ‘*gligligli*’, aqui no Brasil pode ser um rato. Lá é pessoa, é pessoa andando em cima do telhado. Quando escuta o barulho,

tem gente que voa em cima da casa. Toma sangue de pessoa, toma sangue de pessoa em cima da casa.

Juliana: Em cima da casa?

Fifie: Antes quando ela era neném (aponta para Garline). Tem uma vez que me senti mal na minha casa. Ela era neném eu deixei mamar, eu pensei eu vou pegar um sal e vou deixar lá em cima da minha casa. Na minha casa tem um gato, essa pessoa vira gato, cachorro, cobra, barata...

Juliana: O gato estava em cima do telhado. Você estava passando mal e aí você jogou o sal, o gato saiu?

Fifie: (Faz sinal positivo com a cabeça) Tem medo de sal... de pimenta.

As cores, como explicado nas seções anteriores, estão associadas ao *lwa*; entretanto, cabe nessa oportunidade explorar o fato de pessoas “tomarem sangue” e sua compreensão social no contexto haitiano.

Martide havia informado que o vodu tem diferentes “níveis” e que suas práticas podem ser para o bem (como os remédios de ervas e as rezas) ou para o mal (o “feitiço”). No Haiti, o feitiço está vinculado à inveja, à fofoca e ao sangue (Fiod, 2019); este último elemento está ligado à relação de poder, privilégio e política (Marcelin, 2019).

Um episódio ilustrativo sobre o sangue como algo negativo ocorreu durante uma consulta pediátrica que acompanhei: minha afilhada Elena, filha de haitianos residentes em Dourados, que apresentava uma crise dérmica, após um trauma familiar. O médico perguntou: “Alguém da família, avó ou avô, tem problema de sangue? Tem problema na pele?”, o desconforto nos pais foi notável, que negaram o histórico do tipo. O diagnóstico foi psoríase (CID L40), tratada com medicamentos e cuidados básicos, como hidratar e não esfregar a pele no banho, deixar o cabelo trançado mais solto. A família aceitou as condições sem questionar, mas a associação entre sangue e doença ficou latente.

Pouco tempo depois, em uma outra diligência que acompanhei, soube, na unidade de atendimento hospitalar, que uma haitiana, internada na unidade intensiva de tratamento (UTI), enfrentava algumas complicações gestacionais e foi constatada uma ferida na perna. A obstetra informou que, ao longo do pré-natal, não houve nenhuma queixa sobre a patologia dérmica.

Os dois casos — em mulheres haitianas de idades distintas — levantam a questão: haveria uma recorrência de dermatites ou “problemas de sangue” associados a tabus culturais?

O sangue, no simbolismo haitiano, transcende a biologia. Ele está ligado a estruturas de poder e violência. Como explica Marcelin (2019), o sangue dos outros alimenta elites políticas, legitima diferença socioraciais e fragmenta relações pautadas pelo sangue.

A repressão aparece no sangue mau ou feitiço, que intui ao “dinheiro e poder, e que, como canibal, os leva a consumir os outros” (Marcelin, 2019, p. 41). Isso porque os rituais em

que pessoas são “comidas” usados como feitiço são realizados para legitimar o poder de acesso a subsídios materiais escassos no Haiti.

O político ou o parente recorrerá aos sacrifícios vodu para obter aquilo que lhes falta, seja pelo desejo de poder, pela inveja intrafamiliar ou pela sede insaciável por vingança (Marcelin, 2019). Eis o vetor simbólico do sangue ruim.

A implicação dessa carga simbólica se explicita nas diásporas quando o elemento “sangue” se torna elemento dissuasivo notável no diagnóstico médico. Possibilitando a compreensão do comportamento ora pelo medo diante dos lugares ocupados nas diásporas, ora pelos resquícios de estigmas enraizados “lá” e reproduzidos “aqui”.

Além do sangue, o elo entre bem e mal também permeia o simbolismo coletivo pelo fato “morte”, como narra Fifie:

Fifie: Pessoa morta, depois de seca, seca... desidratada, virar pó. Aí a pessoa deixa o nome, por exemplo, Fifie, o nome é Fifie. Aí coloca esse nome no pé da árvore. Se choveu, tudo passou, entendeu? Não tem problema. Agora se a pessoa que tem problema com você colocar o pó no seu portão. Se falar que o feitiço fará efeito em 7 dias, em 7 dias você morre [...].

Se o pó for no portão da casa, é ruim, a pessoa morre em 3 dias. Se for no pé da árvore e não chover, também é ruim. Agora, se chover não terá efeito, a água lava e leva tudo embora. Na chuva não tem problema. Se você tem oração, você tem Bíblia. Se você fala com Deus, não tem problema. Entendeu? Deus é mais forte, você pede a proteção de Deus, entende? Se você tem a proteção de Deus, não tem problema.

A dicotomia entre a fronteira do bem e a fronteira do mal, também desponta no fragmento, quanto às práticas negativas do vodu como o “pó” do feitiço. Esse elemento revela que a oposição moral é o ponto de latência que fragmenta a unidade; a maldade entendida pela morte de pessoas em 3 ou 7 dias exprime a tecnologia da repressão por intermédio da diferença socioracial (Marcelin, 2019).

O “pó” e zumbificação expressida por Herbica no início desse capítulo contam com uma contribuição recente da publicação sobre *Datura stramonium* da Tetrodotoxina (TTX) em cerimônias vodu no Haiti. Oriunda de pesquisas de um projeto amplo em andamento na América Central intitulado “Projeto Vodou: investigações em Antropologia Cognitiva, Etnobotânica e Medicina Tradicional na Ilha da Hispaniola, Mar do Caribe”.

A pesquisa tem uma abordagem interdisciplinar utilizando métodos das áreas da química medicinal (fitoquímica), farmacologia (neurfarmacologia), toxicologia, antropologia cognitiva, botânica, etnobotânica e medicina tradicional (Lima Filho et al., 2025).

As principais descobertas envolvem os saberes da medicina tradicional vodu e a combinação da potente neurotoxina natural Tetrodotoxina (TTX), encontrada no peixe baiacu,

em alguns sapos e em algumas espécies de plantas – como a *Datura Stramonium*, conhecida pelo pepino zumbi ou concombre zumbi (Lima Filho et al., 2025).

O uso dessa substância em rituais, banhos ou aplicação direta na pele está sob análise multidisciplinar que dá continuidade aos estudos inaugurados pelo etnobotânico canadense Wade Davis, em 1980 (Lima Filho et al., 2025). Pesquisas como esta reforçam os saberes ancestrais das práticas vodu, ao mesmo tempo que visam certificar cientificamente seus efeitos e significados.

Visto que a prática do vodu haitiano é fortemente conectada a elementos da natureza, integrando plantas e animais aos rituais que buscam distintas conexões com o divino. Entretanto, a análise quanto ao uso da Tetrodotoxina (TTX) é investigada, pois a substância natural provoca a paralisia muscular e, em quantidades elevadas, pode levar à morte (Lima Filho et al., 2025).

O tratamento vodu visa promover o equilíbrio entre natureza, comunidade e antepassados, integrando esses elementos ao processo de cura (Lima Filho et al., 2025). Tal abordagem valoriza não apenas aspectos físicos, mas também sociais e espirituais, ressaltando a importância da coletividade e da ancestralidade nas práticas de promoção à saúde.

O método fitoterápico caribenho, segundo pesquisadores, difere da medicina ocidental, e tal conhecimento é transmitido oralmente, de uma geração a outra (Lima Filho et al., 2025). O saber tradicional, exemplificado no relato de Martide, que destaca o papel social exercido pelo seu pai, expõe os vínculos comunitários e a identidade cultural haitiana.

No entanto, a perpetuação desse legado depende de um contexto social estável, onde a educação formal e a transmissão oral possam coexistir e se fortalecerem mutuamente, mas é justamente essa estrutura que está fragilizada. Os dados da Unicef (2025) revelam o colapso em curso, entre 2023 e 2024, cerca de 919 escolas foram afetadas pela violência das gangues e metade delas foram obrigadas a encerrarem as atividades de ensino. Como consequência, mais de 50 mil crianças e jovens foram abruptamente desconectados do sistema ensino formal.

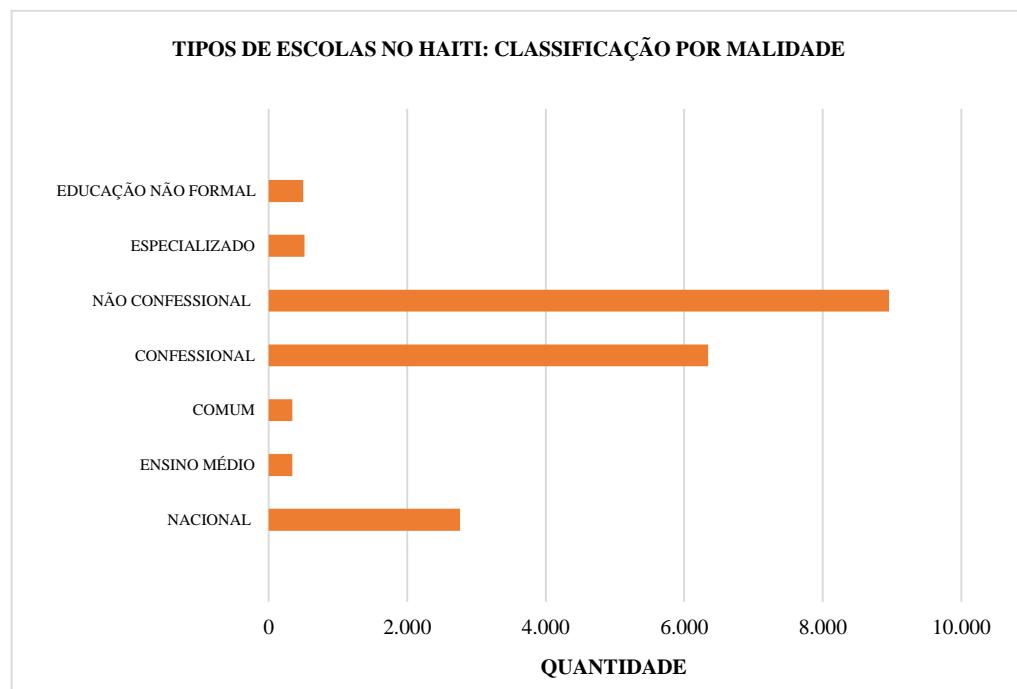
Em contraste a esse cenário, os dados oficiais do Haiti, constantes no Sistema de Informação para a Gestão da Educação (Sigee) do Ministério da Educação Nacional e Formação Profissional, informam que a rede de ensino haitiana contava com 19.786 escolas ativas, 3.116.370 alunos matriculados e 101.863 professores (Sigee, 2025).

O histórico escolar infanto-juvenil do Haiti, envolvem disciplinas como: francês, educação física e esporte, inglês, química orgânica, anatomia, geometria, música, iniciação a tequinologia, ciências da terra, matemática, cálculos e probabilidade, espanhol, álgebra, fisiologia, educação em cidadania, ciências sociais, geografia, biologia, comunicação francesa,

ciência experimental, educação estética e artística, física, arte e música, magnetismo, criole, trigonometrie, filosofia, capacitor elétrico, economia, biologia vegetal, analise, sequência numérica, informática (Sigee, 2025).

O Gráfico 4 abaixo, elaborado com os dados do Sigee, exemplifica as modalidades de ensino ofertadas no Haiti, como: educação não formal, vinculada a organizações não governamentais e sociedade civil; especializado, equivalente ao ensino médio técnico; ensino privado, entre escolas confessionais e não confessionais; ensino comum, com disciplinas básicas; ensino médio; nacional, ofertado por escolas públicas.

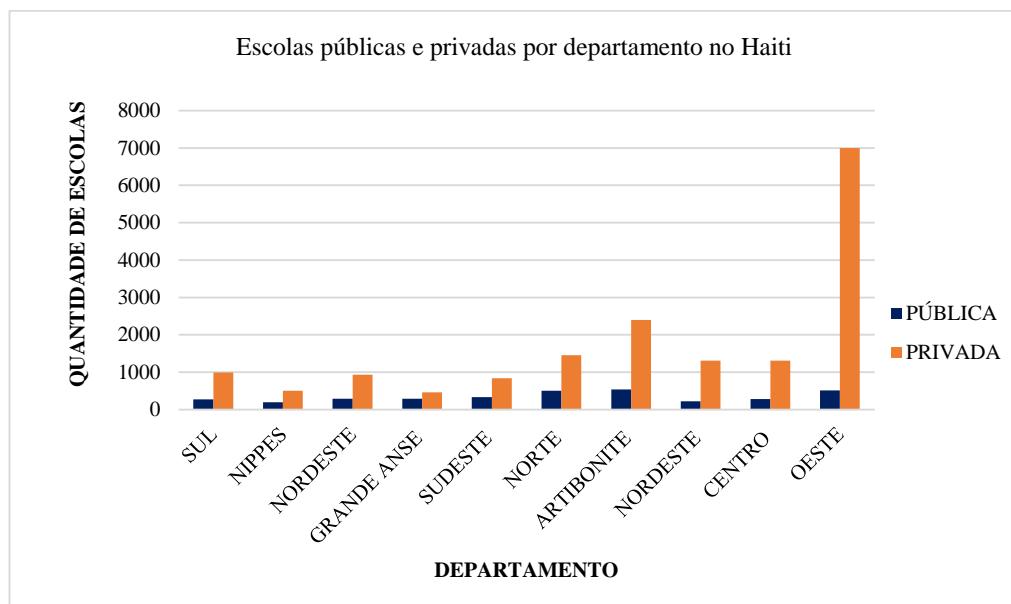
Gráfico 4: Tipos de Escolas no Haiti: classificação por modalidade



Fonte: Sigee, 2025.

Aditando as informações sobre ensino formal no Haiti, os dados dispostos no Gráfico 5 abaixo, complementam que a maior oferta de ensino escolar é feita pelo setor privado e está concentrada em escolas confessionais e não confessionais. As disparidades, também, despontam quando notamos que a maior parte das escolas se concentram no departamento Oeste, que abriga a capital Porto Príncipe, região de maior ação das gangues.

Gráfico 5: Escolas no Haiti: divisão entre ensino público e privado, por departamento



Fonte: Siguee, 2025⁴⁴.

Além disso, a desigualdade, também, aparece quanto ao elemento gênero, em que o percentual de estudantes do sexo masculino representa o percentual de 63,9% e as estudantes do sexo feminino 36,1%, (Siguee, 2025). A diferença entre homens e mulheres que têm acesso à educação, impulsiona os registros de 94% das mulheres e meninas estarem sujeitas a maior vulnerabilidade social, suportanto elevado risco de violência de gênero, a desnutrição crítica e a falta de água como uma constante (Unicef, 2025).

Observa-se que as mulheres são um contingente expressivamente afetado pelas condições estruturais, mas as crianças compartilham o temor, especialmente quando ele se mistura ao misticismo vodu. A descrição de Garline, de 16 anos de idade, sobre pessoas que desaparecem ou se transformam em animais, como *cabra*, *gato*, *cachorro*, *vaca*; revela como o imaginário infantil é construído com essas crenças.

Esse elemento notável não é em vão, o sangue ocupa um papel central nas famílias haitianas, seja pela ancestralidade ou pelo poder simbólico. Entre vida e morte, em Porto Príncipe, os mortos repousam em cemitérios; e nas zonas rurais estão enterrados em túmulos situados no quintal/jardim da propriedade (Marcelin, 2019).

⁴⁴ Esses dados foram extraídos o Ministério da Educação Nacional e Formação Profissional (MENFP) no Haiti em agosto de 2025, entretanto a partir de janeiro de 2026 o site oficial não está mais disponível.

E por decorrência do uso da datura stramonium tetrodotoxina em cerimônias vodus, não se sabe ao certo se o familiar está vivo ou morto. Eis a presença dos zumbis, no contexto haitiano e na fala de Herbica.

Além das implicações sociais, a responsabilidade dos membros da família para com seus mortos vai além do simples ato de sepultamento. Ela abrange a realização de rituais em que é necessário alimentar o *lwa*, entidade espiritual ligada à ancestralidade, por meio de cerimônias marcadas pela oferta de comida, danças e celebrações.

O cumprimento desses rituais é fundamental, pois quando um integrante da família negligencia tal obrigação, acredita-se que os filhos poderão ser alvo de ataques espirituais (Fiod, 2019). Evidenciando, portanto, a importância da relação espiritual para a proteção e bem-estar da linhagem geracional.

Essa dinâmica reflete, também, o vínculo profundo entre vivos e seus ancestrais, mostrando que a conexão com o *lwa* está associada diretamente ao sangue familiar. Envolvendo uma complexa linguagem de sinais e significados, que orienta tanto a conduta individual quanto a coletiva.

Dentro desse contexto, existem elementos simbólicos que envolvem os rituais vodu, reforçando normas de comportamento comunitárias. A transformação de uma pessoa em porco, por exemplo, não é literal, mas simbólica para representar a ideia de “comer pessoas”.

Em rituais tidos como “mals”, leva-se animais para cada membro de uma família a ser atingida (Marcelin, 2019). Assim, o sacrifício de uma cabra, uma galinha e um porco pode simbolizar a mãe, pai e o filho, ou seja, metaforicamente a família foi “devorada”. (Marcelin, 2019).

Além desses rituais, o Haiti vive sob o espectro das *lougawou*, figuras que, segundo a crença popular, “comem” crianças. Esse medo coletivo serve tanto para alertar o perigo quanto para o negligenciamento dos cuidados com as crianças e para reprimir as práticas malignas (Marcelin, 2019).

Como pano de fundo a essas representações, está uma infância marcada pela violência real, em que crianças são sequestradas, ficam órfãs e se deslocam sozinhas. Além de serem aliciadas pelas gangues ou reduzidas à servidão laboral e sexual (Fiod, 2019).

É nesse contexto que a fala de Garline e Rose ganha profundidade. Quando perguntei às irmãs, de 16 e 14 anos, sobre saudade e se queriam voltar ao Haiti, Garline riu, mas respondeu com preocupação: “Eu não, Deus me livre de morrer! Tenho muita vida para viver, sonhos para realizar”.

Enquanto conversávamos, um rato corria no forro da casa, e Rose me dizia que não conseguia dormir, com medo do rato. O trauma se insinuava no cotidiano, na memória de “lá” (o simbolismo do *lougawou*) e no “aqui”, a materialidade do rato, que expõe seu temor.

O sobressalto do barulho inesperado foi a compreensão de uma fala ouvida de um pai, no culto para haitianos em Dourados: “as crianças que nascem no Haiti são mais quietas, as que nascem no Brasil são agitadas”. Essa observação com a reação de Rose reflete a diferença entre ser criança “lá” e “aqui”.

Nos entrelugares, Brasil e Haiti, o devir e os fatos notáveis do cotidiano amparam a compreensão de que o sangue deixa de ser um fluido corporal e, em algumas situações, se torna um marcador ruim. Além disso, o feitiço do “pó” apresenta variáveis a serem investigadas quanto aos benefícios e restrições do uso da substância natural TTX em cerimônias vodus no Haiti.

E de fato, a pesquisa sobre a TTX e o sangue, por sua vez, simboliza a dualidade relacional entre a fronteira do “bem” e do “mal” no imaginário coletivo haitiano. Em que, as ações e omissões definem famílias e sua linhagem, as quais podem ser preservadas pelo bem ou negligenciadas pelo mal. Tais ações pendulam pela fronteira ética relacional, em que a fronteira do mal é a que aprofunda as feridas causadas pela violência histórica até mesmo em contextos intrafamiliares, e a fronteira do bem é a que pode tratar e cicatrizar tais féridas, mantendo a comunidade coesa, mesmo em contextos diásporicos.

4 ESPERA

Do peso da espuma

Do peso da espuma
 Da saudade do vento
 Do abalo do verão
 Da canção da memória
 De esperar pelo riacho
 Do sonho do vaga-lume
 Da plenitude do silêncio
 Do arrependimento da chuva
 Da urgência do beijo
 Eu venho, diante das ameaças de esquecimento,
 Com a boca como uma flor de alegria
 Com os olhos como faróis de esperança
 Com as mãos como aves de ternura
 Com o coração como joalheiro de carícias
 Para te dizer que, apesar ou talvez porque
 Da dor de folhas caindo,
 Eu ainda sigo te recordando.
 (Elsie Suréna, 1956)

A sensibilidade e distinção em ser criança em um país com tantos desafios como o Haiti também são refletidas nas relações intrafamiliares. A sutileza do poema “Do peso da espuma”, de Elsie Suréna, haitiana, permite-nos entender os diferentes fragmentos que contextualizam a espera: “eu ainda sigo te recordando”.

Usualmente, a prática migratória é atribuída ao homem como o ponteiro da nova rota. Mas, em um mundo de informações globalizadas e intensificadas pelas redes sociais (Bauman, 2001; Castells, 2025), mulheres têm rompido fronteiras, violência geracional e estigmas em busca da provisão de suas histórias e famílias. Diante desse contexto de mobilidade internacional, tem-se a configuração de “famílias transnacionais”, em que pessoas são atraídas e impulsionadas por melhores perspectivas de trabalho, educação e vida (Baldassar, 2017).

As famílias transnacionais se firmam nesse contexto global, por meio do vínculo de pertencimento a um determinado grupo. Apesar da ausência física, a presença é superada por práticas distintas de cuidado (Douglass, 2009), como o envio de remessas sociais para custear a educação dos filhos, a ajuda nas despesas domésticas dos pais, o custeio do tratamento de saúde, entre outras formas que possam consolidar as redes de apoio e afeto.

A escala da mobilidade não acentua apenas as trocas de informações pelos meios de comunicação, mas permite que famílias que estão a milhares de quilômetros de distância se conectem por uma ligação de vídeo⁴⁵.

Isso ocorria com Martide e Fifie, enquanto as filhas e filhos estavam no Haiti. E ocorre com os parentes que estão “lá” e “aqui”, na medida em que as migrações não são um ato concreto e finito, e, sim, uma permanência na passagem migratória (Sayad, 1998). Em janeiro de 2025, Fifie, o marido e os dois filhos mais novos foram morar em São Paulo, capital. O intuito era viajarem para os Estados Unidos, mas a ideia provisoriamente foi superada com a ascensão do governo Trump.

Outrora, quem ficou em Dourados foram os filhos Fígaro, 20 anos, Garline e Rose, 16 e 14 anos. O contato nos entrelugares — São Paulo e Dourados — ocorre por ligações de vídeo. No aniversário de Garline, o “parabéns” foi celebrado remotamente: os pais na ligação “lá”, e as filhas, “aqui”.

Fifie optou por ir para São Paulo, em razão da proximidade com aeroportos e embaixadas, pois, além da organização financeira, o casal conseguiu a naturalização brasileira. Na cidade de Dourados, Fifie trabalhava na sala de corte em uma indústria alimentícia e seu esposo tinha conseguido comprar um carro para trabalhar como motorista de aplicativo.

Fifie frequentemente tecia seu desconforto quanto às poucas opções de trabalho em Dourados, enfatizando que o trabalho no frigorífico era monótono e difícil. A sua escala de trabalho era noturna em uma sala fria; o supervisor, por sua vez, cobrava uma “superprodução”. No começo, ela cedia à pressão do trabalho, mas, após uma crise de saúde (pressão alta), passou a flexibilizar as exigências e respeitar os intervalos de seu corpo e térmicos.

Fifie: No começo só ele trabalhava na BRF, não tinha problema. Porque lá no Haiti (Porto Príncipe) eu tenho uma casa com 9 quartos. Alugo e o dinheiro deixava para as meninas, os filhos vestirem bem. Aqui fiquei sem trabalho por 18 meses e não tinha problema por conta da casa lá... Aqui, irmã Gema sempre me ajudou com roupas e cesta básica. Depois, comecei a trabalhar na Seara, na sala de corte. Eu entrava, trabalhava direto, teve vezes que eu passei mal, com dor de cabeça, pressão alta... Teve uma vez que precisei ser levada para o UPA, outra no Hospital Santa Rita, por conta do convênio da empresa. Só que fui afastada por 11 meses, fiquei em casa, no corona, pessoa grávida não trabalhava... Agora eu tenho visão, vou viajar para outro país, senão eu vou pedir demissão da Seara. E ir lá no Paraguai comprar... vender na rua.

45 Sociedade em rede ou sociedade informacional se caracteriza por tecnologias de informação que estão integradas no mundo, por redes globais instrumentalizadas, em que a comunicação é mediada por computadores criando comunidades virtuais (Castells, 2025, p. 111).

Fifie relata que tinha comércio em Porto Príncipe e sempre contava com uma quantia de dinheiro na mão — “aqui é ruim porque o dinheiro é pouco”. Por isso, iria parar de trabalhar no frigorífico e ser vendedora ambulante; inicialmente, a ideia era Paraguai-Dourados, mas foi superada com a mudança para São Paulo.

Fifie narra que tinha uma casa com nove quartos (pela descrição, entendo que seja um pensionato ou casa de passagem). As meninas, Rose e Garline, contam que uma pessoa envolvida com as gangues entrou na casa, atirou nas paredes e no muro; um dos hóspedes sobreviveu porque estava escondido embaixo da cama.

A ação das gangues afetou os negócios da família em Porto Príncipe; logo, a estratégia quanto à reunião familiar em Dourados precisou de adaptações. Fifie, o esposo e os filhos mais novos foram para São Paulo, buscar oportunidades no comércio ambulante e uma capacidade de provisão melhor do que em Dourados.

O contexto de Fifie ilustra a formação de famílias transnacionais e a “economia doméstica global” (*global householding*), em que o processo de formação e sustentação dos lares transcende fronteiras nacionais (Douglass, 2009). A migração feminina haitiana não é apenas uma decisão para sair do país, mas uma escolha estratégica e coletiva, para a sobrevivência e manutenção dos lares.

A crise dos lares nas mais diversas interfaces é disposta pela teoria para trabalho de migrantes, como explicita Abdelmalek Sayad (1998, p. 55): “um imigrante só tem razão de ser no modo do provisório e com a condição de que se conforme ao que se espera dele; ele só está aqui e só tem sua razão de ser pelo trabalho no trabalho; porque se precisa dele” (Sayad, 1998, p. 55). No Brasil, apesar disso, as ofertas primárias de trabalho para a mão de obra migrante haitiana concentram-se, de forma mais pujante, nos frigoríficos e na construção civil (Jesus, 2020; Aizawa, 2020).

Já o caso de Martide, houve o movimento migratório para a República Dominicana, onde trabalhou como doméstica; no Brasil, este também foi o ofício primário ocupado por ela. Nesse momento é oportuno descrever, ainda que brevemente, que a migração haitiana para a República Dominicana é marcada por um fluxo contínuo, seja como para acessar mercados, um destino provisório ou uma espera permanente frente ao longo do projeto migratório de saída do Haiti.

Como detalha Sumuel Matinéz (2023), a migração haitiana para República Dominicana tem origem histórica no início do século XX, frequentemente caracterizado como um estado de espera permanentemente, dentro de um projeto migratório mais amplo. Nesse contexto, a

comunidade haitiana e seus descendentes enfrentam a exploração laboral, discriminação racial, exclusões e violência (Jesus, 2020).

Na experiência de Martide, enquanto “lá” (Haiti), a ênfase é dada pela falta de emprego e comércio ambulante (Piquero-Ballescas, 2009; Evangelista, 2019), os postos de trabalho “aqui” (Brasil) são ocupados e ofertados pela escassez de mão de obra (atividades que envolvem o cuidado e/ou escala última do agronegócio, isto é, frigoríficos), atravessados por problemas estruturais brasileiros que envolvem nacionalidade-raça-gênero-classe (Gonzalez, 2020; Lugones, 2020),

Nesse contexto, mulheres haitianas, quando saem das indústrias alimentícias, acabam por ocupar papéis como provedoras do cuidado, ora como domésticas, ora como cozinheiras ou cuidadoras. Os mercadores da mão de obra migrante estimulam o olhar para essas pessoas como capital comercial do cuidado, exacerbando as desigualdades de gênero, classe e nacionalidade (Piquero-Ballescas, 2009).

Logo, entre “lá” e “aqui”, a migração haitiana expõe que o estímulo a estratégias transnacionais tem por premissa suprir, de fora para dentro, implicações profundas em políticas e identidades culturais. O resultado é a promoção de sociedades multiculturais que desafiam a noção tradicional de cidadania e identidade nacional (Castells, 2018).

Nessa relação, usualmente, migrantes haitianas experienciam separações temporárias ou permanentes do núcleo familiar como uma consequência esperada da decisão de uma pessoa da família (pai ou mãe, filho ou irmão) que migra para trabalhar ou estudar em outro país. Entretanto, o movimento para outro país ou cidade não fragmenta o elo familiar.

Outrossim, a espera descrita pela saudade e a falta do afeto imaterial são percebidas nas falas de Rose e Garline. Garline reporta a saudade do pai e Rose diz com pesar: “Eu fiquei 5 anos lá, sem minha mãe, com a tia não é igual. Quando cheguei aqui, tinha o Felipe, meus pais quando saíram, não tinha Felipe. É ruim, porque agora além da Herbica e do Felipe, eles estão longe”.

Enquanto a família estava reunida em Dourados, Fifie, a fim de lidar com o sentimento de exclusão afetiva de Rose, tornou-a madrinha de batismo de Felipe, e os cuidados com ele eram de responsabilidade permanente da madrinha. Rose exprime que Felipe é engracado e sente falta disso, já Garline diz que Rose e Herbica brigam até por chamada de vídeo.

Rose é a terceira filha do casal, Herbica é a irmã mais nova das meninas e Felipe nasceu no Brasil durante a pandemia. O tom, o olhar e as expressões corporais transcendem a um dizer pelo esquecimento entre os irmãos e pela dinâmica do afeto transnacional. O elo afetivo mais

expressivo é com Garline; as duas compõem um vínculo de carinho e cumplicidade que traz estabilidade para um futuro incerto.

A separação familiar suportada pelos filhos, como exposto por Rose, exprime uma experiência profundamente emocional evidenciada pelas corporeidades como o “medo do rato” e a dificuldade para dormir à noite, que são as emoções que circulam em seu corpo e se movem com a condicionante do transnacionalismo familiar.

As respostas do corpo ao mundo são desnudadas ao se estudar o feminismo e os afetos, revelando como condições corporais tensionam capacidades profundas em outros campos e permitem perceber camadas sobre mobilidade em condições inimagináveis (Hiitola; Karimi; Leinonen, 2023). Então, a espera se torna o meio de linguagem, assim como *o peso da espuma*, de emoções entre “lá” e “aqui”, que compõem uma nova categoria de análise migratória: o afeto imaterial.

Segundo Hiitola, Karimi e Leinonen (2023), o afeto imaterial se conecta em cinco formas: 1) intensidade estratégica, 2) intensidade moral, 3) intensidade corporificada, 4) intensidade dos laços familiares e 5) deslocamento afetivo; as quais carecem de associação com os fatos familiares ora analisados.

A intensidade estratégica (1) é elaborada por ações expressivas, como falar alto, bater na mesa, rir, chorar, alguma ação que reforce a tônica corporal. Já a intensidade moral (2) conforma-se com as normas sociais de “lá” resistidas e seguidas “aqui”, como a educação mais rígida entre pais e filhos; o ir na igreja, sentar e escutar (Hiitola; Karimi; Leinonen, 2023).

Esses dois elementos foram revelados por Martide e notados nas observações durante o culto: “a gente tem que sentar, prestar atenção no que a gente foi ver na igreja”, como disposto na Figura 19.

Martide: Lá no Haiti se quer falar alguma coisa urgente, eu tenho que chegar e falar com licença. Aí os pais para ouvir no ouvido dele falando o que eu quero falar. Aí, se ele vai liberar pra fazer o que eu quero, ele libera. A minha mãe leva a gente para a igreja. Se a gente quer brincar. Aí ele vai pegar uma varinha e dizer ‘então vamos brincar’. Porque tem que entrar lá, ouvir, parar... Aí a gente tem que sentar, prestar atenção no que a gente foi ver na igreja. Aí, em qualquer lugar que a gente vai, se é um ambiente que vai aprender alguma coisa, prestar atenção em alguma coisa, a gente tem que ficar atento, não pode sair pulando ou brincando... É desse jeito. Aí eu cresci assim e tento passar para os meus filhos também.

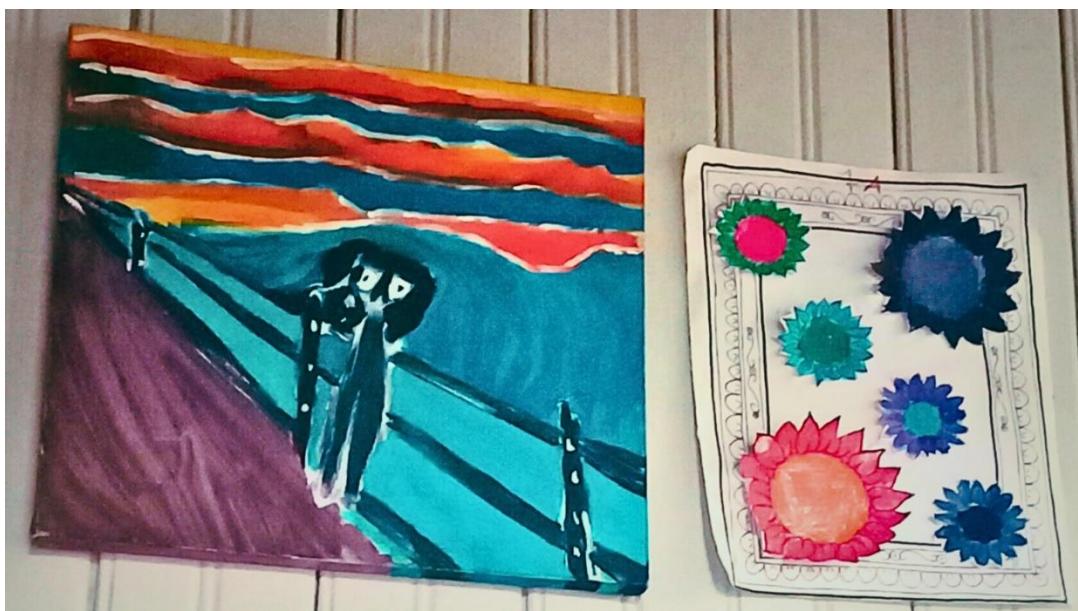
Figura 19: Culto para haitianas(os) na Assembleia de Deus Missões, em Dourados



Fonte: Autora (2024).

No que concerne à intensidade corporificada aparecem no tempo e espaço, em que traumas de “lá” se exprimem “aqui”, como o medo do rato ou o fato das crianças nascidas no Brasil serem mais “agitadas”. O fluxo de emoções infantojuvenis apresenta impactos profundos, principalmente quando evidenciados pela insônia e pelo medo dos “terrores noturnos” ou pelo enrijecimento corporal em espaços públicos (Hiitola; Karimi; Leinonen, 2023). Isso fica expresso na pintura *O grito* (Figura 20) reinterpretada por Rose, que fica condicionada na parede de entrada da casa onde vivem.

Figura 20: Pinturas e reprodução da tela *O Grito*, de Edvard Munch, por Rose

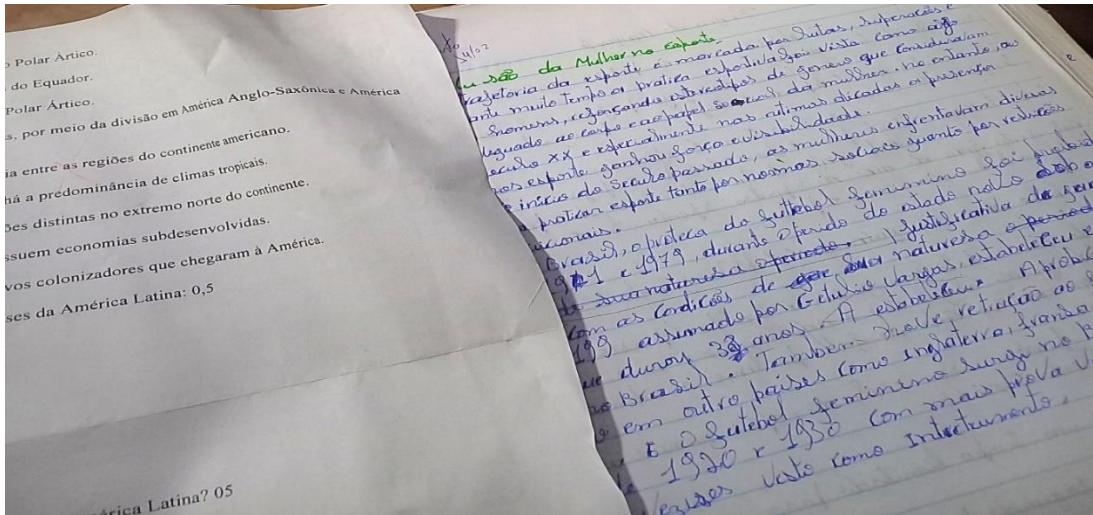


Fonte: Autora (2025).

Já a intensidade dos laços familiares (4) apresenta-se nas diásporas, pelo contato digital ou com as remessas sociais. E o deslocamento afetivo (5) exprime-se nos laços familiares que são reconstituídos ou substituídos pelas novas condições sociais, como o caso do aniversário de Garline e Rose, em que a comemoração foi sugerida sutilmente pelas meninas a mim.

O deslocamento do afeto também é experienciado ao ver os cadernos escolares delas, como na figura 21, as atividades feitas, as notas das provas, as pinturas e os desenhos, além das expressões como “estou com dificuldade em história e geografia” ou “melhorei no violão, vou te mostrar”. O ponto mais marcante é que esses elementos do cotidiano são revelados em cada memória, voluntariamente, pela relação espaço-confiança reelaborada no novo contexto social.

Figura 21: Caderno de Garline



Fonte: Autora (2025).

O afeto imaterial, também, é intensificado por julgamentos efêmeros, enfatizando investimentos emocionais envoltos pelas normas sociais, de gênero, sexualidade e classe. Garline reclama que Rose não está ajudando com o serviço de casa, observando que, se estivessem no Haiti, ela seria mal-vista.

Garline: No Haiti, eu com 9 anos fazia tudo na casa. Chegava da escola que era o dia todo e tinha que cuidar da casa. Se não a tia falava mal de mim para a vizinhança e as meninas da minha idade, eu ficava envergonhada. Aqui no Brasil é o céu, ninguém reclama disso, mas eu não lavo a roupa dela (Rose). Só as minhas e do Figaro, ela fica o dia sem fazer nada. Minha sorte é que esse ano eu estudo o dia todo e ela tem que fazer comida e limpar a casa.

No Haiti, as mulheres sofrem maior pressão pela expectativa e pelo julgamento de gênero; somado aos afazeres domésticos, as meninas ainda destacam a função das redes

familiares no cuidado. Além da saudade, enquanto aguardavam a oportunidade de se reencontrarem com os pais.

Ao longo das visitas, não foi incomum, Garline e Rose, dizerem “vivíamos com a tia, irmã da minha mãe, mas não era igual. A gente não se sente bem, igual se sente com pai e mãe”. A esperada somada as responsabilidades na casa da tia, a falta dos pais é expressa como uma ausência de bem-estar no lugar, a lacuna que as remessas materiais não conseguiam suprir.

Associado a esse contexto, perguntei a Garline e Rose quem são os “rèstavèk”, uma expressão trazida pela Irmã Rosa em uma outra conversa. Garline explica que rèstavèk são pessoas sem família, crianças ou adultos, que se vinculam a outras famílias como pessoas “adotadas”. Se as pessoas forem boas, os rèstavèk irão viver bem, mas se forem ruins, viverão pela servidão: “o pão que sobrar ela come, mas depende da pessoa e família, não é todo mundo”.

Pelo glossário português crioulo haitiano Bom Bagay, “restavéks” significa “ficar com” (Cotiguiba; Cotiguiba; Andretta, 2018, p. 190). Segundo Leeds *et al.* (2010), essa tradução simplifica um rótulo atribuído às crianças com menos de 15 anos, entregues por famílias mais pobres a outras com melhores condições, sob o pretexto de que terão acesso a condições de vida mais dignas.

Esse contexto é representado na literatura haitiana de Edwidge Danticat, no livro *Clara da Luz do Mar*. Na história, a menina, órfã de mãe e criada pelo pai pescador, vê-se em um contexto de adoção por uma comerciante, viúva, que acabara por perder uma filha. A narrativa é rica em elementos do cotidiano haitiano. Expressões como *revenan* “uma criança que tinha entrado no mundo bem quando sua mãe saía” (Danticat, 2022, p. 25) e *restavéks* também são apresentadas na narrativa.

Os descriptores *restavéks* e *revenan* apresentam os sintomas de uma infância roubada pela falta de escolhas e pelo abandono institucional. As crianças *restavéks*, geralmente, quando passam a integrar o novo núcleo familiar, são submetidas a longas jornadas de trabalho doméstico (entre 10 e 14 horas de trabalho) sem remuneração; com alimentação inadequada, não vão à escola, enfrentam negligências, abusos físicos, emocionais e sexuais (Leeds *et al.*, 2010).

Uma pesquisa apresentada pela clínica móvel de Medishare no interior do Haiti revelou dois casos de crianças *restavék*. O primeiro foi uma menina de quatro anos, com um quadro de saúde anêmico em comparação com as outras duas crianças da casa. A mãe adotiva rejeitava o diagnóstico, mesmo com a percepção dos profissionais de saúde, de que: “os achados incluíam afeto reduzido, higiene precária, cabelos quebradiços, e roupas sujas, em comparação com as outras crianças da casa” (Leeds *et al.*, 2010, p. 1, tradução nossa).

O segundo caso corresponde aos reflexos tardios de uma criança *restavék*, em que uma menina de quatro meses foi atendida na clínica móvel acompanhada de sua mãe, que tinha quinze anos. A descrição clínica consistia em duas semanas de vômitos, diarreias, febre e perda de peso (Leeds *et al.*, 2010, p. 1, tradução nossa).

O parto foi natural, e a criança foi amamentada por um mês e meio, quando a mãe foi diagnosticada com sorologia positiva para o Human Immunodeficiency Virus (HIV). A substituição do leite materno, sem a devida orientação à mãe, passou a ser por suco, feijão amassado e água, o que acentuou o grau de desnutrição infantil, estado letárgico, apático e febril (Leeds *et al.*, 2010, p. 1, tradução nossa).

A descrição apontava que, durante a consulta, “a mãe permaneceu calada e com olhar baixo” (Leeds *et al.*, 2010, p. 1, tradução nossa). A história detalhada revela que a mãe teve uma infância como *restavék*, sofreu contínuos abusos sexuais e sucessivos roubos sob a negligência de seus tutores.

A descrição dos casos publicados por Leeds *et al.* (2010) informa também que uma pesquisa em domicílios no Haiti aferiu que cerca de 225 mil crianças são *restavéks* e que dois terços são meninas. Ainda que o país seja signatário da Convenção da Criança de 1994 (UN, 2025), as limitações para proteção da infância são plurais e agravadas pelas crises políticas.

É notável que as crianças são inseridas no sistema social dos *restavéks* ou são aliciadas pelas gangues por falta de estrutura estatal de proteção (Léon, 2025). Nos dois casos, há privação de educação, exposição à violência e ruptura nos vínculos familiares. As meninas *restavéks* são vítimas, também, de violência sexual, incorrendo na gravidez precoce, sem contar com a dificuldade do acesso à justiça e com o apoio psicológico restrito (Leeds *et al.*, 2010).

Além disso, o ensino básico no Haiti é pago e oferecido majoritariamente no departamento oeste, mais precisamente em Porto Príncipe, onde as gangues detêm os espaços pelas disputas territoriais da capital. Essa dinâmica enfraquece o acesso à educação, e, por falta de opção e exclusão social, as crianças tendem a ser aliciadas pelas gangues ou forçadas à servidão doméstica, como no caso dos *restavéks* (Amnesty International, 2025).

A degradação social é que crianças, principalmente as órfãs, têm a infância comprometida pela ruptura familiar. A “saída” para a sobrevivência é o aliciamento em gangues ou a adoção por terceiros (Amnesty International, 2025). Por isso, a saída do Haiti por familiares e posteriormente a busca dos filhos pela reunião familiar propõem-se como estratégia de sobrevivência em destinos que proporcionem a provisão material e o crescimento seguro.

Por isso, a espera não é um vazio, mas o afeto imaterial de emoções que sustentam os laços familiares além das fronteiras, são os sentimentos que atuam como bussolas internas que

alimentam a esperança e o desejo pelo reencontro nas diásporas. É o amparo nas memórias, que se esvaem como o peso da espuma, é a alternamobilidade ao desafio de famílias constituídas transnacionalmente.

No entanto, caso a espera, se torne uma condicionante permanente, o deslocamento afetivo é afagado pelas redes de apoio, reconstituídas, com outras pessoas, em razão das novas condicionantes sociais.

4.1 PROPAGAÇÃO

PROPAGAÇÃO

[...]

O silêncio é sempre de ouro
 E a palavra? Cada vez menos prata
 Não digas meu segredo
 Sim! Eu virei
 Como queres
 Como eles afirmam
 Como eles continuam a pedir
 Um belo dia
 Uma bela manhã de sal marinho
 Desbotada contra os muros
 Das belas pousadas aglutinadas
 Ao longo de todo o litoral
 Ao longo de toda praia inocente
 Porém deverás calar a boca sobre este tema
 Não deverás dizer uma palavra
 A ninguém, sim!, a ninguém
 Porque o silêncio é sempre de ouro
 E a palavra cada vez menos prata
 [...]

(Marie-Marcelle Ferjuste, 1961)

No poema “Propagação”, Marie-Marcelle Ferjuste, haitiana, constrói uma tensão entre o silêncio e a palavra — “o silêncio é sempre ouro, e a palavra? Cada vez menos prata”, evocando a força do não dito e os segredos que moldam identidades.

Essa dualidade ressoa no processo de formação do Estado-nação, onde o que é registrado, ou silenciado, define pertencimentos e exclusões, a imobilidade e os marcadores burocráticos como elementos para a espera forçada. Assim, o mecanismo fundamental para a perpetuação nacional é o nascimento de pessoas, que vincula governantes e governados através do contrato social, materializado no cotidiano pela Certidão de Nascimento (Dallari, 2005).

O registro público envolve quesitos como lugar do nascimento, data, ascendência biológica, como a remissão aos avós, pais e território, a combinação sangue e território,

portanto, somam os critérios políticos para aquisição da nacionalidade originária (Dallari, 2005). Eis a importância do conceito de útero-território como marcador social e o parto como elemento transversal, para a integração intergeracional de um povo a um território. A ponte entre o útero e a nação é o parto, ainda que este ocorra em outro país.

Essa conjuntura converge para práticas restritivas ou concessivas, expressas em uma política estatal que, por vezes, enrijece ou elastece a condicionante “nacionalidade”, controlando fluxos de entrada, permanência ou saída das fronteiras estatais (Gasana, 2012). O pré-requisito (nacionalidade) pode unir ou separar pessoas por sua presença ou ausência.

Portanto, para um Estado existir, há a necessidade de nascimentos, seja no território demarcado por fronteiras físicas ou no território delimitado pela nacionalidade. O fato das mães e/ou pais serem de uma mesma nação por vezes não será uma fronteira rígida, mas uma fronteira flexível e móvel em outro Estado.

Por ora, é necessário fixar a capacidade geracional nas corporeidades do útero-território, que se manifesta no poder transformador oriundo das relações sociais. Principalmente, quando esses territórios móveis propõem uma outra delimitação para a nação.

O útero-território como marcador social é narrado pela imobilidade burocrática do cotidiano, que ultrapassa fronteiras e entrelaça afetos.

Martide: Eu conheci meu marido com uma mulher, eu ajudava outra mulher que fazia comida para vender... Cozinheira, e precisava de alguém para ajudá-la. Comida para vender, porque ela vendia muito comida, marmite, na construção... Aí, como eu a ajudava, ele saiu da mesma cidade daquela mulher. Aí ele me viu, aí a gente se conheceu. Foi assim que a gente começou. Hoje eu tenho 35 anos, nos conhecemos em 2007. A gente casou em 2007... fiquei grávida e nasceu Queila. Aí, em 2008, nasceu Rebeca. E aí... 2013, no fim do ano de 2013, ele veio com aquela turma do Acre. E aí ele veio direto pra cá, para Três Lagoas.

Martide e seu marido têm a nacionalidade originária haitiana e se conheceram na República Dominicana, por uma pessoa em comum. O que acarretou o enlace afetivo e o nascimento das duas filhas na República Dominicana; o eixo familiar geracional é de ascendência haitiana, mas nascidas no território dominicano.

O útero-território concentra o caráter geracional da cidadania, mas pode estar restrito ao critério da ascendência biológica e ao nascimento no território (Zagarosin, 2023; Wollstonecraft, 2021). Isso porque a cidadania é vinculada à nacionalidade, mas, se a criança não estiver dentro dessa delimitação para aquisição de nacionalidade, ela será o quê?

Pela construção jurídica normativa, ela será um “sujeito de direitos” e a sua subjetividade humana (a identidade) pode ser reconhecida ao invocar tratados e/ou pactos internacionais sobre direitos humanos de proteção à criança.

As filhas de Martide não foram registradas na República Dominicana; os dois partos ocorreram no hospital, mas as meninas não foram declaradas como dominicanas por intermédio da Certidão de Nascimento. Houve a necessidade dos pais acionarem as redes sociais nos entrelugares Haiti–República Dominicana, a fim de conseguirem efetivar o registro civil das filhas no Haiti.

Martide e o marido explicam que, usualmente, o registro civil no Haiti é feito pela Igreja, sendo o documento reconhecido em todo o interior do país. Informam, também, que os padres são pagos pelo Estado para executarem o serviço notarial.

Ainda que a Constituição Haitiana de 1987 relegue essa funcionalidade, na prática, a dependência do Estado em relação ao sistema eclesiástico ainda é presente em registros como nascimentos pelo batismo, casamentos religiosos e funerais. O registro civil oficial é feito quando o documento eclesiástico (ou o ato de nascimento) é apresentado no Arquivo Nacional e formalizado como registro civil, em Porto Príncipe.

A certidão de nascimento (Figura 22) é necessária para a emissão do passaporte haitiano (Figura 23), o qual tem a função de documento de identificação das pessoas que estão fora de seu país; quanto à emissão do visto, na política migratória, exerce a função de autorização para entrada e permanência em outro território nacional (Brasil, 2017).

Figura 22: Certidão de nascimento haitiana



Fonte: Autora (2024).

Figura 23: Passaporte Haitiano



Fonte: Autora (2024).

O impedimento quanto ao acesso ao registro civil na República Dominicana por filhas(os) de haitianas(os) não se restringe ao caso da família da Martide. A pluralidade de casos é tão expressiva que a Corte Interamericana de Direitos Humanos conta com o Caso das

Crianças Yean e Bosico *versus* República Dominicana, registra que crianças de pais haitianos são tidas por apátridas na República Dominicana (CIDH, 2005).

O caso trata da negação da emissão das certidões de nascimento às crianças Dilcia Yean e Violeta Bosico, nascidas na República Dominicana, de ascendência haitiana. A Comissão Interamericana de Direitos Humanos submeteu o caso à Corte Interamericana, alegando violações aos direitos das crianças, incluindo à nacionalidade, à educação e à igualdade perante a lei (CIDH, 2005).

A ausência da certidão de nascimento impediu Yean e Bosico de frequentarem a escola, mantendo-as em condição de apatridia até setembro de 2001, quando a República Dominicana finalmente emitiu suas certidões (CIDH, 2005).

A relação de nascimento na República Dominicana de crianças com ascendência haitiana evidencia as implicações do modelo Estado-nação, como um limitador ao reconhecimento da subjetividade mais íntima humana — a identidade. Esse entrave se manifesta no impedimento ao direito à nacionalidade e na imposição de uma condição de imobilidade.

A imobilidade explica a condição forçada de pessoas a se manterem paradas por barreiras estruturais, como indocumentação, apatridia, deportação ou detenção; as quais são expressões da espera forçada (Conlon, 2011). O que é antagônico à automobilidade, que assegura a capacidade de mover-se livremente entre Estados e/ou acessar políticas migratórias (Stuesse; Coleman, 2014).

A espera forçada vivenciada por mulheres e crianças é, por vezes, associada à passividade, enquanto quem aguarda depende de projeções favoráveis para a reunificação familiar ou do estímulo migratório promovido por Estados que carecem de mão de obra — como nas funções de cuidado (Conlon, 2011).

A espera nos casos de indocumentação tem por intuito desgastar migrantes. O tempo de processamento é estrategicamente longo (Conlon, 2011), seja para emitir uma certidão civil, passaporte ou visto consular. Segundo Deirdre Conlon (2011, p. 357), “a espera tornou-se uma das armas usadas na batalha para dissuadir solicitantes de asilo em movimento”, como o caso aprazível de indocumentação das crianças haitianas.

No contexto familiar das colaboradoras dessa tese, Martide compartilha que o marido entrou no Brasil, pelo Acre, em 2010. E, no ano de 2015, ela saiu da República Dominicana e chegou ao Brasil, pelo aeroporto de São Paulo. A princípio, foi necessário deixar as duas filhas com uma prima, na República Dominicana, e, após a adaptação de Martide, eles juntariam dinheiro para trazê-las ao Brasil.

Ocorre que, em dezembro de 2015, Martide chega ao Brasil e engravidia de José Antônio; três meses depois, seu marido decide fazer uma “viagem”, atravessando onze países, até chegar à fronteira México–Estados Unidos, onde foi detido e deportado para o Haiti.

A automobilidade do esposo acabou por colidir com a imobilidade, ao retornar forçadamente para o Haiti. Incorrendo no processo silencioso e moroso de Martide, com um filho recém-nascido, de trabalhar e juntar dinheiro para pagar as três passagens em busca da reunião familiar: o esposo e as duas filhas.

Já no caso de Fifie, a migração desponta pela chegada do esposo ao Brasil em 2016. Em 2018, ela entrou por Curitiba, onde fez o Cadastro de Pessoa Física (CPF) na primeira semana e seguiu viagem para Itaquiráí, em Mato Grosso do Sul, onde permaneceu por cinco dias na casa de conhecidos, antes de chegar a Dourados.

No ano de 2021, houve uma decisão inédita preferida pelo juízo do Rio Grande do Sul, em que 183 pessoas, sendo a maioria crianças e adolescentes, conseguiram a reunião familiar via voo fretado do Haiti para o Brasil, com a dispensa do visto consular (Weissheimer, 2021).

Outrora, o governo brasileiro passou a suspender os voos fretados humanitários dos haitianos durante a pandemia, alegando restrições sanitárias. O que estimulou outra ação judicial promovida pela Defensoria Pública da União e Organização de Direitos Humanos, alegando violação de direitos humanos diante da crise humanitária do Haiti.

Nesse contexto, Fifie e o esposo solicitaram ao Frei — que os acolheu, concedendo moradia — ajuda para aproveitar o gargalo gerado pela decisão sobre reunião familiar e o voo fretado, junto a outras 20 famílias haitianas em Dourados, com o intuito de organizar a documentação e trazer os filhos do Haiti. No entanto, isso não foi possível em 2021, pois não havia uma pessoa maior, capaz e com vínculo familiar para acompanhar os quatro filhos, todos ainda menores na época.

Com o transcurso do tempo, os filhos chegaram ao Brasil em 2023, de forma regular e pelo aeroporto de São Paulo. O filho Figaro, com 18 anos, pôde ser o responsável por trazer as três irmãs, menores de idade, para o Brasil.

Observa-se que as políticas migratórias, ao condicionarem forçadamente pessoas à espera, não conseguem impedir a sua propagação por intermédio da formação de redes de apoio e engajamento em lutas locais contra estruturas globais de imobilidade (Conlon, 2011).

No Brasil, a Lei da Migração (Lei nº 13.445/2017) estabelece o procedimento que autoriza familiares de imigrantes regulares no Brasil a obterem visto temporário e, posteriormente, residência, com base nos vínculos familiares. Nesse sentido, quem pode

solicitar a reunião familiar é o imigrante residente no Brasil, portador do visto temporário, que tenha residência permanente ou refúgio, para poder “chamar” os familiares de lá.

A título de familiares, o artigo 30, I, “c”, da Lei nº 13.445/2017 e o artigo 145 do Decreto nº 9.199/2017 elegem como membros: cônjuge companheiro(a) em união estável; descendentes (filhos) e ascendentes (pais) diretos; irmãos menores de 18 anos ou incapazes; tutelados ou guardiões legais.

A documentação exigida pelo artigo 145, § 1º, do Decreto nº 9.199/2017 é: comprovante de residência regular do imigrante no Brasil (CRNM), protocolo de refúgio, prova do vínculo familiar (certidão de casamento, nascimento, declaração de união estável) e declaração de subsistência (comprovante de renda ou algum meio formal de sustento no Brasil (Brasil, 2017).

Já o familiar que está no Haiti deve solicitar o visto temporário para reunião familiar na embaixada brasileira e, após a entrada no Brasil, deverá registrar-se na Polícia Federal, em até 90 dias, para obter autorização de residência temporária. A conversão da residência permanente será após 2 anos, devendo comprovar a manutenção do vínculo familiar e meios de sustento no Brasil (Brasil, 2017).

O poder para descrever e regular fluxos migratórios no Brasil é do Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), o qual expediu a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 51/2024 que estabeleceu novas normas de concessão de visto temporário e autorização de residência a haitianos afetados por calamidade em grandes proporções (terremotos e furacões), desastres ambientais e instabilidade institucionais (crise política e violência generalizada) (Brasil, 2024).

Os critérios dispostos no artigo 2º da portaria preceituam o visto temporário com validade de 1 ano, sem prorrogação, emitido exclusivamente na Embaixada do Brasil no Haiti. Exige a capacidade de abrigamento por Organizações da Sociedade Civil (OSC) parceiras, como modalidade de acolhimento no Brasil; e a documentação necessária para viagem, que é: passaporte válido, formulário preenchido e atestado de antecedentes criminais (Brasil, 2024).

A conversão do visto temporário humanitário para residência temporária será possível após 2 anos, a contar do registro na Polícia Federal (PF). Outrora, as/os haitianas/os que já residam no Brasil, possam solicitar diretamente na Polícia Federal a residência temporária independente da condição migratória anterior a essa portaria (Brasil, 2024).

Nesse intento vale mencionar que a política migratória brasileira voltada para a comunidade haitiana, pode ser dividida em três fases: a primeira fase (2010-2017) com resposta emergencial; a segunda fase (2018-2022) com a consolidação da Lei da Migração; a terceira fase (2023- atual) sendo a institucionalização com viés restritivo, as quais serão explicadas a seguir.

A primeira fase caracterizou-se pela reação inicial aos fluxos migratórios, com as expedições das Resoluções Normativas pelo Conselho Nacional de Imigração (CNIg) – nº 97/2012, nº 106/2023, nº 117/2015 e nº 123/2016. As quais concediam vistos permanentes por cinco anos por razões humanitárias, ainda sob a vigência do Estatuto do Estrangeiro nº 6.815/1980.

A segunda fase registra-se com a consolidação da Lei da Migração nº 13.445/2017, em que a nova base legal revoga integralmente o Estatuto do Estrangeiro nº 6.815/1980 e institui a acolhida humanitária como valor fundamental.

Nesse período, a atividade discricionária é voltada ao Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP), o qual expediu junto com o Ministério das Relações Exteriores (MRE) as Portarias Interministeriais nº 10/2018; nº 12/2019; nº 13/2020 e nº 27/2021, a fim de regulamentar a concessão e renovação de vistos temporários humanitários, com prazos específicos para a solicitação de residência. Vez que, a Portaria nº 27/2021 em resposta ao terremoto de 2021 e ao assassinato do Presidente Jovènel Moïse, ampliou os motivos para “afetados por calamidade, desastre ambiental ou instabilidade institucional” (Brasil, 2021).

Já a terceira fase caracteriza-se pela emissão de portarias com prazos e requisitos mais específicos. Isso porque, a partir da Portaria nº 37/2023, assegurou o visto humanitário com validade de 365 dias.

No entanto, a Portaria nº 51/2024, em vigor, inclui a exigência de ter uma Organização da Sociedade Civil (OSC) para executar a integração social migratória da comunidade haitiana. É perceptível que a portaria avança ao formalizar um canal de acolhida, mas reproduz uma política migratória restritiva em razão da gravidade da crise institucional haitiana, principalmente quanto as condições de violência perpetradas contra mulheres e crianças.

Uma vez que, torna-se ineficaz o reconhecimento por parte da portaria a “instabilidade institucional” do Haiti frente às insurgências humanitárias. Principalmente, quando estabelece como critério solicitar o visto, apenas na Embaixada brasileira em Porto Príncipe, ignorando a violência extrema das gangues por disputa territorial, o controle do aeroporto, com consequente impedimento a um deslocamento seguro.

Além da dificuldade em acessar a embaixada, o visto temporário de 1 ano, sem prorrogação, é curto e a residência temporária de 2 anos, insuficiente, para consolidar vida com todos os quesitos dispostos na portaria, a começar pelo emprego “formal”. Bem como a vinculação à organização da sociedade civil limita o acesso ao abrigamento, considerando que estão sujeitos a iniciativas das OSCs em pleitear editais para financiamento e tais atividades.

No tocante aos antecedentes criminais, além de serem onerosos no Haiti, o acesso para mulheres é ainda mais difícil de obter. Em um Estado que as próprias instituições, usualmente, suprimem a luta feminina ou as condicionam a um pano de fundo, bem como a falta de controle territorial por parte do Estado, torna tal exigência uma excludente para as haitianas.

É válido observar, também, que a portaria impõe às haitianas a renúncia à condição de refugiada, com a exigência do artigo 10. O que acaba por ser uma prática antagônica imposta pela portaria, pois fixa o modelo “familiar”, como elemento central na política migratória brasileira, embora seja de amplo conhecimento a violência contra mulheres, a ação das gangues e o colapso institucional.

Um contrassenso, pois enquanto o Brasil reconhece a “*instabilidade institucional*” que se equipara ao “*fundado temor ou temendo perseguição por motivos de grupo social e opinião política*” no Haiti, a portaria não harmoniza política ao direito, já que a situação do país atende aos critérios do Estatuto dos Refugiados nº 9.474/1997, principalmente com o assassinato do Presidente Jovenel Möise em 2021, estupros coletivos de mulheres e aliciamento de crianças.

Bem como a portaria não oferece mecanismos ágeis para a proteção humanitária, como vistos em embaixadas de países vizinhos – como República Dominicana ou Jamaica, ou o reconhecimento de documentos emitidos pelas cidades centrais dos 10 departamentos haitianos. Além disso, pelo custo e morosidade, seria indispensável a flexibilização dos prazos para a renovação e autorização de permanência no Brasil.

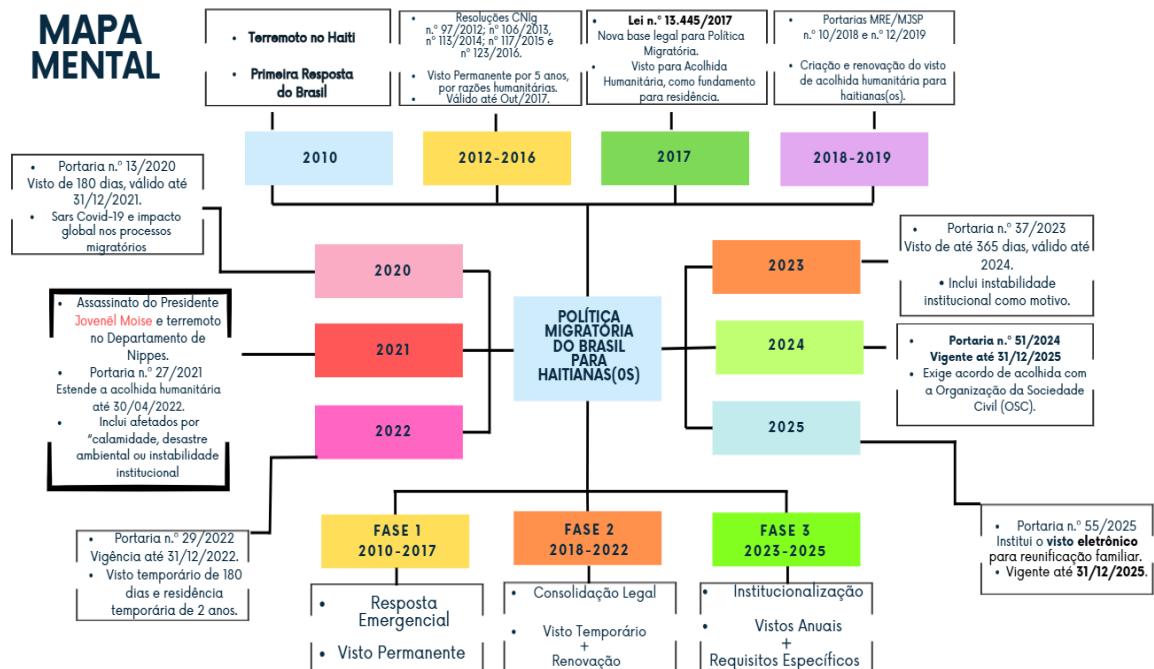
Vale mencionar que, em 13 de agosto de 2025, o Ministério da Justiça publicou a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 55, em que complementa a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 38, de 10 de abril de 2023, para a concessão de visto, por reunião familiar. A inovação trazida a título de política migratória é que os pedidos poderão ser feitos pela plataforma do *e-consular*, em que os chamantes para a reunião familiar devem estar no Brasil, e acessar o sistema pelo e-gov.

Os efeitos da Portaria nº 55 incidem a partir de 12 de setembro de 2025 e serão válidos até 31 de dezembro de 2025. É notável que, administrativamente, as normas regulamentadoras em prol da acolhida humanitária da comunidade haitiana são paliativas. Ainda que conste a “não discriminação” e “acolhida humanitária”, como rol de direitos fundamentais na Lei da Migração nº 13.445/2017, a organização da migração haitiana continua com a mesma roupagem das portarias expedidas entre 2010 e 2017, as quais restringiam o acesso, entradas, períodos e prazos exígios.

Também é notável que, embora a Lei da Migração nº 13.445/2017 seja essencialmente humanitária, as Portarias do MJSP e do MRE têm um viés securitário e restritivo. As portarias,

ao estabelecerem prazos exígios, exigências burocráticas de difícil cumprimento e um canal de acesso paliativo, contradizem os princípios⁴⁶ da própria Lei Ordinária. Para melhor exemplificar esse impasse, a Figura 24 reproduz em um mapa mental, as principais características da política migratória adotada pelo Brasil em prol da comunidade haitiana, entre 2010-2025.

Figura 24: Política migratória para haitianas no Brasil (2010-2025)



Fonte: Autora (2025).

Os atos do MJSP e MRE são tão contraditórios que até junho de 2025, o Supremo Tribunal Federal conta com 5 decisões favoráveis⁴⁷, em que a dispensa do visto consular para crianças é reconhecida a fim de assegurar a reunião familiar de haitianas/os no Brasil.

O caso mais recente, julgado no mês de junho de 2025, no STF, é a análise ao recurso ARE 1546773, proposto por Violette Louis, haitiana, residente em Cafelândia, estado do Paraná, que ajuizou ação para que houvesse autorização judicial para reunião familiar de seus filhos, Beronald Estimond e Bedelin Estimond, alegando dificuldades operacionais no consulado brasileiro no Haiti (Brasil, 2025).

46 Cançado Trindade (2015, p. 14) explica que “todo sistema jurídico tem princípios fundamentais, que inspiram, informam e formam suas regras. São os princípios (derivados etimologicamente do latim *principium*) que, evocando as causas primeiras, fontes ou origens das normas e regras, conferem coesão, coerência e legitimidade às regras jurídicas e ao sistema jurídico como um todo”.

47 ARE 1511194 AgR/2024, RE 1499396 AgR/2025, RE 1499396 AgR-ED/2025, ARE 1546773 AgR/2025.

O pedido foi negado em primeira instância e no Tribunal Regional Federal da 4^a região, mas a decisão da primeira turma do STF autorizou a entrada dos filhos de Violette Louis sem visto, fundamentando a decisão no direito à dignidade da pessoa humana e à reunião familiar, acrescentando que a intervenção judicial excepcional é admitida para garantir direitos fundamentais em caso de demora administrativa (Brasil, 2025).

A decisão, também, reconheceu a situação de extrema vulnerabilidade do Haiti, o que justifica a medida urgente para proteger a integridade da família. E ao final, manifesta que a atuação judicial não viola o princípio da separação dos poderes, pois corrige omissões ilegítimas da administração pública (Brasil, 2025).

Tais circunstâncias exemplificam que a mobilização feminina nas diásporas, expõe micropoderes⁴⁸ e propagam nas práticas cotidianas, ações que, embora não sejam reconhecidas como “políticas”, representam protestos contra condições involuntárias de imobilidade. O que permite a compreensão, que mesmo em contextos de políticas migratórias restritivas, as quais forçam haitianas e seus familiares a situação de espera forçada, elas “não dizem o seu segredo”, mas articulam formas sutis e poderosas de resistência.

Assim como poema que abre essa subseção expõe a tensão entre o silêncio imposto como “ouro” e a palavra desvalorizada como “prata”, os micropoderes cotidianos exercidos nas diásporas propagam-se do útero-território para o registro civil, da nacionalidade para a lei migratória, da burocracia para a reunião familiar.

Considera-se, portanto, a “propagação” como uma forma de altermobilidade que sobrepõe o silêncio institucional de palavras negada, pode ser entendida como alternativa migratória criativa, em que propagar-se nas diásporas é reinventar formas de mobilidade, moldar novos mapas e tornar futuros possíveis.

48 Michel Foucault (1998) desenvolve o conceito de microfísica do poder para demonstrar que o poder não se concentra exclusivamente nas instituições estatais. Pelo contrário, ele se manifesta de maneira cotidiana e dispersa, estando presente em todas as relações sociais. Além disso, Foucault destaca que o poder não tem apenas uma função disciplinar — como proibir ou oprimir — mas também atua na produção e disseminação de saberes, comportamentos e hábitos.

4.2 PERTENCIMENTO

PERTENCIMENTO

Um dia eu gostaria de pertencer a ti
 Como a mim pertences
 Um dia eu gostaria de me ver
 Sair da minha reserva
 E me deitar em teus braços
 Ou contra a tua nuca
 E me deixar mimar
 Como eu gostaria de te mimar
 Deixar-me saciar
 Como eu gostaria de te consentir
 deixar-me embalar acariciar
 Como eu teria gostado de te embalar acariciar

 Estou delirando?
 Sim! Eu me confundo e perco a memória
 Passei a minha vida
 Atuando vivendo lutando apenas para ti
 Adquiri a experiência de
 Reclamar o melhor para ti por todas as partes
 De querer te colocar na melhor direção
 De buscar maneira de te resguardar sempre
 Contra tempestades e tumultos
 Motins e sedições
 Terremotos e furacões

 Me pertences, meu filho!
 Foste o presente do céu
 E eu também quis
 Pertencer a ti
 Os desastres naturais não me teriam impedido
 Os castigos do céu não me teriam proibido
 As ameaças despóticas não me teriam dissuadido

 Jurei pela decisão
 De a cada instante te maravilhar
 A cada segundo a cada despertar
 E consegui! Estou então ainda mais orgulhosa
 Agora poderei ir em paz
 Não! Não! Se não me equivoco
 Estes são os melhores benefícios
 Precisamente! Um benefício não vem sozinho jamais
 Eu me curei de meu mal
 Que era considero incurável
 De te suportar sempre te suportar
 Depois irei me deitar em teus braços
 Relaxar contra a tua nuca
 Alegremente como sobre cavalos alados
 A caminho da eternidade.

(De Marie-Marcelle Ferjuste, 1961 para Christian e Jean-Marc)

A linguagem evocada no poema da haitiana Marie-Marcelle Ferjuste para seus filhos, Christian e Jean-Marc (Martins, 2022), explora perspectivas de entrega, pertencimento e transformação — o maternar.

O útero-território, além de construir o vínculo físico e simbólico entre o corpo da mãe e o do filho, remonta à expectativa de um vínculo cíclico ou a passagem para um novo estado de ser. A maternidade embala paradoxos, descobertas e perdas, e, talvez, para a mãe diaspórica, os filhos sejam seu único território de afeto em um país estranho ao seu.

Os filhos podem ser a âncora, mas também o lembrete dual de que a mãe está suspensa entre dois mundos, nos entrelugares “lá” e “aqui” das memórias diaspóricas. Uma mãe, por si e pelos seus, luta contra terremotos e furacões, hostilidades das leis anti-imigração, solidão e barreiras linguísticas.

Nos entrelugares ocupados na diáspora, a exaustão e a desorientação são como o delírio que pode as conduzir a um sonho bom ou a um pesadelo permanente. Analisar o maternar é escrever sobre vida, mas também sobre morte. Nessa fina fronteira, pode-se encontrar o espaço da eterna ferida da distância — do país de origem, da família, de si mesma.

Fifie e Martide compartilham as memórias da gestação e do parto no Brasil; os sentimentos manifestados por essas mulheres expõem as experiências do cotidiano, das fronteiras vividas por mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas.

Martide: Quando fiquei grávida do José Daniel, fui ao médico, fiz o pré-natal, quando eu morava lá no bairro Jardim das Acácias. Aí eu havia conhecido o casal, quando ela ia ao centro, me levava. Quando eu tinha três meses aqui, eu conheci uma mulher que se chama Joseline... Essa Joseline, eu não posso falar que ela é amiga. Eu chamo ela de irmã, amiga. Ela me trata como a família dela. Desde que ela me conheceu, ela nunca me olhou diferente. Ela morava bem longe, mas toda vez que eu tinha consulta, ela saía lá da casa dela de carro, me buscava cedinho e me levava no médico, aí ela ia trabalhar. Quando eu termino, aí eu tenho que ligar para ela, ela deixava o serviço, me buscava no hospital, eu esperava um pouco dela até dar a hora da saída. Ela me acompanhou até eu ganhar, quando eu fui ganhar o meu filho no hospital, aí o médico falou: ‘Você *não pode ficar sozinha*’. Tinha que ter uma acompanhante. Aí eu não tinha outra pessoa pra ligar, eu liguei pra ela, ela estava dirigindo o culto, ela saiu e foi ao hospital. Porque já eu havia ido ao hospital e às 7 horas já tinha ganhado o bebê. Aí o culto termina às 9 horas, e essas 9 horas ela foi diretamente pro hospital. Não era hora da visita, não queriam deixá-la entrar. Ela fez um show e entrou. Aí ela ficou comigo a noite toda, sentada em uma cadeira, segurando o bebê, aí eu pude descansar.

Martide, expõe a solidão vivida pela gestante migrante, que depende de redes informais para o acesso aos serviços de saúde. O pré-natal é garantido pelo Sistema Único de Saúde

(SUS), mas a barreira geográfica, linguística e social dificulta a acessibilidade. A imobilidade⁴⁹ inibe a promoção integral de políticas públicas para transporte de gestantes em condições sociais de maior vulnerabilidade, faz com que a sobrevivência dependa da solidariedade individual, como a de Joselina.

O SUS assegura o acolhimento humanizado, mas, na prática, a mulher-afro-caribenha-diaspórica enfrenta a acessibilidade. Se a Lei do Acompanhante (Lei nº 11.108/2005) garante à gestante o direito a um(a) acompanhante no pré-parto, no parto e pós-parto, os profissionais da saúde e os hospitais criam obstáculos e ignoram a legislação: como enfatiza Martide, se não fosse Joselina, ela estaria sem acompanhante.

Quantas mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas atravessam o pré-natal, o parto e o pós-parto sem uma “irmã”, para fazer um show e entrar?

Garantir o direito à acompanhante, inclusive para mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas sem redes de apoio, compõe a formação humanizada de direitos reprodutivos, que atende histórias reais em um momento de travessia, assegurando minimamente o conforto e a segurança da expressão: “aí eu pude descansar”.

Já o depoimento de Fifie ilustra de forma comovente os desafios enfrentados por mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas com bebês neonatais, especialmente em situações de prematuridade.

Fifie: Quando tive Felipe, eu senti medo. Só porque o Felipe nasceu 8 meses, prematuro, e eu com problema na pressão. Eu me senti mal, porque era a primeira vez que eu tinha filho no H.U. (Hospital Universitário). A primeira vez eu tenho um neném que está na neo e tem que estar internado. Teve um dia em que meu médico falou: ‘Fifie, você vai liberar, você vai para a sua casa’ e o filho tá lá. Tudo bem, todo dia vou lá tirar leite para o nenê, via o nenê, depois das 7 horas. Às 8 horas eu venho aqui dormir, amanhã vou de novo, porque agora não tem vaga para dormir lá. Ah, eu passei muitos momentos difíceis. Foram 10 dias sozinha e com muita saudade.

A combinação entre parto prematuro e hipertensão materna gera insegurança, agravada pelo desconhecimento do sistema de saúde brasileiro. O Hospital Universitário (H.U.) é um ambiente complexo para mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas, as quais por vezes estão sem rede de apoio e não compreendem os protocolos médico-hospitalares.

49 O conceito sobre automobilidade e imobilidade como processos de imobilização de imigrantes em contextos urbanos, proposto por Stuesse e Coleman (2014), indica que indivíduos que não têm acesso a veículos particulares e dependem de transportes coletivos enfrentam significativas fronteiras para conciliar trabalho e vida cotidiana, vivendo em uma paisagem urbana fragmentada. Enfatizando que tais disparidades no sistema de transporte explicitam estruturas que perpetuam hierarquias sociais, restringindo a mobilidade efetiva de imigrantes em espaços urbanos (Stuesse; Coleman, 2014).

O estudo “Comparação dos desfechos obstétricos desfavoráveis entre mulheres negras brasileiras e negras haitianas” (Born *et al.*, 2024) revela que gestantes haitianas tiveram maior tendência a desfechos desfavoráveis, como pré-eclâmpsia grave (61,5% nos casos de haitianas *versus* 38,5% em brasileiras) e prematuridade (55,6% em haitianas *versus* 44,4% em brasileiras).

A pesquisa ainda complementa que recém-nascidos de mães haitianas tiveram menor peso médio ao nascer (3.077 kg), enquanto os recém-nascidos brasileiros apresentam o peso médio de 3.148 kg, indicando possível desnutrição ou estresse materno (Born *et al.*, 2024, p. 279)

A experiência de Fifie reflete um padrão observado em estudos sobre saúde materna de mulheres haitianas no Brasil - prematuridade e hipertensão são mais frequentes nessa população - sua dor é individual, mas ecoa um problema coletivo. Sublinhe-se ainda que a mulher-afro-caribenha-diaspórica tem maior risco devido ao idioma, isto é, à fronteira linguística e à compreensão sobre o acesso ao pré-natal.

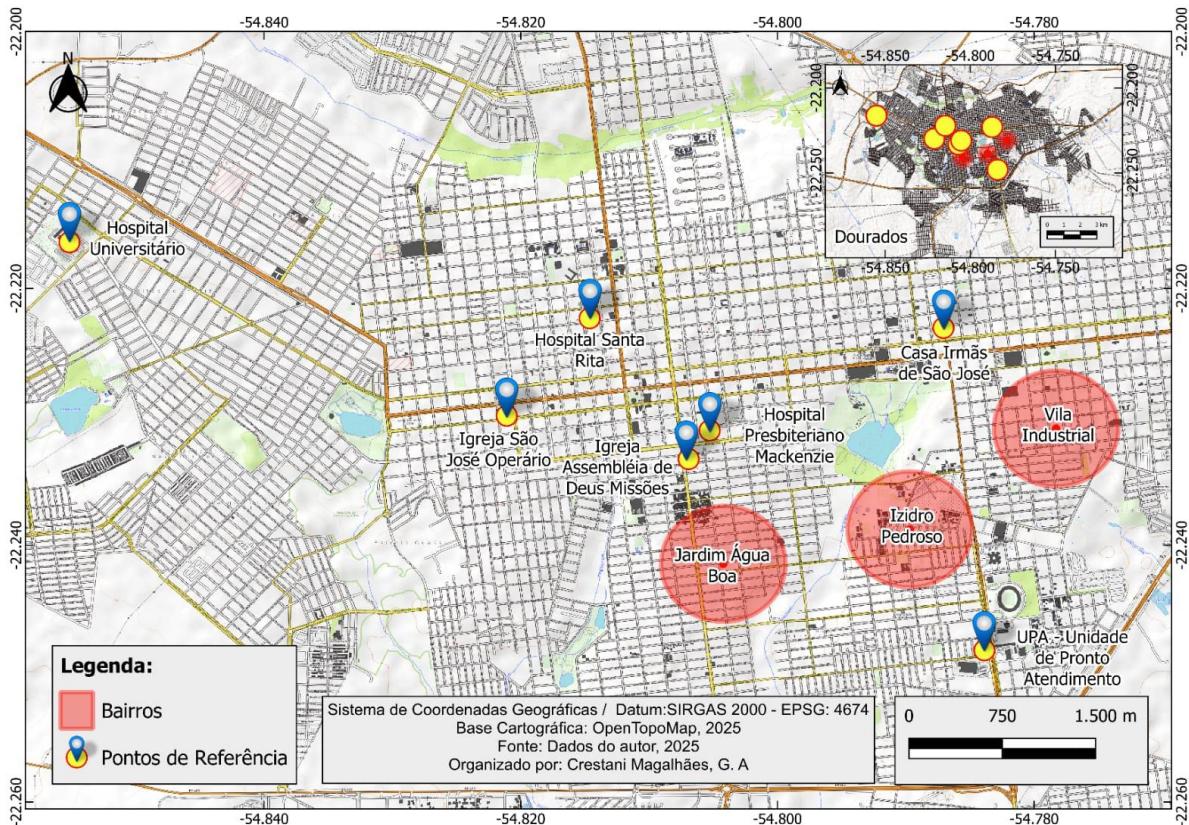
Além disso, a separação mãe-bebê é traumática, especialmente pela ausência de alojamento conjunto ou suporte psicológico. A jornada diária para tirar o leite e as visitas limitadas, marcavam o cotidiano de Fifie, que morava nas proximidades da Igreja São José, na cidade de Dourados. Sua família não tinha bicicleta nem carro, impedindo a automobilidade⁵⁰, já que o transporte coletivo ocorria em horários distintos das visitas.

Somado a isso, havia a dificuldade da cirurgia cesárea, que também restringia a automobilidade. Essa conjuntura incidiu no custo de R\$ 30,00 por dia, com motorista de aplicativo, para ver o bebê. Situações como essa retratam a precariedade de recursos para mulheres-afro-caribenhas-diaspóricas que se tornam mães no Brasil.

Na cidade de Dourados, as famílias haitianas habitam bairros mais distantes do centro, como Jardim Água Boa, Izidro Pedroso e Vila Industrial. As distâncias e os desafios para a automobilidade até à Unidade de Pronto Atendimento (UPA), a hospitais e a lugares que são as redes de apoio (Igreja São José, Igreja Assembleia de Deus Missões e Casa Irmãs de São José) estão reproduzidos na Figura 25.

50 A automobilidade como um sistema de mobilidade apresenta marcas profundamente contraditórias, as quais simultaneamente expõem liberdade e fixidez populacionais (Stuesse; Coleman, 2014). Tal conceito também é explorado por Doreen Massey (1994) como “supressão do tempo-espacó” – em que grupos sociais e diferentes indivíduos, se relacionam de maneira distinta com os fluxos e interconexões. Massey (1994) ressalta que há diferentes escalas de movimento e comunicação, e exemplifica como o deslocamento a um *shopping center* fora da cidade pode influenciar no aumento de preços e acelerar o fim da loja da esquina. O que também traz implicações para quem depende do sistema de transporte público, que, em razão da viabilidade financeira, não dispõe de tal fluidez (Massey, 1994).

Figura 25: Mapa dos pontos de referência na cidade de Dourados



Fonte: Crestani Magalhães, 2025.

Na intersecção de informações, Fifie complementa que os demais filhos nasceram no hospital em Porto Príncipe, mas usualmente mulheres haitianas têm o parto em suas casas por falta de opção (Baptiste, 2019). Além disso, com a ação das gangues em Porto Príncipe, o acesso a medicamentos é mais restrito. Por conta da escassez de recursos, em razão da dificuldade em chegar a comida e remédios, crianças apresentam maior estado subnutricional (Unicef, 2024).

Geralmente, mulheres haitianas fazem uma refeição por dia, não só no Haiti, mas também no Brasil. No final do ano de 2021, em Dourados, uma gestante haitiana esperava filhos gêmeos, viera para o Brasil sozinha e morava com um primo em uma quitinete. A assistente social do município de Dourados buscou ajuda na casa de acolhida das irmãs de São José, pois a futura mãe não tinha comida em casa, nem roupas para os bebês.

Em uma ação solidária conjunta, foi possível comprar e montar um kit maternidade para as crianças. Os produtos foram entregues em uma tarde e, na madrugada, aquela mãe teve os bebês, sozinha, na casa. O primo estava trabalhando no turno noturno, no frigorífico. A mãe dos gêmeos não falava português, e todos os fatos que envolvem essa história expressam como as diásporas reproduzem “aqui”, a dura realidade de “lá”. Provavelmente, aquela mãe estava

sentindo as dores do parto, no fim da tarde, quando recebeu a visita da assistente social, mas quanto a isso nada foi dito ou notado.

Diante desses fatos, a hipótese que norteava o olhar para o parto e o hospital era a de que as haitianas pudessem ter medo de ir ao hospital. Martide contribui para a compreensão interseccional quanto ao acesso aos serviços de saúde no Brasil.

Martide: As duas outras meninas foram à República Dominicana. Lá não é igual aqui. Aqui você ganha tudo. Lá é pago. Na verdade, você pode ir ao médico, atende, você não paga. Os medicamentos têm que pagar. E não é o mesmo trato, não é o mesmo cuidado... O medo de ir ao médico e ao hospital não é por pagar. A gente mesmo tem medo de ir ao médico. Eu odeio ir ao médico. E quando não fala português, não consegue entender o que ela está falando. E se encontra com uma pessoa que não tem paciência, vê que essa pessoa não fala o idioma, fica desconfortável, eu já percebi isso. Porque tem que ter o tempo, o tempo de entender e conhecer alguma coisa ou outra também porque o português é muito difícil. Tem pessoa que não tem paciência, que tem uma cara, que tá falando, aí a pessoa fica com medo e não quer ficar. Ainda mais em hospital, né? É, aí desse problema se não falar português. Comigo, eu não passei muito trabalho com isso, porque, na verdade, eu vi, eu consegui falar um pouco rápido, porque eu falo espanhol. O que eu não consigo falar em português, eu falo espanhol. E hoje eu consigo falar, eu continuo falando porque eu tenho que saber o que eu quero. Se você não quer me prestar atenção, eu procuro outro que queira me ouvir. Eu sou desse jeito, não me interessa se você é bruta, se você não quer... Deixo você para lá, eu vou procurar outro e eu converso para conseguir o que eu quero. Eu não vou sair sem o que eu quero, isso que eu estou dizendo.

A fala de Martide expõe a relação entre idioma e acesso aos serviços de saúde, destacando contrastes entre o sistema de saúde na República Dominicana e no Brasil. Na conjectura descritiva, Martide expressa a dualidade do SUS, que embora ofereça acesso universal, a falta de sensibilidade cultural e a barreira linguística transformam o “ganhar tudo” em uma experiência de violência institucional.

O “medo de ir ao médico” não surge sem danos. Enquanto no Haiti as razões de mortalidade entre mães e filhos no puerpério são atribuídas a falta de estrutura, no Brasil, a desumanização no atendimento a mulheres negras não é recente. Dados publicados pela pesquisa de base populacional Nascer no Brasil I e II (2010; 2023), expõem que mulheres pretas e pardas tendem a sofrer mais com práticas intervencionistas; desrespeito; falta de privacidade; pior assistência pré-natal; maior risco de morbidade grave e morte materna, e menor participação nas decisões do parto.

Nesse sentido, existe o mito de que mulheres negras são mais resistentes à dor, historicamente usado para justificar um menor cuidado ou procedimentos obstétricos invasivos, sem analgésicos (Santana *et al.*, 2024). O que também foi percebido por Born *et al.* (2024), que constataram que mulheres haitianas representam 61,5% das gestantes diagnosticadas com pré-

eclâmpsia grave. O agravante é que muitas dessas mulheres não compreendem o risco devido à barreira linguística.

A comunicação ineficaz, como elencou Martide — “tem pessoa que não tem paciência, que tem uma cara, que tá falando, aí a pessoa fica com medo e não quer ficar. Ainda mais em hospital, né? É, aí desse problema se não falar português” — é um dos principais motivos para haitianas evitarem consultas ou não compreenderem diagnósticos críticos, como a pré-eclâmpsia.

Enquanto Martide, por dominar o espanhol, conseguiu utilizá-lo como ponte de comunicação, muitas mulheres haitianas, cuja língua principal é o crioulo, enfrentam um silêncio imposto pela barreira linguística, tornando-as caladas, sujeitando-as a uma fina fronteira que pode definir vida ou morte.

A assertividade de Martide - “se você não quer me prestar atenção, eu procuro outro que quer me ouvir... Eu não vou sair sem o que eu quero, isso que eu estou dizendo”; não é um comportamento recorrente em mulheres haitianas no Brasil. Como indica o artigo de Supimpa *et al.* (2023), as haitianas raramente participam das decisões médicas, especialmente por não falarem português. A fala de Martide “eu odeio ir ao médico” sintetiza o fracasso do sistema público da saúde que trata a língua como um detalhe, e não como um direito.

O medo e resistência de Fifie e Martide revelam que a presença de mulheres-afro-caribenhas-diaspóricas em unidades de saúde não se resume ao acesso aos serviços de saúde como a provisão da medicação gratuita, mas ao direito de serem entendidas. Como atestam Born *et al.* (2024), para a pré-eclâmpsia ter menor incidência de resultados negativos, a comunicação deve ser prioritária.

É notável que as tensões estruturais no atendimento à saúde para mulheres-afro-caribenhas-diaspóricas colidem com barreiras institucionais. Em uma outra situação, Martide expõe uma nova experiência médico-hospitalar.

Martide: José Antônio foi fazer uma cirurgia da fimose, coisa simples, eu estava desde domingo, 10 horas da noite, segunda-feira fez cirurgia, 8 horas da manhã. Aí o dia todo e eu achei que no mesmo dia poderia dar alta, porque aí eu falei que não só até amanhã tem que ficar de olho. Aí, na terça-feira, 8 horas da manhã... 9 horas. Perguntei se ia liberar para vir em casa, porque eu deixei essas duas meninas aqui em casa, eu tinha que voltar. Quando eu perguntei, vê pra mim a que hora ele vai ter alta, ele (enfermeiro) disse às 5 horas da tarde. Eu falei ‘5 horas da tarde? Então tchau’... Duas enfermeiras saem correndo atrás de mim. ‘Chega, eu tô cansada’. Por que se for só olhar ele igual aqui eu olho em casa, porque eu vou largar as duas meninas para cuidar só de um? Eu falei, então tchau, já peguei minhas bolsas, coloquei na minha costa e vamos juntos. Aí eles pegaram e falaram espera, espera porque ele não pode descer, aí eu tenho que dar uma autorização, coisa assim. Só me prenderam no hospital, não me liberavam. Aí, me passaram uma receita, me entregaram o atestado,

me entregaram tudo, liberaram, e eu vim embora. Pronto. Eu vim com todos os papéis na minha mão.

A dificuldade de compreensão de Fifie é a mesma de Martide, quanto à permanência no hospital. O descompasso do entendimento quanto à cirurgia ser “coisa simples” contrapõe-se à sobrecarga do trabalho invisível, que é conciliar o cuidado do filho no hospital e das filhas que estavam em casa. O esposo de Martide trabalha o dia todo em uma indústria em Três Lagoas, o que incidia na condição das filhas ficarem parte do dia sozinhas na casa.

A alta do filho não foi decidida por protocolos, mas por uma mãe que não cabia no papel de “paciente”, quando as enfermeiras correram atrás de Martide, que é mulher-afro-caribenha-diaspórica e cuidadora, não conseguiram conter quem decidiu não esperar.

Outra família com a qual vivenciei imbricações com a relação ao H.U. em Dourados foi a de Rochelle. Ela tinha dois meninos e teve a primeira filha, Elena, e também saiu do hospital antes da alta médica por decisão própria. Alguns dias após o parto, ligaram do H.U. para que Rochelle pudesse comparecer a uma consulta; com apreensão, seu marido ligou, a fim de verificar a possibilidade de acompanhá-los.

A consulta era para verificar se Rochelle estava tendo leite e ela logo foi liberada. A casa de Rochelle fica no bairro Água Boa, e, de sua casa até o hospital, são 20 minutos de carro. O itinerário do transporte público não combinava com o horário da consulta; além disso, o valor do motorista por aplicativo comprometia o dinheiro para o remédio do outro filho.

Essa vivência permitiu-me notar contextos de imobilidade e acesso aos serviços de saúde, como pequenos gestos de apoio em momentos críticos (a viabilidade de ir à consulta médica) podem romper barreiras culturais e construir relações duradouras. Além disso, reforçou a ideia de que o H.U. de Dourados tem atenção às mães migrantes, mas o deslocamento é o maior desafio para essas famílias.

Contudo, o processo de aproximação de mulheres haitianas evidenciou que a confiança se constrói além da linguagem verbal. Ela é feita por intermédio de gestos e olhares, de corpos que demarcam territórios e relações sociais. As interações não-ditas entre mim, mães e crianças revelaram dinâmicas complexas de aceitação, em que a segurança era transmitida corporalmente antes de ser expressa em palavras.

Tal experiência trás a compreensão de como políticas públicas de acesso à saúde devem considerar não apenas barreiras linguísticas, mas também códigos culturais não verbais na construção de vínculos terapêuticos. E é precisamente nesse território do implícito e do gestual, onde o cuidado precede a fala, articular a potência do “pertencimento”.

Assim, nos paradoxos intrínsecos no maternar diaspórico, o pertencimento, evocado poeticamente por Marie-Marcelle Ferjuste no início dessa subseção, ressoou nas trajetórias de Fifie, Martide e de tantas mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas. Que, longe de ser uma condição estática, pertencer é um processo ativo de reinvenção cotidiana.

Por isso, a linguagem do cuidado emerge como um elemento essencial para o pertencimento, o qual é capaz de criar vínculos e pontes, quando faltam palavras verbais. Pertencer é a alternativa diante dos desafiadores protocolos hospitalares; na dor solitária ao visitar o filho prematuro; na irmandade inesperada de quem acompanha o pré-natal, o parto e o pós-parto; na comunidade ao redor que afirme o direito de ser vista, ouvida e cuidada.

Nos dilemas da existência humana o maternar, entre as dores e os delírios, é um modo de habitar o mundo, ainda que falte chão. É transformar a ferida da distância, em raízes provisórias da saudade. O pertencimento é o ato de criar vínculos, a rede social alternativa que sustenta a vida onde as políticas públicas falham, a altermobilidade como um antídoto contra a inexistência e o cuidado como gramática primordial.

5 ALTERMOBILIDADE

A automobilidade permite que pessoas em condição migratória acessem formas mais flexíveis nas interações sociais cotidianas para além do movimento casa-trabalho, alcançando também o acesso aos serviços de saúde, a participação na igreja e a frequência em espaços comunitários.

Os novos paradigmas de mobilidade apresentados por Ângela Stuesse e Matheus Coleman (2014), como Automobilidade, Imobilidade e Altermobilidade, propiciam o ingresso no campo de debate da mobilidade para imigrantes.

Automobilidade e imobilidade foram discriminadas no capítulo anterior; já a altermobilidade inclui novas mídias sociais, redes sociais e tecnologias de comunicação como mecanismos que representam as lutas de imigrantes e a resistência à fiscalização e à criminalização da migração (Stuesse; Coleman, 2014).

A altermobilidade é caracterizada por práticas criativas de mobilização e construção de movimentos entre a comunidade migrante, constituindo novas formas de sobrevivência, configuradas em estratégias que visem a mobilidade individual e familiar, envolvendo aspectos físicos, sociais e espirituais (Stuesse; Coleman, 2014).

A altermobilidade é a construção e constituição dos lugares em movimento, contra o politicamente intensificado (Stuesse; Coleman, 2014), como as políticas migratórias que pugnam pela espera prolongada. Por isso, estratégias comunitárias, com o uso de novas tecnologias de informação, celulares, mensagens de texto e produções de mídias sociais, funcionam como ferramenta de organização (Jesus, 2020).

A capacidade adaptativa inerente a essas práticas será analisada neste capítulo por meio do descritor “comércio”. Ainda que ocorram em um contexto diásporico, a prática do comércio realizada por mulheres haitianas emerge como fio condutor interseccional, tecendo conexões profundas, com os estudos já desenvolvidos por Cédric Audebert (2004) e Felipe Evangelista (2019).

Para Audebert (2004) o comércio na diáspora haitiana em Montréal representa uma expressão concreta das redes transnacionais familiares e reafirmam a identidade coletiva em contextos de marginalização. O geógrafo destaca que a circulação intensa de bens, valores e informações entre o Haiti e a Flórida, ocorre especialmente pelo envio de remessas e produtos, os quais não apenas mantém as economias da intimidade, mas, também, fortalecem os laços comunitários e alimentam a imagem do sucesso na diáspora, incentivando novos ciclos

migratórios. O comércio, portanto, funciona como um mecanismo de inserção socioeconômica e mobilidade.

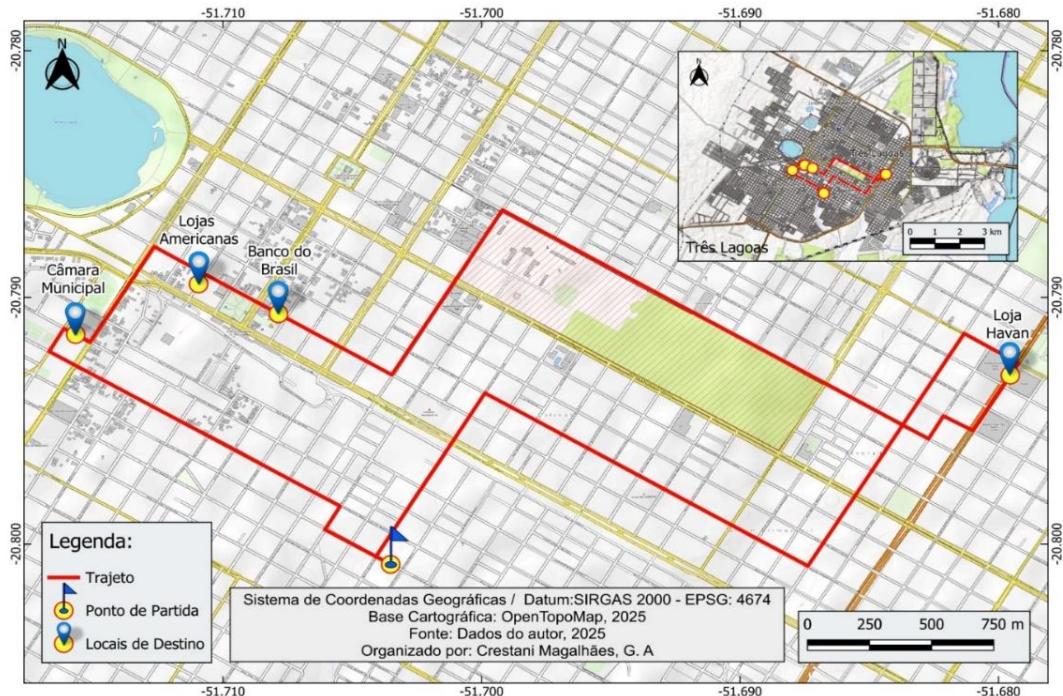
Em perspectiva complementar, Evangelista, antropólogo, apresenta o conceito de *machann* como figura central do comércio de pequena escala, destacando a autonomia de mulheres haitianas em gerir seu próprio negócio e capital — *mammanlajan* (Evangelista, 2019). Na diáspora, Fifie expõe essa identidade: “Eu era vendedora, comprava no magazine, no atacadão. E vendia, fazia meu próprio negócio, não trabalhava para ninguém. Todo dia eu tinha dinheiro... No Haiti eu não trabalhava para ninguém, eu fazia negócio”.

A fala de Fifie transpõe o contexto de Evangelista (2019), em que o comércio não é um emprego formal, mas uma empresa individual autogerida. Sublinhe-se que a mobilidade física é constitutiva da atividade comercial no Haiti, onde as mulheres percorrem longas distâncias a pé, em animais ou em caminhões para conectar produtores rurais aos mercados urbanos e à fronteira com a República Dominicana (Evangelista, 2019).

A altermobilidade atualiza a prática comercial no contexto diaspórico das haitianas no Brasil. Em que a mobilidade ocorre no espaço intraurbano, como evidencia Martide, com sua bicicleta elétrica, que percorre mais de 10 km (quilômetros) por dia em Três Lagoas, traçando uma rota estratégica entre a Câmara Municipal, unidades de saúde, o centro da cidade (como as lojas Americanas, agências bancárias, restaurantes) e grandes magazines tal qual as lojas Havan, conforme disposto no mapa da Figura 26.

Martide: Eu não tenho um horário fixo que eu saio. Tem dia eu saio 8 horas da manhã, tem dia eu saio 9 horas da manhã, aí eu vou rodando, aí eu vou entrar em vários lugares. Aí, às vezes eu tenho, eu vou lá na Câmara Municipal. E também eu vou entrar no CEM (Centro de Especialidades Médicas), que é o hospital. E também eu vou lá no centro. E depois eu tenho algum restaurante também, eu vou passando, aí depois eu vou pegar a pista, vou até a Havan [...]. Quando tem uma boa venda, tem dia que eu vendo 150, 200 reais. Eu já entrei em casa com 50 reais, 100 reais, 75 reais. Eu não tenho exatamente um valor fixo que eu vendo. A cocada, R\$ 5,50 qualquer uma. E a pasta de amendoim a R\$ 10,00. Os chips de coco também é R\$ 10,00. O pé de moleque é R\$ 5,50.

Figura 26: Mapa do trajeto intraurbano de Martide em Três Lagoas na venda das cocadas



Organizado por: Crestani Magalhães, 2025.

A bicicleta e o carro, usados pelos maridos de Fifie e Rochelle como motoristas de aplicativo, para compras e revenda de produtos do Paraguai em Dourados, são os equivalentes urbanos dos caminhões, motos e animais fretados no Haiti exemplificados por Evangelista (2019). Observa-se que, a essência da prática comercial é a mesma, qual seja, o deslocamento necessário para acessar pontos de venda, clientes e mercadorias.

Entretanto, a gestão — *jere* (Evangelista, 2019) — é o elemento-chave para reprojetar os sonhos despertos, em que separar rigorosamente o capital do comércio do dinheiro para a casa é essencial, para não “comer o dinheiro” — *manje lajan* (Evangelista, 2019). Martide expõe essa gestão meticulosa ao contar como comprou a bicicleta elétrica e, nas seções seguintes, explicará como conseguiu construir sua casa em Três Lagoas.

Martide: Quando a gente quer fazer uma coisa, tem uma certa força que a gente precisa fazer também. Porque não adianta você querer ter um celular e na mesma vez você querer ter uma moto. Você tem que abrir mão de um, para ganhar o outro. Eu lembro quando eu estava na rua, tem um senhor que veio fazer uma discussão comigo dentro de uma loja. Do nada. Aí eu deixei ele falar. Porque quando ele me viu sobre a bicicleta elétrica, ele falou assim: ‘Olha aí, vocês não adiantam andar de bicicleta elétrica. A gente que deveria andar e vocês não’. Eu deixei ele falar... eu estava na loja agrícola. Aí, eu deixei ele falar. Quando ele terminou de falar, eu perguntei: ‘o senhor terminou?’ Falei, olha, muitas vezes vocês pensam negativo. Eu estou na rua vendendo o quê? Cocada. Mas, para eu ter essa bicicleta, eu entrei em uma dieta de seis meses. Aí, eu falei para ele: Você sabe que esse tipo de dieta que eu faço? Eu tirei o bife no meu prato, carne de panela do meu prato, eu coloquei arroz branco, feijão e ovo frito. E eu fiquei durante seis meses de dieta. Mas, e você? Você tirou o coca-

cola, cerveja e o bife? Para você ter o que você tem? O que você quer? Porque o meu esforço e o seu são duas coisas diferentes. Você precisa pensar no que você está fazendo. Antes de reclamar dos outros, você tem que pensar em si mesmo. O que você está fazendo com o que você recebeu. E eu estou juntando, sabe como? Em cinco reais, cada cocada, cinco reais, juntando para que eu possa reunir a quantidade que eu preciso. Aí, ele ficou com vergonha e saiu... eu fiquei triste na hora, mas de repente encontrei essa resposta para dar para ele.

O fato de Martide conseguir se expressar foi fundamental para superar uma situação de opressão, na qual um homem, movido por expressivo espectro xenofóbico, afirmou que a bicicleta elétrica deveria pertencer a “brasileiros”, e não a imigrantes como ela. No entanto, Martide, prontamente conseguiu rebater a prática ao elucidar a percepção sobre o *jere* e o *manje lajan* : “Você tirou o coca-cola, cerveja e o bife? Para você ter o que você tem? O que você quer? Porque o meu esforço e o seu são duas coisas diferentes” (Martide, 2024).

No rotativo de vendas, Martide gosta de mostrar seus produtos, como é possível notar na Figura 27.

Figura 27: Martide e a venda de cocadas no sinal



Fonte: Autora (2024).

A observação das estratégias de venda das cocadas adotadas por Martide, no semáforo em frente à loja Havan de Três Lagoas, revela uma prática socioespacial notável. Sua ação expressa a valorização da obra-prima: cocadas; e, em seguida, o estabelecimento de diálogo amistoso com os motoristas que aguardam a passagem no cruzamento.

No dia da observação, o espaço era compartilhado por outras duas pessoas: um flautista e uma entregadora de panfletos. Foi notável que, enquanto o flautista permanecia na faixa de pedestres, os motoristas demonstravam resistência em estabelecer comunicação, ainda que visual, com Martide.

Contudo, quando o flautista saiu, a receptividade quanto à abordagem de Martide aumentou significativamente. Essa dinâmica expõe a negociação do direito à cidade, conforme teoriza Massey (2008, p. 239).

As “cidades” podem, certamente, colocar a “questão geral de nosso viver juntos” de uma maneira mais intensa do que muitos outros tipos de lugares. No entanto, o próprio fato de que as cidades (como todos os lugares) são o âmbito da tecitura conjunta de indiferenças mútuas e de francos antagonismos em tamanha miríade de trajetórias, e que isso em si mesmo tem uma forma espacial que ajudará a moldar aquelas relações e diferenciações, significa que, dentro das cidades, a natureza dessa questão – do nosso viver juntos – será articulada de maneiras diferentes. O desafio da negociação do lugar é, de forma chocante, desigual (Massey, 2008, p. 239).

A autora explica que as cidades colocam a “questão geral de nosso viver juntos” de maneira mais intensa, sendo palco da tessitura conjunta de indiferenças mútuas e antagonismo, como o caso do flautista *versus* a vendedora de cocadas.

Essa complexidade na teia de relações exprime como a forma espacial molda diferentes articulações da coexistência urbana, tomando por desafio negociar um lugar de forma “chocantemente desigual”. Notável, portanto, que questões específicas dos espaços frequentemente manipulados por seus frequentadores delimitam relações a perfis desejáveis e indesejáveis, condicionados às margens — sejam elas simbólicas ou geográficas (Massey, 2008).

Martide, personifica a resistência a essa lógica marginalizante, ao relatar o incômodo dos motoristas que entregam dinheiro sem levar o produto:

Martide: Eu não estou vendendo bombom e paçoca embalada, eu vendo meu trabalho. Não posso voltar com tudo isso para a casa. É ruim essa prática de dar dinheiro e não levar o produto, valoriza a esmola e não o trabalho. No começo teve estranhamento quando eu entregava a cocada pelo preço da compra, porque eu não estou aqui pela esmola e sim pelo meu trabalho.

Sua fala exprime a necessária valorização do seu trabalho em contraposição à caridade e ao estranhamento quanto à insígnia entre entregar a cocada pelo valor devido, reafirmando sua condição de trabalhadora, e não de pedinte.

O entrave exposto por Martide é a visão dual da pessoa migrante, a qual, quando não provoca sentimentos de repulsa por simbolizar um perigo nacional, é entendida como alguém digna de ser socorrida e amparada, ignorando habilidades e saberes como ferramentas imponentes de sobrevivência diaspórica.

Tais habilidades são expostas nas estratégias de apresentação dos produtos para a conquista da clientela. Demonstrando um entendimento aguçado das micronegociações necessárias para existir e preservar suas vendas naquele lugar:

Martide: Aí quando eu preparam eu guarda guarda reserva bem embrulhadinho. Igual também pra gente. Não é soltar aqui de qualquer jeito. Não é de qualquer jeito. Tá bem embrulhadinho. Aí essa é a caixa que eu coloco no meio da bicicleta, me ajuda, aqui é tudo longe e quente... Sabe por que eu uso essa caixa transparente? Eu gosto que as pessoas vejam. Eu não comprei caixa preta ou outra coisa escura, fechada. Porque você gosta de mostrar o seu produto. Ver o produto, ver. Aí eu coloco na minha cabeça, andando de longe.

Figura 28: Caixa transparente e doces embalados da Martide



Fonte: Autora (2024).

A forma como Martide embala e expõe, Figura 28, seus produtos na caixa transparente — “não é só soltar aqui de qualquer jeito. Não é de qualquer jeito. Tá bem embrulhadinho” — é sua estratégia de mostrar que as cocadas e doces de amendoim refletem uma ética de trabalho. Sua sagacidade comercial é análoga à competência das *machann* haitianas, para calcular

volumes e atrair clientes. Ela, portanto, está “gerindo” sua mercadoria com o intuito de maximizar as vendas.

Martide também comenta que não é incomum as pessoas olharem para suas roupas, unhas, pés e panos que podem envolver as mercadorias. Ela enfatiza que nesses momentos conversa com os clientes: “pode levar, é limpinho”. Esse episódio reflete práticas imbricadas em comportamentos sobre o racismo no cotidiano (Bento, 2022), como também expõe a música de Gilberto Gil, “A mão da Limpeza”.

Mesmo depois de abolida a escravidão
 Negra é a mão de quem faz a limpeza
 Lavando a roupa encardida, esfregando o chão
 Negra é a mão, é a mão da pureza
 Negra é a vida consumida ao pé do fogão
 Negra é a mão nos preparando a mesa
 Limpando as manchas do mundo com água e sabão
 Negra é a mão de imaculada nobreza
 (Gil, 1984)

A condição histórica brasileira, marcada pela persistência do racismo no cotidiano, não esgota as possibilidades de mobilidade e empreendedorismo de mulheres-afro-caribenhodiaspóricas. Pelo contrário, as estratégias de resistência materializadas no núcleo familiar demonstram a capacidade de criação de espaços de fluxos⁵¹ alternativos, conforme teoriza Manuel Castells (2025).

Para Castells (2025, p. 750), o espaço não é um elemento neutro, mas o “suporte material de práticas sociais de tempo compartilhado” imbuído de sentido simbólico. As práticas das famílias de Fifie e Rochelle são exemplos dessa constatação, pois elas transformam coisas (um carro, uma bicicleta elétrica, mercadorias) em novas práticas sociais que reconfiguram seus lugares na cidade.

A aquisição de um veículo financiado com a rescisão do esposo de Fifie em 2024, por exemplo, permitiu que ele se integrasse a um fluxo tecnologicamente mediado — a plataforma digital de motorista por aplicativo. Esse fluxo, caracterizado pela “sequência intencional, repetitiva e programável de intercâmbio entre posições fisicamente desarticuláveis” (Castells,

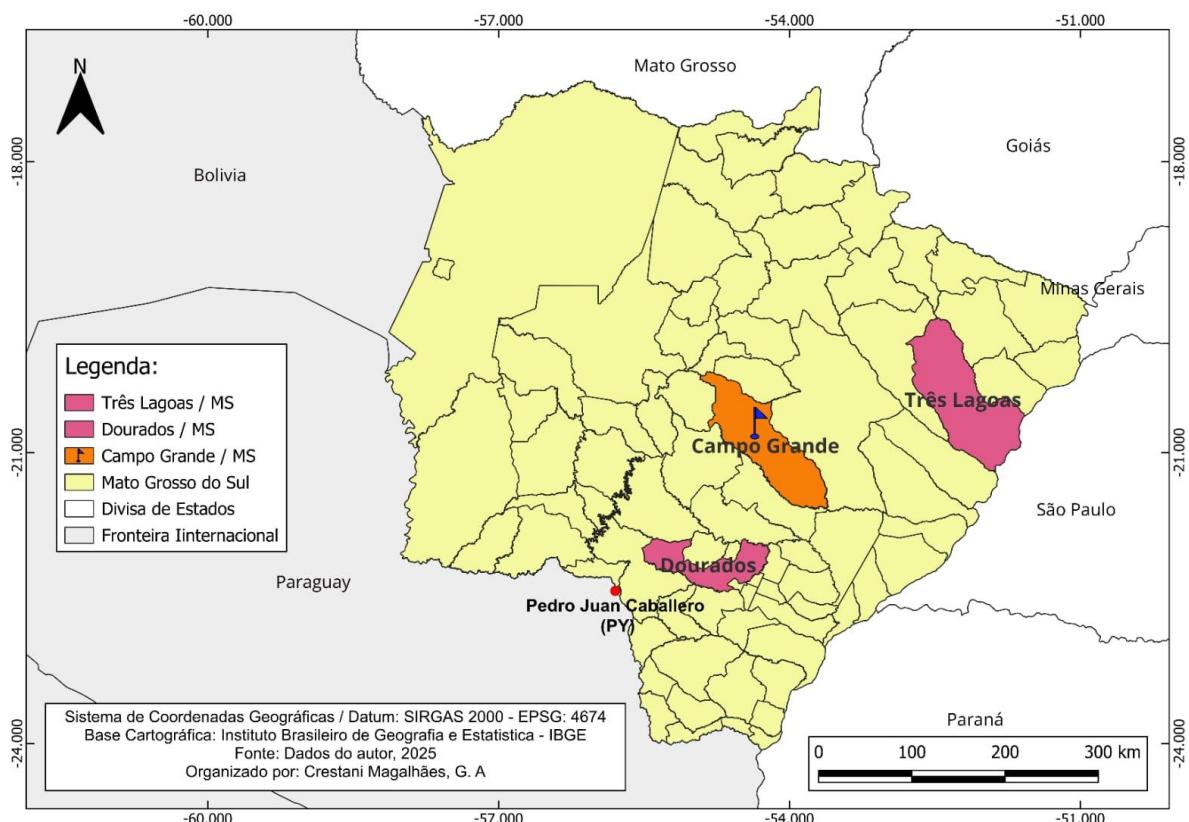
51 “O espaço de fluxos é a organização material das práticas sociais de tempo compartilhado que funcionam por meio de fluxos. Por fluxos, entendo as sequências intencionais, repetitivas e programáveis de intercâmbio entre posições fisicamente desarticuladas, mantidas por atores sociais nas estruturas econômicas, políticas e simbólicas da sociedade. Práticas sociais dominantes são aquelas que estão embutidas nas estruturas sociais dominantes. Por estruturas sociais dominantes, entendo aqueles procedimentos de organizações e instituições cuja lógica interna desempenha papel estratégico na formulação das práticas sociais e da consciência social para a sociedade em geral” (Castells, 2025, p. 751).

2025, p. 751), converteu a automobilidade em suporte material para gerar renda: altermobilidade (Stuesse; Coleman, 2014).

De forma análoga, a bicicleta elétrica comprada pelo filho de Fifie, com os rendimentos do trabalho por ele executado, otimizou outro fluxo, a saber, o acesso a destinos mais extremos da cidade de Dourados, para fazer a compra do mês. Superando, portanto, as fronteiras entre mobilidade e custo.

Essa conexão também se expande no caso da família de Rochelle. O carro adquirido pela família em 2024 não é apenas um meio para automobilidade das necessidades corriqueiras familiares, mas é ressignificado como um instrumento para uma renda extra no espaço de fluxos da economia de plataforma. Logo, o casal opera um empreendimento transnacional, ao comprar produtos em Pedro Juan Caballero, Paraguai (Figura 29), e revendê-los na plataforma da Shopee.

Figura 29: Projeção espacial Pedro Juan, Paraguai, e Dourados, Mato Grosso do Sul (mapa)



Fonte: Crestani Magalhães, 2025.

O casal cria, assim, um circuito de fluxos econômico-comerciais próprios, conectando fisicamente posições desarticuladas (Pedro Juan Caballero e Dourados), por intermédio de uma

“prática social de tempo compartilhado” (Castells, 2025, p. 751), de forma repetitiva e programável.

Esses exemplos demonstram que, embora as estruturas sociais dominantes — racistas e excludentes — tentem confinar corpos marginalizados a posições periféricas (Massey, 2008), é possível a construção de acesso espacial. As famílias, por meio de suas práticas sociais empreendedoras, não apenas se inserem em fluxos existentes, como os de motoristas por aplicativos: elas também geram novos fluxos, como o comercial transnacional.

As famílias redefinem simbolicamente e materialmente o espaço a partir de suas necessidades, criando espaços de fluxos diáspóricos que funcionam como instrumentos de mobilidade econômica e resistência contra a imobilidade. Desse modo, o espaço deixa de ser dividido por fronteiras rígidas e é atravessado por pontes dinâmicas que negociam o seu “viver juntos” (Massey, 2008) e o acesso à cidade, afinal, “é para a cidade que os migrantes, as minorias e os diáspóricos vêm para mudar a história da nação” (Bhabha, 2013, p. 272).

Figura 30: Machann entre Fifie e Rochelle



Fonte: Autora (2024).

Observa-se, portanto, que o comércio não é um fim em si mesmo, mas um avanço na unidade familiar nas diásporas, em que a conversão entre mercadoria para venda e bens para

uso doméstico incide na casa como unidade de consumo. Essa porosidade se mantém entre Fifie e Rochelle, na medida em que a atividade comercial se baseia no espaço doméstico (Figura 30). Nesse contexto, a casa continua a ser a base operacional do empreendimento comercial, mesmo na diáspora.

O comércio feminino autônomo nos entrelugares diaspóricos transplanta o modelo da *machann* para um novo lugar. A essência sociocultural do comércio, tal como descrita por Evangelista (2019), pela sua natureza feminina, autônoma, estratégica, móvel e orientada para a família, permanece na diáspora. Isso demonstra a capacidade adaptativa e a centralidade dessa prática para a identidade e a economia das mulheres haitianas, tanto “lá” como “aqui”.

Essa transmutação de usos e costumes, típicos das diásporas, tem uma base jurídica em evolução no Haiti. Apesar da prática comercial ser tradicional entre haitianas, seu reconhecimento legal foi um processo lento, iniciado pela atribuição descriminalizada pelo artigo 17 da Constituição Haitiana de 1987. Este artigo expressou, ainda que de forma incipiente na prática, a vedação à discriminação com base no sexo e fez menção à necessidade de atualizar o Código Civil, que está em vigor desde 1825.

Até então, o Código Civil refletia a desigualdade quanto à autoridade marital e os direitos desiguais à herança. Além disso, em 1994, houve uma pequena reforma, que eliminou a obrigatoriedade da autorização do marido para que a mulher exercesse atividades comerciais, por força dos efeitos do artigo 19 da Constituição.

É importante notar que essa trajetória de conquistas de autonomia jurídica de mulheres não difere das práticas estruturais do Brasil: as mulheres casadas passaram a ter direito a prestar queixa junto às delegacias, sem a autorização dos maridos, apenas em 1997, com a revogação do artigo 35 do Código de Processo Penal.

Nesse contexto, é importante destacar que, embora as manifestações de hierarquia imaginária posicionem brasileiros em condições de suposta superioridade frente a migrantes, observou-se que as mulheres haitianas lutam cotidianamente por sua subsistência e espaço, por meio do capital-trabalho; nesse ponto, as estruturas patriarcas apresentam notáveis paralelos entre o Haiti e o Brasil.

A recente autonomia jurídica das mulheres haitianas para o comércio espelha a trajetória tardia de emancipação legal das brasileiras casadas para prestar queixa em delegacias. Tais similaridades expõem as raízes profundas do colonialismo e do patriarcado e reverberam de forma entrelaçada, em ambas as realidades, criando um espaço comum de lutas e resistências que transcendem as fronteiras nacionais.

Denota-se, portanto, que a altermobilidade constitui um conjunto de formas distintas de acesso à cidade, em que as alternativas contra a imobilidade são constantemente reivindicadas por novas práticas cotidianas. A reprodução da identidade cultural nos novos lugares habitados pelas mulheres diáspóricas exemplifica, simultaneamente, a resistência comunitária e a maneira como problemáticas históricas — racismo e xenofobia — são reescritas no dia a dia, limitando e moldando experiências urbanas.

5.1 COMIDAS TRANSNACIONAIS

Para além das estruturas legais, a agência e a resistência das mulheres haitianas também manifestam proeminências na esfera cultural, e é nesse território que a culinária aparece como um campo privilegiado de análise. A comida, além do valor nutricional, também é linguagem. Ela nos permite explorar, por intermédio das práticas alimentares, significados sociais e simbólicos como expressão de cultura e identidade.

As diásporas movidas por imbricações globais não diluem práticas alimentares homogêneas, mas promovem a valorização no local ao reinventar tradições: “A cozinha é o meio universal pelo qual a natureza é transformada em cultura. A cozinha é uma linguagem por meio da qual ‘falamos’ sobre nós próprios e sobre nossos lugares no mundo” (Silva, 2014, p. 43).

A história de Fifie e as sementes de lalu (quiabo haitiano) ilustra de forma concreta como a comida é um veículo poderoso da globalização, conectando culturas, economias e memórias afetivas através de ingredientes culinários (Silva, 2014).

Fifie: Quem trouxe a semente foi Maria, ela foi pra lá e trouxe na mala. Lalu, haitiano gosta muito. Eu tenho um cliente em Campo Grande e São Paulo. Às vezes consigo fazer setecentos até mil reais de lalu. Lalu e erpina, por que haitiano vai comprar. Eu coloco no saco e chega em Campo Grande, amanhã. O Cláudio, quem leva e entrega. Um saco grande da setecentos reais, da para pagar passagem ida e volta e dividir o dinheiro.

Figura 31: Fifie e a produção de Lalu



Fonte: Autora (2024).

A semente do lalu, disposta na Figura 31, chegou ao Brasil pelas mãos de Maria, haitiana, que trouxe consigo não apenas um ingrediente, mas o sabor de “lá” a ser experimentado “aqui”. A textura é semelhante à gosma do quiabo brasileiro, mas o preparo ocorre de forma distinta.

O lalu pode ser cozido com pedaços de carne de porco, carne de osso ou míudos com legumes. A forma e a cor do cozido lembram um guisado grosso e com coloração verde escura, o qual é servido com arroz e pimenta. Fifie e Garline fizeram questão de elaborar a receita, para que eu vivesse a experiência palatável quanto à presença do tempero haitiano. Isso expressa como a diáspora afro-caribenha reconstrói sua identidade no Brasil através da comida.

“O consumo de alimentos tem também uma conexão material: as pessoas só podem comer aquilo que elas podem comprar ou que está disponível em uma sociedade particular” (Silva, 2014, p. 44). Além disso, enquanto a globalização exporta alimentos ultraprocessados (Fonseca, 2011), as diásporas globalizam sabores marginalizados, criando mercados alternativos.

O lalu, desconhecido na culinária brasileira, torna-se moeda de troca em comunidades haitianas, mostrando como a globalização também é feita por redes diáspóricas. Isso porque a reconstrução da identidade nacional “aqui” traz demandas de “lá”, como os clientes de Fifie em Campo Grande e São Paulo.

Essa dinâmica demonstra que Fifie montou uma rede econômica transnacional: compra e venda de lalu, transportada por Claudio, haitiano, com os nichos de consumo sendo outros haitianos que buscam seu alimento tradicional. O valor do saco de lalu (entre R\$ 700,00 e R\$

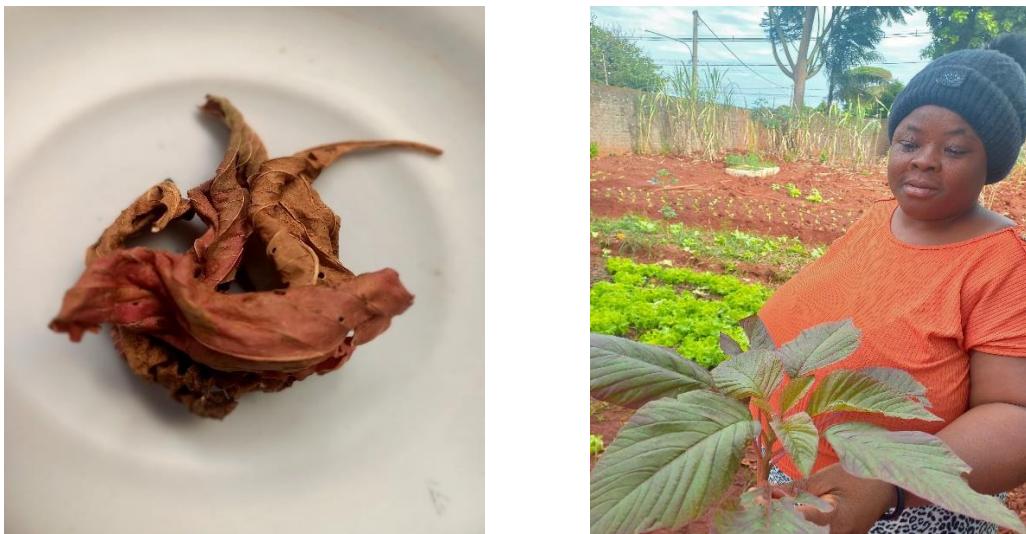
1.000,00) supre os custos da viagem e proporciona a divisão de lucros, mostrando como a globalização também acontece na periferia econômica, através de circuitos informais.

Para a comunidade haitiana, o lalu e a erpina são ingredientes de pertencimento, assim como os brasileiros que moram no exterior buscam reafirmar a identidade consumindo o arroz e o feijão (Silva, 2014).

Fifie: O lalu faz com legumes, bate e depois deixa cozinhar, assim como a rúcula. Corta em filetinho, coloca água e deixa cozinhar. O brasileiro não gosta de fazer comida com... erpina. Só salada. Eu gosto de arroz, legumes em cima do arroz, com lalo e com cor. O gosto dele é o legume, gosto de fazer essa comida.

A erpina (Figura 32) é preparada de forma particular: os legumes são cozidos com pedaços de carne e rúcula. As hortaliças são consumidas no Haiti como complemento nutricional de ensopados, e não em saladas. A erpina é uma espécie de espinafre caribenho; segundo Fifie, o alimento é ingerido para tratar anemia e fraqueza. Enquanto Fifie me apresentava a erpina, dizia: “você tem que comer isso aqui, é magra, muito fraca”.

Figura 32: Fifie e erpina



Fonte: Autora (2024).

Além da erpina, a técnica de preparo da carne descrita por Fifie não é só uma receita; é um ato de resistência: “a carne lava com limão e sal, lava. Lava e frita. Depois passa de novo no sal e limão e põe na panela. Fazer carne, peixe, porco, frutas também”.

Por que lavar a carne com sal, limão e pimenta?

No Haiti, especialmente após o terremoto de 2010, os surtos de cólera⁵² acentuaram-se, e a falta de infraestrutura sanitária agravou o quadro clínico dos viventes, principalmente em Porto Príncipe (Hadeed *et al.*, 2023). Por isso, tornou-se indispensável desinfectar a carne para evitar a doença. O limão e o sal são usados para matar possíveis protozoários na carne, especialmente em regiões onde a água potável e/ou a refrigeração são escassas.

A dupla lavagem e a fritura em gordura quente asseguram o consumo de proteína, mesmo em condições precárias. Essa prática é um vestígio material do *habitus* culinário da comunidade haitiana, como uma prática incorporada que se adapta aos novos contextos, ou seja, é a “arte de inventar” (Bourdieu, 2009). Trata-se, portanto, de uma adaptação criativa similar ao processo de dessalga da carne seca no Brasil, onde a técnica preserva e transforma o alimento conforme a disponibilidade local.

A técnica de Fifie representa uma estratégia de saúde pública improvisada e organicamente desenvolvida, o que possibilita a compreensão do conceito de *habitus* formulado por Pierre Bourdieu (2009), para quem “sistemas de disposições duráveis” adquiridos por intermédio das “condições de existência” de um grupo conformam-se em estruturas internalizadas, que geram práticas “objetivamente adaptadas a seu objeto” — nesse caso, a segurança alimentar.

Observa-se, que a técnica executada por haitianas não é uma regra sanitária formal, mas uma “orquestra coletiva” de saberes que foram organizados sem um “chefe”, de modo que foi possível produzir uma solução e garantir a prática alimentar, de forma culturalmente significante⁵³ (Bourdieu, 2009).

Fifie também revela o saber tradicional enraizado na diáspora e a prática culinária que envolve técnicas específicas, transmissão oral e adaptação criativa aos ingredientes locais.

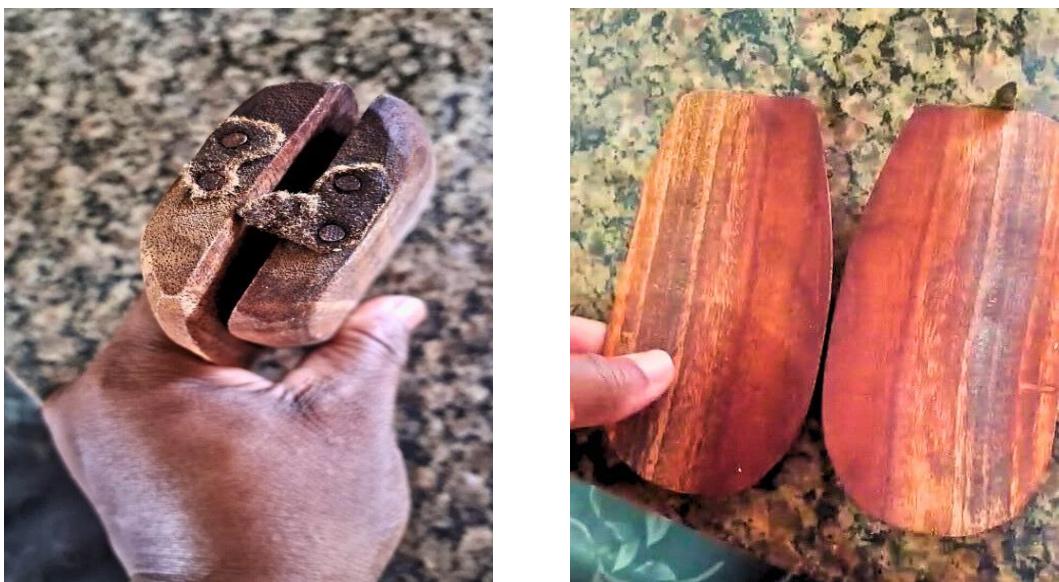
Fifie: A fritai passa a banana no óleo a primeira vez. Depois prensa, prensa. E coloca no óleo de novo, mas na segunda vez com sal, passa na água com sal e frita... No Haiti também a gente confit frutas e faz geleia, por exemplo pegar essa goiaba, por açúcar, fazer doce e pôr no pão. Também tem pistache, amendoim grosso.

52 “Como parte da Missão de Estabilização das Nações unidas, *vibrio cholerae* 01 foi introduzido inadvertidamente no país por soldados nepaleses. Isso marcou a primeira chegada da cólera em mais de um século, levando a um dos maiores surtos de cólera, que resultou em mais de 800.000 casos e mais de 10.000 mortes” (Hadeed *et al.*, 2023, p. e2075, tradução nossa).

53 “Os condicionamentos associados a uma classe particular de condições produzem *habitus*, sistemas de disposições duráveis e aplicáveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes, ou seja, como princípios geradores e organizadores das representações e das práticas que podem ser objetivamente adaptadas a seu objetivo; não supõem de forma consciente o alcance dos fins e o controle claro das operações, objetivamente ‘regradas’ e ‘regulares’, necessárias para atingi-los; [as disposições] não são assim o produto da obediência a regras; são coletivamente orquestradas sem ser, porém, o produto da ação organizadora de um chefe de orquestra” (Bourdieu, 2009, p. 87).

O processo descrito por Fifie: “fritar, prensar e fritar de novo com água salgada” não é apenas uma receita: é uma técnica aprimorada por gerações. Essa metodologia também visa a conservação do alimento como estratégia de sobrevivência em período de escassez (por exemplo, salgar alimentos).

Figura 33: Prensa usada para fazer fritai



Fonte: Autora (2024).

A linguagem prática e não técnica de Fifie “prensa, prensa... passa na água com sal”, indica o conhecimento aprendido no cotidiano, e não em manuais. Isso é típico dos saberes transmitidos entre gerações, especialmente quando a escrita não é tão acessível (Castro, 2007).

Além disso, utensílios domésticos, como os de madeira, exemplificam os moldes de uma cozinha tradicional (Cintrão, 2014), como a prensa de madeira apresentada por Martide, que é usada para fazer fritai (Figura 33).

Outra técnica notável para a descrição da cozinha tradicional haitiana é o “*confit*”, o qual se expressa na capacidade adaptativa de uma técnica culinária colonial, em que Fifie simplifica a técnica complexa (*confit*) ao associá-la a um doce de fruta caseiro, como a goiabada. Isso revela o poder de adaptação popular de métodos europeus — *confit* (Castellote Herrero, 1991) — a contextos locais, usando frutas tropicais (goiaba) e ingredientes acessíveis (açúcar).

Como uma fruta nativa da América tropical, “a goiabeira é uma das árvores mais familiares do Brasil, sendo encontrada em qualquer região, devido à facilidade com que suas

sementes são dispersas por pássaros e pequenos animais" (Brasil, 2015, p. 285). Nota-se, portanto, o encontro entre o sistema alimentar tradicional brasileiro e a horta familiar de Fifie.

Essa transculturação alimentar não se limita às técnicas, pois é estendida aos ingredientes. A menção por Fifie ao pistache e ao amendoim grosso mostra como saberes tradicionais incorporam ingredientes não nativos. O pistache tem origem no Oriente Médio (Pommer; Barbosa; Tombolato, 2006). Martide e Fifie reinterpretam receitas criando modos e formas de consumo com o amendoim, por intermédio do pé de moleque e da pasta de amendoim.

Se a cozinha é o território de adaptação, a horta é a fonte de recursos naturais. No movimento de recriação de saberes, o diálogo direto é a tentativa de reinserção do sistema alimentar familiar, com o que é produzido na horta de Fifie. Ali, no espaço lateral da casa, ela cultiva hortaliças para venda (inclusive ao final das missas na Igreja São José): lalu, erpina, alface, rúcula e feijão.

Entretanto, os desafios para a produção de alimentos são retratados na Figura 34, a erpina não desenvolvia devido à proliferação de formigas. Nesse episódio, o desafio foi superado pela intervenção solidária de Vanessa e Rafael, este trabalha com manejo de solo, os quais auxiliaram Fifie aplicando um defensivo agrícola. O ato, por sua vez, ilustrou que a manutenção desse microterritório produtivo é uma obra coletiva.

Figura 34: Horta familiar de Fifie e o combate as formigas



Fonte: Autora (2024).

Precisamente nesse território, a transformação prática do mundo encontra o trabalho culinário de Martide. Na reprodução da comida como território, Martide me permitiu participar de todo o processo de transformação do seu trabalho, entre matéria-prima e obra-prima. Como

explica Hannah Arendt (2018, p. 111): “[...] a obra, sempre requer, em seguida, algum material sobre o qual possa ser realizada e que, mediante a fabricação... seja transformada em um objeto mundano. A qualidade específica de obra da obra intelectual deve-se à obra de nossas mãos”.

No início da nossa conversa, os filhos estavam presentes. A filha mais velha, Queila, auxiliava a mãe; João estava em casa em razão de uma cirurgia que havia feito; e Rebeca estava na escola. O vapor do coco exalava pela cozinha, entre as várias receitas executadas as quais tive o privilégio de acompanhar, as diferentes escalas permeavam entre aromas e sabores.

Martide: Vou tentar tirar para poder guardar espaço. Ah, uma em cima da outra. E a maior confiança é que não vai grudar. Porque realmente não gruda na mesa [...]. Então, essa daqui era quase uma branca, mas teve uma mudança no meio do percurso, aí ficou desse jeito. Às vezes queima, às vezes fica bem amarelo. E aí o povo compra ainda mais. Porque acha que é o açúcar queimado. Aí o povo, tem muita pessoa que faz a cocada que fica macia. Porque também, tem jeito de colocar, o coco ele vai puxar e assim ele fica crocante. Porque o coco fica gostoso, ele fica fibroso. Agora, aqui quando é a puxa, que joga ele se perde no açúcar. Essa é a minha sensação. A gente gosta fazer as coisas bem cozidas. E que você sente o gosto da comida, que é bem cozida. Aí por isso, quando a gente vai fazer a cocada e coloca o açúcar e tampa. O vapor volta ali mesmo na cocada. Aí ela cozinha bem. Um arroz para ficar bem cozido, você precisa tampar. Pra ela ficar relaxada. Eu tampo, aí o vapor volta para ela e cozinha. E aí fica bom assim [...]. Você gosta de todos, né? Eu já percebi isso. O cheiro já, eu sei quando faz comida, né, já não coloca uma coisa engraçada, porque mesmo a gente, toda hora a gente está comendo, né?

Figura 35: O coco ralado e açúcar são a matéria-prima nas mãos de Martide



Fonte: Autora (2024).

Na Figura 35, Martide não apenas prepara cocadas: ela gera um novo significado a ingredientes simples, convertendo-os em veículos de tradição e sustento. Os elementos sensoriais, por exemplo, o cheiro de açúcar, canela, gengibre e limão, o vapor do coco, a cocada crocante e macia, expõem a experiência corporal e coletiva das misturas.

O vapor do coco na cozinha de Martide e o cheiro do limão na carne de Fifie, mais do que aromas, são elementos que expõem os micropoderes no cotidiano, comprovando que comida também é território. Ainda que na incompletude, como a menção de Martide de que às vezes a cocada queima, mas isso agrada aos clientes, que associam o açúcar queimado a um sabor especial.

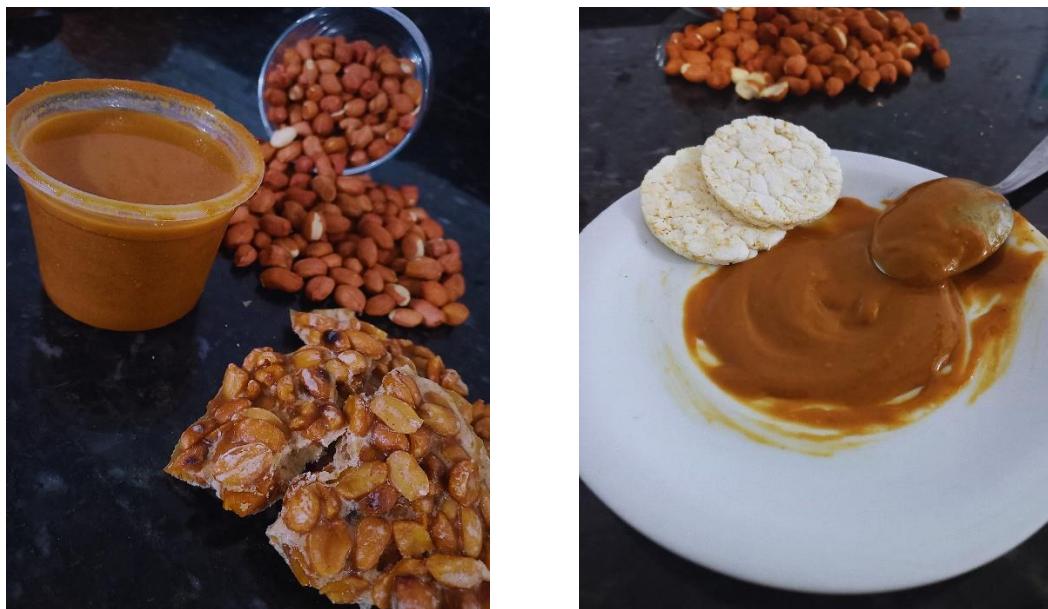
A imperfeição no queimar e adaptar não estraga a obra, mas a torna única, refletindo a unicidade de quem cozinha: diáspora, escassez e reinvenção. As obras intelectuais e manuais, como propõe Arendt, não só alimentam, mas preservam culturas, criam mercados e transformam realidades, através de gestos aparentemente simples: tampar a panela, lavar a carne, queimar o açúcar.

Martide também revela alguns aspectos ricos e complexos sobre sua relação com o trabalho, a produção artesanal de alimentos e as interações com normas sanitárias e mercado.

Martide: Na geladeira também dura mais tempo que você quiser. Porque ele é puro amendoim, né? É puro amendoim, não estraga. Esse negócio de conservante eu conheço de outro país. Porque na minha terra a gente não conserva nada, com nada. E dura, né? [...] A gente prepara o produto pra vender. Não tem conservante.

Martide enfatiza a durabilidade dos produtos sem conservantes, contrastando com a lógica industrial: “na minha terra a gente não conserva nada com nada”. Ela enfatiza um saber tradicional sobre preservação: embalagem adequada e consumo rápido; o que desafia a regulação sanitária. Como a pasta de amendoim, na Figura 36, que tem alta durabilidade, ainda que não seja em ambiente refrigerado.

Figura 36: Pasta de Amendoim feita por Martide



Fonte: Autora (2024).

Sabe-se que, no século XX, as regras sanitárias de saúde coletiva acentuaram-se, a fim de convergir a critérios éticos para a promoção equitativa no ramo industrial (Cintrão, 2014). Outrora, Rosângela Cintrão (2014) suscita que as regras sanitárias devem manter o equilíbrio entre as exigências legais e a valorização da cultura, a fim de validar não apenas o padrão de coisas para a fabricação, mas também como a produção alimentar vincula-se a um patrimônio imaterial cultural.

Cintrão (2014) elenca algumas práticas nesse sentido, a exemplo do uso de utensílios de madeira na produção tradicional do queijo minas, como um elemento tradicional que colide frontalmente com a regra de substituir a manufatura por compartimentos industriais de inox. Tal embate, entre a normativa sanitária e o rotativo orgânico que assegura a boa qualidade alimentar sem elementos químicos industrializados, também, se extrai na fala de Martide:

Martide: Aí eu falei, eu não sei por que aqui coloca tanto conservante. Aí tem que ter variedade. Uma vez teve um fiscal que foi conversar com minha prima e... Até discutir com minha prima. Porque ela estava vendendo coisa vencida. Aí a minha prima falou comigo. E ela falou assim, o meu produto não precisa de um papel pra mostrar a validade. Porque a nossa cocada, a gente faz a cocada e não fica nenhuma semana. Não fica uma semana. E para que eu vou gastar dinheiro pra colocar um papel em cima que vai vencer até tal hora e que não vai ficar esse tempo. Aí ele ficou discutindo falando e minha prima disse: 'Eu também vou te denunciar, porque você está me perturbando'.

A fala sobre a validade do produto (“meu produto não precisa de um papel pra mostrar a validade”) revela a crítica à burocracia que não considera a realidade do comércio local: estoque rápido e venda direta. Além disso, o embate de sua prima com o fiscal aponta a resistência à padronização do comércio alimentar.

Martide: Eu não estou violando a lei. Porque as pessoas querem ver a verdade. Mas, pra eu fazer isso, o meu produto tem que estar passando um mês, dois meses na minha mão pra fazer isso. E graças a Deus não fica esse tempo. Eu faço toda semana. Eu fiz cocada sexta-feira e hoje terça-feira já acabou. Eu comprei esse coco pra fazer porque eu tenho mais cocada queimada, do que a branca. Aí eu passei lá no mercado e falei que eu tenho um cliente, que me pediu desse e um pouquinho de coquinho. Aí eu o aproveitei e falei já comprei um pouco, um pouquinho da branca pra acompanhar com o restante de queimada que eu tenho...

A defesa do território de trabalho ocorre por mecanismos silenciosos e, quando necessário, manifesta-se de forma combativa, por meio do confronto direto com a fiscalização. Notável que, por intermédio das cocadas, Martide reivindica seu direito à cidade e efetiva uma

prática alimentar territorializada, onde o comércio se funde com a identidade e a cultura do lugar (Massey, 1994).

Além disso, Martide usa estratégias de improvisação e adaptação, a exemplo de comprar o coco sob demanda e misturar estoques para manter seu negócio viável. Tais ações expõem como *habitus* potencializa a capacidade ilimitada criativa, como um saber necessário para resistir no espaço urbano.

Martide: O coco em filete é a paixão do brasileiro. Aí também a queimada, a branca vende bastante. A branca também vende, vende tudo. Porque às vezes as pessoas compram uma dessa de mim. Aí eu gosto mais desse porquê só esse que ele experimenta. Aí o que eu faço? Eu falo assim, ‘você sempre compra desse, eu quero que você compre desse para experimentar também’. Ah... eu adoro. Porque as pessoas experimentam esse e acham que esse é mais gostoso do que esse. Aí continua comprando. Aí quando vê, não tem a diferença. É a mesma receita. A mesma maravilha.

A estratégia de estimular a clientela a experimentar variações, tais como cocada branca e queimada, mostra uma pedagogia do paladar e a construção de fidelidade. A fala - “é a mesma maravilha” - sugere que o valor do produto está na experiência compartilhada, e não apenas no rótulo de validade.

Martide e sua prima são mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas, buscando a integração socioeconómica no contexto brasileiro, trabalhando em uma atividade historicamente invisibilizada: venda ambulante e produção caseira (Queiroz; Menezes, 2022). A defesa de seus métodos - “eu não estou violando a lei”- pode ser analisada como agência feminina em um sistema que deslegitima seu conhecimento.

Além disso, a venda das cocadas foi essencial para que Martide e a prima conseguissem acessar meios de provisão e sustento familiar, visto que o trabalho para migrante — principalmente mulheres-afro-caribenhais-diaspóricas — enfrenta a dura fronteira racial como marcador social no Brasil (Cruz, 2019; Santos, 2021). Soma-se a isso a desigualdade e a dificuldade de acesso a postos de trabalho menos degradantes, os quais são a fonte primária de rendimento de muitas haitianas que se vinculam, inicialmente, nos trabalhos em frigoríficos (Jesus, 2022; Aizawa, 2020).

Até julho de 2024, Martide manteve as vendas das cocadas, mas posteriormente optou por trabalhar em uma marmitaria, ainda que os rendimentos fossem bem inferiores, por estar “muito cansada”. Afinal, percorrer 10 km por dia, para bater a meta de vendas e não voltar com os frutos do seu trabalho para a casa, em uma cidade que no verão inclina a temperaturas superiores a 45 graus, é uma dura realidade de sobrevivência diária.

Em abril de 2025, Martide conseguiu um emprego com melhor remuneração, que lhe proporcionou especialização em um ofício: a fabricação de salgados para festas. Já Fifie mudou-se para São Paulo, onde trabalha como vendedora ambulante. As histórias e as resistências diárias das haitianas estão em constante transição; raramente os movimentos nas diásporas se concentrarão em algo estático e as pretensões individuais são como sonhos despertos.

5.2 *RÈV JE KLÈ* – SONHOS DESPERTOS

O último elemento analisado nesta tese corresponde às perspectivas pessoais de cada colaboradora. Quais são os anseios, as pretensões e, como descreve Edwidge Danicat (2022), os *rèv je klè* “sonhos despertos”?

O sociólogo Manuel Castells define tal perspectiva como identidade de projeto:

[...] quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social. Esse é o caso, por exemplo, do feminismo que abandona as trincheiras de resistência da identidade e dos direitos da mulher para fazer frente ao patriarcalismo, à família patriarcal e, assim, à toda a estrutura de produção, reprodução, sexualidade e personalidade sobre a qual as sociedades historicamente se estabeleceram (Castells, 2018, p. 73).

O material cultural que as haitianas têm, inicialmente, nas interações das redes migratórias inclui a língua crioula, a cultura da solidariedade comunitária compartilhada nas diásporas e a vontade férrea de prosperar. Entretanto, elas não aceitam passivamente a identidade de “imigrantes pobres e vulneráveis” que a sociedade de acolhida pode atribuir-lhes.

Em vez disso, constroemativamente a identidade de mulheres provedoras, resilientes e estratégistas, que se apropriam das diásporas para redesar futuros possíveis. Essa identidade em transformação redefine a posição de vítimas passivas para mulheres ativas e autoras de seu próprio destino.

A casa como eixo de encontro ou passagem, por vezes, passa por adaptações específicas, a fim de transformá-la em plataforma logística de transformação. A estratégia de haitianas e/ou famílias haitianas buscarem conglomerados habitacionais ou casas de fundo é uma opção para que a estrutura de rede física se consolide.

Isso porque, inicialmente, compartilhar custos de aluguel, água, luz, internet e gás condiciona a liberar parte do capital salarial para o envio de remessas ao Haiti. Além disso, permite que o cuidado coletivo com as crianças libere as mulheres para o trabalho assalariado.

É notável que a opção de morar em conglomerados habitacionais ou junto a outras famílias na vizinhança de um mesmo bairro cria um pedaço do Haiti em território brasileiro, onde o espaço de fala do crioulo, o compartilhamento de informações, comida, celebrações e luto, proporciona a preservação da identidade cultural enquanto se adaptam à nova sociedade.

Vale constar as críticas pontuais quanto às condições habitacionais e ao contingente de pessoas em uma casa (Silva, 2018), apesar do fato de que o viver junto também combata a solidão e a alienação quanto à compreensão de lugar para as pessoas migrantes recém-chegadas. Tanto em Dourados quanto em Três Lagoas, a escolha, se possível, por bairro mais próximo ao centro urbano é uma estratégia geográfica para acessar as cidades. Nos dois municípios, casas conectadas por corredores são a preferência inicial de moradia.

A família de Rochelle, por exemplo, rejeita ativamente o modelo nuclear isolado, isto é, pai, mãe e filhos sozinhos em uma casa. Eles constroem uma rede de apoio doméstica densa e interconectada. As casas na Figura 37, exemplificam os moldes de um sistema colaborativo onde a unidade familiar se expande além do sangue, como é o caso de Rochelle que conta com cunhadas(os) e sobrinhos, formando uma unidade funcional.

Figura 37: Moradia de Rochelle em Dourados



Fonte: Autora (2024).

Essa é a tida comunidade de resistência “que defende seu espaço e seus lugares diante da lógica estrutural desprovida de lugar no espaço de fluxos que caracteriza a dominação social

na Era da Informação” (Castells, 2018, p. 757). Ao articular redes físicas, essas comunidades acabam por constituir seu próprio Estado-social de bem-estar, tendo por fundamento basilar a solidariedade e a reciprocidade (Castells, 2018).

Isso porque as diásporas e suas famílias, de forma recorrente, encontram resistência por parte dos Estados nacionais, para inicialmente terem documentação, trabalho regular e formal, creches e sistemas educacionais, além de acesso à saúde. Por isso, internalizam e resolvem comunitariamente as necessidades elementares do cotidiano, criando sua própria comunidade⁵⁴ (Bauman, 2001).

Além disso, a agitação intensa no contexto familiar de Rochelle decorre dos turnos de trabalho, diurnos e noturnos, em que a rede de apoio física funciona como plataforma logística, a qual permite o revezamento para trabalho, otimizando a presença de adultos no cuidado com as crianças, quando elas não estão nas escolas.

O apoio em momentos de adoecimento, protegendo o membro da comunidade doente, evita também que a crise de saúde se torne uma crise financeira. Além disso, viabiliza a altermobilidade, em que a carga do cuidado não recai em uma única pessoa, sendo possível otimizar uma renda extra.

Essa estratégia logística de moradia adapta práticas de “espaços de fluxos” em rede de trabalho e informação; e “tempo intemporal” com a quebra de rotinas rígidas (Castells, 2018). A comunidade de resistência, tal qual a família de Rochelle, organiza-se de forma flexível e em rede, para encaixar demandas domésticas em contextos atípicos no espaço brasileiro.

A rede física não é apenas econômica e de sobrevivência, mas também cultural e social. Enquanto as novas diásporas chegam e buscam criar significados para a identificação coletiva da nova sociedade, a rede física permeia a adaptação na cidade e o acesso ao idioma, como mecanismo de aprendizado e assimilação mútua (Castells, 2018).

No caso de Martide, a casa estabeleceu a rede de apoio físico e suporte emocional à prima, que chega da República Dominicana devastada pelo luto iminente. O marido estava com câncer e em tratamento oncológico na cidade de Pereira Barretos, estado de São Paulo. A prima não falava nem compreendia a língua portuguesa; durante os três meses em que esteve no hospital, raramente entendia as prescrições médicas.

54 “Em termos sociológicos, o comunitarismo é uma reação esperável à acelerada ‘liquefação’ da vida moderna, uma reação antes acima de tudo o aspecto da vida sentido como a mais aborrecida e incômoda entre suas numerosas consequências penosas – crescente desequilíbrio entre a liberdade e as garantias individuais” (Bauman, 2001, p. 212-2013).

Diante do luto intenso de sua prima, Martide, que antes trabalhava como diarista, decidiu fazer cocadas para vendas, a fim de auxiliar e integrar a prima a retomar as atividades corriqueiras da vida. Elas criam a economia de rede informal, por um feminismo cultural⁵⁵ (Castells, 2018) em que o baixo custo para a produção das cocadas, a flexibilidade em integrar a rotina doméstica e o capital cultural como mercadoria, transformam a identidade em recurso econômico.

Com o decorrer do tempo, a prima de Martide alcança sua autonomia, evidenciando que as redes físicas formadas nas diásporas não vislumbram a dependência, mas estimulam a independência de membros vulneráveis, permitindo que, com o tempo e a adaptação, consigam viver de forma autônoma.

Figura 38: Antiga moradia de Martide em Três Lagoas



Fonte: Autora (2024)

A Figura 38 expõem a casa onde Martide e sua família moravam, em condições desafiadoras de habitação, que no verão, por exemplo, era muito quente. Além da aparência ruim das paredes, alguns reparos eram necessários para melhorar as condições domésticas. Ela,

⁵⁵ Segundo Manuel Castells (2018, p. 474), o feminismo cultural “tem por base a criação de instituições feministas, alternativas, espaços de liberdade em meio à sociedade patriarcal cujas instituições e valores são vistos como adversários do movimento [...]. Seu objetivo é conquistar autonomia cultural como base para a resistência, inspirando assim reivindicações femininas fundamentadas em valores alternativos, tais como a não competição, a não violência, a cooperação e a multidimensionalidade da experiência humana”.

relembra e conta com os olhos cheios de água que uma chuva intensa acabou com o guarda-roupa dos filhos e explica que ligou para a dona do imóvel e foi tratada com descaso.

A proprietária do imóvel afirmou que aquela era a única oferta que poderia disponibilizar a título de habitação, nas condições vigentes, sobretudo considerando o valor do aluguel de R\$ 500,00 (quinhentos reais). Martide afirma que se sentiu muito humilhada, mas aguentou mais um pouco, pois sua casa estava quase pronta.

Vale reiterar que as cocadas não apenas possibilitaram a existência intrafamiliar, a compra da bicicleta elétrica e a reintegração da prima durante o luto. Também oportunizaram o capital para construir a casa própria, que contou com muita organização e cooperação ombro a ombro, entre Martide, esposo e filhos:

Martide: Terreno foi financiado em 15 anos, financiamos em 05 de maio de 2021. O financiamento foi pelo próprio loteamento. E em novembro de 2021 fizemos o alicerce, essa construção faz uns quatro anos. E aqui era só um lote, da esquina, e aquela casa do lado é no mesmo terreno. Os dois haitianos se uniram, compraram o terreno e depois desmembraram na prefeitura, porque não ia dar pra gente pagar o terreno, é um pouco caro, todo mês pra pagar mil e pouco. Dividindo, a parcela fica quase do valor do meu antigo aluguel, que era R\$ 500,00 ... Em 2022, nós assentamos as paredes parede. Levantou a parede, depois a gente colocou a laje no mesmo ano. Terminou a parede e a laje, aí a gente esperou mais um ano, aí o meu marido estava trabalhando, eles mandaram ele embora. Aí ele pegou o acerto, aí a gente fez o concreto do chão ... Nós paramos por um tempo e em 2024, aí a gente fez o reboco e em novembro passou a fiação. Na primeira semana de dezembro entramos na casa. Agora, em março de 2025 estamos pintando por dentro e falta assentar o piso da varanda e da área de serviço, só não tá pronto porque o pedreiro não veio terminar, mas o material já tá comprado.

A estratégia comum para a aquisição de terrenos e a construção da casa própria é a formação comunitária da união de duas famílias haitianas. Elas adquirem um terreno maior, que é posteriormente desmembrado, para viabilizar o pagamento a longo prazo e a construção futura. Essa, também, é a prática identificada por Castells (2018) nas comunidades de resistência, articulando-se à promoção do Estado de bem-estar social, como no caso do direito à moradia.

Além disso, a forma meticulosa quanto à organização financeira (*jere*), para custear cada etapa da obra demonstra o jeito único e engenhoso de como haitianas gerenciam seus recursos. O composto simbólico da casa, o jeito de construir, as fases, não são apenas técnicas e organização financeira, mas um marcador de identidade distorcida e reprocessada em um novo território.

Martide e o esposo explicam, por meio de um comparativo entre a forma de construção de casas de brasileiros e haitianos, que os haitianos costumam organizar mutirões para erguer

suas residências, prática que se reflete como um elemento de identidade étnica. Já os brasileiros, segundo observação do casal no contexto local, seguem um costume diferente: constroem inicialmente dois cômodos, passam a morar neles e vão ampliando a casa gradualmente.

O contraposto de identidades é que o costume haitiano se faz em erguer a casa por completo antes de habitá-la, já o método brasileiro é a construção progressiva, evidenciando que raízes culturais se reafirmam em um mesmo território (Castells, 2018).

Entretanto, Martide e o marido reportam com frustração que na construção deles a rede de apoio comunitário foi substituída por uma estratégia individualizada (Castells, 2018), pois não contaram com apoio mútuo dos outros haitianos. Assim, a identidade étnica foi recompensada pelo *jere*, qual seja, a capacidade de gerir economias e ignorar a falta de suporte da rede local.

Figura 39: Martide em sua casa nova



Fonte: Autora (2025).

A Figura 39 expõe Martide em meio à pintura de sua casa e os novos utensílios domésticos de madeira expressa que as identidades, mesmo que cambiantes, são vividas por sistemas simbólicos⁵⁶. Logo, a bandeja e colheres de madeira dão sentido à posição de utensílios domésticos de “lá”, mas com um novo significado na casa “aqui”.

56 “As identidades são diversas e cambiantes, tanto nos contextos sociais nas quais elas são vividas quanto nos sistemas simbólicos por meio dos quais damos sentido a nossas próprias posições” (Silva, 2014, p. 33).

Figura 40: Imagem da casa de Martide à direita; à esquerda, de outra família haitiana



Fonte: Autora (2025).

A Figura 40 expõe a articulação da construção no desmembramento de um terreno e a execução das duas casas. E, embora Martide não tenha a pretensão de “viajar”, isto é, migrar para outro país, seu esposo demonstra certo entusiasmo em seguir os passos do vizinho, que foi para os Estados Unidos juntar dinheiro para construir mais casas em Três Lagoas.

O mesmo sonho foi compartilhado por Fifie, quando ainda nutria o desejo de mudar para São Paulo e depois ir para os Estados Unidos.

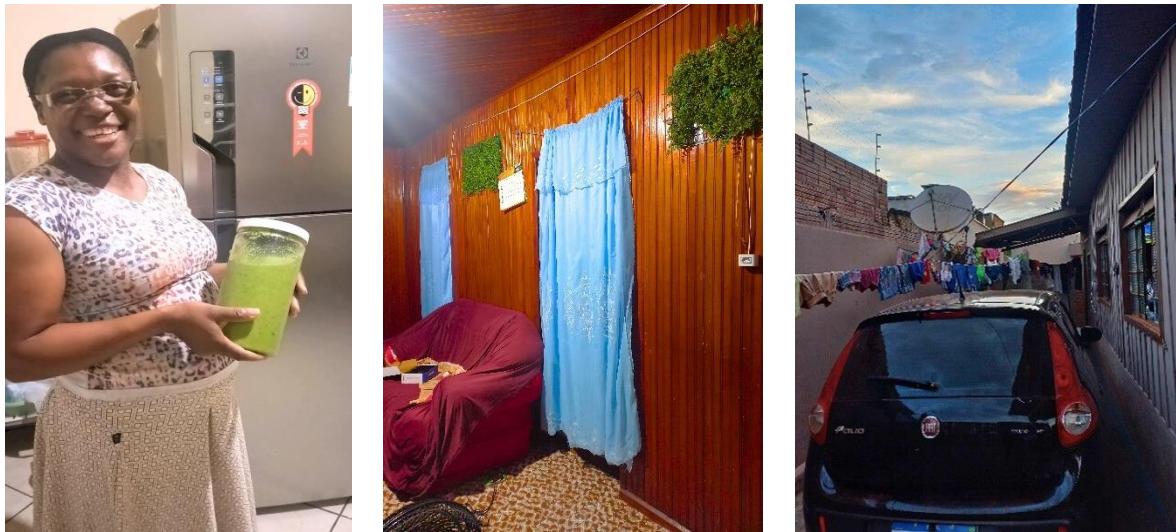
Fifie: Eu não tenho problema com trabalhar, só o dinheiro. O dinheiro é pouco e eu preciso ir para outro país, para os Estados Unidos. Preciso ir trabalhar para ajudar minha família no Haiti. Conseguir naturalizar, saiu a publicação, eu sou brasileira. Vou trabalhar e construir uma casa aqui, porque agora eu também sou brasileira (muitos risos).

A fala de Fifie expõe a relação direta entre migração e construção civil, como uma condicionante para gerar renda e ascensão social. Para a comunidade haitiana, a alta diáspora consiste no trabalho em que a moeda forte (dólar, euro) não é um fim em si mesmo (Handerson, 2019), mas uma forma de projetar o acúmulo de capital, em que a construção civil se torna um símbolo de estabilidade e pertencimento.

Além desses anseios, é perceptível, nas identidades nas casas das haitianas (Figura 41), a presença de um tempero verde reservado na geladeira. Em todas as casas que visitei, elas me apresentaram esse tempero, batido no liquidificador, cuja receita inclui: alho, cebola, pimenta,

vinagre e salsão. O preparo é feito antecipadamente, para ser utilizado na alimentação ao longo da semana.

Figura 41: Cartografia de uma casa haitiana

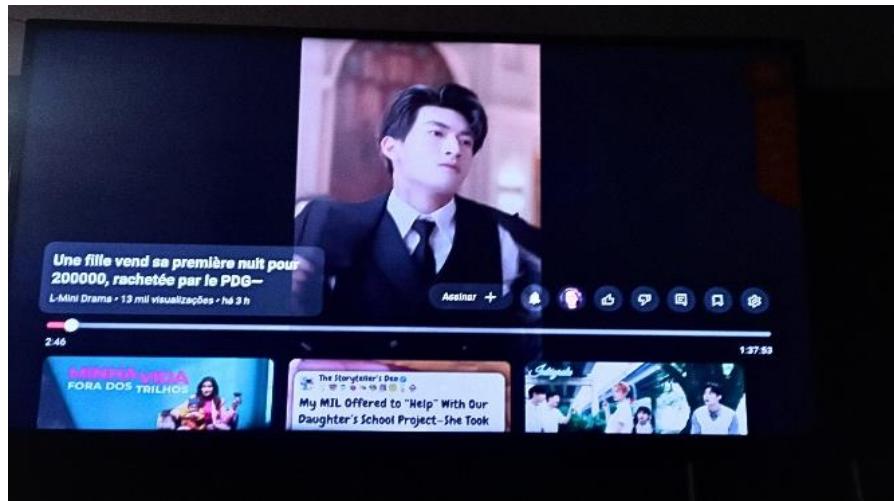


Fonte: Autora (2024).

Outro elemento identitário, que já havia sido descrito por Henderson (2019) e Amorim (2020), é a presença das cortinas: casa haitiana tem de ter cortina para decorar. Os varais sempre estão cheios de roupas lavadas; raras foram as visitas em que esses elementos notáveis não se destacaram entre longas conversas e sutilezas de elementos triviais notáveis.

Mais um fato inusitado foi a primeira vez em que entrei na casa de Martide e Fifie, e as filhas estavam assistindo a doramas (novelas coreanas), como expõem a Figura 42. Foram momentos de descontração e trocas, nos quais conversamos sobre quais novelas elas já tinham assistido e sobre o desejo de viajar para a Coreia do Sul e aprender coreano. Nas duas casas também escutei das adolescentes que gostariam de viajar pelo mundo, mas que querem morar no Brasil.

Figura 42: Presença Hallyu⁵⁷ nas casas haitianas



Fonte: Autora (2025).

Garline e Rose reportam que, no começo da escola, sofreram discriminação e preconceito de colegas da escola, que diziam “vai pra lá seu pretão”. Na casa de Martide, João e Queila também se queixaram do racismo e do *bullying*, mas a mãe ativamente os repreendia acerca de que isso era “coisa de gente com cabeça fraca”, acrescentando que eles não deveriam se deixar estimular por pequenas afrontas.

Garline e Rose expressam o sonho de cursarem medicina e ambas são excelentes nas matérias de exatas. Já as filhas de Martide, Queila e Rebeca, querem ser advogadas e reportam uma grande dificuldade nas matérias de exatas, em contraponto à facilidade com história. Tanto Garline quanto Queila expõem o desejo primário de serem modelos, bem como Rose, Queila e Rebeca têm muito talento com desenhos e pinturas. Esses elementos prescindem de investigação em pesquisas futuras.

Outra variável passível de análises futuras diz respeito aos impactos na integração socioeconômica e os efeitos da acolhida humanitária, ao certificar documentos escolares, como as atividades executadas pela Cátedra Sérgio Vieira de Melo, da Universidade Federal da Grande Dourados (CSVM/UFGD).

Para além disso, os efeitos práticos e sociais quanto à validação de diplomas internacionais pela Plataforma da Carolina Bori⁵⁸ e processos seletivos simplificados para refugiados e portadores de visto humanitário, adotados por instituições como a Universidade

⁵⁷ Fenômeno global de popularidade da cultura pop coreana, que inclui K-pop, K-drama e cinema coreano (Yoon, 2023). Recomendo a análise desse eixo de encontro para pesquisas futuras.

⁵⁸ A Plataforma Carolina Bori é um sistema oficial do Ministério da Educação e Cultura MEC/CAPES, para solicitar a revalidação e reconhecimento de diplomas de cursos de ensino superiores obtidos no exterior, permitindo que migrantes, refugiadas(os) e apátridas exerçam suas profissões ou continuem os estudos no Brasil.

Estadual de Mato Grosso do Sul (UEMS), a Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) e a Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (UFMS).

Nesse intento, vale mencionar um caso notável, que acompanhei brevemente. Trata-se do Programa CGUB-MOB da UFGD, o qual proporcionou a Mikale, haitiana, 26 anos, sair de Porto Príncipe para cursar o mestrado no Programa de Pós-Graduação em Química. Ela é formada em agronomia, fala quatro línguas (crioulo, espanhol, francês e inglês) e vem de uma extensa família que mora em Porto Príncipe, em perímetro rural. Além desse projeto pessoal, ela tem o sonho de trazer suas duas irmãs, sobrinha e mãe para o Brasil.

Figura 43: Recepção de Mikale, a primeira haitiana a ser recebida pelo Programa da CGUB-MOB da UFGD



Fonte: @Propg_UFGD (14.11.2024).

Na Figura 43 estão as pessoas envolvidas diretamente com a seleção, documentação, viagem e acolhida de Mikale na UFGD, sendo elas: o reitor Jones Dari Goettert; vice-reitora Claudia Gonçalves Lima; Flaviana Gasparotti Nunes, chefe de gabinete; Seila Rojas Pró-reitoria de assuntos comunitários e estudantis; Etienne Biasotto da Pró-reitoria de ensino e graduação (PROGRAD), Hermes Moreira Júnior da CSVM/UFGD representado por Juliana, Matheus Hernandez do Escritório de Assuntos Internacionais (ESAI), representado por Caio; Sidnei Azevedo de Souza diretor da Faculdade de Ciências Exatas e Tecnologia e o Grupo de Cooperação Internacional de Universidades Brasileiras (GCUBBrasil).

O GCUBBrasil materializa princípios da cidadania global⁵⁹ ao transformar o direito à educação, uma realidade inclusiva transnacional. O Brasil, ao promover programas de

⁵⁹ O conceito desenvolvido por Claudia Loureiro (2024) sobre cidadania global não visa substituir a cidadania nacional, mas complementá-la com instrumentos que viabilizem o exercício de direitos e pertencimento, que

mobilidade acadêmica e estabelecer parcerias como o Conselho Nacional das Fundações Estaduais de Amparo à Pesquisa (CONFAP), não apenas fortalece a internacionalização do ensino superior brasileiro. Mas, também, materializa o direito à educação como um direito humano universal, em que a oferta de bolsas de mestrado e doutorado, para além das fronteiras ou nacionalidade, promove a inclusão humanitária a estudantes deslocados(os) de maneira forçada, refugiadas(os) ou apátridas. Dessa forma, os programas de mobilidade acadêmica como GCUBBrasil, edifica os pilares de uma cidadania global como uma nova possibilidade e mobiliade - a altermobildade acadêmica.

Nesse contexto, o anseio por projetos pessoais ligados ao acesso à educação, também, fazia parte das pretensões de Magdala. Uma haitiana, com 18 anos, que recorreu a uma missão religiosa brasileira no Haiti. A altermobildade empreendida por Magdala é explicada pela Irmã Rosa, que esteve em missão, entre 2013 e 2017.

Irmã Rosa: No Haiti fez todo o processo para ela vir, acompanhamento vocacional lá e depois esse processo para ela vir para o Brasil, fazer a experiência dentro da nossa congregação. Para ela vir não é fácil, né? Tem que tirar a visto, fazer o documento e a congregação vir como estudante, mas dentro da congregação o visto é missionário. E daí ela veio a gente achava até o momento que era isso... a gente arriscou. A gente sabia que poderia dar certo, poderia não dar. E ela não sabia falar português... porque a gente já conhecia histórias de outras que vinham, mas depois chegando aqui as jovens, meninos também, que vinham para as congregações e não ficavam na congregação. Eu ensinei um pouco português, depois ela mesmo foi aprofundando... foi melhorando e ela era ótima no português, muito inteligente e rapidinho ela conseguiu pegar bem o português [...] E ela foi comunicando, com os haitianos também de fora, tanto daqui, como de outros lugares, e acabam nos Facebook da vida, vão trocando os números, e conhecendo e comunicando.

Quando Magdala chegou ao Brasil, em 2020, auxiliou no processo de regularidade migratória, com o agendamento e o preenchimento do formulário junto a Polícia Federal. No entanto, o fato marcante desse caso foi a mudança subta de Magdala para Santa Maria, Rio Grande do Sul, uma semana antes da data marcada para nosso encontro em 2024. Ainda assim, fui conversar com irmã Rosa, a qual trouxe alguns fragmentos do projeto migratório de Magdalena.

Irmã Rosa: Eu sei que ela conseguiu fazer uma amizade com uma haitiana que é lá do Espírito Santo, que fazia faculdade e tinha entrado no projeto da Universidade Federal, não tinha conseguido entrar em uma faculdade e estava fazendo faculdade lá no Espírito Santo [...] Ela tinha feito aquela prova da estadual, ela estudou bastante para a UEMS, mas não passou. Ela tinha bastante conteúdo assim, português. Ela

proteja toda pessoa enquanto ser humano, e não apenas como membro de um Estado específico. A cidadania global, portanto, seria uma resposta jurídica e política aos desafios da globalização, das migrações e da proteção aos direitos humanos em escala planetária.

também escrevia. E daí, o que surpreendeu a gente [...] que durante esse processo de formação, a gente não permite que a jovem faça universidade... Primeiro faz os votos e estudo dentro da congregação, pra depois fazer a especialização [...] foi na semana santa, ela ia fazer um ano já [...] Aí a Cida falou, cadê a Magdala? [...] E deu uma e meia e nada da Magdala aparecer. Falei lá, aconteceu alguma coisa, né? Caminhar até essa hora sem comer. Aí eu entrei no quarto e tava lá a parte revirada e uma carta em cima da cama pedindo desculpa, mas que ela tinha decidido estudar. Tinha feito a opção dela que era estudar e tava indo pra Santa Maria ... acho que o irmão dela que mora nos Estados Unidos deu dinheiro pra ela comprar passagem e ela comprou passagem e foi. Sem conhecer a Santa Maria sem conhecer nada da cultura de lá. Fazer o curso de nutrição [...] liguei para os pais, eles tinham muitas desculpas pelo que aconteceu. Mas que ela era maior de idade e que ela que devia arcar com as consequências da escolha dela. Tanto que o irmão ajudou pra passagem. Eles também já estavam articulados. Eu acho que sim, porque quando eu liguei pra conversar, eles não tinham esse cara apavorado, de 'ah, sumiu no Brasil'.

Pelo relato acima, observa-se que além das condições espaciais, Magdala teve espaço e tempo para se adaptar em condições seguras no Brasil, onde pode articular sua integração social e planejar o projeto migratório: ingressar em um curso de nível superior. Entretanto, essa é uma situação excepcional, pois haitianas(os) usualmente buscam, de forma emergencial, empregos e, depois, o aprendizado da língua portuguesa como mecanismos de integração socioeconômica.

Isso pode ser notado nas aulas de língua portuguesa da Igreja São José, que está vinculada ao projeto de extensão da UEMS, designado como “UEMS Acolhe”. Por intermédio dessa iniciativa, migrantes das mais variadas nacionalidades, principalmente haitianas, conseguem frequentar as aulas de língua portuguesa somente aos domingos, em razão das jornadas de trabalho durante a semana.

Além disso, não é incomum que, inicialmente, as bases em prol da acolhida de migrantes e do ensino da língua portuguesa ocorram por redes de solidariedade e reciprocidade, que se sustentam por iniciativas religiosas e/ou por organizações não governamentais (Castells, 2018; Marinucci, 2013; Lussi, 2015).

O fato das universidades registrarem projetos de extensão, como o projeto UEMS Acolhe, com a finalidade de ensinar a língua portuguesa, de forma direta, é a presença e contraprestação do Estado em prol da sociedade, principalmente daquelas pessoas em maior condição de vulnerabilidade social, como migrantes haitianas(os).

Figura 44: Entrega de certificados de conclusão do curso de língua portuguesa do projeto UEMS Acolhe, na paróquia São José Operário



Fonte: Autora (2024).

Na figura 44, os professores voluntários responsáveis pelas aulas de língua portuguesa para migrantes são: irmã Gema, irmã Lurdinha, Nilzira, Ivan, Fátima e Juliana. A professora Luciana esteve presente no ato da entrega dos certificados, como representante do projeto coordenado pelo professor João Fábio Sanches Silva, da UEMS.

Outrora, ao retomar a prospecção dos sonhos despertos, na cidade de Três Lagoas, Martide e demais migrantes não contam com nenhuma forma de acesso e documentação sobre a língua portuguesa; iniciativas como os projetos de extensão semelhantes ao da UEMS e da CSVM/UFGD ainda são exígues.

No caso de Martide, que fala bem e tem um amplo vocabulário, se vê impelida a conseguir os documentos essenciais para a naturalização⁶⁰ por falta do certificado de língua portuguesa. O anseio pela dupla nacionalidade comporta a possibilidade de visitar a sua mãe em Jacmel, Haiti. E a entrada no país, em razão da atividade das gangues em Porto Príncipe, deve ocorrer pela República Dominicana ou pela Jamaica.

⁶⁰ Um dos requisitos exigidos pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública para a naturalização é um documento indicativo da capacidade de se comunicar em língua portuguesa, nos termos do artigo 5 da portaria nº 623, de 13 de novembro de 2020 (Brasil, 2025).

Outrossim, o último sonho desperto a ser descrito nesta tese é o de Rochelle e sua família, composta por seu marido e três filhos, Elena, 3 anos, Lucas (*in memorian*), 6 anos e Udi, 12 anos. No dia 31 de dezembro de 2024, eles foram realizar o sonho de conhecerem o município de Bonito.

O passeio da família a Bonito era a materialização de um “país sonhado” (Lafèrière, 2011), em um lugar de felicidade, realização e integração através do consumo do 13º salário que viabilizava o lazer. Era o “sonho de verão” brasileiro, um ideal de felicidade que muitas famílias almejam, especialmente migrantes.

O sonho de verão em minutos trouxe ventos de outono, que sinalizariam um longo período de inverno, qual seja, o luto pelo afogamento de Lucas. O casal, ao chegar ao balneário, fez o pagamento e a entrada às 13 h e, às 13 h 15 min., o filho faleceu.

O pai estava olhando a filha menor, em uma distância legítima para monitorar os filhos que foram brincar na área reservada para crianças. Rochelle estava no banheiro, colocando a roupa de banho, quando subitamente ouviu o filho mais velho perguntar sobre o mais novo.

Ao não localizarem Lucas, o pai foi buscar ajuda na portaria. Em uma confusão de emoções ao recontar a trágica fatalidade, o que se sabe é que Lucas foi encontrado sem vida em uma piscina de 40 centímetros de profundidade, enquanto ele contava com 1,20 metro de altura (Rodrigues, 2025).

O relato quanto à travessia pela fina fronteira entre vida e morte foi feito a mim, às 15 horas do mesmo dia, 31 de dezembro de 2024. Os pais estavam desesperados e, em meio ao evento traumático, mal conseguiam falar português. No momento do trauma, o “discurso codificado do melancólico e do migrante” (Bhabha, 2013, p. 265) tornou-se visceral. A dor profunda rompeu com a linguagem aprendida, revelando a “opacidade das palavras” e a “estrangeiridade das línguas” (Bhabha, 2013, p. 265).

A experiência do luto para Rochelle remonta a um choro no qual as palavras não preenchiam o que ela sentia. Além das convulsões que acabaram por ser contidas com medicações. Os pais não entendiam o procedimento burocrático para velarem o filho, bem como diziam incessantemente que não sairiam dali com os filhos nos braços e sem vida.

O evento fatídico exprimiu, por sua vez, o “corpo que perde sua mente no gesto” (Bhabha, 2013, p. 266), em que a linguagem racional e procedural do mundo real não era aprazível de ser absorvida e entendida rapidamente. O silêncio de Rochelle “traz à tona aquelas fantasias racistas de pureza e perseguição” (Bhabha, 2013, p. 267) e, naquela situação, não se tratava de racismo explícito, mas de uma estranheza fundamental.

A família tornou-se, naquele balneário, o “estanho [*stranger*], cuja presença sem linguagem evoca uma ansiedade e agressividade arcaicas” (Bhabha, 2013, p. 267). O trauma e a ruptura brusca familiar criaram um “vazio na articulação do espaço social — tornando presente a opacidade da linguagem, seu resíduo intraduzível” (Bhabha, 2013, p. 267).

Eles eram corpos estranhos em um evento inclassificável que perturbava a ordem festiva da virada de ano. O silêncio de Rochelle, expresso em choro sem palavras e de difícil descrição pela proporção da dor, é a condição a qual Bhabha (2013, p. 267) exprime como resíduo intraduzível da estrangeiridade das línguas e a inevitável enunciação da língua-mãe, a língua crioula.

Além disso, a morte de uma criança em um local de lazer, na virada do ano, é a antítese do que a sociedade em rede celebra: a vida eterna, a saúde, a juventude e a felicidade efêmera (Castells, 2025; Bauman, 2008). Em tempo presente, busca-se apagar a morte da vida, tornando-a “inexpressiva pela sua representação repetida na mídia, sempre como a morte do outro” (Castells, 2025, p. 814).

A morte de Lucas é o tipo de evento que a sociedade busca esconder ou esquecer rapidamente. Principalmente por ser uma morte brutal, prematura e em um lugar de entretenimento. Foi a morte que surpreendeu pelo “inesperado” (Castells, 2025), que rompeu com o contrato social de que a tecnologia e a medicina⁶¹ poderiam adiar, indefinidamente, o fim.

Embora a família lutasse contra essa lógica, o desejo de não se separar do corpo do filho já sem vida é o grito primitivo contra a “privação do luto” (Castells, 2025), que nossa sociedade impõe com expressões “você precisa ser forte” ou “são coisas da vida, você vai superar”.

No entanto, a ação do balneário em subsidiar todas as despesas oriundas da fatalidade é um gesto ambíguo na sociedade em rede. É um ato de responsabilidade, mas também um mecanismo de contenção e rápida resolução. É a sociedade expressando: “vamos resolver isso burocraticamente, para que a morte não contamine nosso espaço de lazer por mais tempo do que o necessário”. Exprime também a tentativa de reinserir o evento catastrófico em uma lógica administrável, de amenizar o “vazio” que a família abriu.

O luto por uma vida de apenas seis anos, interrompida no limiar de indefinidas possibilidades, sem sequer avisar qual seria o último sorriso, é o evento fatídico que permite

61 O evento fatídico circulou em diversos jornais, os quais descreveram “Os trabalhos de reanimação incluíram o uso de um oxigênio portátil e um aspirador. O menino chegou a dar entrada no hospital do município, mas após 1h30 de tentativas, o médico do hospital determinou o encerramento das manobras, sem sucesso” (Mendonça, 2025).

compreender a reflexão de Castells (2025, p. 814), a respeito de que a sociedade em rede busca separar a morte da vida, por intermédio de sistemas tecnológicos que mantêm a crença de durar o suficiente, mas “construímos a eternidade durante a nossa existência. Assim, tornamo-nos exceto naquele breve momento quando somos rodeados pela luz”.

Outrora, o fato do pastor Gilmar e sua esposa terem abdicado das comemorações na virada de ano, para executarem a celebração do rito de despedida, por intermédio de um ritual comunitário e religioso, impeliu a prática contra a “privação do luto” da sociedade em rede, assumindo, por gestos concretos de solidariedade, que “a maior dignidade a ser encontrada na morte é a dignidade da vida que a precedeu” (Sherwin B. Nuland *apud*. Castells, 2025, p. 809).

A fatalidade da morte exprime o drama social macro no microcosmo de uma família. É o momento em que o “país sonhado” de felicidade e integração é irremediavelmente ocupado pelo “país real” da dor, burocracia, estrangeiridade da língua, indiferença e morte, revelando as tensões profundas que migrantes e todos nós enfrentamos em uma sociedade que, muitas vezes, prefere o silêncio ensurdecedor da negação à eloquência devastadora da verdade - qualquer pessoa está nesse mundo, apenas, de passagem.

Somos viajantes no vagão da vida, cujo tempo de desembarque é imprevisível, mas certeiro. O que muda são as decisões e interações no curso dessa viagem, as marcas humanas registradas como devir, como algo inesperado, mas real e com memórias além do espaço-tempo.

E se você quiser...

Fifie: Pode vir conversar depois, um pouco mais do Haiti.
Haiti tem muita história, é muito bom. Agora, é ruim porque tem problema na política.
Violência, muito sim.
Eu gosto de lá, entendeu?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A possibilidade de remapear, traçar uma nova geografia, novas margens, no espaço ao redor, como sugere Igiaba Scego (2018), viabiliza compreender as diásporas em seus posicionamentos relacionais, as quais não são constituídas como um ato de início e fim, mas uma permanência em seu estado de passagem.

Assim, uma outra cartografia diante de novas paráolas foi expressa no mapeamento simbólico de mulheres na ilha de Quisqueya, a mesma ilha que hoje divide a República Dominicana e a República do Haiti. Os reinos tainos tiveram por uma das principais lideranças a cacique Anacaona, que por uma emboscada foi morta pelos espanhóis.

A morte de Anacaona não apenas representa o fim étnico de um povo, mas também a violência e a ruptura imposta pelo processo de colonização. Contra os efeitos da colonização e do tráfico negreiro, a cartografia da revolução haitiana é marcada por mulheres, cujas histórias de coragem devem ser rememoradas.

Entre elas tem-se Claire Heureuse, associada à figura da Joana d'Arc do Haiti, e Sanité Bélair, conhecida como a mulher-fuzil. Catherine Flon criadora da bandeira haitiana, a qual desempenhou o papel de embaixadora por estar a serviço da bandeira enquanto costurava o símbolo nacional.

Outrora, apesar do protagonismo feminino durante a revolução, a dinâmica social estabelecida após 1805 reproduziu padrões patriarcais. As mulheres foram relegadas ao último plano nas questões contingenciais do Haiti, revelando a persistência de estruturas que limitavam o reconhecimento e a participação feminina nos âmbitos sociais e políticos.

Ainda assim, nomes como Juliette Laforest, também conhecida como Madame Joseph, destacam-se pela atuação ativista pioneira. Juliette foi reconhecida pelo seu trabalho na imprensa e por fundar, em 1824, a primeira escola dedicada à educação formal para mulheres haitianas.

Em 1950, intelectuais haitianas, dentre elas Marie-Thérèse Colimon, fundaram a Liga das Mulheres para a Ação Social. O objetivo central desse grupo era lutar por avanços em áreas fundamentais como educação, saúde, trabalho, moradia, vestuário, assistência aos pobres e enfermos. Essa iniciativa demonstra o protagonismo feminino em busca da justiça social e melhores condições de vida para a população no país.

Durante o regime militar de Duvalier (1975-1986), ocorreu a migração em massa de haitianas para a América do Norte. Essas mulheres reorganizaram a resistência por meio da

diáspora, formando grupos como RAFA/*Neges Vanyan*, no Canadá, e UFA, nos Estados Unidos. Esses movimentos coletivos mantiveram conexões com movimentos globais, como a Década da Mulher da ONU (1975-1985), evidenciando a articulação transnacional da luta por direitos das haitianas.

No Haiti, as mulheres protagonizaram protestos contra a escassez de alimentos e combustível, especialmente nos motins de 1984 e 1985. Em 1986, cerca de 30 mil mulheres marcharam em Porto Príncipe exigindo direitos políticos e o fim da discriminação. Além disso, movimentos rurais como *Tet Kole* e *Papaya Peasant Movement* destacaram-se ao incluir mulheres em posições de liderança. As quais reivindicavam a reforma agrária, educação e igualdade de gênero.

No entanto, uma marca constante no Haiti é a relação de indeterminação geográfica, pois, a comunidade carrega marcas profundas do colonialismo francês, que conecta o país a Europa e África, mas não ao continente americano. Essa reconfiguração geográfica estimula um valor de indeterminação, refletindo em frustrações e relações escorregadias.

Por isso, movimentos potentes registrados na história do país são minimizados pelo olhar negativo, o qual reflete em perjúrios contra mulheres e crianças. Assim, o contraste com o contexto de violência e a figura do “bandido bom” marcam episódios após 1990, conhecidos como neoduvalierismo.

Nesse sentido, as famílias matrifocais revelam fragmentos sociais de como o patriarcado opera em sociedades onde as mulheres ocupam a posição central. Mas, são divididas entre as funções de mães e parceiras, enquanto a figura masculina ora vista como poderosos ou desejados, pode ser desconectada do lar.

Essas condições, conforme explicitado pela filósofa Marcia Tiburi (2021), dificultam a compreensão de que o feminismo é um mecanismo capaz de desarticular gatilhos do machismo. No entanto, dentro da construção patriarcal, o feminismo é frequentemente visto como oposição aos homens, em vez de ser reconhecido como resistência ao sistema de subversão e violência.

Nesse ínterim, a partir das leituras decoloniais de Hooks (2021) e Davis (2016), evidencia-se que o caráter “geracional” está profundamente enraizado no patriarcado moderno. Ao contrário do discurso que se institui no direito moderno, por Locke (2005) e Hobbes (2014), os quais evidenciam como os fundamentos do Contrato Social de Rousseau (2002), repercute em práticas que envolvem o legado do nome, propriedade e bens em prol da prerrogativa masculina.

A consequência dessa exclusão histórica reverbera a geopolítica do útero, em que a estrutura do patriarcado continua a influenciar a organização social e a distribuição do poder

por homens. Essa análise, portanto, demonstra o comprometimento sistemático das subjetividades femininas pelo modelo do Estado-nação.

No contexto haitiano, os arranjos matrimoniais frequentemente reproduzem a linguagem do medo, funcionando como vetor tecnológico de dominação estabelecida por relações assimétricas. Em que esposas, amantes e uniões paralelas perpetuam o controle sobre os corpos femininos. O que acaba por consolidar a manutenção do poder masculino e a marginalização da autossuficiência feminina.

No Brasil, observa-se que as diásporas haitianas expõem estratégias pró-natalistas que, por vezes, alimentam no imaginário masculino o *animus domini* do útero-território de mulheres haitianas. E é nesse cenário que recai sobre os corpos das mulheres, não apenas a pressão emocional, mas a política de fertilidade, onde os números de nascimentos se convertem em um antídoto contra a “frustração” demográfica.

Além disso, a constituição do núcleo familiar em contextos diaspóricos proporciona, também, a garantia da continuidade nacional. Entretanto, é preciso destacar que as diásporas despontam escolhas subjetivas, que, por sua vez, tornam o útero-território um mapa de futuros possíveis.

Assim, a possibilidade despontada pela automobilidade com a saída da condição de imobilidade social possibilita o acesso a estudos, contato com outras culturas e até mesmo a formação de economias da intimidade. Em que o planejamento financeiro se ajusta por meio de redes pessoais transnacionais, onde o dinheiro “*larjan*” constitui uma substância que mantém laços afetivos e obrigações morais, fortalecendo vínculos e redes de solidariedade nas diásporas.

Nas diásporas, mulheres haitianas desempenham um papel fundamental para redesenhar fronteiras. Seus corpos se tornam lugares em constante movimento, desafiando a rigidez imposta pelo Estado-nação. Logo, essa dinâmica permite a reconfiguração dos papéis de gênero e familiares.

E nesse pêndulo entre “lá” (Haiti) e “aqui” (Brasil), nos espaços constituídos nas diásporas surgem pontes que conectam os *places de passage* em lugares extrovertidos. Como uma dinâmica profunda que conecta o local ao global, a qual emolduram espaços, ligando subjetividades entre exterior e interior, exprimindo que as fronteiras, também, compõem os lugares.

Por isso, no contexto haitiano, a crioulização aparece como um socorro à população diaspórica. A qual recorrem ao divino para enfrentar e superar a violência física e simbólica. Seja pelo poder onipresente nas igrejas neopentecostais ou pela intervenção dos *lwa vodu*.

Logo, a música, o feitiço e o sangue comportam valores simbólicos relevantes, que são aprofundados na simbologia haitiana. Por isso, as diásporas haitianas não se definem apenas pela mobilidade espacial geográfica, mas por uma topografia afetiva que se reconstrói em camadas: o “lá” e o “aqui”.

Nesse sentido, as espacialidades não são pontos fixos, mas entrelugares, espaços de intersecção, onde as identidades se hibridizam e se reinventam continuamente. O caso de Martide exemplifica a ruptura familiar motivada pela busca de uma geografia transcendente, onde o espaço de poder nos entrelugares é marcado pela ambiguidade e a migração é percebida como oportunidade para receber novas virtudes.

A experiência traumática de Martide evidencia o papel catalisador da violência no deslocamento forçado. E elementos como “fome” ou “terremoto” funcionam como pano de fundo para questões estruturais profundas. Os conflitos internos do Haiti desencadeiam vulnerabilidades duradouras, especialmente entre jovens. As diásporas, portanto, não são apenas consequências de crises pontuais, mas resultados de ciclos intergeracionais que perpetuam o deslocamento forçado.

Além disso, o aumento da violência intensifica a circulação de pessoas, impõe o binarismo fuga-culpa e leva à frequente evasão escolar, à servidão como *restavékès* ou aliciamento junto às gangues. A automobilidade nessas condições passa a ser entendida como a substituição da transgressão pela fluidez e autonomia.

Entretanto, a capacidade de migrar e permanecer depende de políticas migratórias. As quais, por vezes, condicionam pessoas a imobilidade e a espera forçada por não contarem com o aparato documental que assegure o fluxo migratório regular. Por isso, em condições que envolvem as migrações internacionais e reuniões familiares, as fronteiras burocráticas são mais incisivas contra mulheres e crianças.

No Brasil, a Lei da Migração nº 13.445/2017 estabeleceu como rol de seus fundamentos a não discriminação e acolhida humanitária, pilares essenciais para a proteção de pessoas migrantes. Entretanto, a estrutura do fluxo migratório haitiano permanece marcada pelas mesmas características das resoluções emitidas pelo CNIg entre 2010 e 2017, que restringiam o acesso, impunham limitações para entradas e estabeleciam períodos e prazos exíguos para a regularização.

Além disso, as portarias do MJSP e MRE, emitidas a partir de 2018, adotam uma postura securitária e restritiva. Em que as normas suplementares impõem exigências burocráticas difíceis de serem cumpridas pelo contingente mais vulnerável no Haiti, que são mulheres e

crianças. Embora, a partir de setembro de 2025 até dezembro de 2025, disponha de um canal de acesso paliativo (*e-consular*) para a emissão eletrônica do visto consular.

Observa-se que os atos discricionários da administração pública desde a instituição da Lei da Migração, em prol da comunidade haitiana, acabam por apresentar contradições que restam evidenciadas em decisões do Supremo Tribunal Federal (STF). Até o mês de junho de 2025, o STF contabilizava cinco decisões favoráveis, reconhecendo a dispensa do visto consular para crianças haitianas, com o objetivo de assegurar a reunião familiar no Brasil.

Os precedentes do STF reconhecem explicitamente a situação de extrema vulnerabilidade enfrentada no contexto haitiano. Assim, a adoção de medidas urgentes para proteger a integridade de famílias haitianas não infringe a separação dos poderes, mas serve para corrigir omissões indevidas da administração pública.

A exemplo disso, tem-se o caso de Martide ao buscar as certidões de nascimento, Fifie articulando voos fretados, Violette com decisão judicial favorável à reunião familiar dos filhos. Essas são expressões de protestos de mulheres haitianas contra situações de imobilidade institucional, as quais restam evidenciadas no cotidiano migratório e as respostas articuladas por haitianas frente às adversidades.

Denota-se que, além das condições de imobilidade e da fronteira burocrática da política migratória, o idioma também é um desafio que atravessa o cotidiano de mulheres haitianas no Brasil. Implicações expostas pelos movimentos engajados e articulados de Martide se excepcionam do cotidiano de mulheres haitianas, em que faltam palavras para rebater pontualmente contextos corriqueiros de xenofobia.

Por isso, a promoção de programas e projetos de extensão universitária voltados ao acolhimento linguístico é fundamental, especialmente em municípios que não possuem iniciativas articuladas para apoiar a comunidade haitiana, como é o caso de Três Lagoas. Além disso, a expedição de certificados de língua portuguesa expedidos pelo Ministério da Educação (MEC) é necessária para aquelas que desejam formalizar o processo de naturalização no Brasil, a fim de garantir maior segurança jurídica e acesso aos direitos.

Somado a isso, implicações envolvendo acesso à saúde, o universalismo do sistema único de saúde brasileiro se torna relativo, quando não se tem a compreensão do tratamento e prescrição médica. Em que a permanência ou deslocamento diário até os hospitais remonta ao esforço em conciliar o cuidado com os outros filhos, ao aumento da carga emocional e à insuficiência de recursos para custear o deslocamento diário.

A fronteira a ser rompida a fim de integrar compreensão e confiança com mulheres haitianas ao acessarem a saúde em hospitais e unidades de atendimento. Deve ser constituída

por gestos, olhares e presença física que ultrapassem a linguagem verbal. O uso consciente de ferramentas de Inteligência Artificial também pode contribuir para a tradução da prescrição e recomendações médicas.

Bem como a inclusão de chás como elo associativo no receituário médico, pode criar pontes culturais entre “lá” e “aqui”. Além disso, é importante também executar a capacitação de agentes públicos da saúde, educação e assistência social sobre a realidade identitária, cultural haitiana, questões de gênero, raça e classe.

Somado a isso, um elemento a ser explorado em pesquisas futuras é o empreendedorismo em comunidades haitianas. Vez que, o comércio autônomo conduzido por mulheres haitianas nos entrelugares da diáspora representa a adaptação de um modelo tradicional da *machann*. Prática que carrega características de autonomia, mobilidade, estratégia e foco familiar.

Na diáspora, tais atributos permanecem evidentes, revelando a capacidade adaptativa das mulheres e consolidando o papel central do comércio em suas identidades e economias, tanto “lá” quanto “aqui”. Uma vez que o comércio ultrapassa o objetivo de subsistência e fortalece a unidade familiar.

Essa dinâmica também transforma identidades em bens de consumo doméstico, revelando como a casa atua no núcleo de convergência entre trabalho e vida privada. Tal permeabilidade é observada no feminismo cultural executado por Fifie, Martide e Rochelle, em que a rede informal doméstica e o capital cultural são a base operacional dos empreendimentos femininos.

Nesse sentido, a conquista jurídica recente pelas mulheres haitianas de atividades comerciais reflete um processo semelhante às mulheres brasileiras, cuja emancipação legal ao direito de registrar queixa em delegacias também ocorreu tarde. Tais similaridades evidenciam as raízes profundas do colonialismo e do patriarcado, cujos efeitos se manifestam como um nó que entrelaça as duas realidades, Brasil e Haiti.

Assim, cria-se um espaço comum de lutas que ultrapassa as fronteiras nacionais e reforça a importância da solidariedade entre brasileiras e haitianas. Embora no contexto da migração haitiana, observe-se uma hierarquia imaginária que frequentemente posiciona brasileiros em uma suposta relação e superioridade em relação aos migrantes.

Apesar dessas construções simbólicas, mulheres haitianas demonstram diariamente sua capacidade de resistência, luta pela subsistência e conquista do espaço social. Esse embate se materializa no acesso ao trabalho e na busca por autonomia financeira, áreas em que as estruturas patriarcais revelam notáveis paralelos entre o Haiti e o Brasil.

Outro ponto de encontro entre Brasil e Haiti é a capacidade de agência empreendida na comida como território. No cenário da globalização, observa-se a exportação de alimentos ultraprocessados, enquanto as diásporas atuam como agentes de difusão de sabores marginalizados, promovendo mercados alternativos e estratégias de sobrevivência.

Essa variável resta exposta no mercado do lalu de Fifie, a forma de preparar as carnes e o combate a cólera. A disputa por território em lugares inimagináveis, como a venda de cocadas no sinaleiro por Martide. Bem como a territorialidade comercial vindicada pela prima de Martide e o fiscal da vigilância sanitária, equiparada aos atos de resistência formados pelas comunidades da Minas Gerais na produção do tradicional queijo minas.

Entre “lá” e “aqui”, as práticas culinárias expressam uma capacidade de adaptação criativa, que segundo Bourdieu (2019) o *habitus* alimentar expõe a “arte de inventar” renovada em contexto brasileiro. Tal adaptação é comparável ao processo de dessalga da carne seca brasileira, em que a técnica culinária é ajustada conforme a disponibilidade de recursos locais, preservando e transformando tradições alimentares.

Ainda assim, práticas do racismo quotidiano no Brasil que envolvem raça-classe-gênero são expressidas no olhar da “mão da limpeza”, em que sobressalta o questionamento sobre preconceito e valorização do trabalho. Isso porque o material cultural trazido na diáspora haitiana inicia-se pela crioulização da língua, pela cultura da solidariedade comunitária compartilhada e pela vontade inabalável de prosperar.

Em que mulheres haitianas não aceitam passivamente a identidade de “imigrantes pobres e vulneráveis”, que a sociedade de acolhimento usualmente lhes atribui. Pelo contrário, elas reivindicam ativamente sua posição como mulheres provedoras, resilientes e agentes de transformação, apropriando-se das oportunidades e desafios impostos pelas experiências migratórias. Essas identidades em constante transformação redefinem posições, tornando-as protagonistas de suas próprias histórias, autoras do próprio destino.

Tais estratégias de resistência aparecem em ambientes domésticos que assumem uma função central como eixo de encontro e passagem. Sendo frequentemente adaptado por haitianas e famílias haitianas ao buscar conglomerados habitacionais, que fortalecem a estrutura física da rede de apoio.

Inicialmente, o compartilhamento de despesas como aluguel, água, luz, internet e gás possibilita a liberação de parte do salário para o envio de remessas ao Haiti. Além disso, o cuidado coletivo com crianças garante que mulheres possam trabalhar e ter rendimentos. Outro ponto notável é que os conglomerados habitacionais ou mesmo bairros, permitem a criação de um “pedaço do Haiti” em território brasileiro. Nesses espaços, a circularidade da língua crioula,

informações, comida, celebrações e momentos de luto contribuem para a preservação da identidade cultural, mesmo em sociedades distintas.

Nesse contexto, a estratégia coletiva pela formação de redes físicas pode contribuir de forma cooperativa, ou em alguns momentos restar frustrada. Quando as frustrações compõem a ruptura da rede local, a identidade étnica é recompensada pela capacidade de gerir economias (*jere*) e superar as ausências.

Em outras situações, como a de extremo sofrimento por eventos traumáticos, a identidade novamente desponta, principalmente quanto à estrangeiridade da língua e à opacidade das palavras. O luto em contextos migratórios revela os limites e a inevitável enunciação da língua-mãe.

O contraponto do tempo presente é que a sociedade em rede intenta por celebrar a vida eterna, saúde, juventude e felicidade fugas. Mas, quando a fina fronteira entre vida e morte se desvela, tão notável é o “país sonhado” que comporta felicidade e integração, e é substituído pelo “país real” que expõe o espaço da dor, burocracia, estrangeiridade da língua, indiferença e a desintegração física.

Mesmo diante de tantos desafios, as mulheres haitianas diáspóricas têm se mobilizado para recontar e reconstituir as narrativas do Haiti. E tal imbricação foi constatada por essa pesquisa, que teve em seu cerne o engajamento social e voluntário, como ferramenta de acesso e confiança, para registro das narrativas.

Além disso, a etnografia sensível permitiu responder à pergunta que moveu essa tese: como as haitianas vivem suas vidas nas diásporas em Mato Grosso do Sul?

Tornou-se notável que as haitianas mesmo diante de políticas migratórias restritivas, articulam formas sutis e poderosas de resistência cotidiana. Esses micropoderes se manifestam em práticas diárias, que usualmente não são reconhecidas como atos políticos. Mas, nas diásporas em Mato Grosso do Sul, se apresentam como altermobilidade, em um movimento de resistência e reinvenção vital, que confronta, de dentro para fora, a imobilidade forçada e a violência sistêmica.

Além disso, no tocante aos critérios metodológicos para responder à pergunta de pesquisa, optou-se pela profundidade dos registros etnográficos. Embora a dificuldade de acesso e o elo de confiança para registrar como haitianas vivem suas vidas tenham sido uma constante ao longo dessa construção, o caso de Magdala exemplifica uma das tentativas frustradas.

É válido mencionar, também, o limite quanto às variáveis, em razão do número de 5 entrevistas realizadas. Além disso, a dinâmica cambiante de políticas migratórias expõe a

fluidez dos desencontros, seja por estratégias migratórias ou subjetividades despontadas nas diásporas.

Para pesquisas futuras, recomenda-se estudar a segunda geração – filhas(os) que nasceram no Brasil. É possível, também, investigar a trajetória de haitianas em outros estados federados do Brasil para comparação.

Também, sugere-se um estudo longitudinal para acompanhar a consolidação das famílias no Brasil. Bem como investigar as implicações positivas e o que pode ser aprimorado quanto aos mecanismos de acolhida humanitária estudantil e universitária. Um outro vetor interseccional que emergiu das descobertas etnográficas é a presença do Hallyu coreano como aderência cultural e formação do *habitus* por jovens haitianas; tal elemento é passível de pesquisas interseccionais futuras.

E como recomendação para a política migratória, é imprescindível que o Brasil reforme a Portaria nº 51/2024 e inclua gênero e canais humanitários alternativos efetivos. Para que a espera não se torne uma condição de imobilidade, fragilize e desintegre vidas e núcleos familiares, em situações humanitárias emergenciais, como o Haiti. Bem como, considere a concessão do refúgio para mulheres e crianças.

Por fim, remapear ou construir uma outra geografia, como sugere Igiaba Scego, não é apenas sobre mulheres haitianas, mas, sobre reescrever narrativas, desafiar fronteiras e trabalhar, coletivamente, as possibilidades para constituirem futuros possíveis.

REFERÊNCIAS

AFFICHE DE LA CULTURE haïtienne sur l'écran internationnal. Por Thoy Show. [S. l.: s. n.], 2017. 1 vídeo. Disponível em: www.youtube.com/@thoyshow. Acesso em: 6 mar. 2025.

AID TO THE CHURCH IN NEED. **Relatório por país sobre liberdade religiosa**: Haiti report 2023. Alemanha: ACN INTERNACIONAL, 2023. Disponível em: <https://acninternational.org/religiousfreedomreport/pt/relatorios/pais/2023/haiti>. Acesso em: 20 jan. 2025.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS (ACNUR). **Global Trends Report**: Forced Displacement in 2024. Genebra: ACNUR, 2024. Disponível em: <https://www.unhcr.org/global-trends>. Acesso em: 6 jul. 2024.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA REFUGIADOS. **International protection considerations with regard to people fleeing Haiti**. Genebra: ACNUR, 2024. Disponível em: <https://help.unhcr.org/caribbean/unhcr-resources-on-the-conditions-in-haiti/>. Acesso em: 6 jul. 2024.

AMNESTY INTERNATIONAL. **Haiti**: children suffering gang recruitment, attacks and sexual violence amid escalating crisis. Londres: AMNESTY INTERNATIONAL, 2025. Disponível em: <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2025/02/haiti-children-suffering-gang-recruitment-attacks-sexual-violence/>. Acesso em: 6 abr. 2025.

AMORIM, Denize Aparecida Rodrigues. **O tecido climático na migração de mulheres do Haiti**: o velado e o vazado. 2020. 252 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2020. Disponível em: <https://ri.ufmt.br/handle/1/3533>. Acesso em: 28 jan. 2024.

ARENKT, Hannah. **A condição humana**. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2018.

ARISTÓTELES. **Tratados de lógica (Órganon) II**. Sobre la interpretación. Analíticos primeros. Analíticos segundos, Madrid, Gredos, 1988.

AUDEBERT, Cédric. Immigration et insertion urbaine em Floride: le rôle de la famille transnationale haïtienne. **Revue européenne des migrations internationales**. v. 20. n. 3. 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.4000/remi.2027>. Acesso em 26 ago. 2025.

BALDASSAR, Loretta. Famílias Transnacionais. In: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2017. p. 317-325.

BAPTISTE, Chandeline Jean. **Família e Fecundidade no Haiti**: uma análise comparativa entre 1994-95 e 2016-17. 2021. 146 f. Tese (Doutorado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2021. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/1094801>. Acesso em: 28 jan. 2024.

BAPTISTE, Costaguinov. A visual guide to Vèvè: vodou symbols & cosmograms. **Visit Haiti**, 2023. Disponível em: <https://visithaiti.com/art-culture/veve-vodou-symbols-cosmograms/>. Acesso em: 24 maio 2025.

BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Zahar: Rio de Janeiro, 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Medo líquido**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BAUMAN, Zygmunt; BORDONI, Carlo. **Estado de crise**. Rio de Janeiro: Zahar, 2016.

BELLEGARDE, Dantès. Préface. In: PIERRE-LOUIS, Rossini *et al.* (org.). **Femmes Haïtiennes**. Porto Príncipe: Henri Deschamps, 1954. p. 8-10.

BENJAMIN, Moonlight. Papa Legba. [S. l.: s. n.], 2023. 1 vídeo (4 min.). Disponível em: https://www.youtube.com/channel/UCGwEC8_q_MeF9mUIXtZGQoQ. Acesso em: 12 fev. 2025.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BERGES, Sandrine. **A Woman in the Haitian revolution: Sanité Belair**. 13 nov. 2018. Disponível em: <http://www.sandrineberges.com/liberty-in-thy-name/a-woman-in-the-haitian-revolution-sanite-belair>. Acesso em: 19 abr. 2025.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BLACK FEMINIST FUND. **Nègès Mawon**. [S. l.]: BLACK FEMINIST FUND, 2025. Disponível em: <https://blackfeministfund.org/neges-mawon/>. Acesso em: 3 abr. 2025.

BOHIO AYITI. **Marie-Jeanne Lamartinière**. [S. l.]: BOHIO AYITI, 2024. Disponível em: <https://www.bohioayiti.org/marie-jeanne-lamartiniere/>. Acesso em: 25 abr. 2025.

BORBA, Fernanda Ely. **Políticas de reunificação familiar: maternidade política na narrativa de migrantes haitianas em Santa Catarina**. 2024. 173 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2024. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/262937>. Acesso em: 6 abr. 2025.

BORN, Beatriz Heloisa *et al.* Comparação dos Desfechos Obstétricos Desfavoráveis Entre Mulheres Negras Brasileiras e Negras Haitianas. **Interfaces Científicas-Saúde e Ambiente**, Aracaju, v. 9, n. 3, p. 272-287, 2024. Disponível em: DOI: 10.17564/2316-3798.2024v9n3p272-287. Acesso em: 7 mar. 2025.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 6. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BOURDIEU, Pierre. **O senso prático**. Petrópolis: Vozes, 2009.

BRASIL ENTREGA projeto de usina hidrelétrica no Haiti. **Correio Braziliense**, Brasília, 29 set. 2010. Disponível em: https://www.correobraziliense.com.br/app/noticia/mundo/2010/09/29/interna_mundo,215320/brasil-entrega-projeto-de-usina-hidreletrica-ao-haiti.shtml. Acesso em: 19 jun. 2025.

BRASIL. Alimentos regionais brasileiros. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2015. Disponível em: https://bvsms.saude.gov.br/bvs/publicacoes/alimentos_regionais_brasileiros_2ed.pdf. Acesso em 29 ago. 2025.

BRASIL. CONSELHO NACIONAL DE JUSTIÇA (CNJ). Justiça em Números 2024. Brasília: CNJ, 2024. Disponível em: <https://www.cnj.jus.br/wp-content/uploads/2025/04/justica-em-numeros-2024.pdf>. Acesso em: 18 set. 2025.

BRASIL. Conare concede status de refugiado a quase 8 mil venezuelanos. **Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP).** Brasília. 28 ago. 2020. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/noticias/conare-concede-status-de-refugiado-ha-quase-8-mil-venezuelanos>. Acesso em 18 dez. 2025.

BRASIL. Decreto nº 9.199, de 14 de maio de 2017. Regulamenta a Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017, que institui a Lei de Migração. Brasília, DF: Presidência da República, 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/decreto/d9199.htm. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.108, de 07 de abril de 2005. Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS. Brasília, DF: Presidência da República, 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/l11108.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. Lei nº 11.108, de 7 de abril de 2005. Altera a Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990, para garantir às parturientes o direito à presença de acompanhante durante o trabalho de parto, parto e pós-parto imediato, no âmbito do Sistema Único de Saúde - SUS. Brasília, DF: Presidência da República, 2005. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2004-2006/2005/lei/l11108.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. Lei nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Lei da Migração. Brasília, DF: Presidência da República, 2017. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/l13445.htm. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. Lei nº 8.080, de 19 de setembro de 1990. Dispõe sobre as condições para a promoção, proteção e recuperação da saúde, a organização e o funcionamento dos serviços correspondentes e dá outras providências. Brasília, DF: Presidência da República, 1990. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l8080.htm. Acesso em: 4 mar. 2025.

BRASIL. Lei nº 9.474, de 22 de julho de 1997. Estatuto dos Refugiados de 1951. Brasília, DF: Presidência da República, 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l9474.htm. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. Lei nº 9.520, de 27 de novembro de 1997. Revoga dispositivos do Decreto-lei nº 3.689, de 3 de outubro de 1941 - Código de Processo Penal, referentes ao exercício do direito

de queixa pela mulher. Brasília, DF: Presidência da República, 1997. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9520.htm#art1. Acesso em: 15 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. Naturalização Ordinária. Brasília: MJSP, [2025]. Disponível em: <https://www.gov.br/mj/pt-br/assuntos/seus-direitos/migracoes/naturalizacao/o-que-e-naturalizacao/naturalizacao-ordinaria>. Acesso em: 08 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES; MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO. Portaria Interministerial MJSP/MRE/MTE nº 10, de 06 de abril de 2018. Dispõe sobre a concessão do visto temporário e da autorização de residência para fins de acolhida humanitária para cidadãos haitianos e apátridas residentes na República do Haiti. Brasília: MJSP/MRE/MTE, 6 abr. 2018. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTRARIA%20INTERMINISTERIAL%20N%C2%BA%2010,%20DE%2006%20ABRIL%20DE%202018.pdf>. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 12, de 20 de dezembro de 2019. Dispõe sobre a concessão de visto temporário e de autorização de residência para fins de acolhida humanitária para cidadãos haitianos e apátridas residentes na República do Haiti. Brasília: MJSP/MRE, 20 dez. 2019. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTRARIA_INTERMINISTERIAL_N%C2%BA_12_DE_20_DE_DEZEMBRO_DE_2019.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 13, de 16 de dezembro de 2020. Dispõe sobre a concessão do visto temporário e da autorização de residência para fins de acolhida humanitária para nacionais haitianos e apátridas residentes na República do Haiti. Brasília: MJSP/MRE, 16 dez. 2020. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTRARIA_INTERMINISTERIAL_N%C2%BA_13_DE_16_DE_DEZEMBRO_DE_2020.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 19, de 23 de março de 2021. Dispõe sobre a autorização de residência ao imigrante que esteja em território brasileiro e seja nacional de país fronteiriço, onde não esteja em vigor o Acordo de Residência para Nacionais dos Estados Partes do MERCOSUL e Países Associados. Brasília: MJSP/MRE, 23 mar. 2021. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTRARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP.MRE_N%C2%BA_19_DE_23_DE_MAR%C3%87O_DE_2021.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 29, de 25 de abril de 2022. Dispõe sobre a concessão do visto temporário e da autorização de residência, para fins de acolhida humanitária, a nacionais haitianos e apátridas afetados por calamidade de grande proporção ou situação de desastre ambiental na República do Haiti. Brasília: MJSP/MRE, 25 abr. 2022. Disponível em:

https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/portarias/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP.MRE_N%C2%BA_29_DE_25_DE_ABRIL_DE_2022.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 37, de 30 de março de 2023. Dispõe sobre a concessão de visto temporário e de autorização de residência para fins de acolhida humanitária para nacionais haitianos e apátridas afetados por calamidade de grande proporção, por desastre ambiental ou pela situação de instabilidade institucional na República do Haiti. Brasília: MJSP/MRE, 30 mar. 2023. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/2023/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP.MRE_N%C2%BA_37_DE_30_DE_MAR%C3%87O_DE_2023.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 51, de 27 de dezembro de 2024. Dispõe sobre a concessão de visto temporário e de autorização de residência para fins de acolhida humanitária para nacionais haitianos afetados por calamidade de grande proporção, por desastre ambiental ou pela situação de instabilidade institucional na República do Haiti, e revoga a Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 37, de 30 de março de 2023. Brasília: MJSP/MRE, 27 dez. 2024. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/2024/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP-MRE_N%C2%BA_51_DE_27_DE_DEZEMBRO_DE_2024.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA; MINISTÉRIO DAS RELAÇÕES EXTERIORES. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 55, de 12 de agosto de 2025. Dispõe sobre a concessão de visto, por meio eletrônico, a nacionais haitianos e apátridas com vínculos familiares no Brasil, para fins de reunião familiar. Brasília: MJSP/MRE, 12 ago. 2025. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/2025/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP-MRE_N%C2%BA_55_DE_12_DE_AGOSTO_DE_2025.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Nascer no Brasil I: inquérito nacional sobre parto e nascimento 2011-2012. Fiocruz. Rio de Janeiro. 2012. Disponível em: <https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/wp-content/uploads/2020/05/Sum%C3%A1rio-executivo-I.pdf>. Acesso em 15 jan. 2025.

BRASIL. MINISTÉRIO DA SAÚDE. Nascer no Brasil II: pesquisa nacional sobre aborto, parto e nascimento 2022-2023. Grupo de Pesquisa Saúde da Mulher, da criança e do adolescente. Fiocruz. Rio de Janeiro. 2023. Disponível em: <https://nascernobrasil.ensp.fiocruz.br/wp-content/uploads/2023/11/Dados-preliminares-da-pesquisa-Nascer-no-Brasil-2.pdf>. Acesso em 15 jan. 2025.

BRASIL. Portaria Interministerial MJSP/MRE nº 38, de 10 de abril de 2023. Dispõe sobre a concessão de residência prévia e a respectiva concessão do visto temporário para fins de reunião familiar para nacionais haitianos e apátridas, com vínculos familiares no Brasil. **Ministério da Justiça e Segurança Pública (MJSP).** Brasília. Disponível em: https://portaldeimigracao.mj.gov.br/images/2023/PORTARIA_INTERMINISTERIAL_MJSP-MRE_N%C2%BA_38_DE_10_DE_ABRIL_DE_2023.pdf. Acesso em: 2 ago. 2025.

AL_MJSP.MRE_N%C2%BA_38_DE_10_DE_ABRIL_DE_2023.pdf. Acesso em 18 dez. 2025.

BRASIL. Resolução Normativa CNIg nº 106 de 24/10/2013. Prorroga a vigência da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012. Brasília: CNIg, 24 out. 2013. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=261070>. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Resolução Normativa CNIg nº 113 de 09/12/2014. Prorroga a vigência da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012. Brasília: CNIg, 9 dez. 2014. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=278602>. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Resolução Normativa CNIg nº 117 de 12/08/2014. Prorroga a vigência da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012. Brasília: CNIg, 12 ago. 2014. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=301701>. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Resolução Normativa CNIg nº 123 de 13/09/2016. Prorroga a vigência da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012. Brasília: CNIg, 13 set. 2016. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=328777>. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. Resolução Normativa CNIg nº 97 de 12/01/2012. 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. Brasília: CNIg, 12 jan. 2012. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=116083>. Acesso em: 28 ago. 2025.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL – Consulta Jurisprudência. Jurisprudência sobre visto para haitianos. Brasília, DF: Supremo Tribunal Federal, [2025]. Disponível em: https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search?base=decisoes&pesquisa_inteiro_teor=false&sinonimo=true&plural=true&radicais=false&buscaExata=true&page=1&pageSize=10&queryString=visto%20haitianos&sort=_score&sortBy=desc. Acesso em: 25 jul. 2025.

BRASIL. SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL (1ª TURMA). ARE 1546773 AgR/PR. Dispensa de visto – reunião familiar. Brasília, DF: Supremo Tribunal Federal, 2025. Relator: Min. Alexandre de Moraes, 16 jun. 2025. Disponível em: <https://jurisprudencia.stf.jus.br/pages/search/sjur535441/false>. Acesso em: 2 ago. 2025.

BRAUM, Pedro. Frustração. In: NEIBURG, Frederico *et al.* (org.). **Conversas etnográficas haitianas.** Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2019. p. 131-158.

BRINTLE, Patricia. **Catherine Flon.** 2012. 1 pintura (acrílica sobre tela, 48 × 36). Disponível em: <https://valentinemuseumofart.com/artists/34-patricia-brintle/works/>. Acesso em: 27 abr. 2025.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. **Momento de paro Tiempo de Rebelión**, v. 116, n. 3, p. 14-17, 2010. Disponível em: <https://elizabethruano.com/wp-content/uploads/2019/07/Cabnal-2010-Propuesta-de-Pensamiento-Epistemico-Mujeres-Indigenas.pdf>. Acesso em: 17 out. 2024.

CASERES, Andres Martinez. **Haiti Events of 2017**. Nova Iorque: Human Rights Watch, 2017. Disponível em: <https://www.hrw.org/world-report/2018/country-chapters/haiti>. Acesso em: 23 jun. 2023.

CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. 27. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2025.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. São Paulo: Paz e Terra, 2018.

CASTLES, Stephen; HAAS, Hein de; MILLER, Mark J. **The age of migration; international population movements in the modern world**. Fifth Edition: New York, 2014.

CASTRO, Odilon Braga. **Cozinhas e Cozinheiros**: um estudo sobre alimento seguro em restaurantes populares no bairro do comércio do salvador. 2007. 132 f. Tese (Doutorado em Alimentos, Nutrição e Saúde) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/9976/1/Odilon%20Seg%20Tese.pdf>. Acesso em: 8 jul. 2025.

CHARLES, Carolle. Gender and politics in contemporary Haiti: The Duvalierist state, transnationalism, and the emergence of a new feminism (1980-1990). **Feminist Studies**, v. 21, n. 1, p. 135-164, 1995. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3178323?origin=JSTOR-pdf>. Acesso em: 3 mar. 2025.

CHARLEUX, João Paulo. Com projeto de hidrelétrica, Brasil busca liderar reconstrução do Haiti. **Estadão**, São Paulo, 20 fev. 2010, 01:00. Disponível em: https://www.estadao.com.br/brasil/com-projeto-de-hidreletrica-brasil-busca-liderar-reconstrucao-do-haiti/?srstid=AfmBOopEx0qefXpcbt4zR_7E8nElM0HrRNgupOqwE19AL8Whm3YMG--x. Acesso em: 19 jun. 2025.

CHIRIAC, Monica. **Haïti**: la communauté internationale doit agir immédiatement pour éviter une tragédie, alerte l'ONU. Nova Iorque: ONU, 2022. Disponível em: <https://news.un.org/fr/story/2022/11/1129442>. Acesso em: 18 jan. 2025.

CINTRÃO, Rosângela Pezza. Comida, vigilância sanitária e patrimônio cultural: conflitos entre políticas públicas. **Rurais**, Campinas, v. 8, n. 2, p. 148-173, set. 2014. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/361335281_Comida_vigilancia_sanitaria_e_patrimonio_cultural_conflitos_entre_politicas_publicas. Acesso em: 11 jul. 2025.

COLIMON, Marie Thérèse. Introduction. In: PIERRE-LOUIS, Rossini *et al.* (org.). **Femmes Haïtiennes**. Porto Príncipe: Henri Deschamps, 1954. p. 3-10.

COLLINS, Patricia Hill. Reflections on the outsider within. **Journal of Career Development**, v. 26, n. 1, p. 85-88, 1999. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/089484539902600107>. Acesso em: 3 jun. 2025.

COMISSÃO INTERAMERICANA DE DIREITOS HUMANOS. **Caso das Crianças Yean e Bosico Vs. República Dominicana, sentença de 8 de setembro de 2005**. São José da Costa Rica: CIDH, 2005. Disponível em:

https://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_130_por.pdf. Acesso em: 20 maio 2024.

CONLON, Deirdre. Waiting: Feminist perspectives on the spacings/timings of migrant (im) mobility. **Gender, Place & Culture**, v. 18, n. 3, p. 353-360, 2011. Disponível em: 10.1080/0966369X.2011.566320. Acesso em: 20 jun. 2025.

CORBELLINI, Mariana Dalalana. **Haiti**: da crise à Minustah. 2009. 155 f. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/17674>. Acesso em: 25 fev. 2024.

COTINGUIBA, Marília Lima Pimentel; COTINGUIBA, Geraldo Castro; ANDRETTA, Pedro Ivo Silveira (org.). **Bom Bagay Glosè**: glossário português-crioulo haitiano. Porto Velho: Editora Temática, 2018. Disponível em: <https://portalidea.com.br/cursos/criolo-haitiano-bsico-apostila02.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2025.

CRUZ, Clécia Pereira. **Do Cáribe à Porto Velho**: mulheres haitianas no mercado de trabalho (2010-2018). 2019. 114 f. Dissertação (Mestrado em História e Estudos Sociais) – Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2019. Disponível em: <https://acesse.one/q6rB0>. Acesso em: 28 jan. 2024.

DALLARI, Dalmo de Abreu. **Elementos de Teoria Geral do Estado**. 25. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

DALMASO, Flávia. Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti. **Mana**, v. 24, n. 3, p. 96-123, 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442018v24n3p096>. Acesso em: 5 abr. 2025.

DANTICAT, Edwidge. **Anacaona**: Golden flower. Haiti: Hardcover Edition New, [1940] 2005. (The Royal Diareis).

DANTICAT, Edwidge. **Clara da Luz do Mar**. São Paulo: Todavia, 2022.

DATAMIGRA. **Sistema de Tráfego Internacional (STI)**. [S. l.]: DATAMIGRA, 2025. Disponível em: <https://datamigra.mj.gov.br/#/public/bases/sti>. Acesso em: 30 mar. 2025.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEFENSORIA PÚBLICA-GERAL DA UNIÃO. **Informe defensorial**: pessoas migrantes retidas na fronteira entre Brasil e Peru. Brasília: DPU, 2021. Disponível em: https://direitoshumanos.dpu.def.br/wp-content/uploads/2021/05/Informe_Defensorial_Ocupacao_Fronteira_Brasil_Peru.pdf. Acesso em: 6 jun. 2025.

DOUGLASS, Mike. Globalizing householding: Toward a multicultural age in East Asia. In: KEE, Pookong; YOSHIMATSU, Hidetaka. **Global Movements in the Asia Pacific**. Cingapura: World Scientific, 2009. p. 37-67. DOI: 10.1142/9789812833747_0005. Acesso em: 6 jul. 2025.

DUARTE, Luís Sérgio. O conceito de fronteira em Deleuze e Sarduy. **Textos de história**, v. 13, n. 1/2, p. 17-25, 2005. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/view/27875>. Acesso em: 14 abr. 2025.

DUBOIS, Laurent. **Haiti: the aftershocks of history**. Pidacador: New York. 2012. Disponível em: <https://archive.org/details/haitiaftershocks0000dubo/mode/2up>. Acesso em: 16 fev. 2025.

ECONOMIC AND SOCIAL COUNCIL. **Joint meeting of the Economic and Social Council and the Peacebuilding Commission**. Nova Iorque: ECOSOC, 2025. Disponível em: https://www.un.org/peacebuilding/sites/www.un.org.peacebuilding/files/documents/cn_ecoso_c_pbc_joint_mtg-haiti_rev22may25.pdf. Acesso em: 20 jul. 2025.

ERSKINE, Samantha E.; ARCHIBOLD, Estelle Elena; BILIMORIA, Diana. Afro-Diasporic women navigating the black ceiling: Individual, relational, and organizational strategies. **Business Horizons**, v. 64, n. 1, p. 37-50, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.bushor.2020.10.004>. Acesso em: 3 jun. 2025.

ETECHEBERE, Rafaela Gava. **Cotidiano na diáspora**: uma etnografia sobre haitianas na cidade de Santa Barbara D'oeste, interior de São Paulo. 2018. 119 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018. Disponível em: <https://11nk.dev/KIHJC>. Acesso em: 25 jan. 2024.

EVANGELISTA, Felipe. **Comércio, mobilidade e dinheiro**: a busca pela vida no Plateau Central haitiano e na fronteira dominicana. 2018. 314 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: https://sucupira-legado.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=7863312. Acesso em: 8 ago. 2025.

EVANGELISTA, Felipe. Comércio. In: NEIBURG, Frederico (org.). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. p. 101-130.

FAN REBÈL. Disponível em: <https://www.fanmrebel.com/en/about>. Acesso em: 8 jun. 2025.

FERJUSTE, Marie-Marcelle. Propagação. Pertencimento. In: MARTINS, Floriano. 2 Poemas de Marie-Marcelle Ferjuste (Haiti, 1961). **Revista Acrobata**, 2 fev. 2022. Tradução de Floriano Martins. Disponível em: <https://revistacorobata.com.br>. Acesso em: 23 jun. 2025.

FERNANDES, Durval; FARIA, Andressa Virgínia. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. **Revista Brasileira de Estados de População**. Belo Horizonte. v.34. n.1. p. 145-161. 2017. Disponível em: DOI <http://dx.doi.org/10.20947/S0102-3098a0012>. Acesso em 17 jan. 2024.

FIOD, Ana. Feitiço. In: NEIBURG, Frederico (org.). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. p. 193-228.

FONSECA, Marcelo Jacques. **Globalização e comida**: uma análise microssociológica da relação global/local da alimentação. 2011. 285 f. Tese (Doutorado em Administração) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011. Disponível em:

<https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/49167/000835553.pdf;jsessionid=628852B5E1E9EA3DAAEF3B1B14260DC6?sequence=1>. Acesso em: 7 mar. 2025.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. 24. ed. São Paulo: Edições Layola, 2014.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade 1**: a vontade de saber. 18. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, [1976] 2024.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. 13. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**: curso dado no Collège de France (1977-1978). 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2023.

FREEMAN, Bryant C. Tèt Kole Ti Peyizan Ayisyen: **The rural police**, Institute of Haitian Studies: University of Kansas, n. 18, 1998. Disponível em: <https://kuscholarworks.ku.edu/server/api/core/bitstreams/e82e4ae6-257c-4df7-9df7-6f3f7e82a54e/content>. Acesso em: 6 jun. 2025.

FUNDO DE DESENVOLVIMENTO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A MULHER. **Security Baseline Study**: Haiti. [S. l.]: UNIFEM, 2008. Disponível em: https://www.endvawnow.org/uploads/browser/files/security_baseline_study_haiti_spraos_unifem2008.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

GALVIS, Milton. **Mangiferas em L'Artibonite**. [S. l.]: BioDiversity4all, 2021. Disponível em: <https://www.biodiversity4all.org/places/10751#page=1>. Acesso em: 19 jun. 2025.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Javier. Immanuel Wallerstein y La Teoría del Sistema-Mundo: Apuntes desde Andalucía y el sur de Europa. **Illes I Imperis**, Coimbra, v. 22, p. 321-329, fev. 2020. DOI: 10.31009/illesimperis.2020.i22.20. Acesso em: 19 set. 2025.

GASANA, Faustin. **Irregular Migrants ' Structural Vulnerability and Survival Strategies**. 2012. 125 f. Dissertação (Mestrado em Migration And Intercultural Relations) – University Of Stavanger, Stavanger, 2012. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/30922753.pdf>. Acesso em: 1 jul. 2021.

GIBRAN, Khalil. **O profeta**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2019.

GIRault, Christian Antoine; MACLEOD, Murdo. J. Early period in Haiti. **The Editors of Encyclopaedia Britannica**. 25 jun. 2025. Disponível em: <https://www.britannica.com/place/Haiti/Early-period#ref515791> Acesso em 07 jun. 2025.

GONZALEZ, Lélia. Por um feminismo afro-latino-americano. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 38-51.

HADEED, Steven J. et al. Notional Spread of Cholera in Haiti Following a Natural Disaster: Considerations for Military and Disaster Relief Personnel. **Military Medicine**, v. 188, n. 7-8,

p. e2074-e2081, 2023. Disponível em: <https://academic.oup.com/milmed/article/188/7-8/e2074/6961514>. Acesso em: 2 jul. 2025.

HAITI RÉFÉRENCE. **Le Guide fe Référence sus Haiti**. [S. l.]: HAITI RÉFÉRENCE, 2024. Disponível em: <https://www.haiti-reference.info/pages/plan/geographie-et-tourisme/divisions-territoriales/>. Acesso em: 5 jun. 2025.

HAITI. Code Civil (1825). **Code Civil haïtien**. Porto Príncipe: [s. n.], 1825. Disponível em: <https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=nyp.33433008531075&seq=11>. Acesso em: 29 jun. 2025.

HAITI. Constitution (1987). **Constitution of Haiti**. Porto Príncipe: [s. n.], 1987. Disponível em: <https://www.oas.org/es/sla/ddi/docs/ha1%20constitution.pdf>. Acesso em: 29 jun. 2025.

HAITIAN REVOLUTION. Taino Ayiti. [S. l.: s. n.], 1492. 1 mapa interativo, color. Disponível em: <https://map.mappinghaitianrevolution.com>. Acesso em: 29 set. 2025.

HAITI. MINITÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE LA FORMATION PROFISSIONNELLE. **SIGE** (Système d'Information sur la Gestion de l'Education) pour la gestion des "Écoles", des "Élèves" et des "Enseignants" du système éducatif. Disponível em: <https://sigeee.menfp.gouv.ht/declaration-ecole/>. Acesso em 28 ago. 2025.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 12. ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2024.

HALL, Stuart. **Da Diáspora**: Identidades e mediações culturais. 2. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HAN, Byung-Chul. **O que é o poder?** Petrópolis: Editora Vozes, 2019.

HANDERSON, Joseph. **Diáspora**. As dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: <https://bit.ly/2p1goqu>. Acesso em: 20 ago. 2019.

HANDERSON, Joseph. **Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil**: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. 2010. 108 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.

HANDERSON, Joseph; JOSEPH, Rose-Myrlie. As relações de Gênero, de Classe e de Raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 1-33, 2015.

HARVEY, David. **Espaços de esperança**. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

HASSAN, Tirana. **Haiti events of 2022**. Nova Iorque: Human Rights Watch, 2022. Disponível em: <https://www.hrw.org/world-report/2023/country-chapters/haiti>. Acesso em: 18 ago. 2023.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Ciência da lógica 1: A Doutrina do Ser** (1812). Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/hegel/1812/logica/index.htm>. Acesso em: 4 jun. 2025.

HERNÁNDEZ, Delmy Tania Cruz *et al.* (org.). **Corpos, territórios e feminismos**. São Paulo: Elefante, 2023.

HERRERO, Eulalia Castellote. Dulces confites. **Revista de Dialectología y Tradiciones Populares**, v. 46, p. 209-229, 1991. Disponível em: <https://www.proquest.com/docview/1301794242?pq-origsite=gscholar&fromopenview=true&sourcetype=Scholarly%20Journals>. Acesso em: 5 dez. 2024

HIITOLA, Johanna; KARIMI, Zeinab; LEINONEN, Johanna. Navigating Affective (In)securities: Forced Migration and Transnational Family Relationships. In: TIILIKAINEN, Marja; HIITOLA, Johanna; ISMAIL, Abdirashid A.; PALANDER, Jaana (ed.). **Forced Migration and Separated Families: everyday insecurities and transnational strategies**. Finland: Springer, 2023. p. 183-200. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-031-24974-7>. Acesso em: 6 jul. 2025.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A mobilidade das fronteiras: inserções da geografia na crise da modernidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

HOBBES, Thomas. **Leviatã**: ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, [1679] 2014.

HOOKS, bell. **E eu não sou uma mulher?** Mulheres negras e feminismo. 9. ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2021.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. Tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

INTERNAL DISPLACEMENT MONITORING CENTRE. **Global Report on International Displacement**. Genebra: IDMC, 2024. Disponível em: <https://www.internal-displacement.org/global-report/grid2024/>. Acesso em: 2 jul. 2024.

INTERNAL DISPLACEMENT MONITORING CENTRE. **Internal Displacement Monitoring Centre**. Genebra: IDMC, 2023. Disponível em: https://reliefweb.int/report/world/global-report-internal-displacement-2023-grid-2023-internal-displacement-and-food-security?gclid=Cj0KCQiAjMKqBhCgARIsAPDgWlwcX7Y1l_f1rjiEvLffQJ2qZZXuhfxr-6iXNzj4SPIt454iTihMCYaArYqEALw_wcB. Acesso em: 6 nov. 2023.

JESUS, Alex Dias de. O mercado de trabalho para migrantes haitianos no Mato Grosso do Sul. **Pegada- A Revista da Geografia do Trabalho**, Presidente Prudente, v. 3, n. 1, p. 23-48, set. 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.33026/peg.v23i.9266>. Acesso em: 5 fev. 2024.

JESUS, Alex Dias de. **Redes da migração haitiana no Mato Grosso do Sul**. 2020. 313 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD),

Dourados, 2020. Disponível em: <http://files.ufgd.edu.br/arquivos/arquivos/78/MESTRADO-DOUTORADO-GEOGRAFIA/Tese.pdf>. Acesso em: 14 abr. 2024.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução de Jess Oliveira. 1. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, [1968] 2019.

LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011.

LAHENS, Yanick. **A cor do amanhecer**. Rio de Janeiro: Editora Paris de Histórias, 2022.

LAMOUR, Sabine. The Toxic Masculinity of the “Legal Bandit” Under a sexist right-wing regime, violence in Haiti seeps into all aspects of daily life. Women face particularly brutal consequences. **NACLA Report on the Americas**, v. 53, n. 1, p. 88-93, 2021. DOI: 10.1080/10714839.2021.1891649. Acesso em: 19 abr. 2025.

LE PARADIS HAITIAN. **Artibonite**: Haiti’s Breadbasket at risk. 4 fev. 2025. Instagram: Le Paradis Haitian @leparadishaitian. Disponível em: <https://www.instagram.com/reel/C5wCndyrXay/?igsh=MTR6ZDZ2dGZsdGZ4aA==>. Acesso em: 19 jun. 2025.

LÉON, Lucas Pordeus. Crianças no Haiti relatam adesão a gangues por fome e medo, diz ONG. **Agência Brasil**, Brasília. 26 fev. 2025. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2025-02/criancas-no-haiti-relatam-adesao-gangues-por-fome-e-medo-diz-ong>. Acesso em 17 jun. 2025.

LIMA FILHO, Sebastião Lacerda *et al.* Reflexões sobre a utilização da datura stramonium e da tetrodotoxina (TTX) em cerimônias vodus no Haiti: uma abordagem baseada na neurofarmacologia, na medicina tradicional caribenha e na química medicinal analítica. In: ARAÚJO, Alisson Vinicius S. de. *et al.* (org.). **Frentes de Inovação e Desafios na Saúde**. Curitiba: Aurum Editora, 2025. p. 40-52. Disponível em: <https://doi.org/10.63330/aurumpub.003-003>. Acesso em: 19 set. 2025.

LOCKE, John. **Dois tratados sobre o governo**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LORENZO, Enrique Santamaría. Alteridade. In: CAVALCANTI, Leonardo (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora Unb, 2017. p. 63-67.

LOUREIRO, Claudia Regina de Oliveira Magalhães da Silva. Cidadania global: uma perspectiva a partir da cidadania europeia. **Revista Jurídica da Presidência**. Brasília. v.26. n. 139. 2024. p. 396-422. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.20499/2236-3645.RJP2024v26e139-3048>. Acesso em 15 jan. 2026.

LUGONES, María. Colonialidade e gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (org.). **Pensamento feminista hoje**: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. p. 52-83.

LUSSI, Carmem. **Circularidade entre migrações e fé**: reflexões sobre a alteridade na igreja de comunhão. 2013. 399 f. Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica

do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013. Disponível em: https://www2.dbd.puc-rio.br/pergamum/tesesabertas/0821110_2013_completo.pdf. Acesso em 12 ago. 2023.

LUSSI, Carmem. Políticas públicas e desigualdades na migração e refúgio. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 26, n. 2, p. 136-144, 2015. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/pusp/v26n2/0103-6564-pusp-26-02-00136.pdf>. Acesso em: 27 jun. 2019.

MAGALHÃES, Luís Felipe Aires. **A Imigração Haitiana em Santa Catarina**: perfil sociodemográfico do fluxo, contradições da inserção laboral e dependência de remessas no Haiti. 2017. 355 f. Tese (Doutorado em Demografia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017. Disponível em: <http://repositorio.unicamp.br/jspui/handle/REPOSIP/322136>. Acesso em: 10 set. 2019.

MARCELIN, Louis Herns. Sangue. In: NEIBURG, Frederico (org.). **Conversas etnográficas haitianas**. Rio de Janeiro: Papeis Selvagens, 2019. p. 101-130.

MARINHO, Thais Alves; SIMONI, Rosinalda Corrêa da Silva. **Dicionário Biográfico**: histórias entrelaçadas de mulheres afro-diaspóricas. Rio de Janeiro: Malê Edições, 2024.

MARINUCCI, Roberto. Feminization of migration? **Revista de Mobilidade Humana (REMHU)**. n.29, p.5-22, 2007. Disponível em: <https://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/55/47> . Acesso em 18 dez. 2025.

MARINUCCI, Roberto. A migração dos deuses: as migrações internacionais e a questão religiosa contemporânea. In: PEREIRA, Glória Maria Santiago; PEREIRA, José de Ribamar Sousa (org.). **Migração e globalização**: um olhar interdisciplinar. Curitiba: CRV, 2012. p. 189-208. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/304015213_A_migracao_dos_deuses_As_migracoes_internacionais_e_a_questao_religiosa_contemporanea. Acesso em: 14 nov. 2024.

MARINUCCI, Roberto. A Religiosidade do Migrante como Fonte de Proteção, Sentido, Dignidade e Diálogo. **Caderno de Debates: Refúgio, Migrações e Cidadania**, Brasília, v. 8, n. 8, p. 73-88, dez. 2013. Disponível em: <https://www.migrante.org.br/publicacoes/caderno-de-debates-08-refugio-migracoes-e-cidadania/>. Acesso em: 12 abr. 2020.

MARTIN, André Roberto. **Fronteiras e nações**. São Paulo: Contexto, 1992.

MATINÉZ, Samuel. The racialised non-being of non-citizens: slaves, migrants and the stateless. **Statelessness & Citizenship Review**. n. 5, 2023. p. 20-43. Disponível em: <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/informit.T2024091900003001928415191>. Acesso em 23 jan. 2026.

MARTINS, L. R. Relações texturais das areias da zona costeira do Rio Grande do Sul. **Gravel**, Porto Alegre, v. 4, n. 1, p. 63-72, 2006. Disponível em: https://www.ufrgs.br/gravel/4/Gravel_4_05.pdf. Acesso em: 6 jun. 2025.

MASSEY, Doreen. **Pelo espaço**: uma nova política da espacialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MASSEY, Doreen. **Space, Place and Gender**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994. Disponível em: https://selforganizedseminar.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/07/massey_space_place_gender.pdf. Acesso em: 4 fev. 2025.

MATTEI, Ugo; NADER, Laura. **Pilhagem**: quando o estado de direito é ilegal. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.

MCDOWELL, Linda. **Gender, identity, and place**: understanding feminist geographies. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999. *E-book*.

MENDONÇA, Maressa. Criança de 6 anos morre afogada em ponto turístico de Bonito. **G1 MS**, Campo Grande, 1 jan. 2025, 10:57. Disponível em: <https://g1.globo.com/ms/mato-grosso-do-sul/noticia/2025/01/01/crianca-de-6-anos-morre-afogada-em-ponto-turistico-de-bonito.ghtml>. Acesso em: 2 jan. 2025.

MIGRATION DATA PORTAL. Women and girls on the move. **IOM**. mar. 2025. Disponível em: <https://www.migrationdataportal.org/themes/women-girls-migration#female-migrants> Acesso em 18 dez. 2025.

MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE DES RESSOURCES NATURELLES ET DU DÉVELOPPEMENT RURAL. **Rapport basé sur les résultats du sous secteur de l'irrigation**. 2012-2013. Haïti: MARNDR, 2013a. Disponível em: https://m.agriculture.gouv.ht/IMG/pdf/Cond_2-12_Rapport-resultats-irrigation.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

MINISTÈRE DE L'AGRICULTURE DES RESSOURCES NATURELLES ET DU DÉVELOPPEMENT RURAL. **Réforme du schéma institutionnel de la gestion de l'eau et des infrastructures du périmètre irrigué de la vallée de l'Artibonite**. Haïti: MARNDR, 2013b. Disponível em: https://m.agriculture.gouv.ht/IMG/pdf/Cond_2-11_Schema-Institut-Artibonite-Phase-2.pdf. Acesso em: 19 jun. 2025.

MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE ET DE LA FORMATION PROFESSIONNELLE. **Déclaration en ligne des listes de formation de classe (listes d'élèves) par les responsables d'école**. République d'Haïti: SIGE, 2023. Disponível em: <https://sigeee.menfp.gouv.ht/dashboard/a-propos>. Acesso em: 2 ago. 2025.

MOREIRA, Heloisa. Os imaginários, os espaços, as línguas. In: LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34, 2011. p. 219-238.

NASCIMENTO, Silmara Aparecida do. **Mulher, negra e imigrante**: um estudo sobre relações raciais no Brasil e as experiências migratórias de mulheres haitianas em Maringá/Paraná. 2021. 317 f. Tese (Doutorado em Serviço Social e Política Social) – Departamento de Serviço Social, Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2021. Disponível em: <https://repositorio.uel.br/items/6533d579-3ea3-400e-b39a-779a705de7bc/full>. Acesso em: 20 fev. 2024.

NUNES, Ivna de Oliveira. **“Eu sou a boca dela”**: análise sobre o mercado de trabalho para haitianas em Cuiabá – MT. 2022. 263 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em Política Social, Universidade de Brasília, 2022. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/45132?locale=fr>. Acesso em: 20 fev. 2024.

O FILÓSOFO Renato Nogueira reflete sobre como a raiva e o medo dialogam com o patriarcado. Rio de Janeiro: TV Brasil, 2025. 1 vídeo. Publicado pelo canal TV Brasil. Disponível em: <https://youtube.com/shorts/C2EFsY8mIrA?si=ZybF8qQ3oMuYAwOd>. Acesso em: 26 jun. 2025.

ONÈS, Joseph. O legado perdido dos agricultores por trás da potência agrícola do Haiti. **The Haitian Times**, 8 nov. 2024. Disponível em: <https://haitiantimes.com/pt/2024/11/08/inseguran%C3%A7a-decl%C3%ADnio-agr%C3%ADcola-artibonite-haiti/>. Acesso em: 20 abr. 2025.

ORGANIZAÇÃO DOS ESTADOS AMERICANOS. **Relatório nº 6/97, sobre a inadmissibilidade do Caso 11.071 dos Estados Unidos**. Washington, D.C.: OEA, 1997. Disponível em: <https://www.cidh.org/annualrep/96eng/USA11071.htm>. Acesso em: 6 jun. 2025.

PARELLA, Sónia; CAVALCANTI, Leonardo. Transnacionalismo. In: CAVALCANTI, Leonardo (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora Unb, 2017. p. 709-712.

PÉRICLÈS, Nathanaël. **A experiência de vida dos haitianos e haitianas nas relações de gênero em Utinga (Santo André)**. 2020. 129 f. Tese (Doutorado) – Curso de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do ABC, São Bernardo do Campo, 2020. Disponível em: <https://acesse.one/BPtdl>. Acesso em: 28 jan. 2024.

PESCHANSKI, João Alexandre. Haiti. **Portal Contemporâneo da América Latina e Caribe**, São Paulo, 15 jun. 2017. Disponível em: <https://sites.usp.br/portalatinoamericano/espanol-haiti>. Acesso em: 15 fev. 2025.

PIERRE-LOUIS, Rossini; DESGRAVES-VALCIN, Cléante; COLIMON, Marie-Thérèse *et al.* **Femmes Haïtiennes**. Porto Príncipe: Henri Deschamps, 1954.

PIOVESAN, Flavia. **Temas de Direitos Humanos**. 13. ed. Rio de Janeiro: SRV, 2024.

PIQUERO-BALLESCAS, Maria Rosario. Global Householding and Care Networks: Filipino Women in Japan. **Asian And Pacific Migration Journal**, Nova Iorque, v. 18, n. 1, p. 77-99, 2009. Disponível em: <https://journals.sagepub.com/home/amj>. Acesso em: 6 jul. 2025.

POMMER, Celso V.; BARBOSA, Wilson; TOMBOLATO, Antonio Fernando. Pistache: possibilidade de cultivo no Brasil e tecnologia de produção. **Infobibos**, 2006. Artigo em hypertexto. Disponível em: <https://www.infobibos.com.br/artigos/pistache/pistache.pdf>. Acesso em: 30 jul. 2025.

PRAZERES, Leandro. Símbolo da miséria no Haiti, biscoito de terra faz sucesso entre quem não passa fome. **UOL Internacional**, Porto Príncipe, 19 dez. 2010, 5:20. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2010/12/19/biscoitos-de-terra-iguaria-faz-sucesso-ate-entre-quem-nao-passa-fome-no-haiti.htm>. Acesso em: 13 nov. 2023.

QUEIROZ, Greiziene Araújo; MENEZES, Sônia de Souza Mendonça. Comida de rua como cultura de R-existência: dos tabuleiros do século XVIII ao século XXI. **Historia y Memoria**,

Trunja-Colombia, v. 27, p. 211-238, jul. 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.19053/20275137.n27.2023.14794>. Acesso em: 11 jun. 2025.

RAINWATER, Lee. Crucible of Identity: The Negro Lower-Class Family. **Daedalus**, p. 172-216, 1966. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20026971>. Acesso em 21 abr. 2025.

RAMIREZ, Jacques. Diáspora. In: CAVALCANTI, Leonardo *et al.* (org.). **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2017. p. 217-220.

RAMOS, Érika Pires. **Refugiados ambientais: em busca de reconhecimento pelo direito internacional**. 2011. 150 f. Tese (Doutorado em Direito – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/eventos/Refugiados_Ambientais.pdf. Acesso em 18 dez. 2025.

REYNOLDS, Johanna. Migração forçada. CAVALCANTI, Leonardo *et al.* **Dicionário crítico de migrações internacionais**. Brasília: Editora Universidade de Brasília. 2017. p. 461-468.

RICCI, Carla. **Novos caminhos de uma velha diáspora**: seguindo os rastros da experiência migratória das mulheres haitianas em Porto Alegre. 2018. 149 f. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://acesse.one/tSrQS>. Acesso em: 29 jan. 2024.

RODRIGUES, Ana Beatriz. Criança de 1,20 metro morreu afogada em piscina kids com 40 cm de água. **Campo Grande News**, Campo Grande, 1 jan. 2025, 14:27. Disponível em: <https://www.campograndenews.com.br/cidades/interior/crianca-de-1-20-metro-morreu-afogada-em-piscina-kids-com-40-cm-de-agua>. Acesso em: 1 jan. 2025.

RODRIGUES, Paulo de Tarso. **Ensaio sobre a posse**. São Paulo: Saraiva, 1959.

ROGERIO, Marcele Sacapin. **A migração e o exercício de direitos nos espaços públicos**: o transitar das raízes haitianas nas práticas sociais do trabalho, do casamento e da religião. 2020. 377 f. Tese (Doutorado em Ambiente e Desenvolvimento) – Universidade do Vale do Taquari, Lajeado, 2020. Disponível em: <https://www.univates.br/bduserver/api/core/bitstreams/36995a63-2c7d-45c1-a162-5022892cf5f1/content>. Acesso em: 29 jan. 2024.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. Jaboticatubas: Ridendo Castigat Mores, 2002.

SANTANA, Ariane Teixeira de *et al.* Racismo obstétrico, um debate em construção no Brasil: percepções de mulheres negras sobre a violência obstétrica. **Ciência & Saúde Coletiva**, Salvador, v. 29, n. 9, p. 1-8, jan. 2024. DOI: 10.1590/1413-81232024299.09952023. Acesso em: 16 jul. 2025.

SANTOS, Fernanda Antunes Moreira. **Análise das diferenças quanto a ocupação, rendimentos e "desperdício de cérebro" entre mulheres brasileiras e imigrantes internacionais em determinadas empresas no mercado de trabalho brasileiro**. 2021. 159

f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021. Disponível em: <https://l1nk.dev/qZio9>. Acesso em: 28 jan. 2024.

SANTOS, Milton; SILVEIRA, María Laura. **O Brasil**: território e sociedade no início do século XXI. 8. ed. Rio de Janeiro: Record, 2005.

SARLET, Ingo Wolfgang (org.) *et al.* **Curso de Direito Constitucional**. 13. ed. Saraiva Jur: São Paulo, 2024.

SAYAD, Abdelmalek. **A imigração ou os paradoxos da alteridade**. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1998.

SCEGO, Igiaba. **Minha casa é onde estou**. Tradução Francesca Cricelli. São Paulo: Editora Nós, 2018.

SILVA, Adila Lacerda da. **Mobilidade haitiana no município de Três Lagoas/MS**: realidades e perspectivas. 2018. 92 f. Tese (Doutorado em Geografia) – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Três Lagoas, 2018. Disponível em: <https://ppggeografiacptl.ufms.br/dissertacoes-2017-2020/>. Acesso em: 8 jan. 2024.

SILVA, Joseli Maria; ORNAT, Marcio Jose. ‘Rumo àuma Geografia Feminista Decolonial’: entrevista comSofiaZaragocin-Ecuador. **RevistaLatinoAmericana de Geografia e Gênero**, v. 9, n. 1, p. 195-204, 2018. ISSN 2177-2886.

SILVA, Tomaz Tadeu. **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. 14. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVERMAN, David. **Um livro bom, pequeno e acessível sobre pesquisa qualitativa**. Higienópolis: Bookman, 2010.

SMITH, Sara. Intimate geopolitics: Religion, marriage, and reproductive bodies in Leh, Ladakh. **Annals of the Association of American Geographers**, v. 102, n. 6, p. 1511-1528, 2012. Disponível em: DOI: 10.1080/00045608.2012.660391. Acesso em: 4 out. 2024.

SOLOUKI, Daniele Galdino. **Imigração feminina no Brasil**: um estudo interseccional sobre as trajetórias, redes sociais e trabalho das haitianas residentes no Distrito Federal. 2021. 430 f. Tese (Doutorado em Política Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2021. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/browse?type=author&value=Solouki%2C+Danielle+Galdino>. Acesso em: 15 jan. 2024.

SOUZA, Susane Beatris dos Santos. **Mulheres negras haitianas e as experiências migratórias em Porto Alegre/RS**: movendo estruturas e abrindo caminhos. 2020. 91 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos), São Leopoldo, 2020. Disponível em: <https://acesse.one/0Tbq8>. Acesso em: 21 jan. 2024.

STUESSE, Angela; COLEMAN, Mathew. Automobility, immobility, altermobility: Surviving and resisting the intensification of immigrant policing. **City & Society**, v. 26, n. 1, p. 51-72, 2014. DOI: <https://doi.org/10.1111/ciso.12034>. Acesso em: 23 out. 2024.

SUPIMPA, Lilian Salem et al. Experiência de mulheres imigrantes no processo de parto e nascimento. **Revista da Escola de Enfermagem da USP**, São Paulo, p. 1-9, set. 2023. DOI: <https://doi.org/10.1590/1980-220X-REEUSP-2022-0444PT> E. Acesso em: 28 jun. 2025.

SURÉNA, Elsie. Do peso da espuma. *In: MARTINS, Floriano. 6 poemas de Elsie Suréna (Haiti, 1956).* **Revista Acrobata**, 3 set. 2021. Disponível em: <https://revistaacrobata.com.br/florianomartin/traducao/6-poemas-de-elsie-surena-haiti-1956/>. Acesso em: 23 jun. 2025.

TIBURI, Marcia. Do palavrão ao diálogo. **Frontiers: A Journal of Women Studies**, v. 42, n. 3, p. 65-86, 2021. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27127917>. Acesso em: 26 jun. 2025.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **A humanização do direito internacional**. 2. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

TROUILLOT, Michel Rolph. **Silencing the past: power and the production of history**. Boston: Beacon Press, 1995.

UNITED NATIONS (UN). **Treaty Collection: Convention on the Rights of the Child**. Nova Iorque: UN, 1989. Disponível em: https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-11&chapter=4&clang=_en. Acesso em: 22 set. 2025.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND. **Haiti: IDP Response Following Armed Group Take-Over of Mirebalais and Saut d'eau**. [S. l.]: UNICEF, 2025. Disponível em: [https://www.unicef.org/media/170061/file/Haiti-Flash-Update-No.1-\(Centre-Department-Displacements\)-20-April-2025.pdf.pdf](https://www.unicef.org/media/170061/file/Haiti-Flash-Update-No.1-(Centre-Department-Displacements)-20-April-2025.pdf.pdf). Acesso em: 20 jun. 2025.

UNITED NATIONS CHILDREN'S FUND. **Violence sending shocks around Haiti's collapsing health system**. [S. l.]: UNICEF, 2024. Disponível em: <https://www.unicef.org/press-releases/violence-sending-shocks-around-haitis-collapsing-health-system>. Acesso em: 3 fev. 2025.

UNITED NATIONS STABILIZATION MISSION IN HAITI (BINUH). **Security Council open briefing on Haiti, 22 Dec. 2022**. Washington: BINUH, 2022. Disponível em: <https://binuh.unmissions.org/en/security-council-open-briefing-haiti-21-december-3pm>. Acesso em: 22 jan. 2025.

VASCONCELOS, Antonio Gomes de; LIPOVETSKY, Nathália. O Consenso de Washington e o Estado Democrático de Direito – o insuportável paradoxo entre premissas dicotômicas. **RJLB**, ano 7, n. 4, p. 131-153, 2021. Disponível em: https://www.cidp.pt/revistas/rjlb/2021/4/2021_04_0131_0153.pdf. Acesso em: 19 set. 2025.

WEISSHEIMER, Marco. Voo fretado por haitianos garante reencontro de famílias que estavam separadas. **Brasil de Fato**, Porto Alegre, 12 jun. 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/07/27/voo-fretado-por-haitianos-garante-reencontro-de-familias-que-estavam-separadas/>. Acesso em: 24 ago. 2023.

WILLSON, Nicole. Unmaking the tricolore: Catherine Flon, material testimony and occluded narratives of female-led resistance in Haiti and the Haitian Dyaspora. **Slavery & Abolition**, v. 41, n. 1, p. 131-148, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1080/0144039X.2019.1685254>. Acesso em: 7 maio 2025.

WOLLSTONECRAFT, Mary. **Reinvindicação dos Direito das Mulheres**. São Paulo: Lafonte, 2021.

YOON, Kyong. De/Constructing the soft power discourse in Hallyu. **Communication Research and Practice**, v. 9, n. 3, p. 341-357, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/22041451.2023.223781>. Acesso em: 1 set. 2025.

ZAGAROSIN, Sofía. A geopolítica do útero: por uma geografia feminista decolonial em espaços de morte lenta. In: HERNÁNDEZ, Dalmy Tania Cruz; JIMÉNEZ, Manuel Bayón (org.). **Corpos, Territórios e Feminismo**. São Paulo: Elefante, 2023. p. 85-100.