Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Diego dos Santos Ferrari Lopez

Haitianos em São Paulo:
Uma etnografia urbana e institucional da *ajuda*

São Paulo

2018

Universidade de São Paulo
Faculdade de Filosofia, Letras, e Ciências Humanas
Departamento de Sociologia
Programa de Pós-Graduação em Sociologia

Haitianos em São Paulo:
Uma etnografia urbana e institucional da *ajuda*

Diego dos Santos Ferrari Lopez

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia, do Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientador: Prof. Dr. Antonio Sérgio Alfredo Guimarães

São Paulo

2018

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catalogação na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

L864h

Lopez, Diego dos Santos Ferrari
Haitianos em São Paulo: uma etnografia urbana e institucional da ajuda / Diego dos Santos Ferrari Lopez ; orientador Antonio Sérgio Alfredo Guimarães. - São Paulo, 2018.
213 f.

Dissertação (Mestrado)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Sociologia. Área de concentração: Sociologia.

1. Imigrantes. 2. Haitianos. 3. Etnografia. 4. Preconceito. 5. Ajuda. I. Guimarães, Antonio Sérgio Alfredo, orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

A todos os amigos e familiares pelo constante suporte, especialmente a Cássio Lopez e Ana Laura Poloto, pelas ótimas discussões que me fizeram maturar das melhores formas minhas ideias.

Ao sempre muito atencioso e perspicaz orientador Antonio Sérgio A. Guimarães, e ao grupo de orientandos (Benno Alves, Marina Rego, Matheus de Jesus, André Pinhel, Bruno Hayashi e Nicolau Silveira), que, com excelentes críticas e sugestões, me mostraram outros ângulos e possibilidades de pesquisa.

A todos os imigrantes haitianos e a todas as pessoas da Missão Paz, que sempre me receberam muito bem, mostrando muita abertura ao diálogo, e sem os quais esta pesquisa não seria possível.

E, entre esses, dedico um agradecimento especial a Yves Adelson e Winnie Oliveira, que se tornaram grandes amigos e com quem tive conversas de extrema importância para a pesquisa, certamente trazidas para esta etnografia.

Resumo

Essa dissertação é fruto de uma etnografia realizada por pouco mais de três anos na unidade da Missão Paz, uma instituição do terceiro setor vinculada à Igreja Nossa Senhora da Paz, no Glicério, centro de São Paulo, onde trabalhei como professor voluntário de português para imigrantes, além de auxiliar em outros serviços. Meu estudo enfoca as diversas relações de sociabilidade, permeadas pela noção de ajuda, dos imigrantes haitianos em São Paulo em confronto com diversos tipos de preconceito social, entre os quais aqueles marcados pela raça, pela classe, pela etnia, pala nacionalidade e pelo gênero. Trata-se de uma etnografia que analisa a formação de grupos imigrantes na cidade; os enquadramentos, os estereótipos e as categorias brasileiras sobre os haitianos; o contexto da marginalização social de imigrantes no espaço urbano; as sociabilidades haitianas citadinas; as aulas de português para estrangeiros; e as relações de ajuda e preconceito a nível público, institucional e social em São Paulo.

Palavras-chave: Imigrantes, Haitianos, Etnografia, Preconceito, Ajuda.

Abstract

This M.A. thesis is the result of an ethnography carried out for more than three years at the Peace Mission unit of Nossa Senhora da Paz Church, a third sector institution, at the neighborhood of Glicério, central São Paulo, where I worked as a volunteer teacher of Portuguese for immigrants, as well as assisting in other services. My study focuses on the various social relations permeated by the notion of help, in which Haitian immigrants in Sao Paulo confronted various types of social prejudice, including those marked by race, class, ethnicity, nationality and gender. This ethnography analyzes the formation of immigrant groups in the city of São Paulo; the frames, stereotypes and categories about Haitians mobilized by local Brazilians; the context of social marginalization of immigrants in the urban space; the Haitian sociability; the Portuguese classes for foreigners; and the relations of help and prejudice at the public, the institutional and the social levels.

Keywords: Immigrants, Haitians, Ethnography, Prejudice, Help.

Lista de Mapas

Mapa 1: Limites aproximados do Glicério.....56
Mapa 2: O Glicério e a Zona Baixa.....64
Mapa 3: Trajeto Liberdade, via Rua dos Estudantes.....71
Mapa 4: Trajeto Pedro II.....77

Lista de Gráficos

Gráfico 1: Atendimentos na Casa do Migrante em 2016.....95

Lista de Imagens

Imagem 1: Placa da Comunidade Novo Glicério.....57
Imagem 2: Postes de Luz da Liberdade.....73
Imagem 3: Estacionamento e Parede dos Bombeiros.....80
Imagem 4: Missão Paz – São Paulo.....94
Imagem 5: A Imagem Premiada.....213

Sumário

INTRODUÇÃO.....10

UMA NECESSÁRIA INTRODUÇÃO METODOLÓGICA.....15

1. OS HAITIANOS: Definindo o outro.....21
1.1 HISTÓRICO.....21
1.1.1 Independência, dependência e intervenções.....21
1.1.2 Diáspora Haitiana.....24
1.1.3 A falácia do terremoto: encontrando outras razões.....25
1.1.4 Chegando ao Brasil.....27
1.2 QUEM SÃO.....29
1.2.1 O perfil.....29
1.2.2 Imigrantes e refugiados.....31
1.2.3 O idioma: criolo (*kreyòl ayisyen*).....33
1.2.4 O Vudu Haitiano.....35
1.3 GRUPOS.....38
1.3.1 Redes nacionais e transnacionais.....38
1.3.2 Contato entre imigrantes: identificando diferenças.....41
1.3.3 A Mulher Colombiana: explicitando divisões sociais.....44
1.3.4 Raças, classes e grupos haitianos.....47
1.3.5 Etnia, nação, migração e xenofobia.....51

2. O GLICÉRIO: Degradação e Fronteiras de um Bairro que Não Existe.....55
2.1 O GLICÉRIO.....55
2.2 A RUA CONDE DE SARZEDAS E PONTOS IMPORTANTES.....58
2.2.1 A degradação: começando a discussão.....60
2.2.2 O *alto* e o *baixo* glicério: trajeto Conde de Sarzedas.....64
2.2.3 Violência e ilegalidade.....67
2.2.4 A degradação.....69
2.3 FRONTEIRAS IMIGRANTES: TRAJETO LIBERDADE.....71
2.4 DIFERENÇAS ENTRE O *BAIXO* GLICÉRIO: TRAJETO PEDRO II.....76
2.4.1 Espaço, pertencimento e estigma.....83
2.5 O LIXO E AS CONSIDERAÇÕES FINAIS.....87

3. A INSTITUIÇÃO: Estrutura e Reconhecimento.....90
3.1 INTRODUÇÃO.....90
3.1.1 A localidade do ethos.....91
3.2 A MISSÃO PAZ: ESTRUTURA E IMPORTÂNCIA.....92
3.2.1 As paróquias.....93
3.2.2 O CEM.....94
3.2.3 A casa do migrante: incursões etnográficas.....95
3.2.4 O CPMM: visão geral.....96
3.2.5 Espaços de ligação e lugares desconhecidos.....98
3.2.6 O estacionamento e as filas.....99
3.2.7 Quem está dentro?.....100
3.2.8 Divisão Interna: ajudantes e usuários.....101
3.2.9 Marcadores Sociais.....103

3.3 EM BUSCA DE RECONHECIMENTO: AMPLIANDO A ANÁLISE.....103
3.3.1 O Brasil, as Resoluções Normativas e as categorias de imigração104
3.3.2 A Cáritas, o CONARE e o protagonismo político.....105
3.3.3 Indivíduos e Instituição.....106
3.3.4 Destacando partes.....107
3.3.5 Quem conta a história.....111
3.3.6 Teorizando.....114
3.3.7 Reconhecimento, respeito e constrangimentos.....115

4. AS AULAS: Uma etnografia de meu próprio trabalho.....119
4.1 INÍCIO DAS ATIVIDADES E A ESTRUTURA DO CURSO.....119
4.1.1 Preparos, despreparos e dificuldades.....121
4.1.2 O Currículo e os Voluntários.....122
4.1.3 As línguas e as divisões sociais em sala.....124
4.2 HIERARQUIAS NA SALA.....127
4.2.1 Francês e Criolo.....129
4.2.2 Criolo: novas percepções.....131
4.2.3 As “turmas boas”.....133
4.2.4 Concordar, deixar seguir e o todo não dito.....134
4.3 ENSINANDO MANEIRAS.....137
4.3.1 Assistindo aulas.....137
4.3.2 O dia da fotografia.....138
4.3.3 A apostila e a preparação das aulas.....139
4.3.4 A evasão e a Lista de Presença.....140
4.3.5 Lidando com o atraso.....142
4.3.6 Ligando os pontos: a *pedagogia da assimilação*.....144
4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RELACIONANDO CONCEITOS.....145

5. A SOCIABILIDADE E A AJUDA: Informalidade, precariedade e provisoriedade.....147
5.1 INTRODUÇÃO.....147
5.2 OS REGISTROS.....147
5.2.1 Registros não escritos: unidos pela foto.....148
5.2.2 Registros não escritos: invasão e exposição.....149
5.2.3 Registros Escritos: etnografia dos papéis.....150
5.2.4 Documentos no Brasil.....151
5.2.5 Papéis na Vida.....153
5.3 A VIDA NA CIDADE.....155
5.3.1 Rotinas.....155
5.3.2 A Solidão e os Pedidos de Casamento.....156
5.3.3 O Futebol.....159
5.3.4 Outros Espaços.....161
5.3.5 Habitações.....163
5.3.6 Dentro de Casa.....165
5.4 O TRABALHO: ROTINAS E MITOS.....166
5.4.1 Procurando.....167
5.4.2 Os trabalhadores imigrantes.....168
5.4.3 Competição e oportunidades.....171
5.5 A AJUDA.....172
5.5.1 Ajuda no Haiti.....173

5.5.2 *Sèvi*.....175
5.5.3 A sociabilidade haitiana e o “multiuso da *ajuda”*.....176
5.5.4 Quem precisa de ajuda?.....177
5.5.5 A *Dialética da Ajuda*.....178
5.5.6 A pureza da *ajuda*.....180
5.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....181

6. CONCEITOS E CASOS.....183
6.1 A AVALIAÇÃO.....183
6.1.1 O caso.....183
6.1.2 Ajuda e Reconhecimento: comentando brevemente.....185
6.1.3 Usando “pedagogia”.....187
6.1.4 Assimilação.....188
6.1.5 A pedagogia da assimilação observada empiricamente.....192
6.2 A IMAGEM PREMIADA.....194
6.2.1 O caso.....194
6.2.2 Indagando a ambiguidade.....196
6.2.3 Economia do Reconhecimento.....198
6.2.4 *Ajuda(s)*.....199
6.2.5 Retomando e finalizando a análise do caso.....201

BIBLIOGRAFIA.....203

ANEXO 1: Modelo de Protocolo de Refúgio.....212

ANEXO 2: A imagem premiada.....213

INTRODUÇÃO

Vous avez ravagé fruits, lambourdes et fleurs
depuis noix, corossols jusqu'aux oranges aigres ;
tandis qu'en vos jardins rose, œillet, staphysaigre
charment les yeux, merci pour la tonte coiffeurs !

Merci pour les dollars dont nous sentons l'odeur
mais qu'au léger de main vos poches réintègrent,
en quarante cinq ans l'esclavage des nègres
vous a donné profits et plaisirs sans douleurs.

Merci pour notre sol ravagé, les compères
qui pour notre bonheur s'emparent de nos terres,
merci pour votre usure, effroyables békés.

Merci pour nos enfants déguenillés et blêmes,
merci pour tous ces maux et quand vous extorquez
le Montant de vos prêts, merci, merci quand même ![1]

Tradução livre:
Vocês arrancaram frutas, telhados e flores
Desde castanhas, graviolas até laranjas azedas;
enquanto que seus jardins de rosas, cravos e staphisagria
encantam os olhos, obrigado por cortar nossas roças!

Obrigado pelos dólares que nós sentimos o odor
mas que à leveza de mãos seus bolsos reintegram,
em quarenta e cinco anos a escravidão dos negros
lhes deram benefícios e prazeres sem dores.

Obrigado por nosso solo arrancado, os cúmplices
que por nossa felicidade tomaram nossas terras,
obrigado pela sua usura, pelos terríveis estragos.

Obrigado pelas nossas crianças esfarrapadas e pálidas,
Obrigado por todos esses males e quando vocês extorquem
o montante de seus empréstimos, obrigado, obrigado
[mesmo assim!

Uma notícia no rádio. No estilo padrão de notícias sobre imigrantes em situação de certa vulnerabilidade: entrevistas selecionadas meticulosamente, apelo à comoção pública, suposta denúncia de condições precárias de sobrevivência, dados estatísticos sem muito rigor metodológico. O apelo funcionou comigo naquele dia. Foi o que me despertou a vontade de ir pela primeira vez à Missão Paz, em São Paulo. Tempos mais tarde, descobriria que a cada nova notícia nas grandes mídias paulistanas, uma nova leva de pessoas se voluntaria na instituição. Quando cheguei, no início de 2015, era uma época de muita confusão e alarde sobre aquela região baixa – e perigosa? – que chamavam de Glicério. Imigrantes haitianos trazidos de ônibus, saídos não sabíamos exatamente de onde, alojavam-se ali, em um hall à direita da Igreja da Paz, no centro da capital paulista. Assim encerrava-se a viagem de muitos haitianos à São Paulo e iniciava-se a nova jornada na maior metrópole brasileira.

Entre 2011 e 2017, o Brasil se tornou o novo foco da diáspora haitiana. A presença massiva dos militares, de ONGs e de empresas brasileiras, que entraram no país no contexto da “ajuda” internacional, começou a desenhar uma série de representações decisivas para reforçar a imagem do

1 Esse poema foi publicado em 1964 pelo poeta haitiano Émile Roumer. Em alto tom de ironia, ele agradece as terras e os recursos roubados, a escravidão e todos os males da exploração feita no Haiti. Ao utilizar a palavra “dollars”, o eu-lírico parece estar se referindo diretamente à dominação norte-americana. Pouco mais adiante, a referência à escravidão remete à época da dominação francesa, desde a colonização até após o início do processo revolucionário haitiano. Trata-se provavelmente de uma crítica que poderia ser transposta para diversos períodos da história do país, desde sua constituição até a dominação das Nações Unidas, notadamente no século XXI com a intervenção militar liderada pelo Brasil. Claramente, não é certo dizer que o país sempre foi apenas uma vítima indefesa das intervenções externas, mas esse constante contexto de exploração não deixa de ser um dos fatores responsáveis para o Haiti ter se tornado o mais pobre do continente americano e para seu povo ter vivido em recorrente diáspora.

Brasil como “um país acolhedor”[2]. O futebol brasileiro, que historicamente é passado com louvor nas televisões haitianas, a diferença cambial do Real para o Gourde Haitiano e as inúmeras belezas naturais fomentaram – e fomentam – ainda mais os sonhos de muitos. Em uma balança imaginária, tem-se de um lado a interminável crise política haitiana, aliada à crise econômica, ao excesso de burocracia que dificulta a obtenção de empregos, aos desastres naturais de 2010; e, de outro, um lugar supostamente acolhedor, extravagante, rico, em ascensão e então futuro palco de uma Copa do Mundo. Logo, uma consistente rede de expectativas foi se formando e convencendo milhares de haitianos a tentarem a vida em terras brasileiras[3].

Assim, entre os anos de 2011 e de 2014, segundo o relatório da Coordenação Geral de Imigração (CGIg, 2014), do Ministério do Trabalho e do Emprego (MTE), foram concedidos 9.352 vistos de permanência para haitianos no Brasil, quase 82% do total de 11.440 vistos para imigrantes. Dados que contrastam bastante com os anos anteriores, quando o número de vistos concedidos a haitianos não chega a 5 por ano[4]. No ano de 2014, por exemplo, contam-se 1.891 vistos, menos da metade dos 4.682 verificados em 2012, isso não significa, porém, que houve uma diminuição da entrada de haitianos no país, mas simplesmente que menos haitianos receberam vistos. Talvez esse decréscimo na concessão de vistos, constatado desde 2012, seja mais um reflexo das diretrizes públicas – ou da falta delas –, do que propriamente uma redução das taxas de imigração. Como outro exemplo disso, em 2015 a situação parece ainda mais agravante, fontes informais estimam que, até maio, mais de 7.000 imigrantes haitianos entraram no país (JORNAL NACIONAL, 2015), sendo 3.000 somente a cidade de São Paulo (PONTES, 2015)[5].

A Missão Paz São Paulo, uma instituição do terceiro setor formada dentro da Igreja da Paz, no centro da metrópole, atua como um dos principais polos de apoio a que os imigrantes têm acesso na cidade. No primeiro semestre de 2015, a instituição teve muitos de seus serviços saturados, devido à enorme demanda. Um fato marcante foi aquele apresentado pela notícia que me levou até lá: após a lotação da “casa do migrante” (abrigo dentro da instituição com capacidade para 110 pessoas), muitos haitianos sem terem para onde ir, acabaram dormindo, por mais de meses, em salas e corredores, dividindo, em muitos, alguns poucos banheiros sem estrutura adequada para a

2 Há um pequeno artigo que trata de maneira breve mas muito interessante essa ideia (MORAES; ANDRADE; MATTOS, 2013, p. 101). Acredito, porém, que esse tema deveria ser melhor desenvolvido.

3 É preciso tomar cuidado, é claro, com o peso dessa ideia de “motivos” da emigração. Discutirei isso com mais cautela no capítulo 1 desta dissertação, por enquanto fica apenas esta problemática como anúncio.

4 Infelizmente os dados fornecidos pelo CNIg não podem ser tomados como parâmetros precisos para determinar a quantidade de haitianos que entraram no Brasil, uma vez que esses dados só dizem respeito àqueles cujos vistos foram concedidos.

5 Cabe aqui, contudo, verificar a intencionalidade dessas informações midiáticas sem apropriado respaldo de estatísticas oficiais. O que esses dados representam? Seriam muitos na situação de ilegalidade ou a necessidade da mídia de inflar as estatísticas para supor uma invasão? Dados mais precisos serão apresentados ao longo da dissertação, mas também podem ser encontrados em Baeninger et al. (2016).

utilização de tanta gente. Para além das dificuldades de obtenção de moradia e emprego, porém, muitos se depararam com um outro obstáculo que se tornava latente em seus cotidianos: o preconceito. Pouco a pouco o edifício das expectativas que tinham sobre o Brasil vai se desmontando, dando lugar a um contexto constante de discriminações: por serem negros, pobres, não falarem português, não entenderem os costumes brasileiros e por tantos outros motivos. Um dos objetivos deste trabalho é justamente este, compreender melhor o preconceito contra os haitianos no Brasil e como isso os afeta praticamente.

As relações sociais vivenciadas pelos haitianos em território brasileiro colocam em cheque algumas proposições ainda presentes no senso comum, como a de que o Brasil é um país acolhedor, ou de que é formado pela imigração, onde não existe preconceito contra imigrantes. Essa segunda ganhou novo destaque recentemente com a enorme migração de povos da África e do Oriente Médio para a Europa. Muitos casos de xenofobia aconteceram naquela região e reestabeleceram aqui a crença de que o preconceito contra imigrantes só existe em países ricos, ou em países europeus ou que, enfim, não existe no Brasil. No caso dos imigrantes haitianos, outra proposição que domina certos comentários populares pode ser repensada, a de que eles não sofrem preconceito porque continuam (ou continuaram) vindo para cá em grande quantidade durante mais de cinco anos.

Uma outra ideia ainda, um tanto mais naturalizada, e que pude perceber com força quando me inseri no campo, é a de que o preconceito contra imigrantes haitianos é algo externo pelo menos àqueles que os ajudam. Não tenho o intuito de identificar apenas os preconceitos que existem entre os que ajudam os imigrantes, criticando as poucas estruturas de apoio a que eles tem acesso, mas o equívoco sociológico que acredito estar presente nessa ideia é de que o preconceito contra imigrantes haitianos é algo exclusivo de determinados (e poucos) grupos na sociedade brasileira. Certos indícios me mostram, contudo, que até mesmo grupos e indivíduos que dizem lutar pela causa haitiana no Brasil reproduzem, de uma forma ou de outra, direta ou indiretamente, o preconceito contra eles. O que joga luz sobre a possibilidade de que, se não todas, a grande maioria das relações que haitianos têm com pessoas de outras nacionalidades no Brasil é influenciada pelo preconceito. Proponho-me, então, a estudar esse fenômeno e deixo aqui uma das perguntas que guiaram a pesquisa: como reproduzimos e reconstruímos o preconceito contra os haitianos e como os preconceitos socialmente construídos e difundidos sobre eles no Brasil afetam suas vidas?

Um olhar mais acostumado com o tema percebe logo que esta é uma abordagem um pouco mais específica para questões clássicas da sociologia: “como funciona a sociabilidade deste grupo?” ou “como este grupo é afetado por tal fator?” Na realidade, a pesquisa fez o movimento contrário. Foi tomado pelo impulso de investigar e denunciar o preconceito contra haitianos que cheguei nas

questões mais cotidianas de sua sociabilidade citadina. Para melhor compreendermos as relações de preconceito, portanto, busquei elementos folclóricos, linguísticos, artísticos, habitacionais, religiosos, etc. Desse modo, os objetivos gerais desta dissertação se deslocaram para os processos de acolhimento, estabelecimento e sociabilidade de imigrantes haitianos no Glicério e pela Missão Paz, o que não deixa de revelar, porém, alguns mecanismos importantes de preconceito e exclusão de grupos e indivíduos no contexto urbano. A chegada desses imigrantes modificou certas estruturas locais que, inseridas em um sistema político-econômico maior, responderam a essas mudanças de determinadas maneiras. Assim, a distribuição social da região central foi aos poucos se redesenhando, modelos de acolhimento foram reformados, a sociabilidade local, bem como os comércios, os serviços e os equipamentos públicos foram reorganizados, e foram construídos novos andares da pedagogia social que ensina imigrantes a se portarem na cidade. A investigação das etapas desse processo é o que, em certa medida, guiou o arranjo capitular desta dissertação.

O primeiro capítulo trata dos imigrantes haitianos de uma maneira mais ampla. Começo retomando brevemente o histórico da diáspora haitiana e o processo de chegada ao Brasil. Procuro colocar em cheque algumas falácias desse fluxo migratório e utilizar outras abordagens analíticas para evitar tais armadilhas. Em seguida, tento apresentar dados para compreender melhor os haitianos que chegam aqui, mostrando também rapidamente características religiosas e linguísticas desses indivíduos. Encerro este capítulo levantando uma problemática sobre os grupos haitianos, ressaltando os vieses raciais, étnicos, nacionais, de gênero e de classe, em harmonia (ou não) com o caráter transnacional da migração.

No segundo capítulo, abordo, sobretudo, a questão espacial. Analiso o Glicério, sob a ótica da migração atual e suas mudanças com a imigração haitiana. Aqui, monto minhas análises a partir dos trajetos etnográficos de chegada à Missão Paz. Esta região é por vezes referida como bairro, por vezes invisível, é e foi lar de muitos imigrantes durante a história da cidade, e hoje é conhecida por ser uma das mais degradadas do centro da capital paulista. Existe uma série de relações socioespaciais que envolvem a região e os indivíduos que lá habitam, trabalham ou transitam.

A partir do capítulo seguinte, minha etnografia assume uma característica mais institucional. Este capítulo é então destinado a compreender a Missão Paz São Paulo. A primeira parte é um pouco mais descritiva, e na segunda parte tento relacionar a instituição aos processos de reconhecimento político, urbano e econômico em que está inserida.

No quarto capítulo, me aprofundo nas aulas de português na Missão Paz. Acredito que muitas das tramas sociais que envolvem a imigração em São Paulo estão presentes em um plano mais reduzido nas aulas de português. Este é um campo muito rico para compreender os processos de acolhimento e assimilação dos imigrantes em uma sociedade específica.

O quinto capítulo analisa sobretudo quatro pontos de tensão da sociabilidade haitiana na cidade: os registros, as rotinas, o trabalho e a ajuda. Neste momento, apresento diversas cenas de sociabilidade dos haitianos em São Paulo, sublinhando alguns aspectos que elas têm em comum e analisando esses contextos em conjunto. Termino o capítulo colocando em dúvida certas concepções naturalizadas que temos sobre a *ajuda* e como isso afeta a vida e o cotidiano desses imigrantes.

No último capítulo, faço um apanhado dos conceitos que foram construídos e levantados durante a dissertação. Busco então explicá-los de outras maneiras, ampliá-los e mostrar suas possibilidades, vantagens e desvantagens de aplicação. Para isso, proponho dois estudos de caso, sobre os quais elaboro análises em que integro os conceitos sob diferentes perspectivas.

UMA NECESSÁRIA INTRODUÇÃO METODOLÓGICA

Para o estudo dos haitianos em São Paulo, utilizei como principal caminho metodológico a etnografia que realizei com os imigrantes, os trabalhadores e a comunidade que frequenta e circunda a Missão Paz. De abril de 2015 a março de 2018, trabalhei como professor voluntário de português para imigrantes nesta instituição. Após estudos e reflexões mais aprofundados, resolvi iniciar lá uma observação participante e logo percebi que muitos eram os dados que poderia obter na função de professor voluntário. Esta é então uma parte da pesquisa feita a partir da metade de 2015, de modo que tive a oportunidade de refiná-la e de colher importantes informações do campo, que se tornaram fontes para análise.

Em geral, o método etnográfico seguiu a linha proposta por José Magnani (2002) para o desenvolvimento de uma etnografia urbana. Partindo do pressuposto de que esta não é uma técnica única, mas várias técnicas que se definem de acordo com as circunstâncias de cada pesquisa (idem, p. 17), decidi por utilizar, pelo menos, três principais ferramentas para compor este processo: a observação participante, a descrição densa e a etnografia virtual. Nas três as etapas foi essencial que eu tivesse algumas perguntas que me ajudariam a manter o foco, elas dizem respeito a: o processo de acolhimento dos haitianos em São Paulo, o preconceito contra eles, o modo como isso os afeta, suas histórias e sentimentos com relação a discriminação sofrida, suas condições de trabalho, moradia e alimentação, como enxergam a "identidade" haitiana na cidade e se eles são vistos como diferentes por eles mesmos, pelos outros imigrantes, pelos negros nativos e pelas outras pessoas com que têm contato direto ou indireto.

Ao passar as observações do caderno de campo ao texto final, adotei uma linha por vezes narrativa[6], mas sobretudo focada em uma "descrição densa" ("thick description"), como coloca Geertz (2000) no primeiro capítulo de seu livro *The interpretation of cultures*. Tentei, portanto, muitas vezes interpretar em minhas descrições o que estava subentendido nas "hierarquias estratificadas de estruturas significativas" (p. 7). Acredito que isso tenha me levado a conclusões que ultrapassavam o campo de uma descrição simples, ou mesmo jornalística, possibilitando-me esboçar alguns conceitos sobre os lugares, as formas e outros aspectos que estão por trás da sociabilidade imigrante na cidade.

Depois de mais de um ano como professor, porém, percebi que alguns elementos se repetiam na observação. No início de 2016, então, comecei a buscar novos caminhos para ampliar o meu trabalho de campo e tentar conseguir dados diferentes. Chegando mais cedo e indo embora mais tarde das aulas, pude adotar uma postura mais investigativa em outras situações do campo, mas ainda não era suficiente. Observações muito mais significativas surgiram a partir de maio

6 Ver Clifford (1986).

daquele ano, quando comecei a frequentar reuniões periódicas com professores e assistentes sociais da Missão Paz e reuniões extraordinárias com membros diferentes da instituição, além de eventos culturais, oficinas, debates e ciclos de discussões sobre o tema das imigrações. Conversas com os padres, agentes de saúde, profissionais das áreas de trabalho, moradia e documentação foram essenciais para a ampliação da minha etnografia. Um outro momento decisivo aconteceu mais tarde, no início de 2017, quando comecei a fazer aulas de criolo haitiano, a língua mais falada no Haiti. Isso me possibilitou compreender toda uma outra esfera de relacionamentos, facilitou meu contato com todos os haitianos, me apontou muitos problemas linguísticos anteriores e me abriu a porta para novos interlocutores, que me mostraram importantes dados, analisados sobretudo nos capítulos 4 e 5.

No decorrer da pesquisa, notei que não conseguiria seguir o caminho da "observação participante" pura, como muitos etnógrafos podem considerar ser o mais correto. Isso me levou a certas indagações do fazer etnográfico, das vivências, das anotações e dos distanciamentos. Mas o trabalho de Jeanne Favret-Saada (1977) sobre "magia" e "bruxaria" em uma pequena comunidade francesa me esclareceu algumas ideias. Ela diz:

> Enfim, é impossível colocar os pés sobre qualquer estratégia de observação (seja ela "participante"), com o que ela pressupõe de distância convencionada. De modo mais geral, pretender ter uma posição de exterioridade é renunciar o conhecimento deste discurso: no começo, lembra-se, porque os interesses se opõem ao silêncio ou a duplicidade a quem quer que se coloque como exterior. Mais profundamente, porém, porque toda tentativa de explicação passam as barreiras antes questionáveis que são a amnésia do indígena e sua incapacidade de formular aquilo que não deveria ser dito. Eis os limites do que se pode perguntar a um informante de boa vontade (se é que existe um ser deste tipo no Bocage), e eles são rapidamente atingidos. (p. 45)[7]

Cheguei à conclusão de que no meu trabalho não havia como fazer uma etnografia simplesmente observando. Isso seria recusar uma boa parte das possibilidades de acesso a informação que tenho ao participar ativamente como sujeito da instituição. Existem muitas coisas que jamais são dadas como respostas a perguntas. Seja porque devem permanecer no plano do "não dito", porque os sujeitos não sabem mesmo "formular em palavras aquilo que não sabem" (idem), porque a experiência daquele fato requer toda uma vivência impossível em uma resposta, ou porque

7 Tradução livre do original em francês: "Enfin, il est impossible de mettre sur pied une quelconque stratégie de l'observation (füt-elle 'participante'), avec ce qu'elle présuppose de distance convenue. Plus généralement, prétendre tenir une position d'extériorité, c'est renoncer à connaître ce discours: d'abord, on s'en souvient, parce que les intéressés opposent le silence ou la duplicité à quiconque s'affiche comme extérieur. Mais, plus profendément, parce que toute tentative d'explication se heurte aux barrières autrement redoutables que sont l'amnésie de l'indigène et son impuissance à formuler ce qui doit rester non dit. Là sont les limites de ce que l'on peut demander à un informateur de bonne volonté (pour autant qu'il existe un être de ce genre dans le Bocage), et elles sont vite atteintes."

é simplesmente algo que só pode ser transmitido por outros sentidos não verbais. Por outro lado, também concordo com a visão de Saada que conseguir fazer uma “observação participante” por completo, como se espera, com o mais verdadeiro da “descrição densa”, é extremamente difícil. Enquanto estive na sala de aula, quase não houve tempo de tomar notas, de preencher o caderno de campo. Isso era mais fácil durante algumas reuniões, mas mesmo assim não era algo completamente natural. Existe, muitas vezes, um tempo entre a vivência e a anotação. E esse tempo é preenchido por dificuldades de esquecimento. Existe em algum momento uma escolha entre observar e participar, como coisas concomitantes, latentes, mas em níveis não paralelos e oscilantes.

Até meus próprios meios de observar e participar foram mudando com o tempo. Na realidade, acho que minha pesquisa só faz sentido se considerado também seu caráter histórico. Em quase três anos de trabalho etnográfico posso afirmar, com certeza, que muitas coisas mudaram na relação que tenho com os imigrantes, com as pessoas, com a instituição, além das mudanças de percepções e posições que se deram pelo contexto brasileiro e de imigração haitiana em São Paulo. As políticas públicas, os fluxos migratórios, as oportunidades de emprego, os problemas enfrentados, as dificuldades, as necessidades dos imigrantes foram se transformando com o tempo. Mudanças no modo como eu fui visto, como eu os vi, como a instituição mudou e os pequenos processos que compuseram toda uma rede diacrônica de modificações.

Também devo pontuar que minhas posições de brasileiro branco e de professor estabelecem alguns limites, que devem ser considerados. Como posso falar de preconceito e analisar o “outro”, imigrante, negro, se “faço parte” do grupo mais privilegiado da hierarquia social, homem, branco, nativo? Isso pode ser uma contradição imediata e não estou negando sua existência, nem a necessidade constante de fazer esta autocrítica. Mas o foco da pesquisa não foi tão somente os imigrantes haitianos e sim a reconstrução, reprodução e difusão do preconceito pelos próprios brasileiros brancos nativos, que têm contato com eles, o que inclui o contexto social em que eles vivem, assim como outros imigrantes, os membros da instituição e a sociedade com que eles têm contato direto (pessoas na rua, comerciantes e outros trabalhadores). Na verdade, teimo em pensar que esta é muito mais uma etnografia sobre os brasileiros brancos, manifestando consciente ou inconscientemente seu preconceito, do que propriamente uma etnografia de como os haitianos sentem esse preconceito. Não acho que teria nem possibilidade nem capacidade para fazer uma boa análise sobre esse segundo ponto, por isso me reservei a analisar a mim mesmo e aos meus pares, com quem convivo há muito mais tempo e tenho mais elementos para compreender nossos próprios mecanismos. Isso me incluiu como membro ativo deste contexto, possibilitando-me uma participação com um olhar *de perto e de dentro* (MAGNANI, ibid., p. 18).

Outra técnica utilizada e que também pode ser compreendida, de maneira mais abrangente, como um outro enfoque para o método, é a “virtual ethnography”, conforme colocada pela professora Christine Hine (s/d), do Reino Unido. Considerando que o ambiente virtual é um espaço onde muitas das relações sociais tomam lugar, este novo tipo de fazer etnográfico consiste na inserção do pesquisador nesses ambientes para ampliar a gama de interações que estabelece com os grupos estudados. Podemos também pensar na etnografia virtual como uma extensão da observação participante no universo online, já que ela também pressupõe que o pesquisador tome notas em um caderno de campo adequado, refletindo sobre o observado e o vivido à luz das teorias. Eu pratiquei este método com o uso sobretudo das redes sociais Facebook e Whatsapp para interagir com muitos dos imigrantes e trabalhadores da Missão Paz, além das pessoas que comentam e se posicionam a respeito da imigração haitiana no Brasil e suas visões sobre os haitianos em São Paulo. Assim, trata-se de uma etnografia virtual e urbana, não que hoje em dia possamos distinguir exatamente onde começa uma e termina a outra. Mas, em todo caso, me diferenciei mais uma vez da antropologia tradicional ao partir de um estudo não de um grupo étnico como pode se esperar (os imigrantes haitianos) mas de uma comunidade urbana e virtual composta por vários grupos em harmonia e disputa.

Uma última bela passagem de Favret-Saada pode nos ajudar mais um pouco com esta nota metodológica, deixando mais claro as posições do pesquisador no trabalho de campo:

> A distância é exigida para que uma teorização seja possível, vê-se então que ela não necessariamente é instaurada entre o etnógrafo e seu objeto, a saber, o indígena. Ora, de todas as armadilhas que ameaçam nosso trabalho, há duas que aprendemos a desconfiar como da peste: aceitar “participar” do discurso nativo, sucumbir às tentações da subjetivação. Não somente me foi impossível de evitá-las, mas é por meio delas que elaborei o essencial de minha etnografia. O que se pensa da primeira, hão de concordar que as previsões dos mestres nem sempre se realizam, é que se afirma a impossibilidade, neste caso, de instituir uma distância entre si e o indígena, ou entre si e si mesmo.
>
> De toda maneira, eu não tive em momento algum a possibilidade de escolher entre a subjetivação e o método objetivo, tal qual me foi ensinado. O limite da etnografia ordinária é seu próprio corpo. Para a que eu pratiquei, o problema é, a cada vez, avaliar corretamente os limites de meu lugar de fala. Mas ter ocupado, em um momento ou em outro, sabendo ou não, querendo ou não, todos os lugares desse discurso me permitiu, pelo menos, avistar o conjunto do enunciável. (ibid., p. 48)[8]

8 Tradução livre do original em francês: “La distance requise pour qu'une théorisation soit possible, on voit donc qu'elle n'a pas nécessairement à s'instaurer entre l'ethnographe et son ‘objet’, à savoir l'indigène. Or, de tous les pièges qui menacent notre travail, il en est deux dont nous avions appris à nous méfier comme de la peste: accepter de ‘participer’ au discours indigène, succomber aux tentations de la subjectivation. Non seulement il m'a été impossible de les éviter, mais c'est par leur moyen que j'ai élaboré l'essentiel de mon ethnographie. Quoi qu'on pense de celle-ci, on m'accordera que les prédictions des maîtres ne se réalisent pas immanquablement, qui affirment l'impossibilité, dans ce cas, d'instituer quelque distance entre soi et l'indigène ou entre soi et soi.

De toute manière, je n'ai eu à aucun moment la possibilité de choisir entre la subjectivation et la méthode objective telle qu'on me l'avait enseignée (…) La limite de l'ethnographie ordinaire est celle de son corpus. Pour celle que j'ai pratiquée, le problème est, à chaque fois, d'évaluer correctement les limites de ma position de parole. Mais d'avoir occupé, à un moment ou à un autre, le sachant ou non, le voulant ou non, toutes les places de ce discours me permet au moins prendre vue sur l'ensemble de l'énonçable.”

Para estabelecer a ponte entre isso e meu trabalho, podemos pensar em uma problemática dada: o discurso dos imigrantes e aquilo que pessoas na instituição chamam de “mecanismos de sobrevivência”. Como uma instituição que já trabalha há tempos com a causa imigrante e com o auxílio, existem algumas categorias analíticas já bastante difundidas, essa é uma delas. Esses mecanismos de sobrevivência não dizem necessariamente respeito aos métodos de sobreviver no mundo, respirar, falar, comer, produzir comida. São mais relacionados a estratégias discursivas adotadas pelos próprios imigrantes. Isso inclui a vitimização deles mesmos e de suas condições, jogos emocionais, simulação de eventos, mentiras etc. Acredito ser necessário tratar sempre o discurso dos imigrantes com cautela, o que também vale para os trabalhadores da instituição e às pessoas da rua. Talvez nesse ponto eu siga um pouco de encontro a Saada e procure certa objetividade na minha análise e em alguns posicionamentos. Mas, em se tratando cotidianamente de situações tão comoventes, não há como não ser tocado pelo discurso dos imigrantes. A subjetividade está presente o tempo todo nesta etnografia e dela eu parti como posição social, de pesquisa e de análise. Enfim, foi me envolvendo com as diferentes instâncias da Missão Paz que pude ter maior contato com as situações que me foram mais valiosas para a etnografia. Nesse sentido, sobretudo, que minha etnografia mais se distancia e se aproxima daquela feita por Jeanne Favret-Saada. Se distancia na peculiaridade das nossas experiências, que por subjetivas se particularizam às minucias. E se aproxima pela constante mudança de nossas posições, querendo ou não, sabendo ou não, modificando nossos lugares de fala e nossas possibilidades de percepção.

Preciso então fazer mais duas observações que tocam neste mesmo ponto, que Favret-Saada enunciou como uma constante reavaliação dos limites do lugar de fala. A primeira diz respeito à minha crítica. Quando comecei a escrever a etnografia, notei que a grande maioria dos dados que havia coletado eram, obviamente, sobre a Missão Paz. Muitos eram sobre minhas aulas, sobre as reuniões, os outros professores, os eventos, as conversas etc. Aos poucos, comecei a perceber que o que eu estava fazendo com mais afinco e para o que eu estava dedicando meu tempo e esforço era criticar a própria Missão Paz, seus funcionários, voluntários e eu mesmo. Ora, mas esta é uma das poucas e provavelmente a mais forte e importante instituição de apoio aos imigrantes em São Paulo e no Brasil. Logo, comecei a me sentir como um pesquisador que diz separar seu posicionamento político de seu fazer científico por completo. Como alguém que estuda um movimento social do qual faz parte e como resultado acaba por criticá-lo inteiramente, contribuindo muito mais para a dissolução do movimento, ou para a força dos movimentos contrários, do que pela própria causa. E não pude deixar de me perguntar: afinal, quem estou ajudando e quem estou prejudicando com este trabalho? Devo confessar que ainda não tenho respostas definitivas a esta pergunta e às minhas inquietações. Mas resolvi mudar um pouco o foco da crítica. Foi quando me desloquei para estudar

a reconstrução do preconceito. Eu percebia que aquele material não deixava de ser valioso simplesmente em razão do meu desconforto, e que possuía um potencial de denúncia e de compreensão de uma causa maior. Procurei então estudar a reconstrução do preconceito nas minúcias do que não percebemos. Uma problematização do que é dado por óbvio, não como tentando condenar os voluntários, mas mostrando que até os indivíduos, grupos e instituições que lutam pela migração acabam reproduzindo o preconceito contra migrantes. Ainda tenho de tomar muito cuidado com essa crítica, mas estou convencido de que ela é necessária para entendermos como o preconceito é naturalizado em diversas instâncias.

A outra ressalva diz respeito à minha escrita. Como professor, minhas anotações de campo estavam sempre relacionadas às aulas, eventos e reuniões na Missão Paz. Embora elas incluíssem elementos da vida urbana ao redor, de disposições habitacionais e de percepções que tive nas ruas, ela era frequentemente dividida por dias de aulas dadas, sendo essas observações decorrentes de meus trajetos do antes e do depois de tais aulas. Ao tentar transpor isso para a escrita etnográfica, logo me incomodei com o caráter maçante que dava ao texto. Falar de aulas é falar de uma repetição rotineira que acabava ofuscando os aspectos interessantes das observações. Resolvi, pois, mudar completamente este método e me empenhei a fazer algo que tenho chamado de "escrita em *zoom*".

Inicio portanto a análise mostrando a lente de muitos paulistanos sobre os haitianos. No capítulo seguinte, pensando do ponto de vista geográfico, diminuo completamente o *zoom*, para falar sobre as relações da cidade de São Paulo e da região do Glicério com os imigrantes. Em seguida, vou aumentando o *zoom* e reduzindo o foco da análise para o entorno da Missão Paz, depois para os pedaços da instituição, depois para as aulas, os alunos, sua sociabilidade e, por fim, para o que está escondido atrás dessas relações. Nessa redução de foco vou apresentando os diversos casos ocorridos nos diversos lugares. Assim, mesmo falando da rua, uso casos que foram observados durante a aula e vice-versa. De maneira sucinta, posso dizer que cada capítulo se estrutura a partir de uma abordagem diferente, sendo elas: primeiramente um estudo dos haitianos e seus grupos na cidade; em seguida uma etnografia da cidade em si, com foco no Glicério; então uma análise sobre as instituições de ajuda; uma análise mais voltada à sala de aula e ao ensino de português; e, por fim, um estudo sobre sociabilidade imigrante com base nos papéis, na rotina e no trabalho. Ainda termino com pontos finais sobre alguns conceitos e breves histórias imigrantes que ilustram seus processos cotidianos.

1. OS HAITIANOS:
Definindo o outro

Milat pòv se nèg, nèg rich se milat[9]

1.1 HISTÓRICO

Para compreendermos melhor os haitianos, vale antes entender um pouco mais da história de seu país. A República do Haiti, compartilha, com a República Dominicana, a ilha de Hispaniola, arquipélago das Grandes Antilhas, no Caribe. O território haitiano é de aproximadamente 27.750 m^2 e ocupa a parte ocidental desta ilha, garantindo ao país a terceira posição dos maiores Estados caribenhos. O nome "Haiti" deriva de *Ayiti*, palavra que era empregada pelos indígenas locais para denominar um "lugar montanhoso", característica predominante na maior parte do território. Atualmente este é considerado o país mais pobre das Américas, segundo a medição do Índice de Desenvolvimento Humano (HUMAN DEVELOPMENT REPORT, 2015) e sua história é marcada por processos contraditórios, largamente influenciada por interferências externas.

1.1.1 Independência, dependência e intervenções

Desde seu descobrimento pelas potências europeias, em 1492, até a primeira década do século XIX, o país foi colonizado, majoritariamente pelos franceses. Estes, dominaram e exterminaram a maior parte dos indígenas locais, das tribos *taino* e *arawaque*[10]. Então constituíram no território a colônia intitulada *Saint-Domingues* – nome que até hoje é usado para referenciar-se ao país, inclusive pelas próprias mídias haitianas. Nesta colônia, estabeleceram um sistema de *plantation*, sobretudo para produção de açúcar, e no qual a grande maioria da mão de obra utilizada era de pessoas escravizadas trazidas da África. A importação de escravos para a ilha foi massiva, chegando a seu apogeu no século XVIII, trazendo 40.000 escravos por ano (BLANCPAIN, 2016). Não há consenso entre a literatura sobre a relação exata de escravos e brancos em Saint-Domingues, mas estima-se que pouco antes do início do processo revolucionário, em 1789, havia entre 80% e 95% de negros na colônia, ou seja, os brancos, donos de terras e escravos, não chegavam a mais de 15% da população total.

No mesmo ano de início da Revolução Francesa, portanto, diferentes revoltas eclodiram na região. Poucos anos mais tarde, em 1793, movimentos organizados conseguem a abolição da escravidão, e em 1804, acontece a Revolução Haitiana. Em 1805, é promulgada a Constituição

9 Provérbio haitiano. Tradução livre: "Mulato pobre é negro, negro rico é mulato".
10 Em 1514 estimavam-se 26.000 indígenas e em 1548 contava-se 500 (BLANCPAIN, 2016, p. 16).

Imperial do Haiti, que institui Jacques Dessalines como imperador e estabelece uma mudança radical nas estruturas coloniais anteriores. O Art. 14 desta constituição, por exemplo, diz que os haitianos seriam conhecidos "sous la dénomination générique de noirs" (sob a denominação genérica de negros). O Art. 12 proíbe todos os brancos de colocar os pés no território haitiano e de adquirir qualquer propriedade. E o Art. 12, do ato das *Dispositions Générales*, garante que todas as propriedades que antes pertenciam a brancos fossem confiscadas pelo Estado.

No ano seguinte, contudo, Dessalines é assassinado e sua constituição revogada. Sucessivos governos tomam o poder e promulgam cinco constituições em onze anos (DIPPEL, 2013), sua grande maioria em favor dos interesses das elites locais, definidas na época da colônia. Pouco tempo mais tarde, essas elites se aliaram ao governo e forçaram-no a assumir a dívida de indenização à França pela independência do Haiti. O discurso vigente era de que o país precisava do reconhecimento externo. E de fato, no campo da política externa, essa foi uma das pautas mais importantes para o novo país durante muito tempo. Esse contexto de dívida e de gerência do Estado segundo interesses de pequenos grupos se repete constantemente na história haitiana. Mais exemplos podem ser encontrados nas intervenções norte-americanas, notadamente entre os anos de 1915 e 1934 (BELLEGARDE-SMITH, 1990, p.70).

É importante notar que o Haiti foi o segundo país independente da América (depois apenas dos Estados Unidos) e onde ocorreu a primeira – se não a única – revolução de escravos no mundo. Estes são dois aspectos dos quais o povo haitiano até hoje se vangloria, mas, nas conjunturas da época, geraram o chamado medo do "haitianismo"[11]. As elites das outras colônias da América, juntamente aos donos e comerciantes de escravos no Novo Mundo, ficaram com um grande receio de que o Haiti servisse de exemplo a novas revoltas e revoluções. Isso gerou consequências graves ao novo país em formação:

> Segundo Grondin (1985), a independência fora obtida, mas o imperialismo tinha uma "lição" a dar aos escravos, pobres e negros do mundo: num misto de vingança e juízo final, sob ordens diretas de Napoleão, uma ofensiva francesa realizou um gigantesco massacre no Haiti, e ateou fogo e toda ordem de destruição às fazendas e demais bases produtivas do país. O país sofreu também um forte embargo econômico por parte das principais forças capitalistas mundiais, sendo impedido com isto de reunir os elementos materiais necessários à sua reconstrução soberana.
> (…) O resultado deste ataque, imposições e embargos foi a esterilização completa do solo haitiano e uma marginalização global que condenou o país, outrora colônia mais próspera do mundo, a país mais miserável da América, sob olhos e mãos atentos do imperialismo (MAGALHÃES; BAENINGER, 2016, p. 232).

É possível argumentar que o país nunca se curou completamente desses problemas políticos e econômicos gerados a partir de sua Revolução. Isso o deixou vulnerável a diferentes sortes de intervenções externas, confirmando a cruel ironia de ter concretizado um dos mais pioneiros

11 Segundo Nascimento (2007), "'Haitianismo' foi o termo criado pela historiografia após o fim do conflito, para tentar definir uma suposta convergência de ideais relativos a esta revolução, que teria influenciado a ação política dos negros, mulatos, escravos e negros livres em todo o mundo atlântico". Ver também: Gomes e Libaneo (2002).

processos independentistas da história e ter suas estruturas políticas, econômicas e sociais até hoje extremamente dependentes das dominações externas. Tracemos um panorama resumido dessas intervenções.

Durante o século XIX, por causa de diversas revoltas no país, os governantes haitianos teriam supostamente "pedido" às potências europeias para que interviessem e contivessem as insurgências (MATIJASCIC, 2010). Com a justificativa de contê-las e evitar que outros países tomassem conta do território haitiano, de 1915 a 1934 militares americanos permaneceram no Haiti. Depois de 34, aconteceu o que Matthew Smith (2009) chamou de "postoccupation dillema" (dilema da pós-ocupação) e o que François Blancpain (2016, p. 250) explica, em outras palavras, como: "si l'occupation millitaire cesse, 'l'occupation financière' persiste" (se a ocupação militar cessa, a ocupação financeira persiste). De forma geral, após 34, houve um novo período de instabilidade, devido a disputa por poder no vácuo político deixado pela saída dos *marines* americanos. Em 1956, então, François Duvalier sobe ao poder e, mais uma vez para "conter as revoltas", instala-se um regime autoritário, apesar de não menos vinculado ao capital estrangeiro.

Após a morte do pai, Jean-Claude Duvalier, também conhecido como "Baby Doc", assume o poder e mantém a ditadura até 1986, ano em que foge para a França, sem conseguir lidar com as agitações e levantes do período de crise econômica da década de 1980. Nos quatro anos seguintes, o país viveu sucessivos golpes de Estado, influenciados por intervenções externas, até 1990 quando a OEA e a ONU, em tentativa de "sanar a crise de representatividade política no país caribenho" tentaram integrar "uma missão conjunta de observação eleitoral" (MATIJASCIC, idem). Na ocasião, o povo elegeu um padre partidário da teologia da libertação, chamado Jean-Bertrand Aristide. Em 1991, entretanto, ele sofreu um golpe e voltou ao poder somente em 1994 com o apoio dos EUA e reconhecimento da ONU.

Em 2000, Aristide é eleito novamente presidente, mas apenas 10% do eleitorado haitiano comparece à votação. Florescem outra vez no país grupos insurgentes, alguns liderados por ex-guardas e soldados do tempo de ditadura, acusando-o de extrema corrupção. A diáspora haitiana, já iniciada desde antes do século XX, se intensifica, muitas vezes como uma tentativa da população em fugir da quase guerra civil que acontecia na ilha. Quatro anos mais tarde, forças militares americanas ajudam a tirar Aristide do poder e o presidente do Supremo Tribunal haitiano assume o governo. Dada a intensa instabilidade política, contudo, ele recorre ao apoio das Nações Unidas e inicia-se então, em 2004, a Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH), da qual o Brasil colocou-se como protagonista. A MINUSTAH encerrou suas atividades em outubro

de 2017, mesmo mês em que uma nova missão internacional foi instaurada no país, a Missão das Nações Unidas para o apoio a Justiça no Haiti (MINUJUSTH)[12].

1.1.2 Diáspora Haitiana

Desde muito cedo após a independência, a história haitiana foi também marcada pela emigração. Para se referir a ela, muitos autores utilizam o termo "diáspora haitiana"[13], como algo que foi iniciado desde antes do século XX e se perpetua até o presente. Da mesma forma, esta expressão aparece em mídias haitianas (SAN REZÈV INFO, 2017) e é também um conceito nativo usado pelos indivíduos até hoje, sob a tradução criola, *dyaspora* (COTINGUIBA; COTINGUIBA, 2016). Um outro conceito nativo muito interessante derivado deste, é *dizième depàtman an* (o décimo departamento). Até 2003, o Haiti era dividido em nove departamentos, sendo o "décimo departamento" o termo empregado para se referir ao estrangeiro. Ou seja, os emigrantes haitianos eram tantos e tão importantes, que eram considerados como parte de um outro departamento, independentemente de onde habitavam. Em 2003, com a criação do departamento de Nippes no país, o termo foi modificado para o "décimo primeiro departamento", mas ainda é possível ver muita gente se referindo a diáspora haitiana como o *dizièm depatman*.

Magalhães e Baeninger (2016, pp. 234-239) apontam que o primeiro ciclo migratório expressivo de haitianos teve como destino o país mais próximo: a República Dominicana. Ele aconteceu desde o fim do século XIX até as primeiras décadas do século XX, quando houve uma grande repressão aos haitianos em território dominicano (no entanto, o fluxo de imigrantes haitianos para lá ainda é bastante expressivo). Um segundo ciclo foi destinado a Cuba (de 1915 a 1928). Mais tarde, com a intervenção norte-americana, deslocou-se o foco da emigração para os Estados Unidos. Aqui entramos em um aspecto elucidativo para análises posteriores: a ocupação militar norte-americana, bem como a presença de grandes empresas internacionais no Haiti, foram fatores importantes para consolidar o próspero país do norte como o próximo grande destino emigratório haitiano. Os autores colocam o Brasil como destino do quarto ciclo migratório, iniciado em 2010. Não é mera coincidência, pois, que o Brasil, com forte presença de militares, empresas e ONGs no Haiti, tenha se tornado o destino deste outro ciclo. Este assunto, todavia, tem se tornado foco de muita polêmica.

Entre as mídias e a literatura de migração haitiana ao Brasil, parece existir uma necessidade incontrolável de encontrar causas e porquês da imigração ao maior país da América do Sul. Em

12 Cf. MINISTÉRIO DA DEFESA (201-)

13 Para uma revisão sobre este conceito, ver Soares (2016). Para uma ideia mais ampla sobre "diáspora", ver Hall (2003). E para os desdobramentos da diáspora haitiana, vale ver Schiller (2011).

geral, a explicação preferida de muitos são os desastres naturais, com destaque para o terremoto de 2010. Mas existem evidências que jogam dúvidas sobre esta hipótese:

> É importante notar que, dos países da América do Sul, somente quatro [Argentina, Chile, Equador e Peru], em 2010, não exigiam visto para a entrada de haitianos no seu território, no caso de viagem de turismo. Mesmo com estas facilidades, nenhum destes países tornou-se o destino final da imigração haitiana, em grande volume, como foi o caso do Brasil. Tal fato pode indicar que esta migração não é gestada unicamente pelas facilidades de entrada no país, como preconizam os que criticam as medidas tomadas pelo governo brasileiro, mas é determinada pela intenção de chegar e de se estabelecer na região de destino. (FERNANDES; FARIA, 2016, p. 104).

1.1.3 A falácia do terremoto: encontrando outras razões

O trabalho de Chandeline Baptiste e de Joice Vieira (2016) investigou justamente as catástrofes ambientais colocadas como causa maior para a migração haitiana a partir de 2010. Logo na introdução, elas retomam a história de migração haitiana, dizendo que:

> Vários fatores se combinaram para produzir o cenário de instabilidade e pobreza que atravessa séculos e gerações: a) a pesada indenização cobrada pela França para reconhecer a independência do país depois de ter visto seus colonos serem mortos ou expulsos da ilha; b) o forte embate entre mulatos e negros no período de constituição nacional; c) a dificuldade de se instaurar e reconhecer uma classe dirigente que se impusesse legitimamente, e que defendesse os interesses nacionais; d) o legado escravocrata, posto que, mesmo após a independência, conquistada graças ao levante dos escravos, as massas recém-libertas não tiveram acesso à posse dos meios de produção, particularmente a terra, ou ao trabalho assalariado; e) a herança monocultora que se tornou cega à necessidade de diversificar a economia para que o mercado interno fosse sustentável.

Reforçando essa ideia teórica e metodologicamente, as autoras dizem que para se fazer um estudo sério sobre migração, é preciso levar em conta outros fatores que não apenas a atração e a repulsão dos migrantes (ibid., p. 591). Ainda concluem dizendo que, em sua pesquisa, a hipótese de que o terremoto de 2010 seja a “principal razão deste deslocamento populacional” foi descartada. Segundo seus interlocutores, “o projeto migratório foi delineado muito mais em função de motivações econômicas do que ambientais” (ibid., p. 605). Isso nos leva a buscar compreender melhor como funcionam essas “motivações econômicas”.

Um fator fundamental a esta análise é trazido de maneira muito perspicaz por Luis Felipe Magalhães e Rosana Baeninger (2016): as “remessas”. Este é um termo utilizado para dizer do que é enviado ao país em questão por quem está no estrangeiro, seja em forma de dinheiro (de maneira física ou por transferência bancária), seja em forma de remédios, alimentos, presentes e outros. Segundo os autores, grande parte do PIB do Haiti é baseado nas remessas, chegando a 30% em números oficiais e provavelmente a uma quantidade muito maior extraoficial, que não há como medir tão facilmente. Eles dizem que tais fatores criam um cenário de “dependência de remessas”. Tanto o país, a política e a economia do Estado, quanto as famílias e os indivíduos tornam-se dependentes das remessas do estrangeiro. Em suas palavras: “as remessas funcionariam, então,

como um mecanismo de expansão do consumo das famílias receptoras, desencadeando uma relação de dependência, por parte dessas famílias, em relação a estes recursos, ou seja, constituindo a chamada 'dependência de remessas'" (ibid., p. 247). Isso significa que emigrar deixa de ser apenas uma escolha individual, se tornando um projeto familiar e nacional. As famílias investem em certos membros para que emigrem e os ajudem mais tarde. Este se torna um fenômeno social sistêmico em todo o país, causando o que os autores chamam de "síndrome migratória". De certa forma, esta síndrome explica a existência constante de um "décimo departamento", além da quantidade e da importância depositada nos emigrantes[14]. Sob essa ótica, o Haiti é um país transnacional em diversos aspectos[15]. Sua composição social está muito organizada em função de quem vai ao estrangeiro, de como se recebem as remessas, de como se estruturam as relações com quem está fora.

A esta complexa conjuntura em que vive o país, notadamente desde 2010, são adicionadas outras características que também influenciam na migração. Uma delas é a epidemia de cólera, talvez um dos legados mais assustadores da MINUSTAH. Recentemente a Organização das Nações Unidas reconheceu-se como culpada na introdução e disseminação da doença no Haiti[16] e prometeu indenizar as vítimas. Segundo dados não oficiais, a epidemia matou mais de 30.000 pessoas e deixou 700.000 doentes. Além disso, como vimos, outros autores reforçam a ideia de que a presença militar, empresarial e da ajuda brasileira, foi fator fundamental para o Brasil ser visualizado como destino migratório haitiano[17]. Somando isso ao que se coloca como mito da receptividade migratória brasileira (SIMAI, BAENINGER, 2011), e de como o Brasil foi tido na virada da década de 2010 como um país em ascendência, temos muitos outros aspectos conjunturais que impedem uma análise não superficial de se restringir ao terremoto como causa única da migração.

Mas ainda resta a dúvida: por que então muitos colocam a situação desta maneira? Não falo apenas de mídias e trabalhos acadêmicos, mas muitas das pessoas com quem tive contato durante esta etnografia, ao introduzir a imigração haitiana, dizem "por causa do terremoto", ou mesmo de forma mais sutil: "após o terremoto de 2010, os haitianos começaram a vir para o Brasil". A rigor, a frase não está errada, mas ela sugere uma suposição falsa: a de que os haitianos só vieram para o Brasil por causa disso. Uma explicação mais contextual normalmente não é trazida à discussão. Mesmo que o terremoto possa ter sido um dos gatilhos para o início deste novo ciclo migratório, ele

---

14 Este cenário de síndrome migratória não é exclusivo ao Haiti. De uma maneira um pouco distinta, Abdelmalek Sayad (2014) mostra como isso também acontecia nos *villages* da Argélia. Em muitos deles, as pessoas – sobretudo os jovens – guiam suas ações visando a emigração, sendo muitas vezes pressionadas pelos amigos, semelhantes e familiares.

15 Cf. Peralva (2008); Portes (1999).

16 Cf. RFI (2016); Zenella e Beraldo (2012); Silva (2017).

17 Cf. Moraes, Andrade e Mattos (2013)

não explica nem um pouco a migração de hoje, ou mesmo a de 2015 que ganhou maior visibilidade da mídia nacional e o espanto dos paulistanos.

Há outra questão escondida por detrás desta, que é menos colocada neste debate, mas não deixa de ser importante: por que o Brasil recebe os haitianos? Não podemos cair no pressuposto ingênuo de que nosso país é muito benevolente e recebe as vítimas de problemas internacionais de braços abertos. Primeiramente, é preciso saber que o Brasil é signatário da Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados (ACNUR, 2018b) e que, portanto, não poderia deixar de receber certos imigrantes e refugiados simplesmente por decisão própria. Em segundo lugar, não podemos esquecer de questionar a MINUSTAH. Sendo o governo brasileiro – principalmente o exército – quem comanda esta missão das Nações Unidas, o Estado teve de criar ou fomentar uma narrativa que justificasse a migração. Do contrário, aceitar simples e passivamente uma emigração massiva de um país que estaria a, pelo menos, seis anos sendo "estabilizado", seria admitir que a missão falhara. O terremoto torna-se então um discurso utilitário à política externa brasileira, porque de um lado estabelece uma justificativa necessária contra a acusação de falha da MINUSTAH e, de outro, possibilita-lhe desviar o foco de qualquer outro problema para a catástrofe nacional e para o novo papel oportuno de ajudante da reconstrução que as forças brasileiras assumem.

Essa narrativa é alicerçada em uma intenção de comoção. Muitas dessas ideias são apoiadas no apelo emocional que um desastre natural traz. Nesta dissertação, perceberemos que é muito frequente que os haitianos sejam vistos assim nos mais diferentes lugares, sob a etiqueta comotiva daquele que precisa de ajuda. Isso justifica uma série de ações e organizações institucionais que se relacionam com eles ou até que os acolhem. Existe alguns lugares sociais destinados aos haitianos na cidade e muitos deles têm a comoção e a necessidade de ajuda como pano de fundo.

1.1.4 Chegando ao Brasil

O trajeto do Haiti até o Brasil não é sempre o mais óbvio e ele já mostra um pouco das condições a que os imigrantes estão sujeitos nesta empreitada. Há dois tipos de rotas mais utilizadas: uma que usa um misto de avião, ônibus e outros meios de transporte, passando por países diferentes, como República Dominicana, Panamá, Equador, Peru e Bolívia; outra que segue por avião diretamente ao Sudeste, principalmente a São Paulo. A primeira opção foi mais utilizada até a regularização do visto humanitário para haitianos, em 2012. A partir de então, o caminho aéreo direto ao Sudeste começou a ser mais comum. Embora o preço das passagens, a dificuldade de obtenção de visto antes da viagem e os possíveis problemas nos aeroportos sejam grandes problemas desta opção, ela ainda é preferida por muitos.

Segundo Cotinguiba e Cotinguiba (2016, p. 177), a primeira rota geralmente se organiza desta forma:

> De Porto Príncipe, capital do Haiti, muitos partem diretamente de avião até o Panamá, enquanto outros ainda saem do país, de ônibus ou de avião, até a República Dominicana, para a cidade de Santo Domingo e, desta cidade, seguem para uma escala no Panamá e, desta de avião até o Equador, na cidade de Quito. De quito até Lima, capital do Peru, de ônibus de Lima até o Brasil, mais uma vez de ônibus.

Os autores ainda afirmam que "raras são as pessoas que conhecemos e conversamos nessa *dyaspora* [diáspora] que negaram o auxílio de um *raketè* [coiote] na *wout* [rota ou estrada]" (idem). E acrescentam:

> Prisão, roubo, extorsão, agressão, tortura, estupro são os perigos da *wout*. A Bolívia foi evitada pelos perigos acima mencionados, por ser um país mais violento, de acordo com entrevistados que nos relataram casos de roubo, espancamento, estupro e assassinato. No Peru, se o imigrante tem *kòb*, dinheiro, a passagem pelo território está garantida, alegam, caso contrário, pode acontecer como nosso interlocutor acima, que disse ter sido liberado apenas depois de ter ido com um policial ao banco e pegado 150 dólares estadunidenses. (Ibid., p. 178).

Ademar[18], um de meus interlocutores que trabalha na Missão Paz[19], confirma a história e acrescenta outros detalhes significativos: "Na época, [o trajeto era mediado] por coiotes. Em geral, iam de avião ao Equador e por terra ao Peru, onde eram roubados, muitas vezes pela polícia. Chegavam na fronteira do Brasil sem nada. O governo brasileiro começou a conversar então com os Estados vizinhos e resolveu dar os vistos para os haitianos". Mais tarde, na mesma conversa, ele diz algo ainda mais surpreendente: "Os coiotes incluíam as casas Scalabrinianas nos 'pacotes'". Essas "casas Scalabrinianas" são organizações gratuitas, por exemplo da Missão Paz, que não seriam cobradas de qualquer forma e que, muito provavelmente, os imigrantes que chegassem nas cidades grandes seriam levados a elas por um caminho ou outro. Incluí-las nos "pacotes" significou poder cobrar mais dinheiro dos imigrantes através da promessa de um acolhimento "já pago" ou "acertado" no lugar de destino.

Aqui podemos anunciar mais um aspecto que será recorrente nesta etnografia: o modo como os haitianos são tratados e realocados. Normalmente quem os conduz se apoia em promessas, se não totalmente falsas, muito frágeis, as quais, sem muitas outras opções, eles acabam confiando. E têm de aprender a conviver com um cenário de tripla instabilidade: a instabilidade da origem, que se refere à história ou à atual situação econômica, política e social do Haiti; a instabilidade do destino, que se relaciona a maneira como são tratados no Brasil; e a instabilidade do trajeto, que se prolonga incerto, jogando luz sobre o processo migratório como um todo.

---

18 Este é um nome fictício. Todos os interlocutores citados tiveram seus nomes alterados.

19 Esta é uma organização do terceiro setor, vinculada a igreja católica, da Congregação dos Scalabrinianos. Boa parte de minha pesquisa aconteceu lá e falo melhor sobre suas características no capítulo 3.

1.2 QUEM SÃO

Em uma reunião que eu participava sobre imigração, Jacques, um haitiano de 36 anos, incomodou-se e disse: “acho muito ruim o termo ‘latinos’ ser usado para falar dos hispanofalantes. Assim como ‘americanos’ para os estado-unidenses. Essas denominações são sempre dadas pelos outros”. Ele estava desgostoso quanto às categorias que todos estavam utilizando para se referir a certos grupos. Na realidade, estava reivindicando poder também ser considerado “latino” e “americano”, não somente “haitiano”, sobretudo porque não sentia que o conceito de “haitiano” empregado pelos presentes na reunião o contemplava propriamente. Afinal, essa denominação é dada por quem, por quê?

Em seu livro, *A inconstância da Alma Selvagem*, Eduardo Viveiros de Castro mostra como o Padre Vieira e muitos outros empenhados nas missões jesuíticas no Brasil consideravam os índios brasileiros de “alma inconstante” (CASTRO, 2011, p. 187). Isso porque pareciam aceitar bem certas ideias e doutrinas religiosas no começo, mas logo as esqueciam ou não lhes davam importância. Isso me faz perguntar: como é que os brasileiros veem os haitianos? O que significa este conceito nativo “haitiano” para os brasileiros que o empregam? Muitos indícios me mostram a visão dos empregadores, por exemplo, como “ótimos trabalhadores, que aceitam baixos salários, sob baixas condições”. Mas matizando esta perspectiva, tal qual faz Viveiros de Castro com “inconstantes”, o que está sob esta superfície analítica e o que ela nos diz sobre a representação que fazemos dos haitianos?

1.2.1 O perfil

Existe uma visão oficial dos haitianos que enquadra-os em um perfil determinado. Esta é feita quando de sua entrada no Brasil, por três órgãos principais, como mostra Fernandes e Faria (2016, p. 105): a “Polícia Federal e o Departamento de estrangeiros, ligados ao ministério da Justiça”; o Ministério de Relações Exteriores (MRE); e o Ministério do Trabalho e do Emprego (MTE). Segundo os autores, a “principal característica dessas fontes é que elas captam informações sobre a migração regular e não dos estrangeiros indocumentados ou em situação irregular, salvo no caso das notificações de saída compulsória emitidas pela Polícia Federal”. A partir desses dados, eles observaram que 70% dos haitianos considerados como imigrantes oficiais no Brasil[20] têm idade entre 25 e 39 anos. Deste mesmo total, apenas 29% são mulheres, sendo que sua porcentagem parece ter aumentado nos últimos anos, o que indicaria um possível processo de “reunião familiar”.

Sidney da Silva (2016), também fez uma análise quantitativa do perfil dos haitianos no Brasil, mas baseando-se em dados coletados de maneira um tanto diversa. Ele pegou números e

20 Vale dizer que os dados utilizados pelos autores são referentes aos anos de 2010 a 2015.

tabelas de uma pesquisa conjunta entre o Grupo de Estudos Migratórios da Amazônia (GEMA/UFAM), do Observatório das Migrações em São Paulo, do Observatório das Migrações de Santa Catarina, e do grupo Migração, Memória e Cultura na Amazônia Brasileira. Entre seus resultados, percebeu que: há mais haitianos solteiros do que casados entre os imigrantes, embora muitos afirmem ter filhos no Haiti; a "grande maioria" dos que chegaram cumpriu mais de 10 anos de estudos regulares em seu país; e que há uma "prevalência" de haitianos protestantes sobre as outras religiões.

Resumindo o perfil deste imigrante feito por esses diferentes órgãos de pesquisa, podemos dizer que a maioria dos haitianos é homem, com idade por volta dos 30 anos, solteiro, com, pelo menos, ensino fundamental completo, e cristão, protestante. Mas há ainda certas subjetividades e características que são recorrentemente utilizadas para descrevê-los e que não podem ser encontradas nesses dados. Entre as diferentes pessoas com quem conversei nestes quase três anos de pesquisa de campo, pude identificar alguns aspectos que aparecem bastante quando alguém fala de um "haitiano".

É comum dizerem por exemplo que os haitianos costumam se apresentar em público de banho tomado e com uma preocupação estética característica. São muitas vezes diferenciados de imigrantes negros vindos da África por não usarem as batas, as estampas e o colorido comuns das vestimentas de alguns africanos e preferirem um estilo mais próximo ao americano. Estão sempre bem-vestidos; usando calças (jeans, sarja ou social); sapato, sapatênis ou um tênis da moda (com destaque para modelos da Puma); camisa social ou no estilo Polo (frequentemente com largas listras horizontais); eventualmente com bonés, *headphones*, colares de metal prateado e outros adereços[21]. Por outro lado, muitos também consideram os haitianos como indivíduos que "falam alto", riem, estão sempre em conjunto e "dominando a calçada". Do ponto de vista sociológico, nos cabe indagar – se é que entendemos estas considerações sobre haitianos como verdadeiras – o porquê de estarem frequentemente bem-vestidos, com um apelo à formalidade; e o porquê de dominarem estas calçadas. Além da estética e da "cultura" trazidas de seu país de origem, há no Brasil determinadas configurações sociais que impelem imigrantes não brancos a se portarem de modo mais formal e se reservarem a certos espaços. No caso dos haitianos, estas sutis imposições sociais parecem ser geralmente traduzidas na forma descrita. Mas entraremos nestas questões mais profundamente no capítulo seguinte. Por hora, ainda restam outros aspectos para compreender as visões sobre eles.

21 Considerando que minhas observações e as pessoas com quem conversei estavam na Missão Paz ou em suas redondezas, é possível que essa preocupação estética seja porque muitos estão ali para buscar empregos, o que requer uma maior formalidade no vestir-se.

1.2.2 Imigrantes e refugiados

Geralmente antecedendo a categoria “haitiano” há ainda um outro conceito que se torna muito naturalizado em diversas instâncias: o “imigrante”. Em São Paulo, é muito comum encontrarmos filhos de imigrantes de diferentes gerações. Além disso, há também imigrantes temporários e muitos outros grupos de indivíduos que vieram de fora, mas não recebem a mesma classificação. Ao falar, por exemplo, dos filhos ou netos de imigrantes italianos que chegaram à cidade na primeira metade do século XX, o enunciador se refere a um estrato social específico – frequentemente em tom de uma valorização identitária também específica –, que certamente não é o mesmo dos imigrantes haitianos hoje no Brasil. A verdade é que o termo “imigrante” é muito polissêmico, sendo distinguido nos detalhes e segundo a intenção de quem o emprega. Ele é usado tanto na tentativa de aproximação, como em construções do tipo “somos todos imigrantes em São Paulo”; quanto na tentativa de diferenciação, como em “os imigrantes estão roubando nossos empregos”.

Existe também uma diferença entre os termos “imigrante” e “estrangeiro”. Embora ambos se refiram a quem vem de fora, ao primeiro geralmente é associado um estigma muito mais forte (CAVALCANTI, 2005). Estrangeiro é usado para falar de alguém não brasileiro, geralmente branco, com uma renda acima da média do país, disposto a gastar seu dinheiro aqui. Raramente um europeu ou um americano é tido como “imigrante”, normalmente é visto como “estrangeiro”, “gringo” ou até “turista”, independente de quanto tempo pretende ficar no país. Ou seja, quem de fato é tratado cotidianamente como “imigrante” no Brasil tem um perfil socialmente definido. Trata-se normalmente de alguém não-branco, oriundo de um país que não é considerado uma potência internacional, e que está inserido em uma classe social com menos renda[22]. Guimarães (2009, p. 29) denuncia esse contexto em que o termo “imigrante” atua como forma de apagar a ideologia racial:

> (…) não me parece correto confundir, sob um mesmo conceito, os problemas enfrentados, por exemplo, pelos italianos no começo do século, em São Paulo, com aqueles enfrentados pelos ex-escravos africanos e crioulos no mesmo período, na mesma cidade. Apesar de se tratar, nos dois casos, falando de uma maneira muito geral, da possibilidade de integração de grupos étnicos em uma sociedade nacional, a ideologia racial dessa sociedade transformou um desses grupos em etnia e em ‘raça’ o outro.

Além desta, há outra diferença de classificação que precisa ser aqui trabalhada: imigrantes e refugiados. Para o Estado brasileiro, “refugiado” é simplesmente aquele que conseguiu os documentos que lhe garantem o “refúgio”, a autorização oficial para ficar em solo brasileiro, indeterminadamente, sob a condição de “refugiado”. Muitos são os imigrantes que entram com um pedido de refúgio, mas poucos são deferidos. Segundo o site do Ministério da Justiça (2018), “o

22 Nesta dissertação, justamente para poder criticar esta concepção, utilizarei o termo “imigrante” para me referir a estes mesmos indivíduos.

refúgio é concedido ao imigrante por fundado temor de perseguição por motivos de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opiniões políticas". Existe uma comissão federal que analisa cada caso e decide a quem conceder esta condição[23], mas aos haitianos o refúgio é negado sumariamente. Na realidade, os pedidos que fazem são transferidos a outro órgão (o CNIg) que não chega a analisar qualquer possibilidade de "fundado temor de perseguição" em seus casos, mas que tenta conceder-lhes um outro tipo de visto de permanência, exclusivo a imigrantes haitianos, conhecido como "visto humanitário". A esta situação, Sidney da Silva (2016, p. 211) coloca:

> Se, do ponto de vista jurídico, o governo brasileiro encontrou uma saída "humanitária", uma vez que reconhecê-los como refugiados aumentaria sua responsabilidade para com eles, do ponto de vista social, a realidade que os haitianos tiveram que enfrentar nas fronteiras amazônicas se assemelha àquela dos campos de refugiados, onde grandes contingentes de pessoas convivem com o racionamento de alimentos e água e sem as condições mínimas de higiene e privacidade.

Em outras palavras, esta distinção oficial é bastante controversa, mais uma vez unificando os problemas de todos os haitianos como se fossem um só e impedindo que os casos específicos sejam julgados adequadamente. Entre os muitos haitianos com quem tive contato, alguns me apresentaram histórias que poderiam ser claramente motivo para obter a permissão ao refúgio. Na realidade, há duas esferas de diferenciação entre os refugiados e os outros imigrantes: a esfera legal, que garante àqueles que têm seus pedidos deferidos uma série de benefícios (ainda que insuficientes sob vários caminhos plausíveis de argumentação); e a esfera social, que distingue os grupos no trato com algumas ações, conversas, nas dinâmicas de interação, nas necessidades do acolhimento, etc. Este segundo âmbito esteve bastante presente em situações de sala de aula, por exemplo, nos assuntos que se pode falar. Em reuniões da equipe de professores e assistentes sociais da Missão Paz, é consenso que não se pode falar da casa, do país ou da família para refugiados, porque muitas vezes nem eles mesmos sabem se vão voltar a revê-los, ou pior, têm certeza de que não irão. Ao passo que muitos outros imigrantes até gostam de mostrar fotos dos filhos e da família, de como estão bem, de quem são, de onde vieram.

Para alguns imigrantes, a diferença de imigração e refúgio se confunde com "migração voluntária" e "migração forçada". Isso acontece tanto para os que ainda têm esperanças de conseguir seu visto de refugiado, quanto para os que querem se diferenciar deles. Há sim quem que não quer ser tratado como refugiado, por não querer ser estigmatizado em ainda outra camada de preconceito. Uma mesma pessoa às vezes pode flutuar entre as duas categorias, dependendo da situação, em momentos lutando para se identificar enquanto refugiado, em outros momentos lutando para não sê-lo. Olhando sob outra perspectiva, estas são estratégias que os imigrantes

23 Esta discussão institucional está apresentada apenas brevemente aqui, mas é melhor trabalhada no terceiro e no quinto capítulo.

tentam utilizar para se ajustarem no tecido social. No caso dos haitianos, por serem frequentemente colocados como partes de um mesmo problema, as estratégias de diferenciação se ramificam nessas nuances, entre o véu indistinguível do Estado que os recebe e as idiossincrasias de quem sob ele luta.

1.2.3 O idioma: criolo (*kreyòl ayisyen*)

Um último aspecto sobre os imigrantes haitianos que deve ser compreendido agora é o idioma que falam. Muitas pessoas pensam que no Haiti se fala francês, unicamente. Na realidade, a língua mais falada no país é o criolo haitiano (*kreyòl ayisyen*), utilizado por toda a população. As raízes desta língua remontam também o modelo de colonização no país. Primeiramente, ela é bastante baseada no francês, importando muitas de suas estruturas gramaticais e frases, mas alguém que fale exclusivamente francês não consegue compreender o criolo haitiano e vice-versa. Outros ramos linguísticos dos quais ela importa elementos são: o espanhol, sobretudo entre as palavras usadas na imigração aos países hispanofônicos da região; o inglês com alguns verbos e palavras usadas no durante a intervenção americana[24]; as línguas nativas dos índios *taino* e *arawaque*; e línguas trazidas da África, com destaque para o fongbe[25] e o iorubá.

Apesar da semelhança do criolo com o francês, estima-se que apenas 10% a 20% das pessoas falem fluentemente francês no Haiti, mas esta ainda é uma das línguas oficiais do Estado. A oficialidade da língua foi muito possivelmente um fator determinante para a representação dos haitianos enquanto um povo francofônico. Como coloca Théodat (2004), até 1987 o francês era considerado a única língua oficial do Haiti e o criolo haitiano nem era tido como idioma. Foi preciso um longo processo histórico de lutas para que o criolo se tornasse um idioma no país[26]. Jean, um ex-aluno haitiano que se tornou um grande interlocutor de minha pesquisa (principalmente por meio virtual), lembra-se do grande protesto de 1986 cujas duas principais pautas podem a princípio parecerem controversas. Segundo ele, pais e professores se uniram para forçar o governo a tornar as

---

24 O verbo "conseguir" ou "poder" tem uma característica curiosa. Ele é empregado em criolo até hoje como derivado da expressão francesa "*être capable*" (ser capaz), o que, em criolo, tornou-se "*kapab*" (exemplo em frase: *mwen* ***kapab*** *fèl'* - eu posso fazer isso). Mas, muito provavelmente por causa do verbo modal do inglês "*can*", utilizado para o mesmo fim, é possível reduzir o verbo também em criolo para "*ka*" (e a frase ficaria: *mwen* ***ka*** *fèl'*).

25 Em criolo haitiano, o pronome "eu" é "*mwen*". Geralmente ele é associado a uma variação do pronome pessoal oblíquo do francês "*moi*". Considerando contudo que em criolo existe o mesmo som do "*moi*" na palavra "mês" (*mois* em francês e *mwa* em criolo), não se explica com toda certeza o porquê do pronome pessoal ter uma característica tão mais anasalada, voltada para o som de "e" (*mwen*). Isso ainda é reforçado quando notamos que em muitas frases esse pronome pode ser reduzido para o som puramente nasal de "*m'*" (na frase: *m' fè* – eu faço). Se buscarmos os pronomes pessoais do fongbe, porém, vemos uma semelhança muito mais gritante. Em fongbe, o pronome "eu" tem sua forma longa com "*nyen*" (com a pronúncia muito parecida a de "*mwen*") e também pode ser reduzido para "*n'*" (ou "*un*") – o que geralmente acontece quando este pronome é empregado como sujeito da frase –, produzindo o mesmo som da redução em criolo haitiano. Este é um forte indício da influência de línguas africanas no idioma do Haiti.

26 Cf. Mezilas (s/d).

aulas do ensino regular obrigatoriamente em francês (não mais em criolo); ao mesmo tempo que a população pedia para tornar o criolo uma língua oficial.

Os manifestantes tiveram sucesso e, no ano seguinte, na constituição de 1987, o criolo assumiu não somente o reconhecimento de idioma, mas o de língua oficial do país, juntamente ao francês. Linguistas então uniram forças e fizeram um grande trabalho para arrumar, sistematizar e homogeneizar a gramática criola, por isso que os primeiros livros foram publicados somente tempos depois e ainda eram explicados completamente baseando-se no francês. Na realidade, até hoje existem muitas dúvidas na população quanto a tópicos gramaticais em criolo. Se pergunto em uma aula como fala determinada palavra ou expressão, como se constrói uma frase, instala-se quase instantaneamente um caos entre os haitianos na sala. Cada um tem uma opinião distinta, e está disposto a levá-la até o fim. Mesmo em sites em criolo haitiano na internet, páginas no Facebook, e vídeos no Youtube, as palavras e construções da língua são escritas de formas diversas, como se a norma culta criola não fosse consensual ou como se nem todos a conhecessem com propriedade.

No fim, com a reforma instituída, e o criolo com seu estatuto de língua, ele tornou-se uma das matérias da grade curricular. Ou seja, todas as matérias são ministradas em francês, com exceção da matéria "*kreyòl*" e de outras línguas estrangeiras, possivelmente inglês e espanhol. Ter apenas uma matéria em sua língua nativa talvez explique as confusões quanto ao modo de escrever determinadas construções em criolo haitiano. Em todo caso, o fato de todas as outras aulas serem ministradas em francês até hoje é alvo de uma grande discussão. Alguns, como o próprio Jean, argumentam que este modelo é benéfico para a população, pois aumenta o nível de bilinguismo geral e possibilita que os cidadãos escolarizados tenham acesso à literatura francesa. Por outro lado, há quem argumente que o sistema educacional dominado pelo francês corrobora com a dependência externa do Haiti e reforça seu cenário de subdesenvolvimento (HEBBLETHWAITE, 2012).

Se pensarmos no uso da língua como uma medida nacionalista, colocaríamos a questão justamente ao inverso, ministrar matérias na própria língua falada como modo de fortalecer a identidade nacional. Mas a reforma tem referência com o que Jean mesmo me contou em seguida sobre a televisão haitiana, os produtos, os canais e as propagandas: o Haiti está o tempo todo importando coisas de fora, não valorizando a cultura nacional. Essa história se assemelha muito com o relato no início do livro de Abdelmalek Sayad (2014), no qual o imigrante conta que, em sua terra de origem, as pessoas "n'ont que de la France à la bouche" (têm apenas a França na boca – p. 35). Sayad está mostrando o quanto a identidade local é colocada constantemente em um plano abaixo da cultura francesa, as pessoas preferem o francês, só falam da França. Embora não com exclusiva ênfase na França, isso também tem sido mostrado como muito forte no Haiti, sempre valorizando o externo. Até nas escolas e nas mídias, não é o Haiti que é valorizado. Não é a cultura

criola, o haitianismo. Isso tem reflexos imediatos com a diáspora haitiana, com o fato de eles virem para o Brasil. Já no final da conversa, Jean se colocou como porta-voz dos haitianos e disse: "o *kreyòl* a gente já fala em casa, é bom aprender outra coisa na escola".

1.2.4 O Vudu Haitiano

A religião é um outro tema através do qual os haitianos são estereotipados constantemente. Tal como acontece com o francês no campo linguístico, no Haiti, o vudu[27] não é a religião universal[28]. O vudu haitiano é tratado de modo bastante reducionista entre os diferentes meios de comunicação. Tratam-no como se de fato conhecessem o que ele é, o que prega e quais são seus rituais. Mas as imagens compostas são deturpadas, distorcidas e quase sempre nos remetem a algum tipo de magia do mal, frequentemente chamada de "magia negra". Em muitos aspectos isso acaba sendo transferido aos próprios haitianos, considerando-os potenciais praticantes de uma seita maligna, sempre dispostos a espetar agulhas em um boneco para despejar uma maldição terrível a quem lhes cruzar o caminho. Já é possível imaginar que isso tem consequências sérias para a sociabilidade haitiana e seu trato com a religião. Pois não irei me alongar muito na discussão específica do vudu, mas tentarei dela trazer aspectos sobre as relações sociais de quem é afetado pelo preconceito contra esta religião.

Alguns alunos e amigos haitianos brincam comigo sobre o que é o vudu estereótipo de que muitos pensam. Este, passa por duas figuras claras: os bonecos e os zumbis. Muitas são as histórias que trazem estes elementos, entre os mais diferentes veículos: literatura, cinema, música, teatro, artes plásticas, jogos, relatos antropológicos, histórias de piratas e viajantes etc. *Grosso modo*, o boneco é concebido como ferramenta de uma espécie de feiticeiro ou chefe de rituais, usada para espelhar ou representar uma pessoa viva, de forma que tal pessoa sofrerá aquilo que o boneco sofrer. Quase sempre ele está ligado justamente ao sofrimento e não é raro um desses chefes ser pintado como possuidor de um arsenal de bonecos, como se dominasse espiritualmente as dores de uma legião de indivíduos. Os zumbis, por sua vez, são tidos como mortos-vivos ressuscitados por este mesmo tipo de feiticeiro, usando a técnica de necromancia, com o propósito de conseguir algum tipo de vingança ou, mais uma vez, de criar um exército sob seu comando[29]. Atualmente, os zumbis estão entre muitas histórias de ficção científica, sendo protagonistas de filmes, séries de televisão e literatura fantástica. Mas uma busca rápida na internet mostra que sua origem está no

27 Esta palavra é escrita de diferentes maneiras, variando principalmente entre "voudou", "vodou", "voudu", "voodoo", "vodoo", "vodu" e "vudu".

28 Sobre o vudu haitiano, vale ver Michel e Bellegarde-Smith (2006).

29 Essa ideia de que os haitianos conseguem manipular exércitos de pessoas através de práticas religiosas parece estar muito ligada às justificativas que os colonizadores deram com relação a Revolução Haitiana.

“folclore” ou no “vudu” haitianos. Até hoje, se o Brasil é lembrado por caipirinha, futebol e carnaval, o Haiti é recordado como o lugar da pobreza, do terremoto, do vudu e dos zumbis.

Para compreender melhor, contudo, o que é o vudu, tive muitas conversas sobre o tema com alguns haitianos mais próximos. Em primeiro lugar, o que precisamos saber é que, para os praticantes dos rituais, o nome em criolo não é vudu – ou, pelo menos, não era. Em criolo, se referem a esse conjunto de crenças como *Sèvi Lwa*, que pode ser traduzido por “servir os Lowas”[30]. Segundo o que me disseram, o nome “vudu” foi dado pelos colonos franceses por acreditarem que os rituais eram muito semelhantes aos praticados no Benim e chamados de “voudou”. De fato, boa parte da população do Haiti foi escravizada e trazida da região do Império de Dahomé, onde hoje situa-se o Benim, e, entre o vudu beninense há também Lowas com nomes e funções parecidas. Mas alguns tipos de rituais e crenças são bastante diferentes entre os dois, de tal modo que os haitianos não admitem que seja a mesma religião, razão suficiente para não considerarmos como tal. Albert, um aluno haitiano, já foi mais taxativo: “não existe *vudu haitiano*, no Haiti chamamos isso de outro jeito”.

Em uma reunião de formação da Missão Paz, tive a oportunidade de ouvir Michel, um padre católico haitiano, falando sobre o vudu. Logo no início, ele disse algo muito interessante: “no Haiti, ninguém e todo mundo é vudu”[31]. De outro modo, podemos pensar que o vudu é a superstição de todos e o tabu de ninguém. Com isso, se quer dizer que o vudu não é apenas uma religião que se decide acreditar ou não. As crenças, as parábolas, os ditados e as superstições estão presentes nas falas e nos valores de todos os haitianos de alguma maneira. Por isso, no país, todo mundo é vudu. Ninguém gosta de admitir, porém, ser praticante de qualquer instância do vudu estereótipo, ainda que faça parte de rituais constantemente. Ou seja, todos o praticam em seus ensinamentos, suas traduções e remanescências culturais, mas ninguém diz abertamente ser vudu para não ser estigmatizado como membro de qualquer tipo de seita maldita, que invoca zumbis e costura bonecos dos outros. O jornalista haitiano Nélio Joseph (2013, p. 124) usa as palavras de um importante chefe vudu para resumir alguns pontos importantes:

> Max Beauvoir, o maior chefe vudu no Haiti, explica que o vudu é uma tradição cultural e religiosa oriunda de muitos conhecimentos e práticas ancestrais dos

30 Lwa ou Lowa é a classificação das entidades divinas que criaram, mantêm e governam o mundo. Eles são como manifestações espirituais da entidade suprema *Yèhwe*. É possível perceber semelhanças entre os Lowas e os Orixás brasileiros, alguns são “equivalentes”, mas possuem algumas características diferentes (como Papa Legba e Exu); outros tantos são exclusivos de uma religião ou de outra. Há na internet, por exemplo, tabelas e organogramas que relacionam certas entidades Lowa com os orixás de religiões afro-brasileiras. Seria talvez um erro epistemológico grave dizer que os Lowas são tipos de orixás haitianos, mas esse é o modo didático que muitos encontram para tentar entendê-los a partir da perspectiva afro-brasileira. Para compreender melhor, ver Hurston (2008, p. 114)

31 Vale colocar que a palavra “vudu” é empregada como “a religião vudu”, o que nos permite dizer que alguém é “praticante de vudu”; mas também é empregada de outras maneiras. Ao chamar alguém de “vudu”, o padre estava dizendo que a pessoa era praticante desta religião. Do ponto de vista da discriminação, ao chamar um objeto de “vudu” (“isso é vudu!”) se está dizendo que este seria supostamente um objeto usado em rituais vudu.

> africanos (do Kongo e de Dahomé) – trazidos pelos europeus para Hispaniola – e dos indígenas (Arawak e Tayino), que são os primeiros habitantes a viverem sobre a ilha. O vudu tem uma importância fundamental na vida da população e é uma tradição cultural que une todas as expressões artísticas nacionais, como: os cantos tradicionais, a música raiz, a pintura, a dança, etc. (…) [Está presente] mesmo nas expressões haitianas profanas (que não tem nada a ver com religião), como na maneira que sentamos, comemos, rimos, tudo isso passa por esse mesmo moinho.[32]

Em uma aula, a aluna Adeline, que parecia não entender perfeitamente o francês e tinha muitas dúvidas em português, começou a me fazer perguntas que eu não entendi. No início, achei que não havia compreendido a língua, mas depois de algumas vezes falando que não havia entendido e pedir ajuda a classe, o mesmo aluno Albert, da fileira da frente, me alertou: "professor, não ouve o que ela diz, ela está te perguntando coisas sobre macumba!" Eu havia acabado de ler Jean-Price-Mars (1928) e sobre como o vudu está presente na sociedade haitiana em muitas esferas. Isso me chamou atenção. Não tenho certeza se Adeline estava zombando de mim ou se desejava saber de verdade. No fim, depois de Albert me esclarecer sobre o que se tratava, ela ficou quieta. Mas não tive a oportunidade de perguntar se ela estava falando sério. Não sei nem mesmo se era sobre macumba de fato que estava perguntando, ninguém mais falou nada a respeito. Não houve nem risadas nem piadas.

Isso é importante para pensar que, dentro do Haiti e entre seus cidadãos, o vudu é tido muitas vezes como maldito, renegado ao espaço do proibido, do culpado[33]. Demorou até mesmo para ele ser considerado uma religião na constituição do país, fato esse que só foi consumado em 2004. Um palestrante na Missão Paz (VERDUGO, 2017) certa vez disse ter perdido seu professor de criolo no dia em que lhe perguntou sobre o vudu. O haitiano em questão desculpou-se por não poder falar daquilo, pois não era coisa boa. Quando contei isso ao meu professor de criolo, com quem tenho bastante abertura, ele riu, mas não se espantou. Disse que o vudu é demonizado por muita gente no próprio Haiti, sendo culpado por muitos problemas: miséria, terremoto, pobreza, cólera. Ou seja, tanto interna quanto externamente, a forma como os haitianos lidam com sua religiosidade é um problema central. Ela é um nó de estigmatização muito forte. Há um forte preconceito contra os rituais vudu, conferindo culpa, exclusão e demonização a seus praticantes em

---

32 Tradução livre do criolo. Texto original: "Max Beauvoir, ki se pi gwo chèf vodou ann Ayiti, esplike vodou a se yon tradisyon kiltirèl ak relijye ki sòti nan makònay anpil konesans ak pratik zansèt Afriken yo (Kongo, Dawome) – Ewopeyen yo te trennen nan Ispanyola – ak Endyen yo (Arawak ak Tayino) ki se premye abitan ki te viv nan sou zile sa. Vodou a gen yon enpòtans fondamantal nan lavi popilasyon an epi li se yon tradisyon kiltirèl ki makònen tout ekspresyon atistik natifnatal tankou: chante tradisyonèl yo, mizik rasin, penti, dans, elatriye. (…) Menm ekspresyon ki pwofàn (ki pa gen anyen arevwa ak relijyon) tankou fason nou chita, nou manje, nou ri, tout nèt pase nan moul sa."

33 Tanto para o mal quanto para o bem, a força do vudu parece ser inegável para muitos haitianos. Ele também é visto como um dos grandes responsáveis pela Revolução e pela Independência do Haiti. Diz a lenda que, antes de Toussaint Louverture rodar as fazendas do país, espalhando as ideias independentistas, houve um velho escravo e feiticeiro vudu chamado François Mackandal que era um grande conhecedor de ingredientes e venenos. Ele provocou epidemias e morte entre os brancos, desapareceu em público, se transformou em diferentes animais e reapareceu magicamente, incitando motins e fazendo eclodir rebeliões.

diversos ambientes sociais que frequentam. Isso incide diretamente na representação dos haitianos para o mundo e para os brasileiros.

1.3 GRUPOS

Tomando como base o que vimos até agora, podemos começar a pensar sobre a sociabilidade haitiana em São Paulo. Em público, é comum encontrá-los sempre rodeados de pessoas, amigos, conhecidos. Sempre muito falantes, contando piadas, rindo, cantando, gritando, contando histórias, etc. Mas isso nos leva a assumir que eles estão de um lado sempre em conjunto, e de outro, sempre com haitianos. O "sempre" já seria um erro sociológico de início, o que nos permite colocar as proposições em dúvida de imediato. Então, uma primeira pergunta pede investigação: podemos dizer que os haitianos formam um grupo?

1.3.1 Redes nacionais e transnacionais

Muitas são as chaves analíticas para se compreender a migração[34]. Não farei aqui um resumo das principais teorias ou como elas podem fazer sentido à imigração haitiana, isso já está muito bem elaborado por Rosana Baeninger (2016). Mas é preciso saber que entre essas perspectivas, há teorias que compreendem a migração como um processo de novo começo, uma vida nova; outras que entendem que a migração pressupõem um retorno, ou ao menos uma ideia de retorno, e que portanto negam a ideia de um novo começo; e outras ainda que negam estas últimas por entenderem que a migração não é um processo separado da vida de indivíduos que um dia retornarão, mas parte de um contexto maior de transnacionalidade. Ao colher os dados empíricos, não me impus a verificação de uma ou mais teorias nas experiências que me eram apresentadas, logo percebi o óbvio, que os casos se contradizem, colocando as teorias em dúvida continuamente. Mas existem alguns fatores que têm me levado investigar mais amplamente o plano teórico nesse campo. Nem chegando a conceber uma teoria nova, nem corroborando algo já feito, fui obrigado a confrontar teoria e prática em algumas sínteses que tentarei agora reconstruir em conjunto, por enquanto mais a título de hipóteses para analisarmos os dados empíricos do que de solidificações teóricas.

Em uma aula, estávamos falando sobre famílias, quando os imigrantes me revelaram algo que pareceu bastante claro para todos. Disseram que apesar de ser comum entre seus conhecidos ter uma grande família, com dez primos ou mais, muitas vezes com quantidades incontáveis de membros, a maioria dos haitianos imigram sozinhos. Naquela aula, com exceção de uma aluna que viera com a irmã para o Brasil, todos os outros haviam deixado solitariamente o Haiti, ainda que

34 Para uma revisão sobre essas teorias, ver Santos et al. (2010); Patarra (2006); e Assis e Sasaki (2000).

muitos deles tivessem conhecidos e até familiares já em solo brasileiro. Isso significa dizer que é também comum deixarem os filhos sob os cuidados de maridos, esposas, tios, pais ou avós. Mas não significa que a imigração os fizesse perder o contato com os familiares que ficaram para trás. Pelo contrário, a totalidade dos haitianos com quem conversei sobre isso, assim que conseguia o recurso tecnológico necessário (um dispositivo e um acesso à internet), mantinha contato semanal – e muitas vezes diário – com seus parentes. Alguns preferem utilizar Skype, outros Whatsapp, Facebook e Instagram. Em diversas situações, haitianos me confessaram ter passado dias inteiros dentro de casa, mesmo em fins de semana, porque ali estão com a família, a televisão e as coisas de que precisam. Não se trata de solidão, mas de uma sociabilidade transnacional, em que as necessidades sociais são atendidas virtualmente no cruzamento das realidades dos países que deixaram e de onde estão vivendo.

Em outra aula, estávamos discutindo o uso de condicionais em português, dúvida essa que havia surgido de um aluno. Só havia haitianos na sala, era uma das últimas aulas do módulo, então quis enfatizar que boa parte desta seria dedicada às dúvidas mais diversas com relação ao português. Assim, o futuro do pretérito apareceu como uma questão em voga, puxando as frases condicionais e exercícios para fala. Chegamos em uma pergunta, querida e discutida com entusiasmo na sala: “o que você faria, se ganhasse na loteria?”; com sua variação para a condicional presente: “o que você vai fazer, se ganhar na loteria?” O primeiro a responder essa pergunta foi o menos ambicioso, apesar de a ambição geral não ter sido de forma alguma acentuada: “eu vou comprar um carro!” Depois dele, todas as respostas se sucederam em torno de um mesmo foco: a ideia de comprar uma casa. Mas a questão de onde esta casa estaria situada dividiu a sala exatamente na metade. Uma parcela gostaria de comprar uma casa no Haiti e viver lá, a outra compraria uma casa no Brasil.

É preciso ponderar sobre o fato de que eram alunos do Básico I, que, via de regra, estão há pouco tempo no país. Então a suposição de onde comprariam uma casa ainda poderia mudar muito com o passar do tempo. Mas tomando como base as respostas daquela aula, há alguns aspectos que merecem reflexão. Um primeiro ponto que me chamou atenção diz respeito à ambição quanto ao que fazer com o dinheiro da loteria. Dependendo do prêmio, uma casa seria pouco para se comprar e ainda sobraria dinheiro para uma porção de outras coisas, mas elas não foram consideradas em momento algum. Isso pode ser justificado pela falta de noção com relação aos prêmios, por uma possível falta de criatividade (o que é um argumento ruim porque a classe toda estava utilizando esse mesmo recurso, e não há como dizer que a uma classe inteira e heteroênea falta criatividade), por eles simplesmente não quererem se esforçar mais do que uma resposta simples, ou em razão de um reduzido vocabulário em português para expor essas demais atividades e até para se pensar nelas.

Se na maioria dos casos a língua rege o pensamento, a reduzida gama lexical limita a extensão dos sonhos. De certa forma, mesmo aquilo que se pensa e se intenta falar em outra língua é muito diferente do que se pensaria ou se quereria falar na língua nativa. É possível imaginar construíndo figuras, planos, casas e outras imagens, mas argumentar em favor dessa construção, seguir um raciocínio linguístico lógico que leve a extrapolações do senso comum ou do que já foi dito, requer o domínio de certas expressões e elementos de conexão da língua utilizada. Vale ponderar, por conseguinte, que um imigrante ainda não muito a vontade com o português tem, além da interação, também parte de suas intenções, esperanças, sonhos e objetivos limitados pela nova língua, ainda que momentaneamente, no período em que está pensando e falando em português.

Mas isso não sana um problema: entre as primeiras expressões que um imigrante aprende encontram-se os vernáculos relacionados à atividade mesma da imigração, a viagem, a mudança, o país, a ida ao estrangeiro. Ou seja, não seria muito difícil para eles pensarem em usar o dinheiro para viajar, para conhecer outros países, ou mesmo para comprar uma casa em qualquer outro lugar. Na verdade, nem cogitaram essa possibilidade e aquilo acabou virando uma brincadeira de construção de uma dicotomia Brasil-Haiti, em meio a um jogo de planos e surpresas. De repente todos ficaram curiosos para saber o que os outros achavam, se surpreendendo com as respostas dos colegas, se alfinetando e rindo. “Como você pode preferir aqui ao Haiti?”; “Como você pode ganhar na loteria e querer voltar para aquele país?”

A vontade de comprar em um lugar ou em outro reflete questões maiores, caras aos estudos migratórios. O desejo do retorno versus o do não retorno está por trás das brincadeiras e alfinetadas. Mesmo aquela sendo uma amostra muito reduzida, 50% é já uma quantidade surpreendente dos que prefeririam se estabelecer no Brasil. Essa metade coloca em dúvida, de maneira jocosa e hipotética, a linha teórica da imigração visando o retorno e acrescenta um ponto à transnacionalidade: é vislumbrável a possibilidade de se firmar no estrangeiro, mantendo o contato com a família e com os seus próximos.

Este tipo de pensamento vai ao encontro das ideias de Louis-Philippe, um haitiano que conheço há mais tempo e que logo se tornara um amigo. Ao conversarmos sobre este caso, ele sorriu à minha surpresa. Quando lancei a pergunta em sua direção, não hesitou em afirmar que se uniria ao grupo dos que não querem retornar. Acrescentou que voltaria às vezes para ver a família, ajudar no que fosse preciso, voltaria nas férias, voltaria com dinheiro. Também não deu certeza que ficaria no Brasil, receou não poder dizer do amanhã, mas que por escolha própria continuaria fora de seu país natal, onde quer que a vida o levasse. Finalizou o raciocínio dizendo que provavelmente ainda ficaria mais um bom tempo neste país, já que conseguia se comunicar com sua família com

bastante regularidade e estabelecera uma boa rede de amigos e conhecidos, entre os quais, muitos eram seus companheiros de casa e vizinhos haitianos.

Sem dúvidas, há redes de haitianos sendo formadas nos bairros centrais em que tive acesso (Aclimação, Liberdade, Ipiranga). Entre elas, transitam oportunidades de emprego, utensílios diários, documentos, dicas, ideias, alimentos e refeições. Ainda que muitos deles não se considerem amigos, ou nem saibam muito da vida dos outros, são promovidos entre eles almoços, jantares, encontros, visitas e um auxílio mútuo para as adversidades cotidianas. Uma mãe que não tem com quem deixar seu filho, deixa com outros haitianos próximos; um deles já empregado, ao saber de uma oportunidade de trabalho, avisa os demais rapidamente; quando alguém prepara um feijão haitiano (*sòs pwa*[35]), frequentemente o faz em uma panela grande, para compartilhar com os outros. Também restaurantes, bares, e carrinhos de ruas, especificamente de haitianos para haitianos estão espalhados pelo Glicério, com especial ênfase para os arredores da Missão Paz e para a Rua dos Lavapés. Do lado institucional, existem igrejas com missas exclusivas em criolo, espaços de pequenos eventos com festas haitianas e também a Organização Haitiana de São Paulo, que em 2015 se manifestou publicamente algumas vezes contra atos de xenofobia (como em MigraMundo, 2015b), compondo um movimento de haitianos em luta na cidade. Ou seja, a transnacionalidade não está apenas no contato com quem está fora, mas também com quem está dentro do novo país, criando-se laços que transcendem os limites nacionais. Desse ponto de vista, não é estranho pensarmos em grupos haitianos, marcados por localidades urbanas específicas e que identificam proximidades em seus pares, conferindo-lhes o conforto necessário para continuarem onde estão.

1.3.2 Contato entre imigrantes: identificando diferenças

Existem outros pontos de vista de haitianos, contudo, que esmorecem esta visão. Certa vez, ouvi uma fala na Missão que tive de tomar nota: “todo imigrante sabe que tem que ‘cultivar pertencimento’”. É uma sentença bastante categórica, parece quase um axioma. Ela exerce influência forte tanto no imigrante que a toma como alerta, quanto no brasileiro que a toma como alívio. Mas será que os imigrantes têm de fato tal consciência, ou, se tiverem, será que concordam com essa política de cultivo? Para visualizar caminhos que nos permitam responder essa questão, trabalharei agora justamente com seus contra-fatos. Se já falamos dos grupos em termos de semelhança e proximidade, ou de como se espera que existam, mudarei o enfoque para os pontos de diferenciação e para o que se constata não existir. Joel, um ex-aluno haitiano, me contou, por exemplo, que mora em Guarulhos junto com a família, mas que não conhece outros haitianos a não

35 Trata-se de um acompanhamento feito de feijão-preto triturado, de modo que se torna um caldo grosso e homogêneo, um pouco mais líquido que um purê e menos do que uma sopa. O nome *sòs pwa* pode ser literalmente traduzido por “molho de feijão”, ou “sopa de feijão”.

ser de seu próprio ciclo familiar. Ele queria estudar aqui e entrar em uma faculdade, mas não sabia quem buscar para conseguir materiais e métodos, não conhecia nenhum outro imigrante ou brasileiro que já o tenha feito e lhe contado.

Em outro dia, um garoto chamado Dantès veio a mim ao cabo da aula em busca de auxílio, pois não conhecia outros a quem solicitar. Este era um daqueles classificados como “bons alunos”, com grande facilidade para línguas (o português aprendia rapidamente, falava também francês, um pouco de espanhol e inglês). Aquela não era a primeira aula que dava para sua turma, já sabia que ele parecia ser alguém alegre, brincalhão e divertido. Mas naquele dia sua feição estava abalada e seu desempenho na aula não havia sido tão exemplar como nas outras. Veio falar comigo em francês e me relatou sua situação desde sua chegada na cidade. Disse logo de imediato que estava há duas semanas dormindo na rua, que não tinha dinheiro para comer, para arranjar um lugar para dormir. Mas que tudo isto se tornara ainda pior nos últimos três dias, em decorrência da chuva e do frio que fazia na cidade. Falou que não estava mais conseguindo suportar essa situação e não sabia mais a quem pedir ajuda, já havia procurado vários órgãos e pessoas, mas não obtivera êxito. Eu disse que ajudaria e lhe coloquei algumas perguntas um tanto óbvias: se ele não conhecia ninguém na cidade para onde ir, como tinha chegado ali, se já havia tentado lugar na casa do migrante. Ele respondeu algo em tom de teoria consolidada: “os haitianos geralmente vem ao Brasil já com algum conhecido, combinado de ficar na casa de alguém, com amigos, família etc, mas era diferente, não conhecia ninguém, não tinha família, não tinha amigos no Brasil e não esperava que o dinheiro fosse durar tão pouco”.

Nós fomos em direção a única opção imediata que eu tinha em mente: falar com a assistente social da Missão que cuidava especialmente da questão de moradia, quem decidia as pessoas que poderiam ir à Casa do Migrante. No curto caminho de corredores da Missão e no tempo de espera da assistente social, Dantès nos contou sua história com mais detalhes e deu a entender muitas vezes que estava com excessiva fome. Nós tínhamos apenas algumas balas da atividade que havíamos feito em sala naquele dia. Oferecemos-lhe, ele hesitou e disse que não queria pois aquilo lhe deixaria com ainda mais fome e não resolveria o problema. Além disso, senti nele o profundo tom de descrença com relação à nossa ideia de conduzir-lhe a uma outra assistente social da Missão. Disse que já havia tentado aquilo, que já não tinha dado certo, que aquela não era a primeira vez etc. Disse que as pessoas não o compreenderiam por causa da língua, ele não conseguiria explicar sua real situação, o enquadrariam no bojo dos outros haitianos que têm sempre para onde ir e ele resultaria na rua do mesmo jeito. Assegurei-lhe que explicaria diretamente à pessoa encarregada os problemas que tinha me contado, mas ainda não vi um traço de esperança em seu rosto, apenas a dor do último recurso indo embora dos olhos. No fim, falei com a assistente e tudo encaminhou-se

de maneira bastante tranquila. Ele conseguiu um lugar na Casa do Migrante, onde haveria comida todo dia, conforto e calor para suas noites.

Podemos analisar essa situação de diferentes maneiras, mas comecemos pela própria sociabilidade haitiana. Existe um abismo entre aparência do contato social e a realidade fora de contextos específicos. Ora, isso não parece nada novo, “não julgue um livro pela capa”. Mas não se trata disso, trata-se de um sentimento comum e instantâneo reproduzido constantemente por mim e por todos aqueles que observam as mesmas relações, sob as mesmas condições. Este era um jovem, com menos de 25 anos, que a professora presente comigo na ocasião classificou, sem muitos problemas, como “descolado”. Ele estava o tempo todo conversando com uma moça na sala. Tinha boa aparência, uma ótima desenvoltura de fala, fazia brincadeiras, ria, saldava todos quando de sua entrada na aula, não tinha problemas com relacionamentos de maneira alguma. Ou, ao menos, essa era a visão que tínhamos gravado nos curtos contatos com aquela turma. Mais tarde, quando veio nos pedir ajuda e contar sua história, esta imagem pareceu bem diferente. Isso não muda de forma alguma o jeito dele ser em sala de aula, fazer piadas, rir, conversar com todos, mas muda as suposições que tiramos a partir daí. Pois dar conta de relações efêmeras em uma sala de aula é muito diferente de ter contatos no país ou algum conhecido mais próximo na região. Talvez ele sustentasse aquela postura aberta justamente porque carecia desses elementos.

Esse caso contradiz um sentimento fomentado por parte de alguns trabalhadores da Missão Paz e dos outros imigrantes de que os haitianos estão sempre bastante unidos. Essa visão é construída pelo fato de que eles estão sempre em grupos na frente da igreja e nos arredores, conversando em sua língua nativa. Algumas vezes, contudo, quando tive oportunidades de conversar sobre isso mais diretamente com algum haitiano, essa ideia foi contradita. Em um outro caso, o jovem Robert me falou antes do início de uma aula que, além das raras festas de haitianos poucas vezes ao ano, o único lugar que os via era no futebol, uma vez por semana, e isso se restringia àqueles que jogavam, além de não ser exclusivo a haitianos. Ou seja, essa impressão de que eles, pelo menos estão em conjunto, pode ser um fruto do nosso preconceito. Talvez eles pareçam estar unidos porque de fato nos ambientes públicos andam juntos por ter com quem conversar, por não estarem trabalhando, por morarem no mesmo ambiente, por terem necessidades muito parecidas, por estarem em contextos comuns. Dada a dificuldade de falar com brasileiros e outros imigrantes daqui, acabam ficando em rodas de conversas fechadas. Isso não significa, porém, que estão sempre bem ou contemplados por um grupo social coeso, que os ampare e os conforte. Será que esse estigma que temos é fruto da relação que existe entre eles ou um dos próprios motivos desse isolamento?

Isso passa primeiro pela prepotência do discriminador que acredita ser capaz de compreender a formação de grupos alheia e até mesmo de formá-los a partir de sua classificação. Ou seja, talvez (e muito provavelmente) o grupo em que ele está incluindo tal indivíduo não exista. E mesmo se existir um grupo que se identifique com o mesmo nome a que está se referindo e até com os mesmos membros, é certamente muito diferente da concepção e do enquadramento que o discriminador fez. Os grupos não são formados simplesmente por membros e nomes, mas por todas as relações sociais e simbólicas que os permeiam. Quando um branco, no máximo da sua inocência e delicadeza, chama alguém de negro, mesmo que a pessoa se identifique como tal, pode se sentir incomodada não necessariamente por ele ter errado o nome ou por ter usado um termo pejorativo. Em suma, não há como pensarmos a existência de indivíduos, grupos e sociedade em separado, mas isso não significa que o fato de acharmos que certas pessoas pertencem a certo grupo, fazem eles realmente pertencerem ou aquele grupo realmente existir.

1.3.3 A Mulher Colombiana: explicitando divisões sociais

Outro ponto de estigmatização e exclusão mútua passa pelas relações de gênero entre os imigrantes. Este ponto continua nosso diálogo com a questão dos grupos: solidão e isolamento através da lente dos papéis de gênero. Durante um exercício individual, no qual todos teriam de falar sobre suas famílias, alguns haitianos reiteraram que a maior parte de sua família ficou no Haiti, isso inclui esposa, filhos, irmãos, pais, primos. Em geral as famílias são numerosas e os casos de homens que deixaram as esposas com filhos no país não são raros. Principalmente da parte dos homens, parece haver pelo menos 4 por sala que deixaram os filhos no Haiti com as esposas. Até agora só soube de uma mulher que deixou sua filha com a mãe. Em mais da metade das turmas do básico havia um bebê levado e cuidado por uma mulher.

Em outra aula, pouco depois do intervalo, Marie, uma aluna haitiana, me perguntou algo em francês que eu não entendi perfeitamente. No começo achei que era uma coisa que já havíamos estudado, ela então negou veementemente, mas no fim era exatamente isso. No intermeio dessa dúvida que se pareceu não compreendida, Albert que estava agitado, ao lado da mulher que me perguntara sobre macumba, resolveu se intrometer e tentar refazer a pergunta, em francês e em inglês. A dona da dúvida ficou brava e falou que não precisava dele. Ele ainda insistiu e ela chamou-o de “imbecile!” (imbecil). A sala toda ficou um tanto atônita. Em um certo momento, que não consigo identificar perfeitamente no tempo, mas que foi no meio desta confusão, alguém a chamou de gorda, mas ela já estava tão irritada que talvez não tenha percebido. Ela então levantou-se, escreveu o que queria saber na lousa, mantendo seu corpo na frente para que os outros não vissem perfeitamente, mas sem fazer questão de esconder tampouco. Escreveu algo que o francês

estava nitidamente errado, mas que era compreensível. Respondi a dúvida, ela agradeceu, apagou a lousa brevemente com a mão e foi se sentar. No meio disso, também pedi respeito na aula. Ela pouco depois de se sentar pediu desculpas bem polidamente, mantendo a distância. Disse: “je m'excuse” (eu me desculpo), e completou com algo como “eu me excedi”.

Novas dimensões devem ser analisadas aqui. O machismo do sujeito que queria falar com suas próprias palavras o que a moça queria dizer; o xingamento de imbecil, talvez um pouco exagerado e o *bullying* de chamarem-na de gorda. Não me cabe dizer como os outros devem se tratar em sala exatamente, mas esso é um caso que pode ser ilustrativo quanto a maneira como eles se trataram em um momento que não deveria ser de tanto estresse. Na realidade, o que estava presente no subtexto da cena era o domínio do francês como marcador social haitiano envolvido na relação de gênero do homem que achava que tinha mais capacidade para falar o que a mulher queria dizer, e dela de tentar não deixar abalar seu orgulho e que, no limite, acabou extravasando em um xingamento. Curioso ainda perceber que a classe não ficou surpresa quando Albert ditava como a mulher deveria se portar, o que ela queria dizer, como falar, em qual língua, sob quais expressões. Ninguém falou nada, ninguém o repreendeu, ninguém advogou em favor de Marie. Mas quando ela se rebelou e o chamou de imbecil, todos ficaram quietos, olhando-a com surpresa. No fim, ela sentiu-se compelida a se desculpar, ele permaneceu quieto e vitorioso[36].

Para adicionar ainda um outro detalhe a esta questão, recorro a outro episódio de aulas e que tomo a liberdade de reproduzir tal qual descrito no caderno de campo.

> Em determinado momento da aula, resolvi fazer um curto intervalo, como de costume. Nesse meio tempo, eles se levantam, mudam de lugar brevemente, conversam, riem. Eu estava sentado na cadeira, olhando algumas anotações e retomando a apostila quando a moça colombiana, a mesma que já tinha reclamado comigo na aula anterior, brigou com alguns haitianos. Ela pediu respeito, que parassem de fazer o que quer que fosse com ela. Disse que ela não era haitiana ou africana para ser tratada de qualquer jeito. Exigiu mais uma vez respeito e, brava, se calou. Os garotos (que não deveriam ter mais de 25 anos) riram, ficaram bastante surpresos e perplexos. Eu confesso que não percebi exatamente o que eles haviam feito com ela, a não ser o fato de estarem fazendo brincadeiras na aula já há um tempo. Não tinha reparado que havia algo de pessoal com ela e nem posso confirmar se havia mesmo, mas de toda forma ela não entende criolo e se sentiu desrespeitada. Eles começaram a brincar ainda mais, agora com ironias que se remetiam claramente a ela e que, até sem entender criolo ou francês, se faziam compreender por todos. Eu então disse em francês: “não sei o que aconteceu, mas ela está certa quando pede respeito. É preciso respeitá-la sim!” Ao que um outro haitiano, do fundo da sala, respondeu-me: “mas eles não disseram nada!” Repliquei: “não sei o que houve, mas ela se sentiu desrespeitada e está certa por pedir respeito”. Eles continuaram com pequenas risadas e piadas mais discretas. As

36 Esse evento foi definitivo para o desenrolar da aula. Primeiramente porque todo o ocorrido me desestabilizou, me deixou mal, desgostoso e um pouco cansado. Segundo porque o próximo tema que eu trataria era o de adjetivos para caracterizar uma pessoa, mas achei que isso poderia causar ainda mais problemas já que alguns adjetivos viriam à tona como forma de desqualificação dos outros, como havia acabado de acontecer, e tudo pareceria que foi mais do que uma coincidência. Então retomei alguns verbos e suas conjugações para tentar fazer todos esquecerem do que havia acontecido e para que talvez pudéssemos amarrar as pontas da aula com os adjetivos no fim. Não pude esconder totalmente minha desalegria sobre o ocorrido, mas continuamos a aula e tudo acabou bem.

> moças haitianas que estavam na fileira da frente concordaram comigo por olhares positivos quando da minha fala e mostraram-se decepcionadas com o comportamento dos garotos.

Esse caso mostra uma gama grande de interações importantes. Primeiramente o claro machismo que aconteceu no ambiente. Os garotos desrespeitaram uma mulher – intencionalmente ou não – e mesmo ela pedindo respeito, eles não o concederam, coisa que só fizeram ainda em pequena escala quando eu, outro homem, intervi[37]. Outra discriminação um pouco mais clara também estava em voga, a da própria colombiana que pediu respeito. Ao dizer que ela não era africana ou haitiana e que por isso merecia respeito, ela estava se colocando em um nível diferente dos outros imigrantes. Não tem como não relacionar essa diferença que ela se impõe como uma relação racial, já que se diferencia tão somente dos imigrantes africanos e haitianos. Então não tem problema desrespeitar os imigrantes cujas populações dos países de origem têm maioria de negros? Por que ela não se diferenciou também de imigrantes europeus, japoneses, árabes, chineses, indianos, e tantos outros?

Pode se falar aqui em um conflito étnico em pequena escala. Uma nítida diferenciação étnica explícita tanto nas línguas, quanto nas maneiras de se portarem ou no modo de interpretarem uns aos outros. Mas, ainda que esse argumento possa ter certa validade perspectiva, não é uma relação étnica pura. É um fato importante que as mulheres haitianas da primeira fila nitidamente desaprovaram a atitude dos garotos. Podemos então falar de um problema que tem algumas causas na diferença cultural e étnica, mas que também deriva da opressão masculina, talvez do conflito de idades, ou talvez até de um mal-entendido mesmo. De toda forma, não tenho meios para chegar na causa exata do problema, ainda se entrevistasse todos os envolvidos, suas visões do fato já estariam muito mudadas pelos caprichos da memória ou pela necessidade da justificativa. O que pode ser tirado disso, contudo, são as redes de preconceito, erguendo fronteiras de pertencimento e exclusão, que se exibiram instantaneamente em um curto intervalo de aula.

---

37 Não posso desconsiderar que o machismo também estava em mim mesmo, desde o momento que ele começou e eu não o percebi. Ainda que estivesse com claros traços no ambiente, eu o banalizei e deixei chegar no ponto da própria imigrante, de outra nacionalidade, ter de interferir. Além disso, em nenhum momento da minha fala eu me dirigi a ela, não pedi desculpas, não conversei com ela e não ofereci apoio maior do que reforçar o que ela já tinha dito. Isso mostra também que não só eles começaram somente a respeitar quando foi um homem falando, mas que eu mesmo sabia de certo modo que isso aconteceria e resolvi ainda assim fazê-lo. Eu poderia ter deixado a fala de respeito dela ter dito por si só e ter oferecido apoio a ela, como um gesto de quem aceitou o pedido de respeito e se desculpou por ter deixado a classe chegar nessa situação. Mas ao invés disso, passei por cima do que ela tinha falado e resolvi colocar a minha voz, na figura de um professor, nativo, branco, homem. Era como se eu estivesse falando: deixe-me falar agora que eles vão entender. Ou pior: a sua voz de mulher, colombiana, que não fala francês, não vale nada aqui. Além desse meu machismo, também está incutido aqui meu preconceito linguístico. Como alguém que passou por cima da possibilidade de se fazer compreendida utilizando o espanhol, usei o francês para mediar a situação.

1.3.4 Raças, classes e grupos haitianos

Para compreendermos melhor este caso, pensemos sob a luz de uma perspectiva racial. E, para fazer isso, adicionemos um outro evento à análise. Em uma reunião com educadores de português para imigrantes, uma professora contou que certo dia estava na instituição em que dá aula, quando três homens chegaram na secretaria. Um deles era brasileiro, branco, com idade aproximada de quarenta anos e os outros dois eram haitianos, negros, com aproximadamente trinta anos cada. O brasileiro perguntou por alguém que trabalhava com imigrantes, a professora estava ao lado, se apresentou e ele disse: "estou entregando esses dois macacos para você agora." Em seguida, virou as costas e foi embora. Ela não teve tempo de responder nada, apenas observou ele se afastando.

Isso tudo nos leva a colocar maior peso na questão racial e considerar mais duas suposições que, através do olhar externo, tentam incluir pessoas em grupos. Uma que diria que os imigrantes negros pobres sofrem um preconceito similar ao dos negros brasileiros e outra, que especifica mais essa ideia partindo do ponto de que ao menos os imigrantes negros pobres em geral sofrem dos mesmos preconceitos no Brasil. Mais uma vez esses pressupostos caem no erro de incluir indivíduos em grupos a que não pertencem (como no caso dos haitianos com os negros brasileiros) ou que talvez não existam (como o caso do suposto grupo de imigrantes negros). Mesmo assim, aos haitianos ainda são imputadas discriminações que remetem diretamente à raça e à etnia.

O preconceito étnico, ainda que vinculado ao racial, implica a estigmatização de um suposto grupo social distinto. Esta é uma discussão relevante quando analisamos a relação dos haitianos com movimentos negros nativos. Da perspectiva da resistência, e até certo ponto da segurança, não seria estranho considerar uma boa ideia a agregação dos imigrantes haitianos a certos coletivos e movimentos sociais que lutem em defesa dos negros no Brasil. Essa união promoveria benefícios mútuos, aumentando a força dos movimentos e auxiliando os imigrantes. Mas então por que não são a esses grupos que os haitianos recorrem quando precisam? Por que acabam recorrendo a instituições como a Missão Paz, cuja maioria dos trabalhadores são brancos e brasileiros? Claramente muitos devem ser os motivos para isso, desde a fragilidade de alguns coletivos negros, até a preferência dos haitianos pela instituição. Mas também é possível pensar que os haitianos não se sentem parte de grupos negros brasileiros, devido talvez às diferenças linguísticas e culturais, mas também ao fato de que há outras peculiaridades do trato com raças em seu país de origem.

Micheline Labelle, em seu livro *Idéologie de Couleur et Classes Sociales en Haiti* (2014), mostra que historicamente no país em questão, não foram sempre as lutas raciais que figuravam entre os principais motivos dos conflitos sociais. Em um país que mais de 90% da população é de

origem africana, não é raro que as principais disputas sociais sejam protagonizadas pelos próprios negros. Nesse caso, para a autora, as classes sociais acabam formando identidades de grupo muito mais significativas do que a raça ou a cor. Dado esse panorama social, talvez muitos dos imigrantes haitianos que vêm para o Brasil se identifiquem menos com determinados grupos raciais do que com seus grupos étnicos ou com suas classes sociais. O intelectual haitiano, René Depestre, mostra esse problema sob outra ótica:

> Infelizmente, o mais recorrente conceito de negritude é utilizado como um mito que serve para dissimular a presença sobre a cena da história dos burgueses negros, que são constituídos em classe dominante, e que, como toda classe que oprime uma outra, precisam de uma mistificação ideológica para camuflar a natureza real das relações estabelecidas na sociedade (1980, p. 51)[38].

Ao analisar a história do Haiti, ele entende que as "realidades reificantes do capitalismo" são determinantes para a consolidação desse processo que ele chama de "epidermização e racialização da luta de classes". O Haiti é muitas vezes conhecido como um paraíso racial para os negros, já que a maioria da sociedade é negra, o que leva a suposição de que não há diferenças sociais no país. Essa é a ideia da racialização da luta de classes e esse pode ser um importante motivo pelo qual os haitianos não se identificam com os negros nativos total e diretamente. Segundo o que propõe Depestre, identificar-se enquanto parte de um grupo de negros no Haiti seria apagar ou ao menos disfarçar a diferença de classes, muito mais latente no contexto do país.

A fala de Edwidge, uma ex-aluna da Missão Paz, ilustra como isso ocorre no caso dos imigrantes haitianos: "Se alguém for racista comigo, eu não vou entender nada. Vou achar que a pessoa tem um problema, mas é estranho. No nosso país não tem o problema de preto e branco. O problema é dinheiro. No Haiti, todos são negros, até os brancos. Isso tá na constituição. É aqui que a gente descobre o que é ser preto e branco. Aqui que conheci o que era raça. No Haiti não se fala de preto ou branco. Um 'nègre' no Haiti é um cara, um homem. Um branco é um estrangeiro."

De um modo geral, o que Edwidge, Labelle e Depestre estão argumentando é que existe no Haiti algo contrário ao dito "mito da democracia racial brasileira". Enquanto no Brasil a diferença de classes era usada por muitos para apagar as diferenças e as discriminações raciais, no Haiti é o racismo que seria usado para apagar as diferenças de classe. Entretanto, não podemos deixar de olhar esta perspectiva com um olhar crítico. Por mais que as classes sociais possam ter sido um fator mais importante para definição identitária e de divisão social no Haiti, é preciso lembrar que o país fora uma colônia europeia, extremamente racialista. Como muitos alunos me confessaram, existe ainda uma questão de colorismo no país, em que negros de pele mais clara são normalmente

38 Tradução livre do francês. No original: "Malheuresement, le plus souvent le concept de la négritude est utilisé comme un mythe qui sert à dissimuler la présence sur la scène de l'histoire de bourgeois noirs, qui se sont constitués em classe dominante, et qui, comme toute classe qui em opprime une outre, a besoin d'une mystification idéologique pour camoufler la nature réelle des rapports établis dans la societé."

tidos como de classe social mais alta. O professor haitiano, Jean Casimir (2009) mostra que a classe social que protagonizou a Revolução Haitiana e depois constituiu a elite local (os "affranchis") tinha um espectro de cor mais clara, porque muitos de seus membros eram descendentes de pais franceses e por isso foram libertos antes. Além disso, é possível perguntar: qual é a cor dos estrangeiros que ganham mais dinheiro no Haiti? Não são os brancos que dominam o país economica e politicamente?

Sob uma perspectiva mais ampla, a professora cabo-verdiana Iolanda Évora, em um seminário no Brasil (2016), fez uma análise, baseada em sua própria experiência de vida, sobre imigrantes africanos recém-inseridos na sociedade brasileira. Ela disse que por mais que se comente no país de origem que a situação de imigrantes no Brasil não é fácil e que há muito racismo, os imigrantes negros ainda se surpreendem quando chegam aqui e sofrem o preconceito racial. Na ocasião, ela estava contando de imigrantes oriundos de países africanos cuja maioria da população é negra e cuja divisão social por raças não é tão evidente. Se pensarmos no caso do Haiti, considerando sua história, o vudu e diversos outros fatores, é possível compreendermos que o país é atravessado já há muito tempo por um processo global de racialização. Desta forma, o haitiano talvez já chegue racializado no Brasil, mesmo sem ter total ciência disso, mesmo sem acreditar que o racismo seja um problema grave a ser pautado em seu país.

Em seguida, como coloca Évora e Edwidge, após chegarem no Brasil, os haitianos se deparam inevitavelmente com este novo modelo, mais racialista. Podemos então fazer uma ponte com a análise de Florestan Fernandes (1965) para como os negros brasileiros lidaram com essa situação ao serem libertos, após a abolição da escravatura. Em seu livro *A integração do negro na sociedade de classes*, ele pondera sobre o quanto não se pode atribuir apenas ao passado da escravidão todos os males do negro. A velocidade e os problemas do regime capitalista também devem ser ressaltados. Ele une classe e raça de uma maneira bastante específica e mostra que ao negro "liberto" foram legadas as piores condições materiais de trabalho e sobrevivência. Mas isso não significa dizer que todos os problemas raciais podem ser enquadrados no paradigma de classe, muito pelo contrário. Neste livro há uma bela passagem a esse respeito que vale a reprodução:

> O pior é que êste [o negro] não dispõe nem de autonomia econômica, social e cultural nem de vitalidade política para arrostar, em segurança, as repercussões desastrosas dêsses mecanismos em suas tentativas de 'pertencer ao sistema'. Impotente e desorientado, vê o 'preconceito de côr' insinuar-se pelos meandros das relações de classes, solapando ou diluindo suas aspirações mais construtivas de integração social e corrompendo o clima moral dos ajustamentos raciais. Em suma, descobre que 'pertencer ao sistema', 'tornar-se gente' e 'ser igual ao branco' são coisas distintas e que possuem muitas gradações. Como uma hidra, a desigualdade racial recupera-se a cada golpe que sofre. Onde os interêsses e os liames das classes sociais poderiam unir as pessoas ou grupos de pessoas, fora e acima das diferenças de 'raça', ela divide e opõe, condenando o 'negro' a um ostracismo invisível e

> destruindo, pela base, a consolidação da ordem social competitiva como *democracia social*. (FERNANDES, 1965b, p. 390-391).

Para nós, isso reforça o véu da dúvida quanto a formação de grupos de haitianos, tanto entre si, quanto entre imigrantes negros, ou até com brasileiros negros. Em suma, por causa da língua, da problemática raça-classe do Haiti, da dificuldade de criação de espaços de sociabilidade com brasileiros, e das distinções com outros imigrantes, fica difícil definir com certeza a formação de grupos haitianos no Brasil, mas podemos esboçar algumas conclusões.

Para isso, tomemos uma interessante distinção sobre raça de Guimarães (2016). Ele coloca que existe de um lado a raça atribuída e de outro a "*raça assumida por si*". Ao primeiro tipo ele dá o nome de *racialização*, a qual diz respeito à classificação de observadores externos que, baseados em uma ideologia dominante, utilizam características físicas, fenotípicas ou hereditárias para supor a existência de um grupo racial e incluir certos membros nele, geralmente a fim de situá-los em uma posição mais baixa da hierarquia social. O segundo tipo ele nomeia de "formação racial" e seria quando um grupo de pessoas assume uma certa atribuição racial, em uma tentativa de "construção de uma contra-identidade racial positiva", geralmente para unir forças em uma luta contra o racismo. Segundo suas palavras: "Racialização, portanto, é um processo de opressão, de balcanização e de desumanização. Enquanto a formação racial, quando deixa de ser simples reverso da racialização, aspira ao universalismo".

Posto de outra forma, podemos melhor compreender algumas nuances dos grupos e dos haitianos. Ao supor que certos indivíduos pertencem a um grupo determinado pela cor ou por outros traços fenotípicos vinculados a modelos de diferenciação racial, o observador os racializa. Ou seja, o processo de racialização sempre reflete um tipo de racismo. No caso dos haitianos, é geralmente sob esse processo externo – embora não unicamente racial – que são enquadrados em um grupo ou outro. Ao dizer que "os haitianos são um grupo" estamos muitas vezes concebendo esse grupo de fora, sem um respaldo real prático. Do ponto de vista analítico, isso pode ser útil para pensarmos a construção e distribuição social de estigmas, mas, do ponto de vista nativo, isso tende a ser a própria reprodução desses preconceitos. Quando, por outro lado, alguns indivíduos, constantemente racializados – ou que sofrem qualquer tipo de discriminação relativa a sua raça –, se unem para tentar combater este racismo, eles, muitas vezes, reivindicam a própria categoria racial como símbolo de identificação do grupo. Assim, estamos diante de um processo de "formação racial", que, visto de outra maneira, pode ser considerado uma luta antirracista[39].

Extrapolando a lente das raças para outras esferas sociais, podemos dizer que este é o caso de certas organizações como a União Social dos Imigrantes Haitianos (USIH)[40], que, desde 2014,

39 Para entender melhor sobre Racismo e Antirracismo no Brasil, ver Guimarães (2009)
40 Ver site da organização: https://usihaitianos.org/

diz abertamente lutar por melhores condições de vida para os haitianos no Brasil. Logo, não está de todo errado dizer que este é um grupo de haitianos lutando pelos outros que são enquadrados de forma semelhante, mas isso não quer dizer que a totalidade dos imigrantes haitianos formam um único grupo, senão aquele virtualmente concebido pelo olhar do outro. É preciso lembrar contudo, que este processo não se organiza simplesmente por enquadramentos, estigmas e olhares externos, ele diz respeito a diferenciações materiais, a processos políticos e econômicos, que encaminham imigrantes a lugares, moradias, instituições, condições jurídicas e tipos de trabalho específicos.

1.3.5 Etnia, nação, migração e xenofobia

Resta compreender ainda como os processos étnicos e nacionais influenciam na visão sobre os haitianos e em sua formação ou não de grupos sociais. Façamos então mais uma digressão teórica para pensar primeiramente sobre o que é etnia. Um modo simples e didático de compreender a "etnia" é saber que ela diz respeito ao *lugar de origem* (GUIMARÃES, idem; WADE, 1997). Isso evita uma armadilha teórica grave de utilizar "etnia" ou "etnicidade" como substituto de "cultura". Vimos que grupos raciais distintos e mesmo classes sociais distantes podem cultivar elementos culturais muito diferentes, mas nem por isso podemos chamá-los sempre de "grupos étnicos" ou identificar necessariamente uma "etnicidade" em seus componentes sociais.

Apesar dos problemas de tal vinculação entre etnia e cultura, porém, não podemos descartar o fato de que geralmente grupos étnicos (i.e. vindos de lugares diferentes) também mantêm traços culturais diferentes. Por exemplo, um dos fatores que Poutignat e Streiff-Fenar (2011) encontram recorrente nas definições de etnia entre os diferentes autores desse campo de estudos nas ciências sociais é a importância que se confere à língua e à história. Embora esses não sejam fatores únicos e determinantes de um grupo étnico, estão muito presentes quando de sua existência. Ora, um grupo que pode ser identificado a partir de seu lugar de origem e que geralmente se organiza em torno de uma história e de uma língua comuns não pode também ser uma nação? Se hoje o mundo está quase completamente dividido em Estados Nacionais, como saber se um determinado grupo, oriundo de outro país, deve ser tratado como uma etnia ou como uma nação? Nos casos apresentados, do brasileiro que levou os haitianos à instituição rotulando-os de macacos e da mulher colombiana que se diferenciava dos outros imigrantes, o preconceito manifestado era racial, étnico ou nacional?

Poutignat e Streiff-Fenar (2011, p. 45) mostram que, segundo Connor, "o fator chave da existência das nações é exatamente a 'consciência de si' do grupo". Mais adiante, embora eles critiquem algumas perspectivas de Connor, deixam claro que para muitos autores dos estudos étnicos e nacionais, o que define uma coisa da outra (etnia e nação) é o fato da nação pressupor, de alguma maneira, um projeto político, ainda que não consolidado. A etnia, por sua vez, pode existir

em um estágio prévio à concepção nacional, ou em um contexto em que não a reivindica. De toda forma, os autores tentam mostrar como a nação é um conceito que faz sentido apenas desde a modernidade, quando da criação dos Estados-Nação, ao passo que a distinção étnica já tem origem nos processos de diferenciação dos primeiros povos.

Para Stuart Hall (2015, p. 31-33), a "nação" deve ser entendida menos como algo sólido, estático, e mais como possíveis "narrativas da cultura nacional". Ele elenca cinco narrativas que podem ser tomadas como "nação", são elas: **1.** a *narrativa da nação*, contada em mídias e literaturas nacionais, que dá "significado e importância à nossa monótona existência, conectando nossas vidas cotidianas com um destino nacional que preexiste a nós e continua existindo após a nossa morte"; **2.** a ênfase nas *origens*, *continuidade*, *tradição* e *intemporalidade*, cujos elementos fundamentais são imutáveis, estão lá "desde o nascimento, unificado e contínuo, 'imutável' ao longa de todas as mudanças, eterno"; **3.** a *invenção da tradição*, que segundo o que cita de Hobsbawn e Ranger, são "um conjunto de práticas, (…) de natureza ritual ou simbólica, que buscam inculcar certos valores e normas de comportamentos através da repetição, a qual, automaticamente, implica continuidade com um passado histórico adequado"; **4.** a do *mito fundacional*, que tenta contar uma história "que localiza a origem da nação, do povo e de seu caráter nacional num passado tão distante que eles se perdem nas brumas do tempo, não do tempo 'real', mas de um tempo 'mítico'"; e **5.** a ideia de um *povo puro, original*, que enaltece um certo povo, ou um tipo de povo que seria o fundador original daquela nação. Além disso, ele acrescenta: "Uma cultura nacional nunca foi um simples ponto de lealdade, união e identificação simbólica. Ela é também uma estrutura de poder cultural" (HALL, ibid., p. 35). Ou seja, a nação pode ser entendida como uma narrativa identitária de um povo em prol de um objetivo político e de um território comuns, concebida entre as estruturas de poder modernas.

Isso ainda deixa algumas questões: então grupos étnicos não podem ter projetos políticos? As etnias não possuem uma "consciência de si" de grupo? "Projeto político" é mais um termo que pode ter várias acepções. Um grupo étnico pode ter um projeto político, por exemplo, em busca da representação política no país em que está residindo. Mas este não é um projeto político nacional que visa a concepção de um Estado Nação, o qual seria exclusivo dos grupos nacionais. E, como vimos, a consciência de grupo é um dos fatores principais para a existência real de todos os grupos sociais, diferenciando-os de grupos supostos pelo olhar externo. Então se dizemos de grupos étnicos nesses termos, eles têm sim "consciência de si". Acontece que a categoria nativa – e não raramente também a analítica – "grupo étnico" não é construída a partir dessa crítica. Muitas vezes quando se diz que um conjunto de indivíduos formam um grupo étnico, se está reproduzindo um preconceito de grupo.

Poutignat e Streiff-Fenar (ibid., p. 63) colocam bastante claramente que é ingenuidade "acreditar que um rótulo étnico = um modo de vida = um grupo real de pessoas, enquanto é precisamente a análise da relação problemática entre esses três elementos que o etnólogo deveria aceitar como tarefa." . Ou seja, muitas vezes, os ditos "grupos étnicos" não são necessariamente grupos constituídos socialmente, mas ideias de grupos concebidas pelo observador externo. E mais: "a solidariedade étnica manifesta-se no confronto com elementos estrangeiros e origina-se na xenofobia, sem por isso constituir uma pertença consciente de si própria e dotada de uma significação positiva." (ibid., p. 45). O que nos leva para mais um ponto importante, a xenofobia.

Assim como outros tipos de preconceito, a xenofobia não pode ser encarada como coisa única e imutável, ela pode ser compreendida de muitas maneiras e estar sempre em mudança. Para uma primeira concepção, a simples ação de tomar indivíduos estrangeiros como grupos étnicos pode ser uma forma de xenofobia, mas essa é uma sutileza teórica que pode causar polêmica. Sob uma segunda perspectiva, xenofobia pode ser um preconceito contra um grupo nacional. Podemos pensar em exemplos clássicos para essa concepção, como o pensamento de muitos israelenses contra os palestinos, ou de certos iraquianos contra os curdos, entre outros. Mas a xenofobia enquanto um preconceito contra nações não parece estar muito presente no caso brasileiro, uma vez que os casos de xenofobia no Brasil não parecem estar baseados em ideologias contrárias a projetos políticos específicos no território nacional. No Brasil, o conceito de xenofobia assume uma característica bastante étnica, podendo assim ser definido como um preconceito contra imigrantes, sob a definição de imigrantes que vimos no tópico **1.2.2**.

Desse modo podemos repensar a ideia de que o preconceito usa de lógicas semelhantes para a classificação de indivíduos em diferentes grupos. A xenofobia não está simplesmente ligada a grupos de fora, mas frequentemente também a classe e a raça. Não se trata de um preconceito contra grupos étnicos apenas, mas contra grupos étnicos indesejados por suas matrizes raciais ou por sua posição na estrutura econômica. Muitas sociedades modernas, por exemplo, se vangloriam por serem um berço de muitas culturas e grupos étnicos, por mais vagamente que estas noções possam ser utilizadas. A pluralidade étnica, assim como a própria democracia racial, não é pensada de fato levando os negros em consideração. Eis uma armadilha conceitual grave, justamente no ponto de intersecção evidente de raça, etnia e da tentativa de colocar as categorias de modo supostamente mais aberto, igualitário, plural, democrático. Visto de outro modo, o preconceito racial pode ser encoberto pela distribuição das classes sociais, como no caso do "mito da democracia racial brasileira" ou por outros tipos de preconceito, como a própria xenofobia.

Em suma, os haitianos são enquadrados em diferentes estigmas, dependendo do contexto em que se inserem. Frequentemente, são vistos como um grupo nacional, tanto ao serem tidos como

oriundos do país da “única revolução de escravos no mundo”, associando-os a um povo historicamente lutador; quanto ao serem tomados como um “povo em diáspora”, supostamente fugidos das “catástrofes naturais”. Nas interações em sala, nas diferenças linguísticas, e ao falarem de sua terra natal, para onde voltarão ou para onde não mais irão, contudo, os haitianos são vistos mais sob a perspectiva étnica, com a suposição de que assumem um modo de vida semelhante e de que são um grupo real. Ao identificar alguns atos de discriminação contra haitianos no Brasil como xenofobia, porém, é bem capaz que o emissor desta mensagem esteja apagando o racismo que estava presente nesta relação social, sob a alcunha de um preconceito étnico ou nacional. Assim, por serem negros, geralmente pobres, falantes de uma língua muito distinta, oriundos de um país demasiado dependente externamente, com uma grande história de luta, dominado pela MINUSTAH (comandada pelo Brasil), e com recentes desastres naturais, constrói-se uma série de possibilidades de discriminação, apagamento e invisibilidade ao brasileiro nativo. Posto de outra forma, a situação em que se encontram os haitianos no Brasil favorece a manipulação classificatória para o sujeito disfarçar, segundo seus interesses, elementos importantes do processo de diferenciação social.

2. O GLICÉRIO:
Degradação e Fronteiras de um Bairro que Não Existe

Lang malveyan file pase kouto de bò[41]

Neste capítulo farei uma análise do espaço social em que fiz a maior parte de minha etnografia: o Glicério. Pretendo traçar um panorama da região, explorando as características geográficas, históricas e sociais, assim como o estigma que a ela é comumente associado. É importante compreender tanto o impacto das imigrações, como o impacto das configurações sociais locais na sociabilidade desses imigrantes. Para manter uma certa linha didático lógica, começarei o capítulo pelas características gerais e pela história do Glicério; em seguida, trabalharei três trajetos principais para se chegar à Missão Paz, mostrando a relevância de suas semelhanças e diferenças na constante reconstrução física e simbólica do espaço.

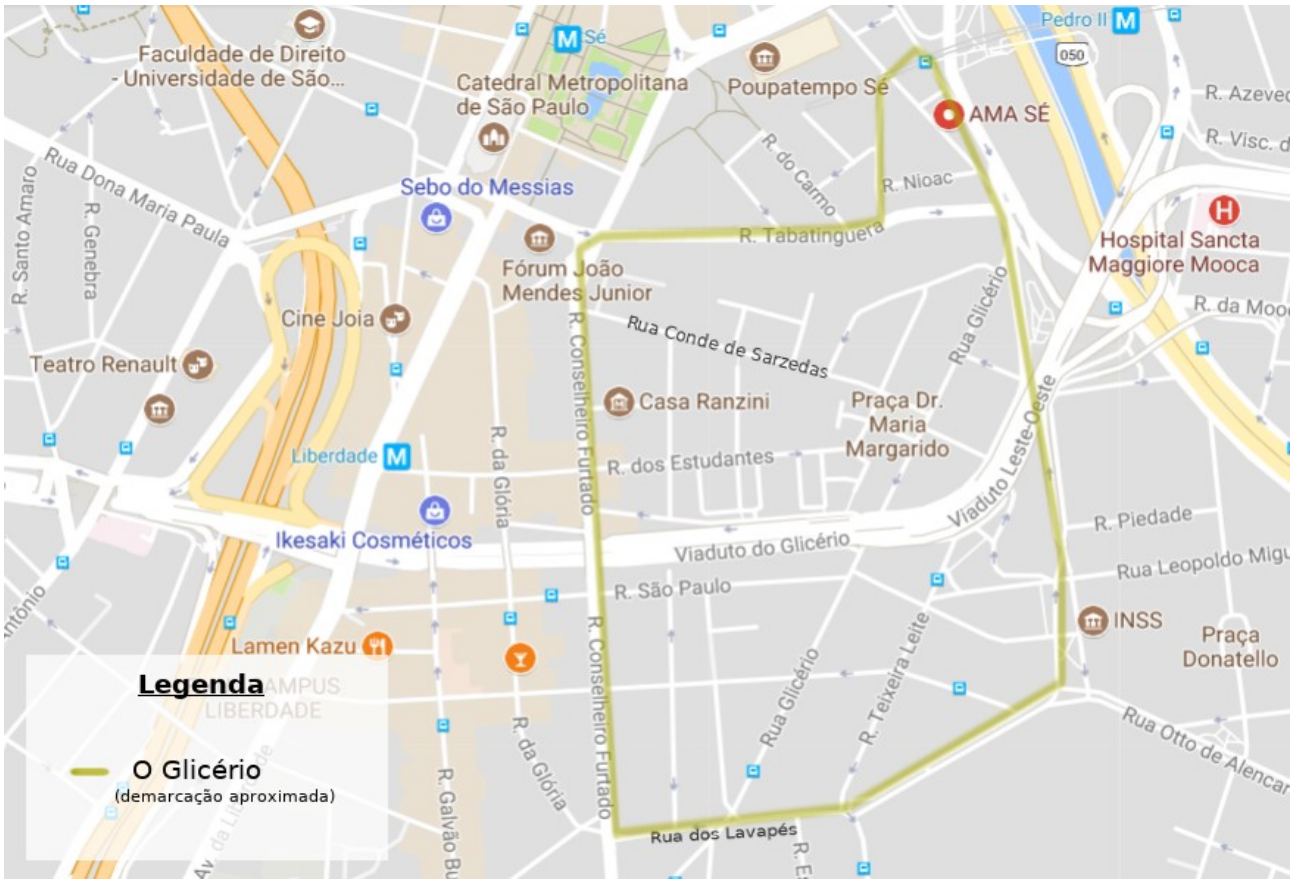
2.1 O GLICÉRIO

Em um ponto quase equidistante das estações Sé, Liberdade e Dom Pedro II da malha metroviária de São Paulo, existe uma pequena rua de seis quarteirões de extensão, chamada Glicério. Este é também o nome popular dado à região, com suas variações *Baixada do Glicério* ou *Várzea do Glicério*. De fato, a geografia local contribui para os apelidos. Um vale, cujo ponto alto está nos arredores da Catedral da Sé e o ponto baixo no rio Tamanduateí. Antes da canalização, o rio alagava e deveria formar uma várzea a se estender pelo que chamamos hoje de Glicério. Para além da geografia física, porém, trata-se de um local repleto de particularidades sociais e políticas. Uma ponte há de ser erguida entre esses dois aspectos para notarmos a influência mútua entre os grupos sociais e o espaço em que se relacionam. Faz-se imediatamente necessária a melhor compreensão deste local, onde imigrantes chegam em grande quantidade e criam laços que se tornam uma relevante parcela de sua sociabilidade no Brasil.

Comecemos a análise pelo título. Para a maioria das pessoas com quem conversei nas redondezas do Glicério, aquele se trata de um bairro já antigo e consolidado da cidade. Seria o *Bairro Glicério* ou *Bairro do Glicério*. A mesma afirmação é dada por pessoas que trabalham no setor de informações do metrô, em órgãos públicos da região e na prefeitura. Mas nos registros públicos e nos mapas que encontrei não havia referência oficial alguma quanto à existência deste bairro. Em meio a essa busca, um oficial de trânsito me disse: “O Glicério na verdade não existe.” Mas por que ouvi copiosamente se referirem à região como *Bairro do Glicério*?

41 Provérbio haitiano. Tradução livre: “A língua maldosa é mais afiada que uma faca de dois gumes” ou “As más-línguas são mais afiadas que uma faca de dois gumes”.

Moradores, transeuntes, servidores e donos de comércios ou restaurantes locais: todos confirmavam a ideia popular. Interpelações nas ruas não traziam nada de novo. Tive de adotar outra estratégia. Perguntei sobre as cartas que recebiam pelos Correios: elas vinham sob o nome de Glicério (ou de Liberdade, por exemplo)? Os que tinham cartas em mãos ou tinham fácil acesso a elas, responderam-me que, nas cartas em sua posse naquele momento, o nome escrito era *Liberdade* mesmo, ou que não vinha escrito o nome do bairro. Mas sempre me asseguravam que havia certas vezes em que o nome do bairro escrito era Glicério. Observando algumas correspondências dos estabelecimentos públicos locais, encontrei apenas o nome *Liberdade* entre as cartas que tive acesso. Não acredito que os moradores ou trabalhadores estivessem mentindo sobre, às vezes, estar escrito Glicério. Minha hipótese é que oficialmente o nome do bairro seja Liberdade (ou outros), o que explica que todas as cartas oficiais tenham-no descrito dessa forma, mas quando alguém manda uma carta, uma encomenda ou um telegrama, cujo endereço é preenchido à mão, não há problema algum em escrever Glicério no lugar do bairro, já que o entregador compreenderá exatamente de onde se trata.



(**Mapa**[42] **1**: Limites aproximados do Glicério[43])

42 Todos os mapas apresentados aqui foram retirados do Google (https://www.google.com.br/maps/) e modificados por mim digitalmente.

43 Neste mapa, tracei uma linha com um limite aproximado do que alguns me diziam e que me parecem ser as fronteiras do Glicério, mas, como dito, elas podem mudar com facilidade. Assim, essa é uma linha imaginária, aqui colocada de modo meramente ilustrativo e didático.

Em todo caso, enfrentamos aqui um primeiro problema: o nome pelo qual a região é conhecida deriva de fatores outros que não os da regulamentação oficial de um bairro. Em outras palavras, não existe um limite bem definido de onde o Glicério começa ou termina. As fronteiras do Glicério estão submetidas à subjetividade de quem a elas se refere. O Glicério é, de certa forma, um núcleo espacial de tamanho e limites discursivos e oscilantes. Ele não existe enquanto uma demarcação politicamente dada, com uma administração respectiva. Parte dele é administrada pelo bairro da Liberdade, parte pela Sé, e talvez pedaços menores pelo Cambuci e pela Aclimação. Ou seja, a princípio, o Glicério existe muito mais como uma materialização espacial de fronteiras simbólicas de quem vive, passa, frequenta ou simplesmente pensa sobre ele, do que propriamente como um espaço definido e delimitado. Isso que levou ao referido oficial do trânsito, nas vestes de sua função, me afirmar, com a certeza de quem conta uma verdade, que o Glicério não existe.

Mas, andando pela região, essa ideia é logo posta em dúvida, em primeiro lugar porque o seu nome está estampado em paredes e placas, por exemplo. Um desses casos é o da Comunidade Esportiva Glicério, ou Clube Escola Comunidade Novo Glicério (como coloca a placa da prefeitura, ver **Imagem 1**). Em segundo lugar, a região é de fato um lugar de características muito próprias, que se difere em vários aspectos dos espaços ao seu redor, de modo que algumas pessoas são capazes de dizer onde é e onde não é Glicério, com precisão de calçadas. No fim, o nome gravado na parede não estabelece os limites de um bairro, mas institucionaliza a existência do que o imaginário coletivo já tem certeza: há ali uma região com características particulares, dotada de um nome próprio, Glicério.

(**Imagem 1**: Placa da Comunidade Novo Glicério)

2.2 A RUA CONDE DE SARZEDAS E PONTOS IMPORTANTES

A Rua Conde de Sarzedas é uma pequena ladeira do Glicério, de características curiosas. Na parte alta dela há dois prédios do Tribunal de Justiça de São Paulo (o edifício 9 de Julho e o 23 de Maio), além do Museu do Tribunal de Justiça, também conhecido como "Castelinho". Na outra extremidade da rua encontra-se a entrada do complexo da Igreja da Paz e, pouco antes, uma escola de educação infantil. Entre esses dois pontos se situa o que muitos residentes e trabalhadores locais chamam de o maior conglomerado de vendas de artigos religiosos ou produtos evangélicos da cidade. Desde CDs, equipamentos de sons e livros até roupas, acessórios e comida são comercializados ali. Não se trata somente de um mercado movimentado durante todo o dia, mas de um local frequentado por um público bastante específico, geralmente vestidos de ternos e roupas sociais, com posturas corporais e gestos semelhantes, além do uso de léxicos próprios, jargões religiosos e pronomes de tratamento característicos. Na parte mais baixa da rua há pequenos comércios e serviços de condições um tanto mais precárias (ruas, placas e faxadas com pedaços velhos, sujos, desbotados e quebrados). São academias, salões de beleza, lojas de materiais de construção, depósitos e algumas lanchonetes. Diariamente ao longo da calçada, ficam alguns homens tentando convencer os trabalhadores que passam a tomar ciência de seus direitos trabalhistas nos escritórios de advocacia que margeiam a rua. Nenhuma das pessoas que trabalham nesses empreendimentos são imigrantes, pelo menos não os mesmos imigrantes que frequentam a Missão Paz[44]. Desses, os que são vistos na rua estão de passagem, raramente comprando algo, ou passam vendendo algumas frutas em seus carrinhos de mão, que dificilmente sobem a ladeira.

A escola de educação infantil na ponta da rua vive historicamente um problema que é parte deste mesmo quadro. Existem alguns filhos de imigrantes que, depois de um longo processo burocrático, conseguem ter suas inscrições aceitas e começam a estudar na escola. Relatos de professores, coordenadores, assistentes sociais e das próprias famílias dos estudantes mostram que os professores não conseguem lidar com uma sala de tamanhas variedades étnico culturais e, sobretudo, linguísticas. Acaba acontecendo que muitos filhos de imigrantes perdem completamente a vontade de ir à escola – e não só àquela – por não terem amigos e serem constantemente bolinados entre seus colegas. Alguns deles frequentam as aulas de português durante o horário escolar e quando perguntados porque não foram à escola, eles respondem que se é para ir à aula, preferem as aulas da Missão Paz.

---

44 É muito complicado falar de imigrantes em São Paulo. Muitos moradores da cidade são filhos de imigrantes em algum grau, o que torna possível argumentar que são também imigrantes. No entanto, falo aqui dos imigrantes recentes, ainda nas primeiras gerações, em geral, haitianos, congoleses, camaroneses, nigerianos, angolanos, sírios, paquistaneses, palestinos, bolivianos, colombianos e peruanos, nacionalidades essas mais presentes na região da Missão Paz.

A outra instituição que acolhe crianças na região fica logo ao lado da Igreja, na Rua Glicério. É uma creche financiada pela prefeitura que aluga um espaço da Missão Paz, mas que dela não sofre influência direta. Nesta creche, após vencer a dificuldade de conseguir uma vaga, filhos de imigrantes e de nativos convivem entre suas estruturas precárias. Atualmente existe um projeto, mediado pela Missão Paz, de ampliação e melhoria da creche, que visa garantir 30% das vagas para filhos de imigrantes. A proposta não é vista com bons olhos por toda a comunidade, especialmente por causa do medo que alguns brasileiros sentem de "perder" as vagas que acreditam lhes ser destinadas.

Mas, afinal, o que é a Missão Paz? Este é o nome dado à organização do terceiro setor[45] financiada pela Igreja da Paz, no número 225, da Rua Glicério. O complexo da igreja é composto por quatro partes principais: a Paróquia Nossa Senhora da Paz, a Casa do Migrante, a Pastoral do Imigrante e o Centro de Estudos Migratórios (CEM)[46]. Eles são geridos por padres da ordem Scalabriniana, fundada pelo bispo Dom João Batista Scalabrini em 1887 com o intuito de acompanhar os emigrantes italianos que vinham para as Américas. Em São Paulo, a igreja começou a ser construída em 1939 e, até os anos 1970, seguiu este mesmo plano, de amparar os imigrantes italianos que aqui chegavam – inclusive os próprios arquitetos e construtores foram de origem italiana, assim como quase a totalidade de seu público. Mais tarde, porém, dadas as novas necessidades sociais dos migrantes da cidade, mudou-se o foco de atuação. Não somente os imigrantes italianos eram acolhidos, mas também os de outros países e mesmo de outros estados do Brasil. Talvez o marco mais significativo desta mudança foi quando, em meados da década de 1970, a "Casa do Migrante" se voltou quase exclusivamente para receber migrantes nordestinos que vinham para São Paulo. Onde hoje a lotação é de 110 pessoas, na época moravam 250. Tempos depois, outros ciclos de migração tomaram conta do espaço, foi o caso das migrações coreanas, vietnamitas e, mais recentemente, haitiana, congolesa, nigeriana e angolana. Conversando com muitos dos imigrantes que aparecem por lá, pude perceber que além de amigos, familiares e conhecidos, muitas vezes as próprias embaixadas de seus países os encaminham para a Missão Paz em São Paulo. Não era raro encontrar recém-chegados no país com um papel na mão apenas com o endereço "Glicério, 225". Isso exclui uma primeira possível dimensão de pensarmos essa confluência de imigrantes em um lugar só como fruto do acaso. Não é sem motivos que muitos dos imigrantes que vêm para o Brasil acabam passando em algum momento por esta instituição. Trata-se de uma construção histórica cuja própria Missão foi uma das protagonistas. Não podemos deixar

45 Vale notar que existe uma certa repulsa por parte dos padres e dirigentes da Missão Paz em serem classificados como Organização Não-Governamental (ONG). Insistem em dizer que são uma instituição do terceiro setor, mas que não são uma ONG. Parece existir até uma certa disputa de legitimidade, como se as ONGs não fizessem o que eles fazem, e vice-versa.

46 O aspecto institucional será melhor trabalhado no capítulo seguinte.

de lado a lacuna gerada pela falta de políticas públicas e de esforço por parte dos governos municipais e estaduais de acolher os imigrantes, mas a Igreja da Paz não se tornou tão pouco um polo de atendimento aos imigrantes por mera coincidência ou por ser simplesmente vítima do contexto social em que foi inserida.

Ainda nas redondezas do Glicério, outros espaços devem ser destacados. Mais adiante, a Rua Glicério se estende até a Rua do Lavapés, onde há restaurantes, casas, apartamentos, pequenas fábricas, lojas e igrejas de imigrantes. Muitos imigrantes se encontram nesse pedaço do bairro, principalmente os que chegaram nos primeiros anos da década de 2010 e conseguiram se instalar nas proximidades da Igreja da Paz. Do outro lado do Glicério, fica o posto de Assistência Médica Ambulatorial da Sé, o Metrô D. Pedro II da linha vermelha e, pouco mais a frente, o parque homônimo[47]. Muitas pessoas em situação de rua também vivem entre o parque e as praças perto do Metrô.

O viaduto que recebe o mesmo nome da rua e do suposto bairro compõe um dos retratos mais marcantes da região para a visão de muitos citadinos. Sempre pessoas dormindo ao lado de muito lixo, sob o teto deste viaduto duplo. Existem ali postos oficiais de coleta e separação de lixo, além de acumulações extraoficiais ao longo das calçadas e ao redor das paredes. Certas estruturas habitacionais de madeira e plástico, aparentemente temporárias, assim como entulhos e materiais jogados fazem também parte da paisagem. O cheiro forte de urina e coisa estragada termina por aguçar os sentidos dos passantes.

2.2.1 A degradação: começando a discussão

Segundo o Wikipedia (GLICÉRIO, 2016) – e veremos que este é um ponto de vista partilhado entre muitas pessoas –, a região é “considerada uma das mais degradadas da cidade”, principalmente “devido à grande quantidade de cortiços, moradores de rua, construções degradadas e uma grande quantidade de resíduos”. Degradação é um conceito subjetivo demais, ao menos nos termos como é usado na internet[48], mas alguns fatores mais concretos podem ter contribuído para essa classificação. Como mostra o estudo de Cotelo (2008, p. 66)[49], em 2008 o Glicério era uma das regiões centrais de mais baixa renda da cidade (R$ 537,00/mês). Segundo o mesmo estudo, a densidade demográfica do local também contribui para isso, “a quadra inteira é formada por prédios gigantescos, um colado na parede do outro, com milhares de apartamentos do tipo kitchenette”

47 A região que hoje compreende o Parque Pedro II e arredores é a antiga Várzea do Carmo. Temos então uma sucessão de “várzeas” às margens do Tamanduateí, sendo a “Várzea do Glicério” precedida pela do “Carmo”.

48 Para uma discussão mais aprofundada sobre a degradação da área, ver Canton (2007).

49 O próprio Fernando Cardoso Cotelo reproduz alguns estereótipos com relação a área. Ele mostra um certo receio ao ter de visitar a *Baixada do Glicério*, porque considera a região “barra-pesada” e parte da então “Cracolândia” (COTELO, 2008, p. 08).

(idem, p. 10). Seus cálculos chegam a “novecentos domicílios por hectare em um dos pontos desse polígono”. Esses dados remontam parte das políticas públicas de habitação que foram implementadas na área desde o governo de Getúlio Vargas, com a criação dos Institutos de Aposentadorias e Pensões (IAPs), a partir de 1937, como mostra Bonduki (1994). Este autor diz que, na época, a produção habitacional por parte do governo federal foi “influenciada pela produção habitacional pública na Europa, com marcante vinculação ao movimento moderno, que buscou soluções para viabilizar uma produção massiva de habitação e incorporar equipamentos sociais nos conjuntos” (p. 17). Assim, o Glicério foi um dos focos desse projeto, com a implantação de uma arquitetura moderna “racional e cartesiana”, o que pode ajudar a justificar os grandes prédios colados uns aos outros, de que fala Cotelo.

Outro dado interessante, apontado por André Luiz Canton (2007), é o da formação de vilas na região. Segundo seu levantamento, existem cerca de 240 unidades residenciais agrupadas em vilas no Glicério. Elas foram originalmente construídas na segunda década do século XX para abrigar os trabalhadores migrantes das fábricas situadas na várzea do Tamanduateí (pp. 20-21), motivo pelo qual as vilas sempre foram majoritariamente habitadas por migrantes, no início italianos, depois japoneses, coreanos e nordestinos (p. 61). Passeando pelas ladeiras do bairro, ainda é possível ver algumas vilas, ou o que hoje elas se transformaram. São aglomerados de pequenas casas coloridas, com faxadas retas, sem espaço para garagem, coladas umas nas outras, dispostas em frente a calçadas curtas, distribuídas em ruas estreitas. O conjunto das janelas, dos telhados e das proporções arquitetônicas parece imitar, de modo mais pobre e rústico, um estilo colonial, semelhante ao que é encontrado em cidades históricas brasileiras.

O estudo de Canton mostra que, com o passar do tempo, tanto as vilas quanto as outras habitações populares sobre o território da várzea começaram a apresentar problemas de drenagem de água e posteriormente sérias complicações sanitárias e estruturais, tornando-se, por exemplo, foco de epidemias (ibid., p. 25). Mas foi justamente os processos de “preservação” e de “tombamento” de parte dessas vilas, iniciado em 1977 por iniciativa pública, que acabou consolidando um “estado de congelamento” (p. 60). Ele foi o maior responsável pelos fenômenos de “encortiçamento” e “degradação” da área. Sem a possibilidade de modificar as estruturas das vilas preservadas, as casas são locadas e seus cômodos sublocados a preços relativamente baixos em comparação com o centro de São Paulo. A melhor alternativa na visão de muitos desses proprietários é esperar conseguir autorização para a demolição do imóvel (p. 28).

Heitor Frúgoli Jr., ao comentar brevemente sobre o processo de construção de Brasília, fazendo um paralelo com o centro de São Paulo, mostra algo bastante semelhante do que temos observado. Ele usa Holston (1993) para dizer que a construção de Brasília, a qual segundo o

projeto, seria algo intencionalmente muito igualitária, acabou não cumprindo sua suposta intenção. Primeiramente foi construída pelos “candangos”, trabalhadores que em geral viveram de forma bastante precária, e depois, quando habitada, os moradores subverteram o previsto no plano original, resgatando hábitos e práticas de moradia, lazer e sociabilidade trazidos de seus locais de origem. Então ele coloca: “é necessário atentar para a diferença que há entre premissas e intenções de determinados projetos urbanos e suas realizações concretas, já que a complexidade da conexão entre as intenções técnicas e as decisões políticas pode resultar em diversas formas de exclusão social, mesmo dentro de projetos, a princípio, igualitários.” (FRÚGOLI Jr., 1998, p.3)

O professor Frúgoli Jr. ainda traça um panorama dos bairros de imigrantes no centro de São Paulo. Em sua introdução (ibid.), mostra como certas construções arquitetônicas famosas da cidade têm suas concepções originais importadas de modelos europeus. É o caso da semelhança da torre da Estação da Luz com o Big Bang de Londres, ou a própria construção da Vila Inglesa como um todo, logo em frente. O mesmo acontece com a Catedral da Sé em seu estilo gótico, o Mercado Municipal, o Teatro Municipal, o Edifício Martinelli, o Edifício Itália, o atual prédio da Secretaria da Educação (então Colégio Caetano de Campos) e com igrejas da região, incluindo a Igreja da Paz. Se colocarmos de forma mais ampla, esses equipamentos urbanos suprem necessidades de comércio, lazer, moradia, educação e religião dos imigrantes e dos brasileiros. O transporte, por sua vez, era promovido graças a Estação da Luz e uma antiga rodoviária “de imigrantes” que existia nas redondezas do Glicério[50]. A moradia temporária dos que acabavam de chegar era garantida pela Hospedaria de Imigrantes, atual Museu da Imigração[51]. Esses elementos ajudam a compor uma ideia muito interessante trazida pelo autor, de que os polos urbanos mais importantes da cidade poderiam ter sido mais espalhados, mas sua centralidade foi algo construído em união com a ânsia da europeização, atendendo aos interesses de fortes figuras políticas do começo do século XX, que queriam se aproximar dos padrões e estilos europeus.

O fio que une todos esses componentes geopolíticos é, no mínimo, irônico. Retraçando uma cronologia dos eventos, foi por causa da imigração de brancos – e por suas próprias mãos – que se criaram as vilas, a Igreja da Paz e se sustentaram as fábricas com mão de obra. Na verdade, aconteceu uma busca pela imigração europeia, não só de pessoas, mas de ideias, artes, arquiteturas, planejamento urbano. A própria construção do centro da cidade refletia a idolatria do que vinha de fora, mas a formação do Glicério especificamente não se baseou no desejo de trazer os imigrantes mais para perto. Ela foi resultante de uma multiplicidade de fatores, por exemplo aqueles ligados: à organização Scalabriniana, às redes que se formavam dos próprios imigrantes, aos sanitaristas, aos

50 São poucos os registros dessa rodoviária. Mas ainda está presente na memória de alguns moradores e em algumas fotos da antiga São Paulo pela internet e pelo Museu da Imigração.

51 Para mais informações, acessar o site: http://www.museudaimigracao.org.br/

urbanistas, à dinâmica de preços e comércio, etc. Além disso, não é segredo que a expansão urbana das cidades brasileiras fica relacionada a desvalorização da zona central, na medida em que setores da classe média aos poucos se deslocam para os subúrbios.

Na década de 1970, quando começaram a aparecer problemas, os imigrantes italianos e japoneses deixaram o local e novos grupos de migrantes menos favorecidos (os nordestinos e depois os haitianos, os congoleses, os angolanos...) mudaram-se paulatinamente para lá, em razão talvez do suporte da Missão Paz e dos baixos preços da área degradada. Confundindo a imediata necessidade de manutenção das vilas com a suposta necessidade de preservação histórica de suas marcantes características europeias, se fomentou ainda mais a degradação e se reafirmou o encortiçamento. Agora, já sem tantos imigrantes europeus, os poucos recursos públicos destinados à região se voltaram para a construção do Museu do Tribunal de Justiça, o Castelinho (CANTON, ibid., p. 70). No fim, com o investimento público escolheu-se por valorizar a memória do tempo antigo concentrando os gastos no Castelinho, em detrimento das ruas, das moradias e das vilas, agora habitadas por um tipo bem diferente de estrangeiro. Todas essas são partes contraditórias do mesmo processo de constituição de uma parcela de bairro propriamente de imigrantes, mas também compõem uma amostra das relações de poder em um processo histórico de distribuição e organização do espaço.

Assim, o Glicério, sua distribuição geográfica e seu desenvolvimento arquitetônico, ilustram, refletem, são influenciados e contribuem para a própria construção de estigmas ali existentes. Os imigrantes em geral não são apenas vítimas, resultados ou resíduos dessas distribuições, mas, assim como na história do Brasil[52], existiram imigrantes a quem se queria valorizar (brancos, europeus) e a quem se queria utilizar de mão de obra, mas se esquecer enquanto cidadão[53]. A história das políticas públicas habitacionais, sobreposta à história das configurações geográficas do Glicério, remonta em diversos aspectos a distribuição de poder entre brasileiros e imigrantes (ambos, brancos e negros), a hierarquia étnico-racial, os benefícios e privilégios de uns, a “degradação” de outros. Não se trata apenas da geografia, mas de como ela é imaginada, lembrada, enquadrada e estereotipada. Desde a construção da Missão, das vilas, da implantação de políticas públicas e do bairro que se pretendia criar, até o que de fato se criou e como ele é pensado

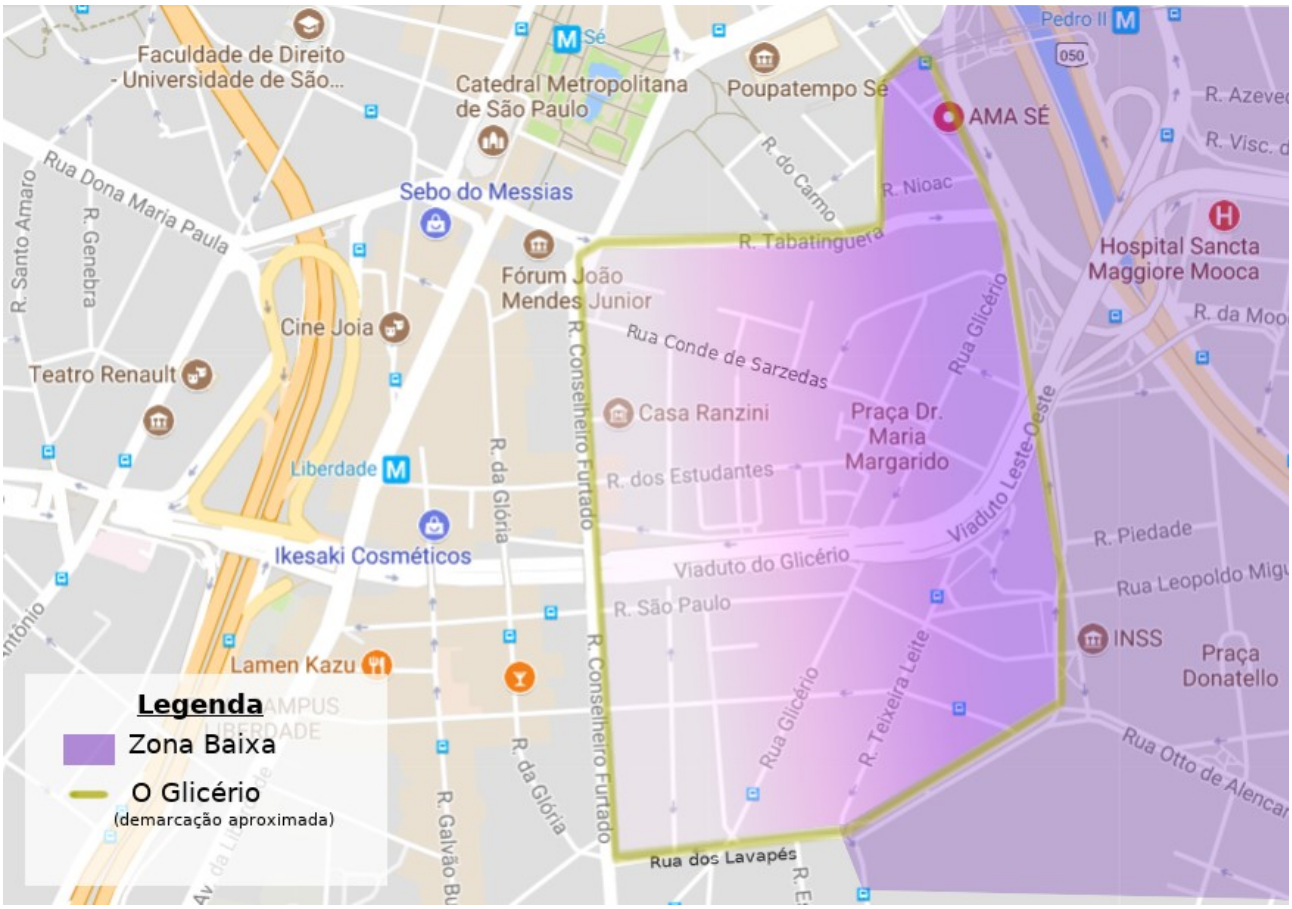
52 Essa mesma relação pode ser percebida em pensadores clássicos da história, antropologia e da sociologia do Brasil. São ótimos exemplos a explicação do uso do termo “mamelucos” por Darcy Ribeiro em O Povo Brasileiro (2015); os esforços de mostrar nas relações cotidianas quem eram os brancos, os índios e os negros no Brasil “feudal” de Gilberto Freyre (2002) e em sua passagem para o “urbano” (FREYRE, 2004); e os estudos sobre aspectos um pouco mais recentes da relação racial em São Paulo feitos por Florestan Fernandes e Roger Bastide (1959: 2008).

53 Temos de tomar cuidado para não cair em anacronismos. Muitos dos imigrantes europeus, ainda que tivessem suas línguas, artes e costumes enaltecidos, foram também usados de mão de obra barata, sujeitados a trabalhos duros e condições de vida precárias. O que tento mostrar aqui é o que se percebe ao se pensar os imigrantes de hoje. A distribuição social do Glicério ilustra a valorização ou não de certos grupos desses imigrantes.

pelas pessoas hoje. Já há um tempo a região possui essa carga de violência, deterioração, ilegalidade e problema associados a seu nome, mas retomaremos isso um pouco mais adiante. Antes, encaminhemo-nos para uma questão mais contemporânea: como está a região hoje?

2.2.2 O *alto* e o *baixo* glicério: trajeto Conde de Sarzedas

Em um dia comum pela manhã algumas cenas são inevitáveis. Vendedores de rua estendendo seus produtos sobre panos na calçada ao lado da Igreja da Paz; imigrantes conversando nos portões do estacionamento da igreja; imigrantes haitianos e congoleses se preparando para vender bananas da terra e nanica, ainda verdes, em muros e carrinhos de supermercado; a entrada das crianças na escola e na creche; a abertura dos salões, academias e restaurantes; a movimentação do comércio de drogas nas vielas próximas à escola, que acaba de recomeçar o dia em um ciclo incessante; pessoas dos dois lados da Conde de Sarzedas abordando quem passa com as perguntas: "vai no sindicato?" ou "já conhece seus direitos trabalhistas?"; mais acima da ladeira, os pequenos balcões vendendo coisas de café da manhã; as lojas arrumando suas placas e dispondo suas bíblias na vitrine; os advogados e funcionários públicos entrando no tribunal, sempre com seguranças e polícias militares na porta; já quase na Praça João Mendes, carrinhos vendendo frutas de época, por



(**Mapa 2**: O Glicério e a Zona Baixa)

vezes já cortadas, como abacaxi, kiwi, jabuticaba, seriguela e pequenas tendas móveis vendendo bolos, tortas, sucos e café.

De maneira mais explícita: há uma divisão entre a zona baixa e a zona alta do Glicério (Ver Mapa 2). Sendo a primeira aquela mais perto do rio e da Igreja da Paz (que podemos chamar aqui de *Baixo Glicério*); e a segunda, a metade mais alta da rua Conde de Sarzedas e proximidades (*Alto Glicério*). É possível perceber uma série de oposições entre essas duas faces do bairro[54]. Na hora do almoço, algumas diferenças se acentuam. Entre as 11:00 e as 14:00 é provavelmente quando há maior movimentação na região. Os comércios estão funcionando a todo vapor e usando de suas estratégias próprias de diferenciação para chamar atenção e conseguir mais clientes. No *Baixo Glicério,* vendedores (brasileiros e imigrantes) gritam na calçada as promoções de seus produtos agora já bem distribuídos nos panos, plásticos, borrachas ou papelões sobre o chão. Há distinção também nos gêneros de vendedores: homens vendem acessórios para celular e adereços para vestimentas, como meia, cueca, tênis, chapéu, boné e toca; mulheres vendem alimentos específicos (como banana-verde, milho, sucos e refrigerantes) comidas já preparadas (frituras, bolinhos e sobremesas simples), além de diferentes peças de roupas, incluindo vestimentas para crianças e bebês. O principal público-alvo da zona *baixa* são os próprios imigrantes que circundam o local. Já no *Alto Glicério,* se ouve o som alto de caixas de som na frente das lojas reproduzindo a fala dos vendedores homens trajados de calça social, camisa e gravata, com um microfone na mão. Anunciam os artigos religiosos e as promoções da refeição diária das galerias, que variam entre lasanha, estrogonofe, feijoada e virado à paulista.

A fumaça do carvão queimando está presente em ambos os extremos, mas o cheiro do churrasco é substancialmente outro. Na frente dos portões da igreja, são milhos que estão sendo grelhados nas pequenas e simples churrasqueiras redondas sem cobertura. Não raramente, são vendidos por amigos, familiares ou pelos mesmos imigrantes que vendem as bananas, dispostas atrás de si, no muro. Já mais acima na subida da ladeira, vende-se o típico churrasco brasileiro das ruas de São Paulo, servido em espetos de carne, linguiça e frango, com a opção da farofa, da pimenta e de outros eventuais temperos. O odor da gordura queimando se espalha rapidamente pelo vale. Com um pouco mais de cuidado na observação e com algumas perguntas precisas, é fácil notar que o horário de começar a colocar as carnes no fogo, a posição do churrasqueira e toda a estrutura que a cobre, ainda que precária, são elementos bem pensados e afinados com anos de trabalho. Esses churrasqueiros já possuem uma clientela frequente, que muitas vezes fica sentada nos bancos

54 Vale dizer, porém, que essas diferenças não são fixas. Existem trabalhadores de rua, consumidores, passantes e moradores que transitam entre as diferentes áreas. O mesmo ocorre com produtos e estruturas móveis, como carrinhos de churrasco e de frutas. Estou procurando montar um quadro geral do local, com diferenças que são visíveis a um olhar rápido, mas que variam conforme as situações cotidianas requerem.

que eles oferecem na calçada, tomando as bebidas que eles também vendem e batendo papo com uma intimidade cotidiana[55].

O vestuário é mais um ponto importante da diferenciação. Embora os imigrantes em geral talvez tenham um especial cuidado de usarem roupas e sapatos formais bem limpos, este não é o padrão universal na zona *baixa*. Além de muitos andarilhos que não tomam banho e nem trocam de roupas há dias, a maioria das outras pessoas estão comumente vestidas de roupas informais, ou roupas formais (ao menos calça e sapato) consideravelmente velhas e sujas. No *Alto Glicério*, por outro lado, trajes sociais completos com aspecto de novo são o padrão para diversos grupos: vendedores e compradores de artigos religiosos, seguranças dos museus e do fórum, advogados e servidores públicos dos tribunais.

A questão das raças é um último aspecto que deve começar a ser sublinhado aqui. Entre seguranças, policiais, advogados, servidores e trabalhadores dos restaurantes, lojas, carrinhos e galerias da parte alta do Glicério, apenas uma minoria é negra. Esse dado é invertido se analisados a maioria dos imigrantes que ficam perto da Missão Paz e muitos dos trabalhadores brasileiros ao entorno. Ao descer a Rua Conde de Sarzedas, portanto, é possível observar um gradiente de raça, roupa, vocabulários, produtos e estruturas urbanas. Trata-se de retratos da hierarquia social da região em diferentes esferas. É emblemático o fato de que, para muitos moradores de São Paulo, o "Glicério" é também uma categoria nativa, que faz referência a um lugar perigoso, de muitos conflitos sociais, repleto de "degradação". Mas ao falar que se vai na Conde de Sarzedas comprar algo religioso, ou em um Tribunal de Justiça, nem se comenta que é no Glicério. O Glicério enquanto estigma, só começa na metade da ladeira.

Como, por quem e em quais situações os diferentes enquadramentos possíveis da região são utilizados? Esta é uma pergunta que guia este capítulo. Antes de mais nada, não podemos excluir os esforços dos próprios atores em querer ser enquadrados como uma ou outra coisa. Um trabalhador das lojas de artigos religiosos, ao mencionar onde trabalha, afirma, sem hesitar, que se trata de uma loja na rua Conde de Sarzedas. Para os compradores e vendedores do meio, a rua já tem um peso talvez relativamente similar ao que tem a rua 25 de Março para os varejistas (dadas as diferenças proporcionais). Talvez ele nem considere que ali seja de fato parte do Glicério, muito embora acredite que menos de duas quadras mais abaixo se situa uma região perigosa da cidade. Os advogados, seguranças e servidores públicos, quando indagados, afirmam que trabalham dentro, em frente ou ao lado dos Tribunais de Justiça. Contrária e curiosamente, porém, alguns professores da

55 Vale destacar apenas que não tenho a intenção de enaltecer os comércios, os tribunais ou os métodos de produção dos churrascos de rua da zona alta do Glicério. Sei por exemplo que, em grande parte das vezes, as condições de trabalho destes últimos são extremamente precárias e que carecem de muita atenção. O que quero enfatizar, porém, é que há diferenças até mesmo entre estruturas precárias de uma região e da outra (alto e baixo). E que, em geral, aos imigrantes são legadas as piores condições.

escola primária, assim como os próprios voluntários e trabalhadores da Missão Paz não negam trabalhar no Glicério. Talvez pela incapacidade de enquadrar a parte *baixa* em outras categorias, mas muitas vezes essa afirmação está ligada a uma carga de heroísmo. Algo como: para um brasileiro branco, dizer que presta um serviço voluntário ou que é professor em uma região perigosa e violenta da cidade é também mostrar como esta pessoa é uma vencedora, que passa rotineiramente por obstáculos tão difíceis e ainda se mantém firme. No fim, o Glicério estigma é reforçado tanto na tentativa de se desvencilhar dele, quanto na busca pela sua valorização.

2.2.3 Violência e ilegalidade

Certa vez, já chegando nas dependências da Igreja da Paz, vi duas pessoas correndo na rua, uma de cada lado, um dos caras com uma mochila rosa na mão, o outro tirando o casaco azul. Provavelmente um roubo. Todos olharam perplexos, com exceção de alguns imigrantes na grade da Missão Paz que pareceram não se preocupar, ou estarem acostumados o suficiente para não se espantar com a situação. Este fato me chamou atenção e comecei a reparar mais nesse tipo de acontecimento.

Mais tarde, pude notar que um outro evento se tornava comum na zona mais baixa. Na estreita Rua Glicério, logo em frente ao estacionamento da Igreja da Paz, há um semáforo que tem basicamente a função de facilitar a passagem dos pedestres. Diferentemente de muitos lugares de São Paulo, é preciso esperar pouco tempo para funcionar o botão verde que se aperta no poste na calçada, tornando o sinal vermelho aos carros. Um grupo de brasileiros já notou isso e, de vez em quando, no começar da tarde, eles se posicionam em três pontos da rua. Um dos indivíduos pressiona o botão do semáforo, que pára os carros no exato tempo deles analisarem todos os veículos que brecam na rua. Quando alguém do grupo decide que é o momento certo, ele quebra o vidro de um carro com o antebraço, pega o que for necessário dos bancos, ou dos próprios passageiros e sai correndo. Mais tarde eles voltam e tentam a artimanha uma outra vez.

Em outra ocasião, um homem de seus cinquenta anos, “ex-viciado em crack” (como se autointitulava), riu alto quando eu falei que daria aula na região no dia seguinte: “o Glicério? Conheço *bem* o Glicério!” Ele me contou que durante as quase duas décadas em que foi dependente de químico, tinha um especial receio de ir ao “Glicério”, mas sabia que quando não encontrava a droga em outros pontos da cidade, ali a encontraria, mesmo pela manhã, quando virava o dia perambulando pelo centro. Fica a pergunta já bem esclarecida: de qual “Glicério” ele falava? Certamente não se referia à parte *alta*. Este lugar – sobre o qual agora brincava, mas que já lhe havia sido familiar – é o da convivência de medo e certeza da violência.

É interessante perceber primeiramente que as tramas dos roubos e o tráfico não acontecem com frequência no farol em frente aos Tribunais de Justiça. Os fatores que facilitam o roubo provavelmente não são tão propícios no *Alto Glicério.* Na realidade, há quase sempre uma viatura da polícia militar parada em frente aos tribunais do alto da rua Conde de Sarzedas, na calçada logo em frente ao estacionamento. Quando uma viatura de polícia passa na *zona baixa*, porém, a sensação de segurança se inverte. Pessoas em situação de rua, indagadas sobre suas condições, reclamam sobre a brutalidade da polícia e dos órgãos da prefeitura para/com eles. Dizem que é frequente retirarem tudo que lhes pertence e levarem embora, incluindo colchões, cobertores, barracas e até utensílios domésticos, como fogões[56]. Não foi apenas uma vez que vi, perto da hora do almoço, kombis da prefeitura e viaturas da polícia parando na rua, abrindo suas portas e delas saindo homens em velocidade, com sacos grandes na mão, pegando tudo quanto é objeto que encontravam nas calçadas. Alguns vendedores conseguem perceber e segurar poucas coisas de antemão, mas o clima de perplexidade sempre é inevitável. O uso dos panos sobre os quais se dispõe o que é vendido pode ser melhor compreendido agora: quando a polícia aparece, as pontas dos panos são levantadas e amarradas com mais facilidade, para fingir que aquilo era apenas um saco grande de tecido, utilitário para carregar o que fosse preciso. Ou seja, também a polícia atua de forma muito diferente nos dois grandes ambientes descritos até agora.

Em uma das vezes que assisti esta cena, estava com Moise, um haitiano que observava comigo um de seus conhecidos ter suas coisas apreendidas. Mais tarde ele me confessou entristecido que estava no Brasil há três anos, e há quase sete meses sem emprego. Tem família e filhos no Haiti para quem disse que deveria estar mandando dinheiro, mas não consegue. Ele exclamou indignado: “quando a gente acha um emprego, vendendo as coisas assim, eles tiram tudo da gente!” Era o setor público esmagando sua visão com as duas mãos: em uma, a dificuldade de obtenção de emprego, sem políticas públicas que tentem sanar a situação; e na outra, o confisco dos produtos de quem tentava sobreviver do próprio comércio com imigrantes. Enfim, o lugar desses imigrantes – e mesmo desses brasileiros que vendem seus produtos no Glicério – é o da aceitação, mais uma vez, sempre beirando a ilegalidade.

É um ambiente de convívio contínuo com roubos, drogas, violência e ilegalidade. Esse contexto se assemelha bastante com o que Vera Telles e Daniel Hirata (2011) chamam de “dobraduras” entre o “legal e o ilegal, e o ilícito”. Segundo os autores, em alguns pontos da cidade, as relações cotidianas e as redes de sociabilidade locais tangenciam as práticas ilícitas. Em suas palavras: “o fato é que indivíduos e suas famílias transitam nessas tênues fronteiras do legal e do

56 Muitos desses casos ficaram famosos na mídia nos últimos anos. Ver, por exemplo, o protesto contra a retirada de pertences na região (MURAL, 2017).

ilegal, sabem muito bem lidar com os códigos de ambos os lados e sabem também, ou sobretudo, lidar com as regras que vão sendo construídas para 'sobreviver na adversidade'", expressão essa que em verdade significa: "saber transitar entre fronteiras diversas, se deter quando é preciso, avançar quando é possível, fazer o bom uso da palavra certa no momento certo, se calar quando é o caso". Esta parece uma ótima descrição do cenário atual do Glicério e do código de conduta que rapidamente os imigrantes aprendem. Entretanto, posto que nem essas "adversidades" nem tampouco a migração são fenômenos novos à região, ainda nos resta saber se é unicamente esses imigrantes que são destinados às fronteiras da ilegalidade, ou se sua existência mesma naquele espaço contribui para a representação do Glicério enquanto mais "degradado"?

2.2.4 A degradação

Sob um olhar sociológico sou então obrigado a indagar antes de mais nada: será que esta é de fato a região mais degradada do centro da cidade, ou esse é um discurso que se intenta construir? Andando nas regiões do entorno, perto da praça da sé, perto do Pari, atrás do Mercado Municipal, nos entremeios da Rua 25 de Março ou da Ladeira Porto Geral, na Zona Cerealista, até mesmo em certos pontos do Ipiranga, ou, em suma, ao longo de toda as marges do Tamanduateí, o que se vê é uma degradação urbana generalizada. Muita sujeira, falta de planejamento, crescimento desorganizado, construções ruindo, riscos constantes de inundação nas casas e ambientes comerciais, muitas pessoas dormindo na rua, uso de drogas, guetos de crack, tráfico, etc. Todas essas características que tornam o Glicério uma região "degradada" também estão muito presentes em outras partes do centro, de maneira bastante óbvia. Michel Agier (2009, p. 39) chama atenção para esse tipo de problema ao mostrar a existência do "risco culturalista" em etnografias urbanas:

> A transformação dos espaços urbanos em fronteiras identitárias, mesmo em sua forma mais consumada, a do bairro étnico, é sempre baseada em olhares cruzados que colocam em jogo diferenças de gostos, estilos de vida e comportamentos. O conjunto desses critérios destaca uma configuração global de valores morais na escala da cidade. Basta evocar os argumentos da diferença entre vizinhos de rua, de bairro ou de cidade para ver sobre quais princípios se constroem as regiões morais.[57]

Uma única região concentra muita da má reputação, imputando-lhe uma cultura: a da destruição, da degradação, como se fosse algo concreto, verificável ou ao menos distinguível no mundo real. Novamente segundo Agier, "as fronteiras da cidade não são nem mais verdadeiras nem menos construídas do que aquelas da etnicidade"[58] (ibid., p. 38). Ou seja, a construção da ideia do

57 Tradução livre do original em francês: "La transformation des espaces urbains en frontières identitaires, même dans sa forme la plus achevée, celle du quartier ethnique, est toujours fondée sur des regards croisés qui mettent en jeu des différences de goûts, de styles de vie et de comportements. L'ensemble de ces critères relève d'une configuration globale de valeurs morales à l'échelle de la ville. Il suffit d'évoquer les argumentaires de la différence entre voisins de rue, de quartier ou de ville pour voir sur quels principes se construisent les régions morales".

58 Tradução livre do original em francês: "les frontières de la ville ne sont ni plus vraies ni moins construites que celles de l'ethnicité"

Glicério enquanto degradado, tem um propósito e um motivo bastante bem delimitados, que passam pela história da imigração no Brasil e a passagem da imigração “boa” para a “ruim”. O processo que une o tombamento das vilas, a negligenciação dos investimentos públicos, a construção dos cortiços e a construção da ideia de degradação não é uma coincidência em relação ao fato de este ser o “bairro de imigrantes negros do centro”. Trata-se de uma bola de neve, de um ciclo autorreprodutório repleto de intenções, que mostra como as construções discursivas têm implicações práticas e vice-versa. É bastante visível o quanto tudo isso tem relação com as diferenças de “gostos, estilos de vida e de comportamentos”, como disse Agier, mas também com um racismo patente e recorrente nas ruas e nas instituições brasileiras. O fato dos imigrantes venderem seus produtos desta forma determinada, sua maneira de falar, de gesticular, de se portar etc., pode ser uma desculpa xenofóbica à violência contra eles, quanto a má reputação de onde estão, de onde pertencem, de onde habitam. Mas as verdadeiras razões desse estigma precisam passar pelas lentes da raça, dos imigrantes indesejados. Eis a armadilha racialista, da qual Agier não falou, que dá margem a utilizar a cultura como algo genérico, para apagar diferenças mais enraizadas, no caso a raça e o racismo.

Vamos ter mais elementos para discutir esse aspecto intrínseco do problema mais a frente, mas é preciso compreender as camadas de concepção e crítica do Glicério. A ideia de degradação é universal na mídia quando o nome da região é trazido à tona, assim como aos moradores, aos transeuntes etc. Esta é a primeira camada, a da concepção do Glicério enquanto um espaço degradado. Uma primeira crítica, que já tenho mostrado bastante, observa que essa degradação é verdadeira e está muito relacionada a falta de políticas públicas e interesses privados na região, muito por causa de quem ali habita, passa e trabalha. Uma segunda crítica, que não necessariamente derruba a primeira, revela uma outra camada perspectiva sobre o que é o Glicério. Ela mostra que, embora o bairro tenha seus problemas de degradação, sua construção como o “bairro mais degradado do centro” não é completamente verdadeira, primeiro porque essa é uma ideia subjetiva, de muito difícil medição, já que os critérios de degradação podem variar bastante, sobretudo segundo o olhar do enunciador, que raramente usa de critérios objetivos quando de sua adjetivação. Segundo porque a própria construção da ideia de “o mais degradado” é alicerçada no preconceito mesmo contra quem mora e transita na região. Um olhar possível sobre essa concepção, baseado na citação de Agier, compreenderia esta ideia como fruto de diferenças erroneamente colocadas como *culturais*, mostrando que as fronteiras geográficas não estão tão distantes das fronteiras étnicas da sociedade em que são estabelecidas. Uma terceira crítica, contudo, revela que este preconceito não é derivado de diferenças puramente étnicas. Pelo contrário: o enquadramento dele como uma parte de um processo de diferenciação étnica é também uma forma de ocultar o racismo presente. Em outras

palavras, se reproduz algo que acontece com frequência contra imigrantes negros no Brasil: a tentativa de chamar de diferenças culturais, de preconceito étnico ou até de xenofobia o que na realidade está também fortemente amarrado ao racismo.

2.3 FRONTEIRAS IMIGRANTES: TRAJETO LIBERDADE

Talvez este seja o trajeto em que o contraste socioespacial é mais evidente. Ao sair do metrô em meio à Praça da Liberdade pela manhã, a agitação já é visível. Os pequenos quiosques em frente a escadaria do metrô estão com os fornos repletos de salgados, vendem sucos, açaí na tigela, sanduíches, cachorros-quentes, café, salada, frutas, doces e muitas outras coisas comprimidas naquele quiosque típico das estações de transporte público da cidade. Poucos degraus acima, os bancos estão se preparando para abrir na praça, onde muitas pessoas passam. São vendedores, moradores, comerciantes ambulantes, estudantes das faculdades da região e trabalhadores locais. Não se vê muitos imigrantes negros no espaço, mas há imigrantes oriundos de partes diferentes da Ásia, assim como seus filhos, netos, bisnetos.

(**Mapa 3**: Trajeto Liberdade, via Rua dos Estudantes)

À direita, no início da Rua dos Estudantes (ver Mapa 3), feirantes estão erguendo suas barracas para a feira típica da Liberdade que, ao menos aos sábados e às sextas-feiras, passam da hora do almoço. O caminho mais óbvio para a Missão Paz é seguir esta rua até o fim, onde, já perto da escola de educação infantil, viramos a direita e chegamos na Rua Glicério. A Rua dos Estudantes é uma ladeira paralela à Rua Conde de Sarzedas, mas com características bastante distintas. Segundo o que é comentado por seus moradores e pela obviedade do nome, a rua já serviu de abrigo a muitas repúblicas de estudantes durante a história de São Paulo. Isso não seria muita estranho, dada a proximidade com a faculdade de Direito do Largo São Francisco. Mas hoje não é esse o perfil mais aparente de seus habitantes.

Seguindo esta rua desde a praça, começamos a descer a encosta de um pequeno morro cujo cume está na praça da Sé, mas que na realidade é apenas uma extensão do planalto que existe desde a região de Diadema, passando pelo Zoológico de São Paulo, nas nascentes do Ipiranga, depois pelo Jabaquara e pela Saúde, que então segue acompanhando as avenidas Domingos de Moraes e Vergueiro até chegar na região da Avenida Paulista e terminando perto do Sumaré e do Jardim Vera Cruz. O que nos interessa, contudo, não é exatamente o topo, mas a encosta que dele chega ao vale do Tamanduateí.

Descer esta mesma encosta pela rua dos Estudantes a princípio não é nada parecido com o trajeto feito pela rua Conde de Sarzedas. Não há nenhum produto evangélico ou tribunais de justiça na parte alta, perto da Praça da Liberdade. Há aqui muitos mercadinhos de produtos do leste asiático, notadamente do Japão, da China e da Coreia do Sul. Muitos produtos com embalagens sem nenhuma descrição em português e geralmente com nomes e explicações escritos em outros alfabetos, que para mim e para a maioria dos brasileiros, são incompreensíveis. Muitos desses produtos são de alta qualidade e alguns deles são vendidos com um preço bastante abaixo do mercado, sobretudo em se tratando de cogumelos, vegetais, peixes e certas especiarias. Também encontramos algumas lanchonetes e restaurantes orientais, oferecendo refeições que não são comuns ao cardápio que se pode esperar do estereótipo de comida brasileira, alguns dos quais têm um preço bastante mais elevado, ambientes chiques e com *designs* típicos. Entre o segundo e o terceiro quarteirão desta rua vemos algumas grandes lojas de cosméticos com um preço especial e promoções diárias, além de lojas vendendo utensílios para casa.

Conforme se continua o movimento de descida, a densidade de pessoas, lojas, restaurantes e lanchonetes diminui na rua, até chegarmos em uma das fronteiras urbanas mais simbolicamente consolidadas da cidade. A Rua Conselheiro Furtado pode também ser vista como um divisor importante da região. Um primeiro aspecto pode ser percebido no olhar. Direcionar os olhos para a parte de onde viemos, a subida da rua, é enxergar o bairro oriental que ali se encerra. Um frequentador da Liberdade conhece uma característica bela e particular do bairro: os postes de luz (ver **Imagem 2**). Trata-se de postes de luz vermelhos paralelos, em lados opostos da rua, como que formando um arco com um vão no meio, onde seria o ápice. São semiarcos grossos que sustentam três estruturas brancas e redondas, dentro das quais há uma lâmpada. Eles claramente fazem parte da tentativa de certos administradores do bairro de intensificar a experiência de se sentir em um bairro propriamente “oriental”. Estes pares de postes paralelos estão dispostos em muitos lugares do bairro, existindo mais de dois pares por quadra. Segundo as palavras do site da Prefeitura de São Paulo (2012):

Ao todo existem 427 peças no bairro da Liberdade e, atualmente, todas estas contam com lâmpadas de vapor de sódio ou de mercúrio.
As novas unidades que estão em instalação têm vida útil de 30 anos e compreendem o conjunto com três luminárias e seus globos, canga (suporte das luminárias), além dos postes. As unidades são feitas de forma artesanal, em material de aço. As cangas têm 1,81 metro de comprimento, 25 centímetros de largura e 27 centímetros de altura. A canga, com o globo instalado, fica a 4,78 metros do chão.

(**Imagem 2**: Postes de Luz da Liberdade)

No caso da Rua dos Estudantes, esses postes de ruas feitos "de forma artesanal" se encerram na esquina com a Rua Conselheiro Furtado[59]. Assim como se encerram os restaurantes, mercados e lanchonetes com escritos, cores, estilos, formas e arquiteturas asiáticas. Olhando para o chão, também as calçadas são diferentes. Existem, pelo menos, dois tipos de calçadas mais recorrentes neste pedaço. Um deles é formado por um padrão de quadrados com um círculo preto e uma estrela branca de três pontas no meio[60]. O outro estilo aparece em boa parte da alta Rua dos Estudantes, e de outras ruas ao seu redor. Neste, as calçadas são feitas de um padrão de quadrados pretos, com espaçados quadrados vermelhos no meio. Padrão esse que também deixa de existir no limite Conselheiro Furtado. Ou seja, esta rua traça uma fronteira visual importante, diferenciando o que popularmente é chamado de bairro oriental, ou de Liberdade mesmo, do que é conhecido como Glicério, ainda que ele não exista como bairro oficialmente. Mas esta não é a única fronteira traçada neste lugar. Também podemos sentir uma grande diferença de cheiros, dos restaurantes orientais que deixam de existir a partir dali, uma fronteira de idiomas falados, de tipos de barulhos feitos, dos utensílios utilizados, dos modos de vida levados. Sem contar a fronteira dos sabores experimentados

59 Esses postes se distribuem em um pedaço específico do bairro, talvez o que possa ser chamado vulgarmente de o "núcleo oriental". As fronteiras deste núcleo são de um lado a Rua dos Estudantes e de outro Rua São Joaquim. Nos limites da Avenida Liberdade e da Rua Conselheiro Furtado não há mais postes. A Rua da Glória e a Rua Galvão Bueno são duas exceções, que passam de um lado a Rua dos Estudantes e de outro a Rua São Joaquim, tendo postes artesanais até o fim de suas extensões.

60 O que também pode ser vista como uma arma laminada em formato de estrela usada para se atirar em algo ou alguém no ninjitsu japonês.

e apreciados nas culinárias dos dois ambientes. Não se trata apenas de uma fronteira imaginária ou política, mas de um conjunto fronteiriço que envolve os cinco sentidos, desde o tato dos pés sobre as calçadas, até a audição dos barulhos e línguas, a visão, o cheiro e o paladar. Uma fronteira estética, sob a mais crua etimologia do termo[61].

Do outro lado desta linha fronteiriça, as calçadas já não têm padrões, a não ser o cinza craquelado do concreto antigo e já esburacado. Aqui vemos cores diferentes nas pinturas das casas. Amarelo, azul, verde-claro, rosa, salmão. As casas, cada uma de seu jeito, à sua forma, cor e composição. Mas a presença do grafitti e do pixo já são evidentes, bem como do reboco exposto, da massa grossa não revestida, da falta de acabamento, da pintura descascada. Algumas casas abandonadas, arquiteturas antigas, tapumes de construções não acabadas e portões de ferro enferrujados também compõem a nova paisagem da descida. Os serviços ali oferecidos se iniciam por um velho escritório de contabilidade e advocacia trabalhista, alguns estacionamentos e lava rápidos, depósitos, botecos, pequenas mercearias bem à moda brasileira, funilaria, serralheria, mecânica. O contraste fica ainda mais evidente na altura da Rua Anita Ferraz. Neste ponto, a degradação da Rua dos Estudantes já se equipara ao estigma do Glicério enquanto uma das regiões mais degradadas do centro de São Paulo. Tijolos expostos, casas com pedaços caídos, lixões e um ferro velho são partes desta imagem. Maior frequência de paredes sem pintura, exceto pelo grafitti e pelo pixo, que também são mais aparentes. O tráfico de drogas se inicia cedo pela manhã, ou não parou desde a madrugada. Aqui a pobreza é mais generalizada, além de haver muito mais imigrantes e brasileiros negros, pessoas transsexuais e idosos nas janelas. Bem no fim da rua, algumas casas recém-pintadas e bastante coloridas contrastam com o desgaste de suas vizinhas. Esta rua acaba em uma curva, fazendo-nos dar de encontro com a escola de educação infantil no fim da Rua Conde de Sarzedas. Aqui os moradores de rua, os carroceiros, os vendedores de roupas usadas e os vendedores de fruta já estão presentes. Também o lixo na calçada e o desgaste das ruas e paredes chegam em seu cume.

Se sabemos que uma boa parcela do Glicério é parte da Liberdade, por que não há infraestrutura semelhante em ambos os espaços? Por que não há o cuidado com postes de luz, pisos de calçadas, manutenção de praças, ruas e ambientes também no Glicério? Para tentar encontrar respostas a estas indagações, devemos pensar nesse contexto não só como uma questão de imigração e raça, mas como uma empreitada comercial de certos grupos, como no caso dos membros da Liberdade. Criar um ambiente oriental, nesse sentido, é benéfico para os diferentes empreendimentos e para as lideranças que ali ou dali se estabelecem. Isso passa também pelo âmbito político, especificamente pela câmara de vereadores, pelos gabinetes do poder executivo,

61 “Estética”: do grego, *aisthesis*, como a “faculdade dos sentidos” ou a “compreensão pelos sentidos”.

pelos lobbys e pelas articulações diversas entre público e privado. Vale dizer ainda que essas políticas públicas não são antigas, encerradas e estáticas. Elas estão acontecendo a todo momento e mesmo recentemente podem ser verificadas, por exemplo no esforço do ex-prefeito João Dória em transformar o bairro do Bom Retiro em Little Seul. A política e as estratégias econômicas de controle e demarcação identitária estão em constante processo de reconstrução.

A própria identidade do bairro da Liberdade está muito bem consolidada em vários aspectos, que são reforçados pelas políticas públicas e pelos próprios moradores. Muitos paulistanos, dos mais diferentes lugares, têm a concepção da Liberdade enquanto um "bairro oriental" em São Paulo. Se deslocam até lá em busca de produtos, serviços e experiências, muitas vezes das mais estereotipicamente "orientais", mas geralmente em tom de valorização. Lá estão supostamente alguns dos melhores restaurantes Japoneses, Chineses e Coreanos da cidade; os famosos karaokês no estilo asiático; os mercados com produtos exclusivos; as feiras de comida e utensílios; os cursos de línguas, de kumon, de artes-marciais; os templos orientais distintos. Lá se compram comidas raras, belas artes orientais, roupas típicas, eletrodomésticos e facilitadores diários inesperados, enfeites para casa, armas brancas "tradicionais" como se vê em filmes. A Liberdade (ou melhor, seu núcleo "oriental") se promove ao proporcionar uma experiência em vários sentidos a quem lhe visita. Todos os seus aspectos são referentes à valorização de culturas orientais (para usar sensos vulgares e cotidianos de "cultura" e de "oriente"). Seus imigrantes (moradores e trabalhadores) são valorizados por sua destreza culinária, por sua sensibilidade estética particular, por sua delicadeza artística, por sua moda milenar, por sua capacidade intelectual, por sua expertise com números, por seu alfabeto indecifrável, etc. Estes, na maioria dos casos, nem são chamados de imigrantes. Ninguém vai à liberdade ter uma aula de kung-fu com "imigrantes", mas com chineses; não vão a um restaurante "imigrante" ou comer comida "étnica", vão, por exemplo, a um restaurante "japonês", comer "sushi".

A valorização de alguns grupos migrantes, no entanto, também pode implicar a desvalorização de outros. Nos cursinhos pré-vestibulares (com especial ênfase para o Ângulo – Tamandaré) e nas faculdades particulares da Liberdade, uma piada é comum: "um japonês vai roubar sua vaga", ou "é preciso estudar muito para passar os japoneses no vestibular". Ela faz referência à inteligência elevada ou ao afinco intrínseco e inesgotável para os estudos que todos os japoneses supostamente trariam do berço. Enquanto isso, quais são os comentários com relação aos imigrantes negros? Talvez o de que eles possam te roubar ao passar em uma rua do centro; que os nigerianos vendem cocaína; ou a clássica objetificação sexual, especulando sobre o tamanho de seus órgãos. No mesmo bairro, ao se tratar de imigrantes, existe uma clara diferença nos estereótipos utilizados para quem está no alto da colina e quem está perto do rio. Aos asiáticos, os

enquadramentos feitos dizem respeito aquilo que lhes enobrece enquanto humanos[62], a arte, o intelecto, o refinamento, a tradição, a cultura; aos imigrantes negros do *Baixo Glicério* os enquadramentos colocados lhes aproximam da degradação, da violência e do que há de mais animal, instintivo e primitivo[63], a necessidade de sobrevivência e o sexo.

Essa valorização de uns e desvalorização de outros ocorre nos mais diversos ambientes da vida social, a particularidade da Liberdade é que este contraste se mostra de forma evidente. A delimitação de fronteiras étnicas e raciais no espaço acontece de modo bastante explícito, mas seu caráter subversivo ainda passa despercebido. A existência dos postes de luz e de todos os outros elementos que fazem de um dos espaços do bairro um reduto "oriental" é tida por muitos como um diferencial positivo da região. Em verdade, este acaba se tornando mais um ponto digno de valorizar as "culturas orientais" que ali se encontram, por terem uma preocupação estético urbanística. Em outras palavras, se valoriza até a construção da identidade do bairro que nos faz pensar que a Liberdade acaba na Rua Conselheiro Furtado. Isso não é de todo ruim, já que reflete algumas das estratégias de ascensão social dos imigrantes asiáticos da região, mas o problema é que atualmente esconde a existência do outro lado esquecido do bairro, o Glicério.

De um ponto de vista mais amplo, a Liberdade contempla identidades espaciais que são topo da lista de seus rankings de classificação popular. A região "oriental" mais ilustre, a maior zona de comércio de produtos cristãos e o bairro mais degradado da cidade. Ainda podemos estender a análise um pouco mais para o entorno. A Sé como o Marco Zero, o Mercado Municipal e a Zona Cerealista como a região mais importante do comércio alimentício atacado e varejista da cidade, o Ipiranga como o local histórico mais importante à Independência do país. De todos esses casos, o Glicério é o único que só tem sido enquadrado como o máximo de uma lista de características negativas. Na verdade, podemos pensar que ele é o que sobra dessas valorações identitárias. Ninguém reivindica uma identidade para ele, a não ser a da luta contra a degradação em alguns momentos. Enfim, o que esta análise acaba por colocar em foco é o Glicério como o resultado da subtração das identidades espaciais que lhe são adjacentes. O Glicério é aquilo que não pertence às identidades reivindicadas nos espaços que o rodeiam.

2.4 DIFERENÇAS ENTRE O *BAIXO* GLICÉRIO: TRAJETO PEDRO II

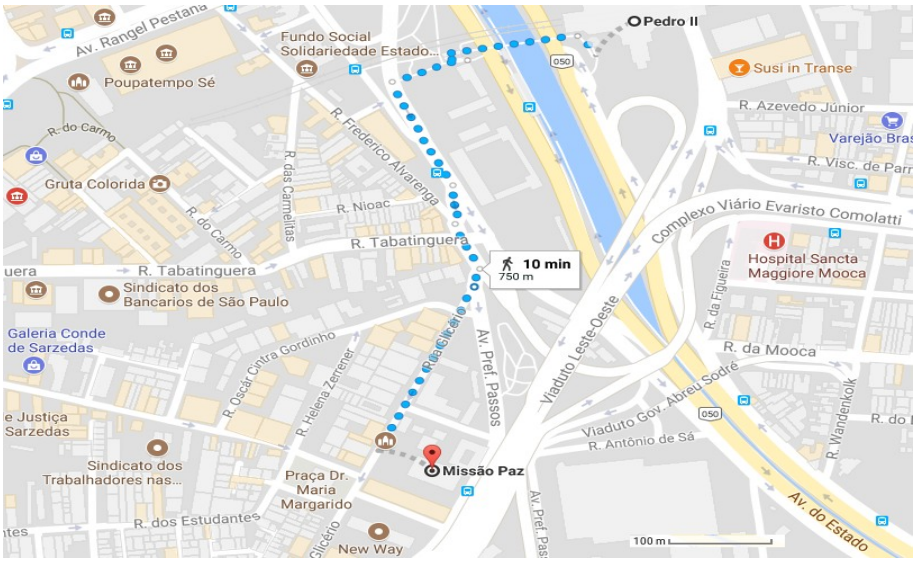
As diferenças sociais não existem apenas na oposição *alto-baixo*, elas também aparecem entre os próprios polos. O trajeto que sai do metrô Dom Pedro II e vai até a Missão Paz é bastante

62 Não podemos esquecer que esse suposto enobrecimento também é um preconceito que pode trazer consequências negativas para o grupo e seus indivíduos.

63 Sobre esse aspecto dos estereótipos de negros, ver, por exemplo, Hall (1997).

ilustrativo para compreendermos as características do *Baixo* Glicério. Para traçá-lo em texto, trarei a cronologia de minha caminhada (ver Mapa 4).

Saio do metrô, pego a direita após a catraca, subo a rampa espiral da passarela de pedestres e atravesso a ponte sobre o rio e a Avenida do Estado[64]. É possível, logo no início do trajeto, observar uma paisagem tão comum à São Paulo, um rio completamente sujo e canalizado, com grandes avenidas marginais aos lados, bem movimentadas, barulhentas, poluentes e poluídas: aquele é o Tamanduateí. Já logo na passarela, também é comum encontrar imigrantes não-brancos e moradores de rua. Ao chegar do outro lado, a saída da última rampa é uma pisada no território dos vendedores ilegais, que com frequência se estende até os arredores da Missão Paz. Panos e caixas de madeira provavelmente obtidas nas proximidades do mercado municipal, formam as mesas e as apresentações de seus produtos. São comercializados ali muitas baterias para os mais variados tipos de celular; alguns celulares antigos, usados sem caixa, em preços baratos, o que sugere que sejam aparelhos roubados. Também pilhas; radinhos; aparelhos de som; os mais variados controles remotos; adaptadores usb; cabos de eletrônicos e alguns outros utensílios.



(**Mapa 4:** Trajeto Pedro II)

Além disso, a mesinha improvisada da pinga matinal tem se tornado uma tendência. Uma caixa dessas que já foram usadas para frutas ou legumes, vazia, virada de lado, de modo que fique o mais alta possível. Um pano branco por cima. Uma pequena bandeja de plástico com limões, alguns já cortados; e eventualmente outras frutas, uma laranja, uma banana ou uma manga são opções. Muitos copinhos de dose, a maioria de plástico, mas alguns de vidro também compõem a bancada da cachaça. Uma garrafa de 51 ou de Velho Barreiro fecha o pacote inanimado ali oferecido, mas os seres que lhe cercam são importantes para a construção do conjunto. Homens bebendo um copo

64 Este é também o trajeto de muitos imigrantes que vêm da região do Ipiranga, das margens da Avenida do Estado e de proximidades. Muitas vezes descem do ônibus ao lado do Metrô, ou dentro do terminal Pedro II, de todo jeito pegam ao menos parte desta mesma passarela.

daquele destilado antes de se encaminharem a outros afazeres, desde pelo menos as sete horas da manhã.

Andando mais um pouco, vejo que naquele baixo de viaduto tem algumas estruturas de casa que já foram destruídas, queimadas, reconstruídas e deslocadas algumas vezes desde minha primeira passagem por lá como pesquisador, em 2015. Tem sempre alguém já preparando uma fogueira, ou esquentando alguma coisa para o café da manhã. Atravesso a avenida de frente, viro a esquerda e escolho entre seguir na avenida por trás da AMA da Sé, ou pegar a direita na pequena Rua Lousada para entrar na Rua Frederico Alvarenga, onde está sua entrada principal (ver Mapa 4). A parte de trás, por ser um tanto mais inóspita, passa a sensação de mais perigosa para uma primeira passagem. Logo que essa avenida e a rua se encontram, há ali uma outra estrutura habitacional reconstruída, redestruída e redeslocada. Muitos entulhos ao lado do que parece ser o estacionamento da AMA. Algumas pessoas acordando em meio a esse amontoado de coisas, enquanto ao lado se abrem as lojinhas e lanchonetes na curva da rua e nas esquinas com a avenida. Imigrantes, moradores locais, alguns enfermos e seus acompanhantes se deslocam pelo espaço. Quem está naquele lugar parece saber onde se encontra, conhecer a região, ser dali. Não há pessoas vestidas com os esportes-fino cristãos do alto da rua Conde de Sarzedas ou muito menos trajadas socialmente como os advogados e servidores dos tribunais. Pelo contrário, é muito mais comum ver gente enrolada em cobertores ou em camadas consecutivas de panos sobre calças desgastadas.

Em frente a esse pequeno estacionamento logo ao lado da AMA, há uma ladeira estreita e curiosa, chamada Rua Nioac. Do ponto de vista de um leigo da arquitetura, me parece que aquela ladeira não seria estranha aos becos de Trastevere em Roma, ou às pequenas citadelas do sul da Itália, embora com pinturas mais desgastadas, fios cortando a visão e sem legumes ou pimentas expostos nos alpendres. São sobrados já construídos há um bom tempo, com paredes retas, sem entrada para garagem, sem tijolos vermelhos expostos, e com janelas na parte de cima, voltadas para a rua. Calçadas bastante estreitas, mas existentes, e uma pequena largura de rua que, de um lado a outro, um carro popular teria dificuldade de passar por entre. Além de um bar em cada uma de suas duas esquinas, no meio da rua também se situa uma sede do Movimento de Moradia da Cidade de São Paulo (MMC).

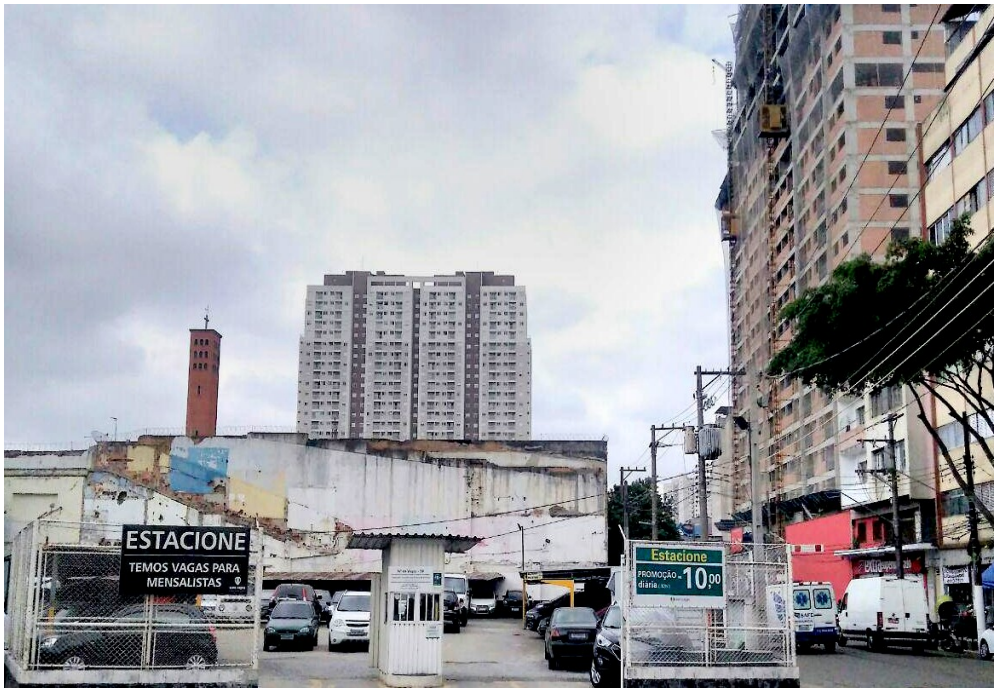
Continuo reto na Rua Frederico Alvarenga, atravesso a Rua Tabatinguera[65], faço a curva à direita e pego um curtíssimo trecho da Avenida Prefeito Passos antes da bifurcação em que,

65 A Rua Tabatinguera é continuação da Praça João Mendes, que fica logo atrás da catedral da Sé. Ela tem uma grande importância histórica para o centro e ainda carrega uma importância social até hoje, uma vez que é o caminho lógico de quem sai da Faculdade de Direito do Lgo São Francisco, além de ser o encontro da Avenida Liberdade com a Sé, onde se situam restaurantes, padarias, livrarias antigas famosas e um grande prédio do Tribunal de Justiça.

mantendo a direita, chego na Rua Glicério[66]. Nesse trecho, vejo alguns bares, um açougue, uma banca, uma academia, a Galeria Glicério sendo reconstruída, lanchonetes e o café da manhã dos já despertos. Nem bem uma quadra e há uma rua à direita chamada R. Oscár Cintra Gordinho. Ela é curvilínea e logo se divide em duas, formando uma praça ao meio, com alguns bancos, brinquedos de madeira para crianças e o tráfico de drogas ilícitas durante boa parte do dia. Nesse curto conjunto de ruas que não passam de uma quadra de extensão e cujo fim é na própria rua Conde de Sarzedas, há talvez a maior quantidade de prédios de kitnet da região. Alguns são edifícios grandes com inúmeras pequenas janelas. Todos da mesma cor, cinza. Prédios similares, com entradas semelhantes, como que construídos propositalmente parecidos, apesar de suas alturas diferentes. Sob eles há algumas lojas, padarias, cabeleireiros.

Voltando à rota, a própria rua Glicério. Nela, mais dois bares/lanchonetes, bastante café, pão, salgados e pastéis pela manhã. Em frente a estes, um estacionamento de esquina, cuja parede lateral dá um óbvio indício de demolição. Ele é vizinho direto de um grande sobrado, cuja parede lateral está exposta. Este é um dos blocos de um conjunto de prédios públicos, sendo um deles da Secretaria de Serviços e Obras de São Paulo e outro do Centro Integrado de Logística do Corpo de Bombeiros. A parede sem pintura e sem nenhum acabamento ou planejamento de janelas, passa uma impressão clara de que onde hoje existe este estacionamento, havia antes uma construção de altura ao menos similar (ver **Imagem 3**). Seria mais um pedaço de vila demolido?

66 Existe também um outro trajeto que passa por este local e que sai do Metrô Sé. Eu optei por não evidenciá-lo no corpo do texto para privilegiar alguns objetos empíricos e não me repetir nas análises. Este trajeto se inicia em uma saída lateral da Praça da Sé, segue pela Rua do Carmo, passando em frente ao PoupaTempo, muitas lojas de essência, o SESC Carmo, a sede da Força Sindical e a Igreja Nossa Senhora da Boa Morte, inaugurada em 1810. Segue-se então à esquerda na Rua Tabatinguera, descendo até o final, já perto da Rua Glicério. Destaca-se deste trajeto a existência de muitas casas antigas de arquiteturas coloniais-européias, algumas restauradas e muitas em estado de extrema degradação. Também estão sempre presentes estacionamentos e novos canteiros de obras.



(**Imagem 3**: Estacionamento e Parede dos Bombeiros[67])

Mais um pouco adiante na Rua Glicério, existe um pequeno supermercado Extra, onde há caixas eletrônicos 24h frequentemente utilizados pelos imigrantes que se encontram por ali. O supermercado é atualmente vizinho de um canteiro de obras que se tornará um condomínio bastante luxuoso para a região, de nome italiano: "Viva Città". Segundo o projeto, trata-se de algo com sala de jogos, quadra, piscina, área de lazer e apartamentos com varandas. Surpreso com o empreendimento, certa vez entrei no pequeno "*stand* de vendas" da imobiliária que fica na frente. O preço, antes do imóvel ser concluído, varia entre trezentos e quatrocentos mil reais, podendo ser negociado de diversas formas. Ao perguntar sobre as facilidades do prédio e dos apartamentos, contudo, o agente imobiliário me confessou: "esse prédio tem tudo, não era para estar com esse preço". Ao que eu lhe indaguei qual considerava ser o motivo do preço oferecido. Sua resposta passou pela crise econômica brasileira brevemente, mas fixou-se na região, não havia como cobrar mais naquele local. Disse ainda que aquele não era nem prédio para estar ali, mas que faz parte do que chamou de "tentativa de melhorar as habitações no centro". Então me mostrou o condomínio na mesma rua (ver **Imagem 3**), que fora construído poucos anos antes, e que tinha sido um sucesso, o que para ele significava vendas concluídas dos apartamentos e segurança reforçada no condomínio, de modo que qualquer suposta violência da região não atingisse os moradores. Vale ainda dizer que o *slogan* presente nos anúncios do empreendimento é "o m^2 mais barato do centro". No bojo da revitalização urbana de São Paulo e entre as dinâmicas de criação dos lugares na cidade, a categoria

67 Ao fundo é possível ver também a Torre da Igreja da Paz e, ao lado, o condomínio "New Way", erguido pela mesma empresa deste que está sendo construído. No canto direito da foto, atrás da árvore, está um dos prédios de kitnets da região. Ao seu lado, está um dos edifícios do condomínio "Viva Città", que está sendo construído.

mobilizada é o “centro”, não o Glicério. Sob a perspectiva do marketing, na hora de vender parece que a região se valoriza mais enquanto centro.

De muitas maneiras, esses novos empreendimentos caminham na contramão do “degradado” bairro de imigrantes. A pomposidade do projeto “Viva Città” se contrasta com a calçada logo em frente, já bem perto da Missão Paz, onde muitos vendedores expõem seus produtos em panos ou plásticos no chão ou sobre as caixas de madeira. Além de eletrônicos usados, os produtos aqui variam bastante. São vendidos utensílios domésticos, como ferros de passar roupa usados, copos, garrafas, talheres, panos de chão e de prato, suportes, caixas. E também muitas vestimentas usadas, desde casacos, calças, camisas e camisetas, a calçados, bonés, chapéus, acessórios, meias e roupas íntimas.

A essas vestimentas vale uma digressão. Um dia, após uma aula de sexta-feira, estava voltando do almoço na própria Missão Paz. Ao caminharmos por entre as portas e corredores que ligam a Casa do Migrante à residência dos padres, algum voluntário que estava conosco perguntou ao servidor da instituição o que havia em uma das salas em frente das quais estávamos passando. Este respondeu que era ali onde ficavam todas as roupas que a Missão recebia de doação e que distribuía aos imigrantes que procuravam. Tivemos a oportunidade de dar uma olhada rápida no cômodo, estava tão repleto de roupas, dos mais variados tipos, que a única organização possível era um empilhamento massivo de vestimentas. Um dos voluntários então disse em tom entusiasmado que tinha algumas roupas para doar, perguntando se poderia levá-las lá qualquer dia. O servidor respondeu que sim, mas fez uma ressalva importante. Disse que já havia tantas roupas ali, que eles não estavam, ao menos naquela época, dando conta de organizar e distribuir o que tinham. Então, que se o voluntário em questão encontrasse outra instituição que pudesse receber suas roupas seria melhor. Ainda assegurou-lhe que existem muitas outras instituições que fazem isso, ao que todos confirmaram com acenos e curtas frases.

Em outro momento, fiquei curioso e quis saber um tanto mais sobre as roupas. Acontece que, dada a rotatividade da Casa do Migrante, muitas são as pessoas que podem eventualmente aparecer por lá, criando uma nova demanda, o que justifica manter um estoque para doar. Aquelas vestes desde que entram no cômodo, tornam-se quase unicamente destinadas a imigrantes. Voltando às roupas da rua, fica uma dúvida: quem é o público que as compra estendidas no chão? Pelo menos todas as vezes que eu vi alguém parando para olhar ou comprar qualquer uma delas, era também um imigrante. Pela lógica, podemos relacionar o fato de haver muitos imigrantes na região e o de existir vendedores de coisas usadas para imigrantes na rua. Esse vínculo lógico se intensifica se percebermos que muitos desses vendedores são também imigrantes, sobretudo os que estão na

calçada da Missão Paz. Ora, mas não é um pouco contraditório haver um excesso de roupas para doação na instituição logo a frente, e os imigrantes comprarem as roupas na rua?

Muitos fatores entram em jogo. Primeiramente, não é todo mundo que sabe da existência das roupas para doação. Não há muita divulgação quanto a essa possibilidade. Por mais que algum trabalhador da Missão falasse sobre isso com os imigrantes, será que eles compreenderiam? Será que lembrariam? Será que teriam coragem, confiança e desinibição para ir atrás? E para os vendedores, é melhor que continue assim. Mesmo os imigrantes vendedores que sabem disso, não estão obviamente dispostos a fazer essa ressalva a seus possíveis clientes, antes de olharem qualquer um de seus produtos. Além disso, não deixa de existir o boato de que alguns imigrantes pegam roupas da Missão Paz e as revendem ali na frente. A resposta de pessoas da instituição quanto a isso é bastante sincera: “a roupa é deles, podem fazer o que acharem melhor com ela”. No fim, essas são mais algumas das estratégias que os indivíduos encontraram para sobreviver.

Antes de colocar os pés nas dependências da Missão Paz, ainda preciso fazer uma observação sobre a venda de pinga na rua lateral, R. Alm. Mauriti. A mesma maneira de vender a aguardente ao lado da estação é aplicada aqui, mas por imigrantes. Vale remarcar que não foi antes da metade de 2016 que, ao lado da igreja e da passarela, surgiu este tipo de comércio nas ruas, com essas características, imóvel, com uma caixa coberta com um pano e uma bandeja de limões. Não consigo dizer ao certo quem começou ou como surgiu especificamente essa ideia, essa tendência. Mas lembro de um ex-aluno congolês que após deixar seu trabalho em um supermercado, alugou um carrinho e começou a vender frutas pela região. Ao fim de 2015, ele seguia o exemplo de outros imigrantes que vendiam frutas em carrinhos de mão e colocou algumas garrafas de pinga e uns copinhos de plástico entre seus produtos. A fixação do primeiro imigrante em um local e a exploração do período da manhã, surgiu apenas mais tarde, mas as estratégias de diferenciação continuam até hoje. É possível fazer um recorte da competição de mercado e necessidades de reinvenção do produto e de sua apresentação nesse setor reduzido, ao longo do tempo. O que começou com pinga e limão sobre uma caixa de frutas vazia, foi ganhando cor com um pano sobre a caixa; altura com a sobreposição de duas caixas, ou mesmo ao virar a caixa de lado; opções de menu com as outras frutas que começaram a ser oferecidas; além de eventuais promoções, conversas que atraem clientes etc. Recentemente essa evolução temporal da competição me chamou atenção quando notei que os vendedores estavam também colocando uma tigela de salada sobre sua mesa-caixa. Uma salada feita com pepino, cenoura e abacate, o que não coincidentemente, muitos alunos já me haviam confessado ser de praxe na culinária caribenha, com destaque para a haitiana (sobretudo no que diz respeito ao uso de abacate como algo salgado, seja em saladas, ou como um tipo de guarnição).

2.4.1 Espaço, pertencimento e estigma

Desta análise geral, acredito que um ponto importante seja a territorialidade dos imigrantes e dos brasileiros no local. Não há brasileiros vendendo coisas nas calçadas da Missão Paz[68]. Assim como não há muitos imigrantes vendendo algo ao lado da passarela do metrô Pedro II. Mas não precisamos ir tão longe para ver o contraste. Ele está na pequena rua lateral Alm. Mauriti. Passando ela, os vendedores de calçada são mais brasileiros do que imigrantes, ainda que o público geral continue a ser destes. A Missão Paz não é apenas um porto seguro para os imigrantes em seus serviços, ou em seu estacionamento, mas também é um espaço que simbolicamente lhes pertence. E sobre os vendedores da calçada, estamos falando sobretudo de imigrantes haitianos. Ainda que não tenha perguntado a origem de todos os que ali vendem, todas as vezes, por motivos óbvios de invasão da privacidade, pude perceber uma quase unanimidade dos haitianos nesse serviço.

As grades do estacionamento são uma fronteira necessária para tal análise. Apenas durante a noite as grades funcionam como qualquer sorte de barreira física. Mas de dia os portões ficam abertos a qualquer pessoa que quiser entrar. Não há seguranças, não há polícia, nem algum tipo de fiscalização com relação a entrada de qualquer um no estacionamento. Mas, ainda assim, são raros os brasileiros que ficam ali pela manhã ou pela tarde, se não há um evento específico na instituição. Aliás, são raras a permanência de qualquer pessoa que não seja haitiano. Quando um brasileiro entra, ele se dirige à igreja ou à pastoral, e o estacionamento é a ele apenas um espaço de passagem. Quando um imigrante de outra nacionalidade entra, ainda que possa esperar lá por algum motivo, ele em geral faz questão de ficar em algum lugar perto de paredes, sobretudo ao lado do portão grande que leva ao hall, ou sob um pequeno teto, sentado em uma escadinha ao lado da entrada do salão de eventos. Os haitianos, por outro lado, ficam no meio do estacionamento, nas escadas da paróquia, ao lado do portão, ao lado do salão. Eles ouvem música alto, conversam, contam piadas em grupos grandes, se distribuem em diversos pequenos grupos pelo estacionamento a se unir e deslocar, brincam de bola, tiram foto, estudam, leem, esperam, vagueiam, passam o tempo. Eles detêm a liberdade simbólica de se posicionar naquele espaço.

Por algum motivo, contudo, evitam vender seus produtos grade a dentro. Limitam-se em praticar o comércio na calçada. Embora pendurem cachos de bananas, suportes e aparatos nas grades, fiquem encostados nos muros, ou sentados nas muretas da Missão, as grades e o portão ainda são um divisor das atividades comerciais. E na calçada, são também os haitianos que dominam o comércio e a própria permanência no local. No começo de minha pesquisa, lembro de ter havido alguns conflitos entre os haitianos e alguns brasileiros naquele lugar. Era sobretudo

68 Apenas mais recentemente pude observar por vezes um ou dois brasileiros vendendo um pequeno punhado de produtos bem na esquina, ao lado de uma árvore da calçada.

porque mulheres brasileiras passavam com seu carrinho de bebê, levando os filhos à creche (que se situa no complexo Missão Paz, apesar de não ser administrada pela igreja), enquanto alguns haitianos ficavam na calçada e supostamente não se dispunham a sair para dar passagem à mãe com seus filhos. Essas mulheres então teriam supostamente de descer a calçada com o carrinho, rodear os haitianos ali parados e subir de novo, tendo um trabalho resultante desnecessário. Se isso é verdade ou não, não posso afirmar com certeza. Mas o fato é que as próprias mulheres, assim como seus maridos, amigos, parentes ou quaisquer outros brasileiros se indignaram com essa situação e entraram algumas vezes em conflito verbal com os haitianos[69].

Isso tudo mostra que os haitianos detêm de certa forma também o monopólio comercial e espacial da calçada imediatamente em frente à Missão Paz. O que não significa que não haja um certo conflito ou um problema com as outras pessoas a esse respeito. Para entender essa questão é preciso retomar o caráter histórico da análise. A Missão Paz, o Glicério e toda a região já passaram por muitos ciclos migratórios que tiveram forte impacto na distribuição social local. Esses ciclos não são algo independente e com data muito bem determinada de início e de fim, todas as vezes. Tratam-se de momentos distintos, em que por vezes mais de um ciclo migratório está em jogo, trazendo consequências sociais importantes. Podemos dizer que atualmente estão já há um tempo entre ciclos diferentes de migração Peruana, Boliviana, Colombiana e Venezuelana concomitantemente com recente ciclo de migração árabe (principalmente síria) e um genérico ciclo de migração negra. Este último pode ser dividido entre migrações pontuais de alguns países da África, sobretudo Angola, República Democrática do Congo, Guiné, Nigéria e Camarões; e um ciclo de migração haitiana, iniciado em 2011, atualmente com menos intensidade, mas ainda de relevância determinante. O fato é que com a mudança de ciclos migratórios, também é modificado o perfil das pessoas que habitam, trabalham e transitam pela região, já que boa parte delas é imigrante. Assim, um bairro que já teve predominância de italianos, japoneses, coreanos, chineses, peruanos, colombianos, bolivianos… hoje pode-se dizer que são os haitianos, congoleses e angolanos que estão entre os imigrantes mais numerosos ali. Isso traz uma influência imediata para o racismo que se aflora no Glicério[70].

José, um morador do Glicério que me disse ter nascido, sido criado e morado na região até hoje, me confessou que na frente da Missão Paz sempre teve um grande movimento de imigrantes, mas nada que se compare com o que tem hoje. Disse que desde alguns anos, tem mais imigrantes por ali. Ou, pelo menos, mais imigrantes que ele alega notar. Em outras palavras, imigrantes

69 Este também é um dos argumentos usados para tentar justificar e entender os tiros no Glicério, em 2015. Para mais informações sobre essa notícia, ver Carta Capital (2015).

70 Embora os imigrantes de ciclos anteriores também possam ter sido racializados de diversas formas, os atuais ciclos de haitianos e de outros povos oriundos da África traz à tona uma questão do colorismo, de negros com peles ainda mais negras, muitas vezes até distintos dos brasileiros.

fenotipicamente diferentes, porque, para muitos, europeus e asiáticos nem se encaixam nessa mesma categoria de imigrantes. Isso é especialmente ilustrado pela percepção de sua mãe. Ele comentou que ela fica assustada, olha para a igreja e tenta evitar passar por ali. Confessou que ela nunca foi muito de ir à missa, mas ia às vezes, na Igreja da Paz. Agora, porém, achava especialmente impossível de ir à igreja, ou mesmo de passar por ali, por causa da dominação dos "escuridão". Ela estava se referindo aos imigrantes negros, sobretudo aos haitianos, com este apelido que lhes conferiu intimamente. O filho diz que repreende a mãe, diz que não deve falar essas coisas, ela ainda insiste, mas na segunda repressão para.

Esta mulher não é a única que apresenta esse tipo de comportamento, ela compartilha tais ideias com amigas antigas do bairro, que por sua vez compartilham com as famílias, amigos... E nem esse é o único exemplo de racismo especificamente nutrido contra os haitianos, desde sua chegada. Mas com essa pequena informação já conseguimos perceber que a liberdade de posicionamento e o monopólio do comércio dos haitianos no restrito espaço de dentro e em frente à Missão Paz incomoda bastante alguns brasileiros. Aqui podemos voltar ao processo estigmatização e de degradação da região, com seus respectivos recortes raciais. Enfim, o Glicério é também chamado por alguns de "o bairro negro", o que faz referência direta aos imigrantes, mas também traz a carga negativa a que a palavra *negro* está comumente associada no Brasil. Ou seja, mais uma vez a união dos imigrantes negros com a ideia do bairro central legado à degradação, ao consumo de drogas, à violência, à prostituição. Não é raro encontrar esse tipo de associação de raça e degradação no País. O caso deste fato ocorrer no centro da cidade mostra o quão patente isso ainda é no coração da metrópole e da própria vida citadina de São Paulo. O mais subversivo, porém, está na contradição mesma da liberdade dos imigrantes. Poder ficar tranquilo na Missão Paz, como uma liberdade de posicionamento, visto desta outra perspectiva, é sua própria restrição e a justificativa para sua estigmatização. Poder ficar livremente no estacionamento da igreja implica, desse modo, ser interdito de fazer o mesmo nos espaços de fora. E esta mesma suposta liberdade é tomada como um dos argumentos populares para evolução da degradação da região, colocando a culpa simbólica nos que chamam de "escuridão", deixando de lado os traços de humanidade que esses indivíduos têm.

Retomemos o tempo como outro fator fundamental para matizar essa questão. É preciso entender esse processo em uma perspectiva também diacrônica, que fica clara na fala do meu interlocutor quando diz que o Glicério de hoje não se compara ao de sua infância. Em geral, a evolução dos ciclos migratórios em um dado espaço é acompanhada de mudanças substanciais[71].

71 Convido à leitura da novela gráfica de Will Eisner, *Avenida Dropsie* (2009). O autor mostra com primazia diálogos e ilustrações que mostram essa realidade de um ambiente em mudança segundo ciclos migratórios.

São modificados de pronto os aspectos físicos, geográficos e arquitetônicos do ambiente, causando um impacto visual considerável, mas estas não são as únicas transformações. Também lhes seguem a mudança de pessoas, de trabalhadores, visitantes, transeuntes, moradores, vendedores ambulantes, tipo de comércio, cheiros, expressões corporais, hábitos, valores, ethos. E, como já viemos a discutir, muitos enquadram essas mudanças em padrões étnicos e raciais, como forma de reduzir, simplificar e tentar facilitar a compreensão desses novos cenários. Mas o que tange a importância disso para a realidade atual do Glicério acredito ser o impacto da imigração propriamente haitiana e como ele se traduz na transformação deste espaço[72].

Sabemos que toda aquela região que margeia o Tamanduateí sempre foi palco para a presença de imigrantes, oriundos dos mais diferentes lugares. Mas, o que era uma multidão de imigrantes europeus e seus conflitos no final do século XIX e na primeira metade do século XX, foi se apaziguando no decorrer dos anos. Houve então grandes problemas estruturais quando da chegada de imigrantes do Nordeste por volta dos anos 1970, e de imigrantes asiáticos, principalmente até os anos 1990. No fim do século XX e início dos anos 2000, portanto, a situação do Glicério já era de degradação, mas muitas dessas descrições que fiz até aqui não existiam. Não havia tantos comércios, não havia pessoas vendendo sobre panos nas calçadas ao lado da Missão Paz e sobretudo ninguém vendia cachaça dessa maneira. Para ser mais preciso, quando eu comecei a dar aulas na Missão Paz, no início de 2015, não havia isso. Alguns vendedores expunham seus produtos nas calçadas, mas não acontecia todo dia e nem eram tantos. Segundo o que me dizem na Missão e nas redondezas, isso tudo começou quando os haitianos começaram a se firmar ali.

Constituiu-se um cenário novo, fruto dos imigrantes que chegavam procurando por apoio, e do desemprego em massa que viveu o Brasil nos últimos anos. Assim, muitas pessoas começaram a vender seus produtos, a região se desenvolveu minimamente (ainda que de forma muito precária), e logo entrou em ação programas da prefeitura para eliminar do centro moradores de rua, dependentes químicos e vendedores sem autorização. Enquanto isso, imigrantes haitianos dormiam no chão da Missão Paz, tentavam a vida em albergues da prefeitura, em ocupações irregulares, ou na rua mesmo. O Glicério voltou a ser foco de atenção de mídias locais e os enquadramentos sempre tentavam ocultar o prisma racial, colocando os imigrantes na condição de pobres, vítimas do terremoto e às vezes vítimas de “xenofobia”. Em suma, parte por causa da situação política e econômica do país, com suas infinitas capilarizações, e parte por causa da própria imigração haitiana, desencadeou-se muitos processos sociais na região e fomentou-se o grande processo de estigma e restrição a esses imigrantes no Glicério. Não há consensos e certezas quanto às causas da imigração haitiana, mas algumas de suas consequências já começam a nos parecer evidentes. A

72 Abordarei esse impacto de outras maneiras nos capítulos seguintes.

redistribuição social, o incentivo ao pequeno comércio de calçada às margens do Tamanduateí e da legalidade, e o incômodo nos brasileiros são reflexos desse novo contexto.

É preciso tomar cuidado, porém, para não interpretarmos esse processo como se a culpa do estigma e das restrições de liberdade dos haitianos sejam de sua própria imigração. Este acaba sendo o argumento que fundamenta uma boa parte do que se coloca contra eles, supondo que se não tivessem migrado, não teriam encontrado tais condições. Mas em se tratando de um bairro que durante toda sua história foi habitado e erguido por imigrantes, e que muitos dos que reproduzem tais ideias são, eles mesmos, descendentes de imigrantes, é muito paradoxal que esse discurso tenha tomado força. Afinal, estou convencido de que um dos grandes problemas não é de fato a imigração, nem as mudanças que ela causou, mas o "tipo" de imigrantes que são e a raça em que são enquadrados. Grande parte do problema reside não no fato de eles serem de fora, mas de comporem esse suposto grupo pejorativamente chamado de os "escuridão".

Aos poucos, os imigrantes negros que residem e passam pelo bairro se encaixam nessa mesma categoria. Na realidade, o conceito nativo de "escuridão" não é tão largamente usado, mas outros substituem-no nas conversas de quem a eles se referem, seja usando expressões que indicam o outro, como "aquela gente", "eles", seja dizendo de "negros" e "imigrantes", como se fossem um só grupo, ou seja chamando todos de "haitianos", independentemente de sua origem. Pelo menos nesses últimos anos, implícita ou explicitamente, o "haitiano" passa a ser uma alcunha de alguns dos imigrantes, estigmatizados. Esse enquadramento acaba por definir o lugar social do imigrante em questão. Brancos (ou não-negros em geral), italianos, japoneses, outros orientais da liberdade e os chefes da igreja: eles não são tomados como os outros, como "imigrantes" ou como "haitianos". Esta se torna, para muitos, a personificação da "degradação" e das mudanças – para pior – pelas quais a região vem passando[73].

2.5 O LIXO E AS CONSIDERAÇÕES FINAIS

O "não existir" do Glicério é bastante ilustrativo. Não se trata somente de uma falta de registros oficiais, mas de um esquecimento quase proposital. Isso é sugerido pelas faltas de políticas públicas, como a diferença dos projetos de revitalização das luminárias de apenas uma parte da Liberdade, por exemplo. Há uma intenção clara por parte do governo e de membros importantes da Liberdade para construir uma identidade oriental em parte do bairro, mas me parece haver também uma intenção mais velada de apagamento da outra parte, a *baixa*. O mesmo acontece com relação ao tribunal de justiça, a zona de venda de produtos evangélicos, a zona cerealista, o Ipiranga. As

73 Discutiremos mais sobre a diferença entre os imigrantes e os processos sociais que os permeia nos próximos capítulos.

identidades adjacentes se reafirmam em uma corrida por autovalorização, sublinhando suas fronteiras, enquanto ao Glicério é legado o “não ser” das demais. É alegórico o fato de que lá se encontram os postos de coleta de lixo da região central da cidade. Enquanto os outros ambientes se valorizam por suas idiossincrasias culturais, urbanas, higiênicas, históricas ou culinárias, seus dejetos são levados para a parte mais baixa do vale. Não é à toa que simbolicamente é tido como o lugar da degradação, o Glicério é onde vai e fica o lixo do centro, sob a perspectiva mais concreta, visível e palpável da frase.

Além disso, lá, mais do que nas ruas e nas praças da cidade, o lixo é aberto, investigado, analisado. Em boa parte de seu trajeto até chegar embaixo do viaduto (e principalmente aqui), pessoas diferentes reolham o que foi jogado fora pelos citadinos dos arredores. Para isso, pessoas entram no lixo, e a imagem se funde num amontoado de preto, cinza, vivo e descartável. A humanidade e a descartabilidade se confundem, enquanto as mesmas pessoas que vasculham e valorizam dejetos dos outros, se desumanizam aos poucos. Um lugar que não existe, porque se quer esconder a inversão dos papéis que tomam a região nas diversas instâncias da vida cotidiana. E embora o lixo a princípio não tenha a ver com a imigração, seus motivos, suas esperanças, ele se torna recorrente e emblemático, seja por convivência ou por representação. Ao mesmo tempo que não existe uma relação causal factual e direta entre degradação, lixo, descartabilidade, violência, ilegalidade e migração, elas coexistem e uma serve de argumento para justificar a outra, reforçando a imagem de um local onde habita o que não é bem-vindo e reina o indesejado.

Ao pensar no “centro velho” de São Paulo, o paulistano já está acostumado a relacionar pontos históricos importantes da cidade com a degradação urbana, a violência, a prostituição, o comércio ilegal, etc. Essa ambiguidade é constante nas ruas do centro, mas acontece de forma condensada no Glicério. A presença massiva dos imigrantes negros, sua proximidade com outros pontos importantes da cidade, e o próprio fato de fazer parte de outros bairros, conferem ao local particularidades inusitadas. Talvez o uso do nome Glicério, uma vez que não oficial, exerça até hoje a função de servir como atalho para se referir a isto: um bairro construído junto com a etnicidade e cuja construção encapsula o lugar e as identidades imigrantes. A caracterização do lugar passa pela própria figura do imigrante, sendo que a imagem que se compõem da região é modificada também segundo o tipo de estrangeiro que está mais presente. A ideia de degradação se impõem e aumenta junto com o processo de “escurecimento” do bairro. A representação histórica do Glicério é vinculada aos imigrantes, a sua cor, raça, etnia e posição social. Eles não são distinguidos e afastados dos brasileiros por territórios distantes, ou ao menos por uma concepção pobre de território, entendido por unidades de metros quadrados. Os imigrantes e o bairro estão afastados e apagados porque convivendo no mesmo espaço. O diminuto espaço central da cidade é então

cindido em hierarquias sociais atravessadas pelas lentes de imigração, etnia e raça, numa corrida por poder, reconhecimento e diferenciação. E a necessidade do convívio, da identificação e da diferença são as raízes mesmas dos próprios processos que operam a negação e o apagamento do bairro e dos grupos imigrantes racializados.

3. A INSTITUIÇÃO:
Estrutura e Reconhecimento

kouto pa janm grate manch li[74]

3.1 INTRODUÇÃO

Em determinado momento da pesquisa comecei a me dar conta de algo que poderia ser nítido para um observador mais distanciado: a estreita relação entre a Missão Paz e os haitianos – estes poderiam ser tão importantes para a Missão quanto esta era para eles. A instituição está mais presente e atuante na vida de muitos dos imigrantes haitianos do que podemos imaginar. Em algum momento, a maioria deles acaba tendo contato com a igreja católica da ordem dos Scalabrinianis. Este capítulo é dedicado a compreender a Missão Paz, sua morfologia interna, suas diretrizes e seus caminhos de atuação. Aqui, minha análise será mais focada em experiências que vivi de fato, colocando-me muitas vezes como o alvo da própria crítica, repensando um ambiente que ajudei e lutei bastante para construir. Neste momento, com toda sinceridade, abro também um caminho para críticas à Missão Paz em si, mas muito menos em caráter de denúncia a uma instituição que admiro e que estou convencido de ter um impacto valioso na vida de muitos imigrantes, e mais como uma autocrítica, esperando que isso possa contribuir de um lado para a melhoria do trabalho lá realizado e de outro para a análise sociológica e antropológica que venho traçando, em função de tentar compreender melhor a sociabilidade dos imigrantes haitianos e o preconceito contra eles.

Inicio o texto levantando uma possibilidade teórica de análise dos materiais empíricos que serão apresentados. Depois, passo a descrever a Missão Paz por dentro, identificando suas divisões internas, explícitas e implícitas. Em seguida, começo a analisar algo que só pude notar após adquirir um pouco mais de maturidade na pesquisa, a importância que os haitianos também tiveram para a Missão Paz, seus trabalhadores, seus interesses, sua posição social e os constrangimentos públicos que contribuíram para a construção deste contexto. Estendo então a análise para outros ambientes da instituição, de modo a adotar uma lente mais ampla, possibilitando-me, por fim, tratar a instituição enquanto um importante ator do trato com imigrantes em São Paulo e no Brasil. De um modo geral, este capítulo é baseado na etnografia de instituições. A partir dela, acredito poder ter tirado conclusões significativas sobre instituições de ajuda, de imigração e de seu cenário político.

74 Provérbio haitiano. Tradução livre: “Uma faca nunca risca o próprio cabo”.

3.1.1 A localidade do ethos

Gostaria de encaminhar o início deste capítulo levantando possíveis abordagens teóricas que auxiliem a explicar o material empírico que temos até agora e do que está por vir. Não estou propondo um vasto arcabouço teórico, nem a concepção de teorias novas, mas simplesmente a utilização de algumas ideias para que possamos enxergar a etnografia através de outros ângulos.

Confrontando conversas que tive com outros professores às ideias de antropologia urbana de Michel Agier (2009), principalmente sobre os lugares, não-lugares e seus ethos, pude repensar a utilidade do conceito de *ethos* para esta pesquisa. Primeiramente, estou considerando que o conjunto de habitus de determinado grupo, em determinado local e contexto pode ser considerado *ethos*. A intenção não é visualizar essa ponte, mas saber que o *ethos* é um conjunto de valores, ideias, intenções, ações, estilos, tipos de roupa, posturas corporais, maneiras de fala, escolhas lexicais, pronomes de tratamento, uso da norma culta, signos, construções de enunciados, jargões, frases de efeito etc. O que alguns pensadores vão chamar genericamente de valores, de ideias comuns de um grupo, de energia coletiva, ou o que quer que seja.

O grande salto que Agier dá, que me impressionou e sobre o qual vale a pena pensar é a "localidade do ethos". Em etnografia urbana isso pode ser extremamente acentuado. Um grupo de pessoas ou um indivíduo pode assumir certa postura em sua família, outra em seu trabalho, outra em seu ambiente de estudos ou de esportes. Isso, do ponto de vista da psicologia pode ter a ver com as diferentes personas, máscaras ou identidades que assumimos nos diferentes contextos. Mas do ponto de vista da sociologia, podemos pensar que os próprios contextos incitam as pessoas a adquirirem não apenas posturas, mas todas as características ditas e faladas agora pouco do *ethos*. Ou seja, um ambiente de trabalho específico pode ser um lugar em que os indivíduos que nele estão se portem de uma maneira específica e correlacionada. Com roupas similares, pronomes de tratamento, jargões etc. Assim, andando na cidade, e mais especificamente no Glicério, podemos ver a mudança de *ethos* nos locais da ladeira Conde de Sarzedas por exemplo. O *ethos* dos tribunais de justiça, o das lojas de artigos religiosos cristãos, o das igrejas, o dos sindicatos e dos advogados trabalhistas, o da escola, o da Missão Paz. Dessa forma, podemos pensar que um mesmo indivíduo assume características diferentes dependendo não apenas de si ou das outras pessoas, mas do lugar mesmo em que se encontra naquele determinado tempo. Então qual é o *ethos* da Missão Paz hoje, ou qual dos *ethos* da Missão Paz hoje pode nos dizer algo importante sobre a relação de sociabilidade e o preconceito contra haitianos em São Paulo? E de uma outra forma, como essa abordagem teórica pode nos ajudar afinal?

Estabelecer um *ethos* Missão Paz como certeza pode trazer problemas graves. Em primeiro lugar, a modificação que os imigrantes fizeram nele leva a um silogismo errado, induzindo a pensar

que os próprios imigrantes influenciaram a mudança do *ethos* que os atinge. No limite, isso pode ser entendido como: a culpa do que sofrem nos mecanismos de ajuda é dada pelo próprio fenômeno migratório. Sob a ótica da antropologia institucional, podemos ver que um outro problema deste conceito é a falácia de que existe ações de fato institucionais e de que estas são guiadas por uma racionalidade geral. Se o *ethos* da Missão for entendido como uma racionalidade guia, ele se desfaz de imediato pois é justamente a razão uma das qualidades que lhe falta. E dependendo da maneira como abordamos, podemos cair em um debate já um tanto superado, da ação-estrutura. Como se as estruturas da Missão Paz constrangessem os trabalhadores a fazerem algo de uma maneira ou de outra, desconsiderando a autonomia preponderante que existe entre os setores. Enfim, o *ethos* permite uma amplitude perspectiva, mas acaba caindo em um estruturalismo um pouco forçado. É preciso lembrar, no entanto, que o condicionamento da ação humana pelas estruturas sociais não significa que a agência não possa modificar as estruturas. De toda forma, ele não deixa de ser uma boa chave para entendermos que como estrutura não existe, mas está presente em menor grau nas relações sociais internas, nas conversas, nas proibições, nas diretrizes estabelecidas subjetivamente ou que, como diz Abélès, "as instituições estão plenamente imbricadas na vida cotidiana daqueles que a constituem" (1995, p. 74). Tendo isto em mente, passemos a uma "descrição densa"[75] da Missão Paz.

3.2 A MISSÃO PAZ: ESTRUTURA E IMPORTÂNCIA

Como já visto no capítulo anterior, a Missão Paz é uma obra da Congregação Católica dos Missionários de São Carlos – Scalabrinianos. Esta congregação, fundada pelo bispo Dom João Batista Scalabrini, na Itália, em fins do século XIX, dedicava-se a ajudar os migrantes italianos no exterior, depois voltou-se para ajudar os imigrantes em geral. Hoje existem muitas igrejas e pastorais desta congregação que recebem, acolhem e auxiliam migrantes no Brasil todo e em mais 33 países no mundo[76]. A Missão Paz, portanto, não existe apenas em São Paulo, com as características que aqui estou descrevendo, mas é ela que me limito estudar[77]. A Missão Paz São Paulo foi inaugurada em 1940, com os seguintes objetivos: "resgatar da identidade dos italianos no exterior; renovar da missão scalabriniana junto aos italianos; buscar pelo entendimento religioso e cultural dos italianos que viviam em São Paulo"[78]. Com o tempo, os objetivos foram se modificando, deixando de atender exclusivamente a italianos e estendendo seus serviços a

75 Sob os moldes do que coloca Geertz (2000).
76 Argentina, Bolívia, Chile, França, Guatemala, Inglaterra, México, Peru, Espanha, Suíça, Venezuela, Austrália, Colômbia, Alemanha, Haiti, Itália, Moçambique, Portugal, EUA, Taiwan, Vietnã, Bélgica, Canadá, Filipinas, Japão, Indonésia, Luxemburgo, Paraguai, Rep. Dominicana, África do Sul e Uruguai.
77 Durante esta dissertação, ao ser utilizado o nome "Missão Paz", faço referência à Missão Paz São Paulo.
78 A maioria destas informações são encontradas no site oficial da instituição (MISSÃO PAZ, 2018a).

migrantes oriundos dos mais diversos lugares, abrangendo inclusive casos de migração interna. Oficialmente a instituição é dividida em quatro partes principais, com suas próprias subdivisões: O Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM), a Casa do Migrante, o Centro de Estudos Migratórios (CEM) e as Paróquias. Eu acredito que existem ainda algumas outras divisões que não se encaixam nestas, mas que serão importantes para a análise, como o estacionamento, os espaços de transição, os jardins, o hall etc. Descreverei brevemente então todos estes espaços para que possamos compor um quadro institucional[79].

Em primeiro lugar, vale dizer que a configuração da instituição não foi sempre a mesma. No início havia apenas as paróquias e espaços utilizados para o acolhimento de migrantes, mas não havia outros setores instituídos, com nomes, lideranças e serviços bem definidos. O primeiro destes a ser construído foi o CEM, apenas vinte e nove anos após a inauguração da Missão. Mesmo recentemente algumas mudanças foram feitas e isso tem se tornado foco de meus estudos, principalmente para conseguir compreender o ambiente em processo e mudança.

3.2.1 As paróquias

As Paróquias são divididas em três: a Paróquia Nossa Senhora da Paz, a Paróquia Pessoal Latino Americana e a Paróquia Italiana. Elas são responsáveis pela realização de missas em português, espanhol, italiano, francês e por vezes em certos dialetos ou línguas diferentes, dependendo do público e da demanda, como aconteceu com o criolo haitiano. Muitas festas e eventos relacionados geralmente a feriados católicos comemorados por imigrantes de outros países são intermediados pelas paróquias, sobretudo a Paróquia Pessoal Latino Americana, sendo as festas de países da América Latina as mais frequentes. Desde já, é possível notar que a Missão Paz não deixou completamente de lado sua origem italiana, ainda mantendo constante um público de imigrantes e descendentes de italianos que comparecem a missas e eventos da Paróquia Italiana. Mas que também não deixou de se abrir para o público latino e o brasileiro, realizando missas em línguas diversas e tentando unir os grupos em suas celebrações.

79 A descrição que será feita aqui é bastante sucinta, para termos ideia da instituição e material para a análise que segue. Uma descrição mais cuidadosa, com imagens, quadros e figuras da Missão Paz pode ser encontrada no trabalho de Stefanelli (2015).

(**Imagem 4**: Missão Paz – São Paulo)

3.2.2 O CEM

O Centro de Estudos Migratórios (CEM) foi fundado em 1969 como parte da Federação dos Centros de Estudos Migratórios Scalabrinianos, organização internacional que une os centros de estudos da Congregação toda. Hoje em dia, ele se situa no andar acima do corredor da pastoral, e conta com uma biblioteca não muito grande mas importante para estudos migratórios na cidade. Ela tem muitos arquivos e dados antigos da instituição que podem ser fontes históricas para excelentes estudos relacionados à migração e à história mesma de São Paulo. Além disso, o CEM administra desde 1988 a publicação da Revista Travessia (Revista do Migrante), e organiza alguns eventos sobre migração na própria Missão Paz, chamando imigrantes, professores, pesquisadores, ativistas políticos e jornalistas para debates periódicos.

3.2.3 A casa do migrante: incursões etnográficas

À Casa do Migrante é uma grande casa na área oeste da Missão Paz. Ela é quadrada, com um jardim no meio, de modo que quase todos os cômodos estão de frente ao jardim (ver **Figura 1**). A porta mais utilizada pelos imigrantes tem saída para a rua. Os funcionários da instituição e visitantes muitas vezes utilizam as passagens por dentro da Missão – eu mesmo entrei somente duas vezes pela "porta dos imigrantes". Há um curioso "olho mágico" em meio àquela grande porta de metal. É na verdade uma abertura redonda do tamanho de um punho, grande o suficiente para qualquer cano de arma ou outro utensílio passar por ela e inviabilizar a segurança de imediato. Ele é fechado por uma pequena portinhola de metal que corre e é presa de maneira bem rústica por um arame grosso torto encaixado em uma das grades internas da porta. Perguntei a um dos porteiros se usava isso, ele disse que não. Preferia abrir direto a porta, porque era mais seguro.

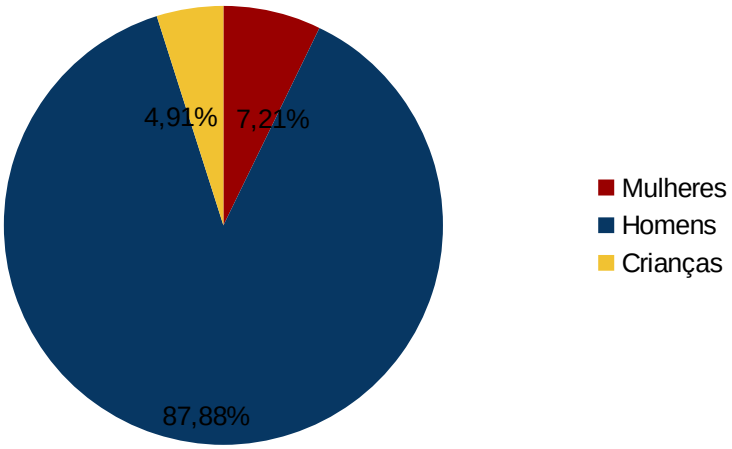


Gráfico 1: Atendimentos na Casa do Migrante em 2016 (MISSÃO PAZ, 2018b).

Entre os seus 110 lugares, existem muito mais vagas para homens do que para mulheres. Enquanto homens tem mais ou menos 10 quartos, mulheres têm 4. Todas as camas são beliches. Existem quartos com 4 ou 5 beliches, mas há 2 maiores que chegam a ter 12 cada um. Os homens ficam de um lado, ocupando quase três lados do quadrado, as mulheres do lado restante. É comum famílias ficarem em quartos separados, já que homens e mulheres não dormem juntos. Bebês ficam com as mães independentemente do sexo. Quando indaguei para alguns sobre o porquê da quantidade díspar de vagas entre os sexos, a resposta foi unânime: há mais procura de vagas por imigrantes homens. As estatísticas de 2016 (ver **Gráfico 1**) confirmam a maior quantidade de homens, embora ainda deixem a dúvida de se as mulheres não são atendidas porque não chegam lá, porque não vêm ao Brasil em tanta quantidade, ou por qualquer outro problema que possa acontecer no caminho.

Certas regras da instituição podem ser boas pontes para compreender melhor suas estruturas, e quando confrontadas com alguns comentários que ouvi entre minhas visitas, os

mecanismos de acolhimento e essa divisão de gênero adquirem outra figura. Para um migrante ter a oportunidade de dormir lá, é preciso falar com a assistente social responsável, explicar sua situação, sua incapacidade de conseguir outro lugar imediato para ficar etc. Após ter conseguido uma vaga, ele pode ficar até três meses, com algumas exceções. As assistentes sociais e os padres em geral são bem compreensíveis, e dependendo do problema deixam a pessoa ficar por mais tempo, como é o caso de famílias que acabaram de ter um bebê, ou indivíduos que sofreram algum tipo de violência grave. É preciso sempre ponderar, contudo, que deixar alguém ficar mais tempo muitas vezes significa impedir a entrada de outra pessoa em necessidade.

A instituição então oferece café da manhã e jantar para os residentes, almoço apenas para alguns poucos casos de migrantes que auxiliam em tarefas diárias da Casa, como limpeza e organização, ou para quem trabalha à noite, que neste caso almoça em vez de jantar. Para a maioria que não recebe almoço, é, em geral, vetado o direito de permanecer na Casa durante o dia (desde pouco após o fim do café até pouco antes do jantar). Isso é para não incentivá-los a se acomodarem na cama o dia todo ou incentivá-los a buscar emprego e outro lugar para morar[80]. Como muitas vezes ouvi entre os trabalhadores e sobretudo entre os padres: a Missão Paz não pretende guiar ninguém, direcionar, decidir pelas pessoas. Pretende simplesmente dar as ferramentas e os recursos para que eles façam isso por si mesmos.

3.2.4 O CPMM: visão geral

O Centro Pastoral e de Mediação dos Migrantes (CPMM) foi criado em 2012, fruto da união do Centro Pastoral dos Migrantes (inaugurado em 1977) e do Programa de Mediação (iniciado no ano anterior, 2011). Hoje ele é dividido em sete partes: Capacitação e Cidadania; Família e Comunidade; Documentação; Saúde; Serviço Social; Trabalho; e Jurídico. Existe uma certa diferenciação entre Setor e Eixo, que faz referência a uma hierarquia interna específica que não é tão bem definida e bastante fluida. O “Trabalho” seria mais conhecido como Eixo Trabalho, ao passo que outros ganham mais o título de Setor, como algo um pouco abaixo na pirâmide político administrativa da instituição. Retomaremos este ponto mais ao fim deste capítulo.

---

80 Quando indaguei sobre a utilidade de fazê-los deixar a Casa durante o dia, um funcionário – que certamente não representa a instituição como um todo – proferiu um comentário infeliz: “se deixar, as mulheres não fazem nada o dia todo”. Ora, então as mulheres, que são menos de 8% do público total da Casa do Migrante, são um dos motivos de fazê-los saírem durante o dia? Comentário de cunho semelhante ouvi também de um imigrante, quando perguntei sobre as roupas no varal, quem as lavava e como funcionava o rodízio de utilização do tanque: “todos lavam as suas próprias roupas, até os homens”. Em outra ocasião, conversando sobre a manutenção do jardim e dos temperos da horta, ouvi: “às vezes os homens também trabalham no jardim”. Essas frases refletem bastante algumas naturalizações quanto ao trabalho doméstico legado às mulheres. Quando estes são feitos por homens, são exceções, dignos de serem apontados, remarcados, louvados; quando feitos por mulheres, ainda que sejam uma pequena minoria, não são comentados. Outra divisão de gênero ainda ocorre entre os trabalhadores da instituição: porteiros e seguranças são homens; cozinheiras, ajudantes de cozinha e secretárias, são mulheres. Nada disso é exatamente problematizado, mas vejamos adiante como esses dados se cruzam com o resto da instituição.

O setor de Capacitação e Cidadania é onde trabalhei como voluntário entre 2015 e 2018, embora seu nome quando entrei fosse Setor de Cursos, tendo sido mudado em meados de 2017. Ele conta principalmente com aulas de português para imigrantes, mas também gerencia algumas palestras, seminários, encaminha migrantes para outros cursos parceiros e os auxilia das mais diversas formas. O setor Família e Comunidade é responsável pelo gerenciamento do espaço da instituição e pela organização dos eventos nos auditórios, estacionamento, no hall e nas salas, muitas vezes concebidos em conjunto com associações terceiras ou com outros setores da Missão Paz. O Eixo de Documentação, muitas vezes relacionado ao Eixo Jurídico, tem uma importância vital no auxílio de muitos migrantes que não conhecem os inúmeros – e muitas vezes ilógicos – meandros da burocracia brasileira. O Eixo Saúde conta com profissionais de saúde que oferecem a migrantes e brasileiros gratuitamente os serviços de psicologia, o básico de odontologia e de medicina geral, encaminhando os pacientes para outros hospitais e postos de saúde quando necessário. O Serviço Social é um setor que funciona não apenas na Missão, mas conhecendo as famílias, ambientes de trabalho dos migrantes e as escolas de seus filhos, ajudando no que for preciso para melhorar suas condições de vida.

O Eixo Trabalho assume a responsabilidade de auxiliar os migrantes na obtenção de emprego. Ele atua em duas frentes: na preparação do migrante e na preparação do empregador. Migrantes e potenciais empregadores devem assistir a uma palestra introdutória, que lhes ensina maneiras de lidar um com o outro e lhes sana possíveis dúvidas. Feito isso, ambos estão aptos a participar de mesas de contratação, eventos que acontecem duas vezes por semana, no período da tarde, com auxílio de tradutores voluntários de francês, inglês e espanhol, assim como de estudantes de direito também voluntários. O Eixo Jurídico, por fim, ajuda os migrantes com as mais diversas questões relacionadas ao direito internacional e brasileiro, por exemplo como entrar com o pedido de refúgio, como processar um empregador, como conseguir regularizar sua situação no país. Não é raro os setores trabalharem em conjunto e um mesmo migrante utilizar diferentes serviços. Por exemplo alguém que conseguiu emprego pela Missão Paz, geralmente utilizou os serviços do Eixo Trabalho, que garantiu a fiscalização da empresa com os assistentes sociais do Serviço Social e que são amparados pelos advogados do Eixo Jurídico. Essa mesma pessoa provavelmente recorrerá ao setor de Documentações para enfrentar a burocracia brasileira e fará aulas de português, ainda que eventualmente, com o Setor de Cidadania e Capacitação. Existe portanto uma circulação grande das mesmas pessoas entre os setores e serviços, de modo que os indivíduos e seus problemas são conhecidos, abordados e tratados sob os diversos ângulos.

3.2.5 Espaços de ligação e lugares desconhecidos

Entre todas as salas, auditórios, saguões e casas, existem muitos corredores, escadas, antessalas, portas e portões. Esses espaços de ligações foram onde obtive boa parte das informações que coletei na pesquisa. São neles que acontecem as conversas informais, os gestos, os olhares e a exibição das hierarquias ocultas. As salas são lugares sérios, de trabalho, com o paciente, o aluno ou o usuário do serviço ali ao lado. Os corredores, porém, são onde se pode fazer – e se faz – um comentário sobre aquela pessoa, sobre aquela estrutura, sobre aquele dia. Sob certo ponto de vista, podemos dizer que os corredores e as escadas são acesso, liberdade e restrição. Acesso obviamente aos outros espaços em que se precisa ir. A liberdade de se poder falar o que se pensa sem ser julgado, fiscalizado ou testado. A liberdade de sair da tensão de um problema grave e poder tomar um café conversando ou compartilhando as histórias entre os outros trabalhadores. A liberdade de relaxar, de rir, de criticar, de ofender, de elogiar, de dizer.

E a restrição de onde não se pode ou não se deve ir. Essa geralmente é legada aos migrantes ou usuários de toda sorte. A disposição das portas diz muito a esse respeito. O salão principal da Pastoral, por exemplo, é rodeado por portas que dão a espaços de ligação. A escada que leva ao setor administrativo do Eixo Trabalho e do Setor de Cidadania e Capacitação é bloqueada por uma porta em baixo e um portão de grades de ferro em cima. Além disso há ainda outra porta na entrada do espaço e uma em cada sala. O corredor que leva às salas de aulas também é fechado por uma porta – que deve ficar fechada quase o tempo todo –, além das portas das salas. Pela manhã, ela é aberta apenas para alunos e professores que vão entrar e sair das salas de aula, mas após a passagem, a porta do corredor deve ser imediatamente cerrada. Alguém que pretende utilizar os serviços de saúde ou de documentação, espera em cadeiras no hall principal, olhando para a porta que leva a outro corredor. Ou seja, os espaços de liberdade de fala dos trabalhadores são os mesmos de restrição controlada de passagem dos migrantes, uma coisa acaba na verdade garantindo a outra.

Outros lugares curiosos da Missão Paz são os jardins. Há um jardim atrás do refeitório da Casa do Migrante, onde fica também a horta; um jardim no centro da Casa, como já falamos; e um jardim em frente a casa dos padres. Todos são bonitos, com algumas estátuas e pequenos caminhos, fazendo referência a estruturas de presépios. Especificamente o jardim em frente a casa dos padres[81] é uma divisão ainda maior de onde não se vai. Ele é a fronteira que muitos dos trabalhadores não ultrapassam. É bem provável que, se pedindo a algum dos padres, ele mostre seus aposentos com bastante abertura e sem o mínimo problema. Mas existe uma hierarquia social fundante na instituição, baseada em respeito e distanciamento, que impedem muitas das pessoas de atravessarem o jardim para a casa dos padres, também diretores da Missão Paz.

81 Este é o único “jardim” destacado na **Imagem 4**.

3.2.6 O estacionamento e as filas

O último dos ambientes que gostaria de destacar é o estacionamento. Ele não é apenas o lugar de deixar carros, como já vimos um pouco no capítulo anterior. Ele também é um local de passagem quase inevitável a todos que entram na Missão Paz, um lugar de convivência diária de diversos imigrantes, o palco de diferentes festas e a primeira sala de espera de muitos que chegam à instituição procurando por qualquer serviço que seja, de aulas a atendimento psicológico. Entre suas curiosidades, está o fato de que a instituição possui uma tenda enorme que cobre o lado direito do estacionamento, do portão de entrada da rua à entrada do saguão. Ele é retirado e recolocado muitas vezes por ano, para garantir que as festas aconteçam sem que a chuva ou o sol se tornem um problema mais grave. Junto com a tenda, são montadas barracas (seja para festa junina ou para vender produtos em festas típicas de imigrantes) e um palco de madeira. São os próprios trabalhadores da Missão que os montam – às vezes com a ajuda de imigrantes –, de modo que eles já têm uma boa prática e sabem o que fazer em qual ordem.

Em uma ocasião, estava conversando com Alfredo, um desses trabalhadores, enquanto ele batia os pregos de uma das barracas de madeira. Havia crianças filhas de imigrantes que corriam ao redor e estavam derrubando algumas coisas. Ele parecia um pouco incomodado, mas não muito bravo, porque se deixou tocar pela leveza infantil. Mas isso me fez notar a apropriação do espaço do estacionamento por parte dos imigrantes e o quanto são colocados sempre novos elementos, barreiras e confortos. Olhando do ponto de vista do migrante, é como chegar no lugar onde você sempre passa suas tardes e agora existe uma enorme cobertura, com palcos e estruturas de madeira. No começo se estranha, se pergunta, até se pode incomodar. Mas depois, se brinca, se senta, se deita no palco. E aos poucos ele se torna um sofá.

O portão que permite a todos entrarem nas salas e saguões da Pastoral abre apenas às 09:00, embora muitas pessoas já estejam no estacionamento desde horas antes. Não são raras as vezes que ao verem um trabalhador da Missão passar, elas perguntam-lhe se podem entrar antes. Este sempre responde: “é só às nove horas”. Contudo, não hesita em me perguntar se eu quero entrar antes por algum motivo. Entendo que sabem que sou professor, que talvez precisaria verificar algo da aula ou pegar um material especial, e entendo também que já tenho uma certa relação de conversa e amizade com alguns trabalhadores, o que talvez facilite esse processo. Mas não deixa de ser estranho eu, por vezes junto a outro branco brasileiro, podermos entrar antes dos imigrantes, geralmente haitianos negros. Se desenha uma relação de privilégio muito clara, seja por uma hierarquia social de quem ali trabalha, por uma diferença racial ou por afinidade.

Para os que ficam no estacionamento, restam-lhes muitas vezes a opção de formar uma fila, para ordenar quem será atendido primeiro. Não é novidade que São Paulo se organiza por filas nos

mais diferentes ambientes, independentemente de sua real necessidade. Há filas para pegar senhas e para formar filas para entrar em lugares, onde também haverá filas para se locomover. Acontece isso em museus, teatros, cinemas, repartições públicas e nos mais diversos lugares da vida social, no estacionamento da Missão Paz não é diferente. Os imigrantes que se alinham perto do portão, muitas vezes não estão esperando pela mesma coisa, ou aguardando juntos, estão esperando sua entrada em um lugar com serviços diversos. Na maioria das vezes, porém, estão aguardando para entrar e poderem aguardar no saguão, para entrarem no corredor e aguardarem em uma salinha de espera do setor de Serviço Social ou de Saúde. Ou seja, o estacionamento é, nesse caso, a primeira de três salas de espera em que terão de permanecer.

Devemos perceber as hierarquias institucionais capilarizadas no alinhamento humano em estado de espera. Perguntar se eu quero entrar antes levanta a dúvida: quem pode desrespeitar ou simplesmente ignorar a fila? A formação em linha para entrar no ambiente não vale tanto para os brasileiros, sejam os trabalhadores ou outros que vieram fazer uma reportagem, uma pesquisa ou um contato com outro brasileiro que já se encontra lá dentro. Em seu máximo de igualdade social, supostamente beneficiando apenas aqueles que chegaram antes, a formação das filas no estacionamento exibem uma configuração social relativamente invisível. Em suma, trata-se de uma fila com restrições – ou privilégios – identitários, geralmente compostas apenas por imigrantes.

Posto isso, ainda resta uma questão: independente do fato dos imigrantes estarem acostumados com filas desde seus países de origem, ao serem alinhados no estacionamento em busca de documentos, aulas, dúvidas etc, eles estão também sendo ensinados quanto a esta curiosa característica pública de São Paulo. Estão sendo inseridos didaticamente no *ethos* paulistano, aprendendo de alguma forma que este é o padrão de comportamento coletivo, sobretudo para quem está mais abaixo na hierarquia social. Este é um momento ironicamente didático de aceitação pública da espera, que imediatamente se repete quando entram no saguão e assim por diante. Na realidade, as filas são apenas mais um exemplo do que acontece em muitas outras esferas, como com as regras da Casa do Migrante ou com os limites e as restrições nos espaços de ligação. Estes são apenas exemplos de como os modelos de organização institucional são também elementos simbólicos e ocultos de doutrinamento na cultura brasileira.

3.2.7 Quem está dentro?

Também é no estacionamento que imigrantes aguardam grandes carros ou pequenos ônibus que vêm buscá-los para levar a algum trabalho. Este, geralmente é um trabalho regulado ou obtido a partir do intermédio da Missão Paz e que mantém aberto o canal de contato e de suporte da instituição. Muitos empregadores, todavia, não estão dispostos a passar por toda a burocracia das

palestras, nem a se sujeitar a possibilidade de serem fiscalizados pelos advogados ou assistentes sociais. Isso faz com que assinem contratos sem o consentimento ou o intermédio da instituição. Como muitos imigrantes ainda moram nas redondezas e a Missão Paz é um ponto de referência para todos eles, é comum a prática de esperar no estacionamento da igreja, ou na calçada na frente, pelo ônibus ou pela van que os levará ao trabalho. Aqueles que não são regulares com a instituição acabam esperando do outro lado da rua. Isso define um pouco também uma simples divisão espacial daqueles que conseguem empregos "melhores" e "piores", pelo menos aos olhos dos trabalhadores da Missão. Há boatos de que aqueles que esperam do outro lado da rua podem estar trabalhando em contextos análogos à escravidão, já que não há como fiscalizá-los e eles têm medo demais delatar qualquer coisa. O estacionamento é correntemente associado a parte de "fora" da instituição, mas nesse caso ele mostra quem está *dentro*. Dentro dos conformes jurídicos, regulares; dentro das dependências da Missão Paz, dentro de alguns grupos específicos.

O estacionamento é *fora* quando se mostram quem pode entrar antes e quem fica aguardando. Talvez o exemplo mais emblemático da ambiguidade deste local seja alguns eventos sobre imigração que acontecem de vez em quando no auditório. O espaço do auditório é bastante grande e tem uma de suas portas por dentro do corredor das salas de aula e um portão que dá diretamente para o estacionamento. Quando há um evento, este portão fica aberto, de modo que seja mais fácil o acesso a todos. Mas é muito curioso que, em eventos sobre imigração, não haja tantos imigrantes dentro do auditório. Em um evento especificamente sobre imigração haitiana, eu contei apenas uma haitiana dentro do espaço, uma das palestrantes. Ao passo que quando olhava para fora por entre aquele portão aberto, via pelo menos duas dezenas de haitianos sentados no palco, conversando e por vezes sondando o evento. Havia ali comidas, bebidas, papéis, canetas, pastas e livros sendo distribuídos para quem estivesse dentro do evento. Os haitianos, de fora, se resignavam a sentar sobre o palco, assistindo um evento sobre eles, mas ao qual, mesmo sendo totalmente aberto, não se sentiram convidados.

3.2.8 Divisão Interna: ajudantes e usuários

Em uma ocasião, fiquei sabendo de um homem que queria dar aula na Missão. Chegou um dia sem nem avisar ninguém, falando que ia dar aula, mas o comentário que ouvi é que ele estava em um estado bastante complicado, fedendo, malvestido etc. Ele logo foi descartado. Quando indaguei o porquê, recebi uma explicação que sumariza um pouco da divisão de pessoas na instituição: os *ajudantes* e os *usuários* dos serviços. Ele estava mais para *usuário* do que *ajudante*. Em geral essas são categorias que não são usadas em um diálogo comum com todo mundo, mas que são colocadas em questão com frequência em reuniões, palestras e conversas entre funcionários.

Afinal, quem são as pessoas que vão à Missão Paz? De fato a maioria é de imigrantes, nos últimos anos sobretudo haitianos. Quase a totalidade dos imigrantes que frequentam o local estão lá em busca de auxílio, de alguma forma. Alguns destes, porém, continuaram indo por terem conseguido um trabalho na instituição, remunerado ou voluntário. Os brasileiros que se encontram naquele ambiente geralmente trabalham lá, vão aos cultos, participam dos eventos, estão interessados em fazer uma parceria, vão fazer uma reportagem ou escrever sobre a Missão e a migração em São Paulo. As pessoas que ali estão, portanto, são classificadas nativamente em três principais conjuntos, como me ficou claro nesse dia: os *usuários* dos serviços, cuja maioria é imigrante (os brasileiros usam mais o serviço da paróquia e dos eventos); os *provedores* dos serviços (ou *ajudantes*), ao que podemos incluir os voluntários, parceiros, secretários e servidores gerais; e os *curiosos*, que estão sempre em muito menor número, o que compreende os repórteres, os estudantes e quem mais que possa ir lá apenas para conhecer ou tentar entender mais sobre alguma coisa. Não é estranho que pessoas que estejam nessa segunda categoria já tenham passado por alguma das outras duas, um imigrante e/ou um curioso que resolveu trabalhar na instituição, por exemplo. Mas o problema aqui colocado é o da definição de quem precisa e não precisa de auxílio.

Tornou-se um clichê na educação falar que um professor aprende mais com os alunos do que o contrário; ou nos serviços sociais, dizer que os assistentes são mais ajudados do que a quem prestam serviço. Por mais que esse tipo de discurso também esteja bastante presente em palestras ou oficinas não só da Missão Paz, mas em muitos ambientes que tratam com imigrantes na cidade, esse sistema classificatório que distingue os usuários pode ofuscar a praticidade deste discurso. Isso pode ter muitos resultados: **1.** colocar os migrantes em uma posição socialmente inferior, já que mais dependentes, necessitando de auxílio; **2.** inflar o ego daqueles que estão na posição de não precisar de auxílio, conferindo-lhes um poder simbólico extra; **3.** reforçar a ideia de que os ajudantes estão fazendo a coisa certa, já que com a intenção sempre unívoca de auxílio[82]; **4.** criar mais um suposto grupo e categoria social que não seja verdadeira no mundo social; **5.** reforçar a possibilidade estereótipos e enraizar ainda mais o preconceito institucional, através das diferenças de poder relativas dos públicos brasileiro e imigrante; e **6.** ter o poder de classificar, quando necessário, um novo indivíduo nessa categoria subalterna, de modo a excluí-lo de algum grupo, como aconteceu no caso citado.

82 Este é um caso que acontece com frequência, como discutido mais amplamente entre a literatura de Ação Pública. Maynard-Moody and Musheno (2006, pp. 123-138), por exemplo, mostram que os trabalhadores que lidam diretamente com cidadãos-clientes acabam, em última instância, tomando decisões importantes, e, para isso, eles se baseiam em seus próprios julgamentos e em seu "improviso pragmático, não seguindo regras". Nas suas palavras: "street-level workers believe that they know better – better than supervisors, better than policy-makers, better than citizen-clients" (p. 128).

3.2.9 Marcadores Sociais

Alguns marcadores sociais podem ser bastante interessantes se acrescentados à lente de análise sobre a Missão Paz. Muitos dos trabalhadores da instituição não são considerados brancos em diversos ambientes no Brasil, mas pelos haitianos, congoleses, nigerianos e angolanos, por exemplo, são todos chamados de “brancos”. Ou seja, podemos notar que dentro da Missão Paz há um sistema racial bem específico, diferente do que há portão afora. Isso incide sobre os brasileiros e sobre outros imigrantes. Nas salas de aula, é comum ver os imigrantes negros se referindo aos imigrantes da América do Sul como um grupo diferente e vice-versa. O que está acontecendo ali é uma divisão racial da sala. Um haitiano não necessariamente teria mais proximidade (cultural, espacial, física etc) com um Sul-Africano do que com um Colombiano. No entanto, os Colombianos foram sempre colocados como “brancos” e distinguidos em pequenos grupos à parte da sala, seja nos exercícios ou na divisão espacial das carteiras.

Do ponto de vista étnico, também não há tanta variação. A instituição é comandada por padres imigrantes e brasileiros, como se podia esperar. Mas a maioria dos trabalhadores imigrantes é falante de espanhol. Não há quase nenhum registro de trabalhadores imigrantes negros, vindos do Haiti, países da África ou árabes, salvas algumas exceções temporárias e mais recentes. Os perfis raciais, étnicos e de gênero na instituição são muito bem delimitados, cada qual em seu lugar, sem muita variação, se considerado o escopo total.

Outro ponto importante é o do recorte de gênero entre os trabalhadores. Homens trabalham em dois setores: o da limpeza e manutenção de um lado, o da direção do outro. São homens que montam tendas, limpam ambientes, são zeladores, porteiros, organizadores braçais, eletricistas, pedreiros etc. E também são homens que comandam a instituição, sobretudo pelos padres, mas também, em menor grau, alguns chefes do CEM e aprendizes de padres. Mulheres dominam os trabalhos intermediários, desde assistentes sociais chefes de setores ou eixos até secretaria, burocracia, cozinha, saúde, voluntárias e professoras. Em geral, poucos são os homens nessas áreas[83].

3.3 EM BUSCA DE RECONHECIMENTO: AMPLIANDO A ANÁLISE

Para compreendermos um pouco melhor os processos de formação dessas partes, é preciso darmos um passo atrás e nos perguntar: por que a Missão Paz? Qual o papel dela com relação aos

83 Parte das divisões de gênero que vejo por vezes em sala de aula, estão impressos na estrutura mesma da Missão Paz. Aqui podemos perceber as similaridades com muitas outras instituições católicas, preservando a hierarquia masculina, além do próprio contexto institucional brasileiro como um todo. Não deixa de ser irônico, contudo, ficarmos perplexos com casos de machismo entre os imigrantes ou com seus empregadores, e sustentarmos ainda um modelo estruturalmente patriarcal.

imigrantes na cidade, às outras instituições de acolhimento e o governo? Por que há tão mais haitianos do que imigrantes oriundos de outros países a utilizar seus serviços?

3.3.1 O Brasil, as Resoluções Normativas e as categorias de imigração

Em primeiro lugar, é preciso saber que o Brasil não é um país que livre e espontaneamente adora receber imigrantes e por isso está sempre de portas abertas. Após o fim das Grandes Guerras Mundiais, foi concebida uma série de tratados que definiram as normas e diretrizes dos Direitos Humanos Internacionais, as quais ficaram conhecidas como Convenções de Genebra. Entre elas, em 1951, criou-se a Convenção das Nações Unidas sobre o Estatuto dos Refugiados, que define as condições de refúgio e estabelece o princípio de "não-devolução", que impede qualquer país de "devolver", expulsar ou deportar um refugiado (ACNUR, 2018b). O Brasil, signatário desta convenção, guia assim suas condutas para não gerar problemas com a comunidade internacional. Uma grande parte dos imigrantes que aqui chegam, pois, entram com o pedido de refúgio e, até ser devidamente avaliado, o Estado não pode expulsar esta pessoa. Acontece que a morosidade deste tipo de avaliação é enorme, deixando imigrantes anos sem resposta e o governo obrigado a recebê-los. Mas entre receber, acolher e integrar estas pessoas, existe um abismo.

O procedimento com os imigrantes haitianos não foi diferente nos primeiros anos. Mas desde 2011, quando começaram a vir muitos imigrantes do Haiti e entrar logo com pedido de refúgio, o número destes pedidos aumentou drasticamente. Isso gerou dois problemas imediatos: a incapacidade dos órgãos públicos de avaliar cada caso; e a dúvida se eles se enquadravam na definição de Genebra. Em 12 de Janeiro de 2012, portanto, o Conselho Nacional de Imigração (CNIg) promulgou a Resolução Normativa nº 97 (BRASIL, 2012), que estabeleceu um tipo de visto especial exclusivo a imigrantes haitianos, conhecido como Visto Humanitário, explicitamente por "razões humanitárias", "resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010". Depois, foram editadas ainda mais quatro resoluções normativas, que modificavam aspectos, prazos e cláusulas desta primeira, mas que mantiveram o visto de caráter exclusivamente "humanitário" aos imigrantes haitianos. Era como se os problemas dos haitianos pudessem ser "sanados" dessa maneira, negando sumariamente os pedidos de refúgio e expedindo esse novo visto quando possível[84].

Refugiados são aqueles que deixaram seu país por estarem sofrendo algum tipo de perseguição, seja étnica, política ou religiosa. Como os haitianos não sofreram perseguição e se deslocaram em função de uma crise humanitária gerada pelo terremoto de 2010, não podem se

84 Neste momento, nos interessa mais saber os desdobramentos institucionais destas resoluções, sobretudo à Missão Paz. No capítulo 5, retomarei este tópico para analisarmos as implicações sociais que isso causa aos haitianos.

enquadrar nessa categoria. Esta é a resposta que se ouve de muitas pessoas encarregadas de trabalhar com imigração e refúgio no Brasil. Ignoram completamente uma análise mais aprofundada dos motivos do deslocamento ou do conceito de perseguição, mas têm certeza ao julgar a condição de refúgio de alguém. De toda forma, esta é principalmente a posição adotada pela legislação brasileira, pelo Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), e por importantes organizações do terceiro setor, como a Cáritas.

3.3.2 A Cáritas, o CONARE e o protagonismo político

A Cáritas Brasileira é um organismo da Conferência Nacional de Bispos do Brasil (CNBB) e faz parte da Rede Cáritas Internacional com 164 organizações-membros (CÁRITAS BRASILEIRA, 2018). Ela atua em diversas frentes em prol de ajudar "pessoas excluídas", social, política ou economicamente. De toda a rede internacional, apenas uma meia dúzia das organizações são especializadas em refugiados, como é o caso brasileiro. No país, a Cáritas ganhou uma especial importância no trato com refugiados, estando bastante ativa nas discussões do Estatuto do Refugiado, de 1997, e se tornou um membro do Comitê Nacional para Refugiados (CONARE). Este é presidido pelo Ministério da Justiça, vice-presidido pelo Itamaraty e composto pelos Ministérios da Educação, Saúde, Trabalho e Emprego, pela Polícia Federal e por duas organizações não governamentais, a Cáritas (de São Paulo e do Rio de Janeiro) e o Instituto Migrações e Direitos Humanos (IMDH)[85]. O CONARE é responsável por analisar os pedidos de refúgio, capacitado a reconhecer ou não em primeira instância a condição de refugiado. Os pedidos dos haitianos não chegam a este órgão, são barrados antes, no CNIg.

Eu tive a oportunidade de fazer algumas reuniões e conversas com diretoras e representantes da instituição, que me fizeram perceber certos contrastes com a Missão Paz. Como eu bem ouvi de uma das coordenadoras da Cáritas São Paulo, se um haitiano chegar na instituição para pedir auxílio, ele não será barrado ou mandado embora. Vão ajudá-lo com uma coisa ou outra mais imediata e encaminhá-lo para outras instituições que lidam com imigrantes, já que a Cáritas é apenas para refugiados. Há uma justificativa explícita para isso: é preciso ter foco no trabalho, se ele é para um grupo específico, que já preenche todos os serviços disponíveis, não há como acolher outros grupos. Ou seja, acolher haitianos seria tirar o lugar de refugiados, o que não poderia ser feito. A instituição é criticada em vários aspectos por causa disso, mas mantém sua posição firme e afirma não negar auxílio, uma vez que encaminha os imigrantes para terceiros. É justamente nesse momento que a Missão Paz adquire uma nova presença no contexto brasileiro de imigração.

85 Cf. RELAÇÕES EXTERIORES (2018).

No âmbito católico brasileiro, a Missão Paz é a maior parceira – ou concorrente – da Cáritas no acolhimento de estrangeiros. Mas esta teve uma importância política maior na questão desde meados da década de 1990, quando da criação da CONARE e de suas relações públicas com os Ministérios e a Polícia Federal. Nessa época, a Missão Paz fazia um trabalho de cunho um tanto mais regional, auxiliando sobretudo migrantes asiáticos e nordestinos. Os primeiros não eram um problema internacional grave e os últimos não traziam entre seus problemas a carga da política externa. Mas a partir de 2012, quando os haitianos começaram a chegar mais fortemente no Brasil e a Cáritas não podia ajudá-los efetivamente, a Missão Paz alcançou um maior protagonismo político. Este era justamente o momento em que o mundo todo estava com os olhos voltados para as crises migratórias, fosse na África, na Europa, no Oriente Médio, na Índia ou no Brasil.

Em outras palavras, a falta de efetivas políticas públicas brasileiras, a configuração nacional dos serviços de acolhimento (tanto do Estado quanto do Terceiro Setor), a visibilidade internacional e o lugar social desses novos imigrantes, em união com os objetivos, interesses e a ética da Missão Paz, construíram a necessidade desta instituição se adaptar e se orientar para o novo cenário. E aqui podemos finalmente inverter nossa pergunta inicial deste tópico e encontrar um problema mais sociologicamente relevante: ao invés de perguntar qual a importância da Missão Paz para os haitianos, qual a importância dos haitianos para a Missão Paz?

3.3.3 Indivíduos e Instituição

Na realidade, esta dúvida começou a aparecer na etnografia cada vez mais. Para abordá-la voltarei um pouco na cronologia de minhas próprias análises. Com o passar do tempo na instituição, sobretudo observando as reuniões gerais, as conversas por Whatsapp e as medidas adotadas em situações específicas, certas atitudes de algumas lideranças começaram a me chamar atenção. Havia uma centralização de informações, métodos, execuções e coisas a fazer por parte de quem trabalhava lá e não era voluntário. Se existem muitos voluntários disponíveis, que adorariam fazer mais coisa do que simplesmente dar aula, ser auxiliar de classe, ou ajudar em preparar lanches no intervalo, por que essa não era uma opção colocada pelos servidores assalariados da Missão?[86] Pelo contrário, quando alguns voluntários disseram que não poderiam mais dar aulas, porque não tinham mais o período da manhã livre, lhes foi dito que então seria melhor que saíssem do grupo. Quando eles insistiram que poderiam fazer outras coisas, lhes foi negado, a exemplo de uma pessoa a quem foi negada a primeira vez, ela parou de trabalhar lá, depois voltou a dar algumas aulas, viu que não poderia continuar, mas pediu insistentemente para ajudar em outras coisas até lhe ser concedida a

86 Mais tarde isso se modificou um pouco. Alguns poucos voluntários assumiram postos mais elevados e partilharam o trabalho.

possibilidade de ajudar a arrumar arquivos no período da tarde durante um dia por semana. Isso tornava-se contraditório ao ver que esses trabalhadores assalariados estavam sempre muito atarefados, com várias pendências, prazos vencendo, coisas a resolver, problemas etc. Mas mesmo assim, continuavam centralizando coisas, ou, quando muito, delegando-as a novos estagiários.

Outro fato que se mostrava ao olhar mais distanciado é a escalada por reconhecimento dentro ou fora da instituição. Aos poucos, alguns setores pareciam precisar ter mais reconhecimento por parte dos padres, ou por parte dos outros setores mesmo. Isso ficava mais lúcido na conversa com alguns desses trabalhadores da Missão, principalmente com os chefes de setores ou Eixos, além das falas que se percebia em palestras e eventos conjuntos da instituição. Era comum cada vez mais apelos emocionais, prever o próprio choro quando do início de uma fala despretensiosa, explicar certas histórias como se fossem épicas e forçar um pouco na ênfase e na necessidade de seu próprio trabalho. Uma primeira análise mais reduzida e envolvida com a situação leva a crer que tais fatores tinham a ver com as personalidades desses chefes em questão. Pessoas que fossem demasiadamente centralizadoras e indivíduos que simplesmente tivessem uma tendência a emotividade em eventos daquela natureza. Pessoas que estivessem rogando pelo autorreconhecimento por razões muitas de sua construção pessoal da vida, ou que estivessem ansiando por poderes ainda que em espaços diminutos, inclusive no trato com os mecanismos de ajuda. Assim, constrói-se uma perspectiva que finda nas ações individuais dessas pessoas: como os problemas, interesses e necessidades de cada um tinham impacto sobre os haitianos, geralmente reforçando, reproduzindo e promovendo o preconceito contra eles.

Mas no ponto de passagem da análise psicológica para sociológica talvez estejam justamente argumentos muito mais valiosos e com os quais posso tratar com mais propriedade[87]. Se começarmos a tomar outros dados da instituição e das ações de outras pessoas, outras lideranças e outros chefes, veremos que certos padrões se repetem. Não se trata de uma liderança despontando, de algumas pessoas sendo mais ou menos centralizadoras. Além de indivíduos, os setores institucionais, os Eixos, a competição interna e as relações externas da Missão Paz são também marcadores sintomáticos deste mesmo modelo de organização.

3.3.4 Destacando partes

Certos eventos, ações e promoções da Missão Paz mostram com mais precisão esse novo caminho. Do ponto de vista público, ela foi agente ativo, por exemplo, na discussão e implantação

87 Isso me foi apontado pela professora Rosana Baeninger quando de minha banca de Qualificação no programa de Mestrado em Sociologia da USP. Na ocasião ela sugeriu olhar para a Missão Paz como um ator importante no trato com a imigração em São Paulo e no Brasil, o que me fez mudar o escopo de análise, muito individual, para algo mais amplo.

da nova Lei de Migração (BRASIL, 2017), sancionada com alguns vetos pelo presidente Michel Temer, no 25 de Maio de 2017. Particularmente algumas pessoas da Missão Paz foram protagonistas, entre elas, um dos padres e alguns assistentes jurídicos. Eles estavam presentes em diversas etapas e articulações desse projeto de lei, até sua aprovação. Foram para Brasília algumas vezes, levantaram bandeiras, ligaram para assessores de políticos, se reuniram com pessoas diferentes. De fato tiveram uma importância enorme para toda uma nova geração de imigrantes que será julgada sob a égide da nova lei.

Internamente há uma corrida por se tornar referência, seja na instituição ou na sua área de atuação social. O espaço de documentos e auxílio a imigrantes da Missão Paz é um exemplo disso. Quando o governo brasileiro anistiou muitos imigrantes que estão no país há tempos sem documentos, a embaixada do Haiti e outros órgãos públicos brasileiros (por exemplo a própria Polícia Federal) não deram conta da demanda por documentos. Assim, em 2016, boa parte desses serviços foram transferidos para a Missão Paz. Filas enormes cruzavam a estreita marquise do estacionamento da instituição. Eram imigrantes esperando por seu lugar na fila desde o período da manhã, sem ter certeza de que conseguiriam pegar ou dar entrada em seus documentos ainda naquele dia. Foram alguns meses intensos de documentação e trabalho para muitos dos trabalhadores e voluntários da Missão. Alguns dos trabalhadores da secretaria, que não resolviam essa questão, já estavam respondendo aos imigrantes (que muitas vezes não entendiam o português) de maneira incisiva e gesticulada. Ficava evidente a recorrência dos imigrantes que vinham no lugar errado pedir informação e que muitos destes não estavam somente perdidos, estavam tentando procurar caminhos alternativos àquela fila.

O setor de cursos também entrou nessa corrida[88]. Em uma ocasião, mais precisamente em Junho de 2016, as turmas do intermediário não tinham mais de 10 alunos, por vezes havia aulas com apenas três, dois e em casos raros, mas reais, um. Isso é bastante ruim para o desenvolvimento do curso e traz um outro problema: a possibilidade de fechar por completo os cursos de português intermediário para imigrantes. Logo, começaram a circular os boatos de que um padre da instituição havia perguntado sobre o andamento do curso intermediário, porque se não estivesse com muita demanda seria melhor fechá-lo. Será que era verdade isso ou só um sentimento de necessidade de se ter mais demanda? Esta dúvida é uma ironia por si só. Em teoria, se não há alunos interessados no curso, isso não é necessariamente um problema, pode até ser uma coisa boa. Claramente não consideramos essa hipótese – e provavelmente ela não deva ser verdade. Em vez de tentarmos entender isso de fato, resolvemos tomar medidas para que cada vez mais alunos estivessem

88 Ver Missão Paz (2017). É uma pequena matéria bem ilustrativa quanto a esse ponto. Sua manchete é: “837 imigrantes atendidos só no primeiro semestre”. Ela exemplifica a necessidade de mostrar números e resultados.

presentes no intermediário. Essas medidas foram de comentários, a certificados, papéis, apostilas, novo programa de aulas. Ele se tornou uma continuação do básico, agora também com 16 aulas, repetidas em módulos mensais, e foi renomeado para “básico 2”. Só ficamos contentes quando vimos que muita gente saia do básico e ia de fato para o intermediário. Não consideramos tampouco o fato de que alunos que estavam há mais tempo no intermediário sentissem que as aulas estavam repetitivas e abandonassem o curso. Ou o fato de que alunos que, como antes, queriam avançar ainda mais em seus conhecimentos sobre a língua não tinham mais espaço para isso, a não ser, é claro, rever os cursos que já haviam visto. No fim, é bem possível argumentar que, com todas essas medidas, acabamos conseguindo estruturar um curso mais consistente para os imigrantes, impedindo que muitos saíssem do básico sem conseguir falar português direito. O número de alunos e o resultado mostram isso com clareza[89]. Mas do ponto de vista da análise sociológica não posso deixar de perceber que esta foi parte do processo fundamentado na ânsia pelos números, resultados, amostras e reconhecimento.

De um modo geral, há entre o Setor de Cidadania e Capacitação um sonho de se tornar um Eixo. Se, dentro de uma hierarquia interna isso faz mesmo diferença, o status de Eixo é a posição mais avançada, o próximo passo a ser alcançado. Deixar fechar o curso de português intermediário seria um retrocesso em termos desse objetivo. As ações não são orientadas somente em torno disso, mas, de um modo geral, podemos perceber em falas e decisões que a caminhada externa de reconhecimento está muito ligada a escalada interna. Isso acontece entre os diferentes setores e eixos, mostrando seu trabalho dentro e fora da instituição.

O Eixo Trabalho tem promovido palestras semanais para imigrantes que desejam encontrar emprego e empregadores dispostos a contratá-los. Além de mesas de contratação, em que às vezes comparecem mais de cem candidatos para uma dúzia de vagas ou menos, ao se falar de contratação de imigrantes em São Paulo, o Eixo Trabalho da Missão Paz é lembrado com facilidade. Essas palestras assumem, como já dito, um caráter pedagógico, no caso dos imigrantes sobretudo; um caráter social, jurídico e sensibilizador no caso do contato com os empregadores; mas também um caráter reconhecente. Nelas, as histórias, frases e jargões são repetidos com entusiasmo, construindo a imagem da Missão Paz como protagonista da ajuda. Além de que folhetos são distribuídos auxiliando a construção da imagem visual, concreta, e não apenas oral.

Os eventos para conseguir patrocínio e parcerias sempre são bastante opulentos. Muitas pessoas, bastante comida, atividades, dinâmicas, música ao vivo, credenciamento adequado, certificação. Ainda contam com oficinas diferentes, rodas de perguntas e possibilidades. Lembro de

89 E se me perguntarem o que acho, não tenho como negá-lo, decididamente concordo e considero um avanço pedagógico de muitas maneiras

terem me pedido para que falasse bem da instituição, que desse uma boa visão de meu trabalho. Não era preciso que dissessem isso, com um simples bom senso e capacidade de perceber o modo como todos estavam agindo e falando, eu não agiria diferente. Sem racionalizar a respeito, eu sabia ali qual era a maneira de me portar, o que deveria ser dito, como, para quem, por quê. Existia um código social de conduta que me dizia como me portar, como agir.

Até a Paróquia assumiu um protagonismo de certa forma, o que pode ser percebido em sua função de rezar missas em línguas diferentes, para acolher outros migrantes católicos. Sempre foram rezadas missas em italiano, português e espanhol, mas agora havia missas em francês e às vezes em criolo, com seus horários e detalhes a serem afixados no mural de entrada. É a parte mais religiosa *strictu sensu* da instituição respondendo à nova demanda de haitianos que ali chegavam. Isso joga luz sobre a religiosidade mesma dos haitianos e de como a Missão lida com isso. Entre os alunos haitianos com quem discuti religião, a maioria era cristã protestante, com um especial destaque para o pentecostalismo. Mas além de cristãos, muitos são também praticantes do Vudu haitiano que, embora mais velado, está presente em ditos populares, gestos, expressões e valores. Práticas religiosas diversas, contudo, nunca foram um impedimento para que a Missão acolhesse os imigrantes, nem mesmo uma forma de diferenciá-los, beneficiá-los ou excluí-los. Em muitas palestras e conversas, sempre se pregou o acolhimento dos imigrantes como humanos, independente do que cultuavam. No entanto, ter aberto sessões de missas em francês e criolo não mostra apenas uma nova maneira de receber a parcela católica dos imigrantes, mas sem dúvidas abrir uma nova porta para aqueles que queiram se converter, ou ao menos assistir missas esporádicas em sua língua.

Também o estacionamento e o salão da Missão foram sedes de muitas festas “étnicas” ou “típicas” de diferentes países. Esse é o caso da Festa da Bandeira Haitiana em 2017, dos eventos colombianos, peruanos, bolivianos, paraguaios e também da festa junina, tipicamente brasileira, mas que tem público e atrações voltadas para imigrantes. Algumas dessas já existiam há um bom tempo, mas se perguntado aos trabalhadores da secretaria, eles não escondem que a quantidade de festas aumentou muito desde a chegada dos haitianos. Inclusive festas típicas de outros países, o que mostra um cenário um tanto competitivo de um lado e em busca da igualdade de outro. Os imigrantes da América do Sul, que são atendidos em quantidade há muito mais tempo pela instituição, tinham de ser mais valorizados de outras formas, já que de uma hora para outra os haitianos saturaram a maioria dos serviços a que estavam acostumados. Além disso, a Missão Paz, agora com mais visibilidade midiática, social e política, se tornava um polo ainda mais requerido para eventos dessa natureza, competindo por vezes com o Memorial da América Latina.

Do mesmo modo, o Centro de Estudos Migratórios ganhou considerável destaque. A revista Travessia, publicada há mais de 30 anos, está sendo editada agora com mais frequência, com

expectativas de se adequar ainda mais às diretrizes acadêmicas e alcançar esse público com mais força. E em 2016 foi criado um evento mensal bastante interessante na Missão chamado “Diálogos no CEM”. Ele traz pesquisadores e trabalhadores diversos do campo das migrações para debater, responder perguntas e interagir com quem estiver fisicamente ali na sala e com um grande público online. O evento é transmitido ao vivo no Facebook e em outros sites, aumentando as possibilidades de acesso. Nesses três ambientes (impresso, físico e online) o Centro tem feito contatos com importantes nomes dos estudos migratórios no Brasil e na cidade, além de promovido seus trabalhos, lhes dando espaço e voz. Ou seja, os Diálogos e a Revista Travessia, de maneira tão regulares e consistentes, têm se tornado referência para estudos sobre migração hoje.

3.3.5 Quem conta a história

Unindo esses diversos pontos, é possível perceber, além da busca por reconhecimento dos setores e indivíduos, que a história da migração em São Paulo está sendo construída em cada vez mais aspectos sob influência da Missão Paz. Ela sempre foi um importante agente histórico deste processo, mas agora, ao ampliar o escopo, a quantidade e o nível de participação, também tornou-se um relevante agente no processo historiográfico da imigração. Há uma história que une a migração e a Missão Paz sendo construída por ela mesma nos diferentes espaços. A intenção de academicização da Revista Travessia é somente uma amostra deste transcurso. E talvez um dos primeiros sintomas que dele desperta é o do tempo, trabalhado como discurso de autoridade.

Essa construção de sua própria história pode ser especialmente percebida no Acervo de Notícias no site da Missão Paz (2018c) e ilustrada com o artigo *Retrospectiva 2017* (MISSÃO PAZ, 2018d). Não se trata apenas de uma mera retrospectiva institucional anual, é uma peça histórica que revela valores, ressignificação de agentes e interesses, todos baseados em números, dados, estatísticas e projetos aparentemente bem consolidados. No total, estamos falando de “4.017 imigrantes e refugiados [que] buscaram auxílio no setor de documentação”. Eis o produto de uma história iniciada em 1936, mas que, como tem sido contada hoje, concentra-se demais nos últimos anos, ainda que reivindique certa antiguidade. Quero dizer que as ações, medidas, decisões e políticas da Missão Paz têm sido colocadas por seus membros como algo há muito pensado, discutido e implementado. Como se as palestras, os cursos, os modos de estruturação de tudo e todos fossem planejados e executados há anos, décadas. Frases como: “A Missão Paz acredita que...” dão uma impressão institucional preconcebida.

Em uma reunião de formação do Setor de Cidadania e Capacitação, pude notar isso com mais precisão. Uma fala abriu o tópico sobre como as aulas de Português eram desenvolvidas: “sempre gostamos de colocar 2 professores por aula.” e “nas aulas sempre temos dois professores

por sala, acreditamos que essa é a melhor forma.” Essas sentenças foram seguidas de justificativas pouco precisas do porquê isso seria de fato a melhor forma. O curioso é que no semestre anterior eu havia dado quase todas as aulas sozinho e ainda naquele semestre isso acontecia com alguns professores. Essa ideia de dois professores sempre gostei, deixa ambos mais à vontade, flexibiliza as coisas e existem muitas explicações pedagógicas que podem ser utilizadas para justificar isso. Mas nenhuma delas foi de fato utilizada pelo grupo, não existiu uma pesquisa a este respeito e isso não foi colocado em discussões abertas nas reuniões, apesar de ter sido falado individualmente entre alguns professores e funcionários do setor. Além do mais, em quase a totalidade das aulas em que havia “dois professores” na sala, não estavam os dois dando a aula. A rigor, não podemos nem dizer que havia dois professores ali. O que existia era um professor e um auxiliar. Este assistia as aulas, auxiliando na correção dos exercícios, respondendo dúvidas dos alunos, dando alguma sugestão ou fazendo um comentário. Em raros casos os papéis se invertiam, este auxiliar assumia a frente da lousa e dava a aula enquanto o então professor se sentava e se tornava o novo auxiliar. Assim, não houve em quase nenhum momento dois professores, o que implicaria dizer duas pessoas dando a aula juntas. Havia quase sempre um professor e um ajudante, ainda que eles trocassem as posições. Mas a maneira como isso foi dito, parecia algo incontestável, discutido, retrabalhado, decidido em conjunto após vários debates. Ao colocar os verbos na primeira pessoa do plural, no presente do indicativo, assume-se a representação da instituição. “Temos dois professores” passa a ideia de algo rotineiro, cotidiano, estabelecido e concordado por um conjunto. É a autoridade institucional nas falas individuais, como se suas ações fossem marcadas pela seriedade e certeza da instituição como uma totalidade.

Outro exemplo marcante dessa construção histórica recente e instantânea da Missão aconteceu quando da minha entrada no corpo docente de português. Era meu primeiro contato com a instituição e eu havia tido conhecimento dela por causa de uma reportagem no rádio. Uma reportagem que expunha a importância da Missão Paz para o acolhimento dos imigrantes haitianos, que chegavam em enormes quantidades interrompendo o sono dos padres com os barulhos de ônibus e pessoas no estacionamento da instituição durante a madrugada. Eu apareci na sala da secretaria sem ligar antes. Falei com as secretárias e disse que queria ajudar, talvez dando aulas, já que eu era professor de línguas. Elas me encaminharam para falar com a pessoa responsável pelo então Setor de Cursos. Esta me explicou o trabalho e me recomendou assistir a uma aula na quinta feira da semana seguinte para entender como a professora trabalhava. Após ter seguido a recomendação e mesmo ficando surpreso com a falta de preparo e estrutura da aula, comecei a lecionar português na outra semana. O fato é que eu fiquei pensando durante mais de um ano que aquele curso de português já existia há muito tempo, pelo menos mais de 10 anos na minha cabeça.

O modo como me foi apresentado, como me foi colocado o material, as estruturas, as regras, as diretrizes, os relacionamentos: tudo me levava a crer que o curso tinha muito tempo. Aliado ao fato de que eu já sabia que a Missão Paz existia há quase cem anos, me fazia sentido imaginar que aquele era um curso criado há décadas.

O mesmo aconteceu mais tarde, quando já havia dado pouco mais de um ano de aulas no nível “intermediário” e, na minha cabeça de quem achava estar “por dentro” do que acontecia no curso, este nível “intermediário” era uma passagem lógica do final do nível “básico”, já há anos consolidado. Mas depois, quando se estabeleceram reuniões mais periódicas entre os professores e funcionários, o que começou apenas no fim de 2015 e se estabeleceu com regularidade na segunda metade de 2016, eu comecei a ligar os fatos às histórias. Entendi que na verdade o curso de português, naqueles moldes, havia começado em setembro de 2014, somente com o nível básico. E que, na realidade, o nível intermediário começara semanas antes de eu entrar para o grupo. A aula que eu assisti talvez tenha sido parte da quarta semana de curso intermediário. Mas por que eu havia pensado que o curso já existia há tanto tempo? A resposta pode ser algo simples como: eu havia interpretado tudo mal, não entendi algumas coisas faladas, foi tudo um mal-entendido. Mas confrontando essa minha ideia pré-formada com a de outros voluntários em diferentes épocas, percebo que a surpresa que eu tive, descobrindo que muitos daqueles eventos eram recentes, não me era exclusiva. Os outros professores também descobriram isso depois de um tempo e me confessaram terem ficado extremamente surpresos. Alguns me disseram que acreditavam que o curso já tinha anos, mesmo que passasse por importantes mudanças e adaptações. Mais impressionados ainda ficamos quando descobrimos que o próprio Setor de Cursos não existia há mais de 3 anos antes de eu entrar.

Analisando hoje, o motivo principal dessa nossa ideia talvez tenha sido o fato de que todos tratam as coisas, as ações, o grupo e as falas que utilizam para referenciá-los, com extrema seriedade, certeza e uma suposta historicidade. Não me foi dito quando entrei: “estamos ainda começando este projeto, não sabemos direito para onde ir, como fazer etc”. De diferentes maneiras, me foi dito: “aqui fazemos assim”. Ou seja, de um lado havia uma necessidade implícita, ainda que impensada, de ocultar que aquilo tudo era um processo em construção. E de outro, o *ethos* preponderante no ambiente, tanto das secretárias, quanto de outros trabalhadores (porteiros, chefes de setor, zelador, faxineiros) era o de agir como se tudo estivesse bem estabelecido. Claramente havia inseguranças da parte das pessoas, mas não com relação as ações institucionais, estas eram, como sempre tivessem sido, parte de uma história mais longa da Missão Paz enquanto a grande acolhedora dos imigrantes na cidade há quase um século.

Tudo isso se contrasta um pouco com uma das falas ditas com frequência na instituição: “a Missão Paz trabalha com as ferramentas que dispõe no momento”. Parece contraditório unir uma longa história com tal situacionismo. Mas esta é a justificativa para manter sólida a seriedade das ações. Nos mais diversos ambientes vemos chefes tendo de tomar decisões sem tempo de pensar ou sendo guiados em suas decisões pelos seus próprios problemas e interesses pessoais. Para manter a suposta seriedade, estas ações não podem ficar completamente transparentes ou serem interpretadas sob a etiqueta da respectiva instituição. Ou seja, dizer que se trabalha com o que se dispõe no momento é garantir a justificativa das decisões precipitadas ou suavizar os possíveis erros que qualquer decisão pode causar. Isso assegura de um lado a autoridade histórica e austera da instituição e, de outro, traz ainda mais peso às suas ações, posto que estão sempre sujeitas às condições do momento. Em suma, essa fala é mais um indício de como a instituição almeja ganhar reconhecimento como agente histórico e como historiadora dela mesma. Trata-se de uma tentativa sistêmica de construir e reafirmar uma representação de si própria.

3.3.6 Teorizando

Tentando abordar estes dados sob uma perspectiva mais teórica, podemos entender, do ponto de vista institucional, o atual *ethos* local como a busca por reconhecimento e a escalada por protagonismo, que está presente nas diferentes ações dos indivíduos e do que se coloca como ação institucional. Nas falas, na seriedade do discurso, nos eventos que se promovem, na carga histórica a que se colocam as coisas, na própria construção historiográfica. De outro modo, não é possível entender as mudanças no Setor de Cursos e a suposta seriedade institucional com que as coisas são tratadas, por vezes aparentemente em detrimento do acolhimento mesmo dos imigrantes, se não situarmos isto em um contexto maior. Isso impede uma visão excessivamente individualista das atitudes dos chefes de setores e dos trabalhadores em geral.

Podemos também tentar perceber essa busca por reconhecimento primeiramente através de uma excessiva fiscalização simbólica por parte de todos. Nesse sentido, a Missão Paz seria um espaço de luta por poder em um cenário panóptico, em que trabalhadores, receosos da fiscalização alheia, tentam manter a seriedade das suas mais ínfimas ações, sem necessariamente balizar as consequências disso com o objetivo primeiro do acolhimento. Esse componente está bastante aparente na fiscalização dos funcionários e professores com os imigrantes, como mostrei no caso das políticas da Casa do Migrante e nos diversos ambientes institucionais. Ele também está entre os próprios servidores e voluntários nos grupos de Whatsapp, por exemplo. Alguns dos trabalhadores pedem repetidamente para não ser falado nada de crítica no grupo, deixando todas as discussões sobre problemas e reformulações a serem tratadas por mensagens privadas ou em reuniões pessoais.

Isso porque temem outros trabalhadores que estão também presentes no grupo e que podem levar esses problemas adiante, até talvez chegar nos chefes. No entanto, não há uma realidade concretamente panóptica na instituição como um todo. Não há vigilância de muitas coisas e nem todos estão interessados em denunciar os demais. A vantagem deste conceito está portanto, menos na validade concreta de sua interpretação e mais na luz que joga sobre a fiscalização como um modelo de orientação interna.

Uma última ideia que tem me parecido mais sólida, embora não acabada, é a da *economia do reconhecimento*. Trata-se de enxergar o contexto como uma competição sistêmica por protagonismo, incentivada, para um observador superficial, pelo vislumbre do horizonte de crescimento político que a migração haitiana incitou à Missão. Nesse sentido, não apenas o reconhecimento e o protagonismo, como objetivos alcançados, são recompensados em termos de prestígio, cargos e poder; mas também a própria busca por reconhecimento é requerida. Esta busca é o modelo mesmo pelo qual os setores e indivíduos operam. Assim, o trato com a migração seria o tabuleiro sobre o qual se dispõe um jogo cujo objetivo é o reconhecimento. Tomando cuidado para não limitar relações sociais a sistemas de trocas, com reconhecimento como moeda e acolhimento como trabalho, esta perspectiva nos permite unir as ideias: uma economia baseada na ética interna e garantida pela autofiscalização de seus componentes, que utiliza o trato com os migrantes como meio para se alcançar o protagonismo e obter reconhecimento. Esta abordagem nos garante uma visão mais ampla de como instituições religiosas atuam com o neoliberalismo e como respondem às demandas que surgem neste contexto. No entanto, uma dúvida fundamental ainda não foi sanada: quais os fatores que levaram a instituição a operar segundo esta doravante chamada *economia do reconhecimento*?

3.3.7 Reconhecimento, respeito e constrangimentos

A historicidade discursiva da instituição traz seriedade e com ela a autoridade que muitas vezes uma instituição do terceiro setor requer para se manter. Não estou querendo dizer que a Missão Paz não seja séria ou que já não detenha autoridade suficiente para tratar largamente com imigrantes no Brasil. Mas as ferramentas simbólicas que vem apresentando denotam uma necessidade de conseguir mais respeito e reconhecimento por parte de instituições parceiras, de setores do governo e dos imigrantes mesmo, o que me parece até algo natural, do ponto de vista lógico. Aqui conseguimos compreender a *economia do reconhecimento* sob a perspectiva da *Luta por reconhecimento*, tratada por Axel Honneth (2015). Não se trata de um reconhecimento visto pobremente como para inflar egos dos servidores ou mesmo para simplesmente alcançar um protagonismo político. O reconhecimento é a maneira pela qual operam os mecanismos de aceitação

e respeito. No fim, esta é a resposta que surge da demanda gerada na passagem de um problema do poder público ao privado. Não é segredo a ninguém que a Missão Paz é uma instituição ética e religiosa, mas do ponto de vista pragmático, se o governo não consegue lidar e/ou negligencia os problemas da imigração, eles são encaminhados à sociedade civil, a ONGs ou a organizações religiosas, sobre as quais paira, natural e imediatamente, uma certa desconfiança. Será que elas conseguem solucionar ou equacionar os problemas que o governo não conseguiu?

Constrói-se então uma *economia de reconhecimento* cuja real moeda de troca é o respeito. Existem pressões diferentes sendo exercidas sobre a instituição, que se vinculam principalmente à sua atuação pública e social, à sua religiosidade e aos imigrantes atendidos. Precisa-se então conseguir um respeito que se garanta a nível institucional, para a instituição continuar vivendo e cumprindo seus objetivos; a nível político, para conseguir a força política necessária para atuar publicamente; e a nível simbólico para os imigrantes conseguirem ter um lugar de apoio e refúgio que seja válido para o resto da sociedade.

De modo mais sistemático, podemos dizer que existem, pelo menos, três constrangimentos sociais que compelem a Missão a trabalhar nessa lógica e nesse modelo institucional da *economia do reconhecimento*, são eles: o constrangimento de autoridade pública, o constrangimento ético religioso e o constrangimento referente ao tipo migratório. O primeiro se relaciona à carga das ações da Missão Paz enquanto ações públicas. Isso envolve o fato de que, sendo ela um órgão não governamental, existe uma desconfiança ainda mais forte sobre si, por não ter a carga de um organismo público oficial, regulamentado. Essa esfera pública pode ser desdobrada em duas: jurídica (sob o olhar do Estado, se a Missão Paz tem o direito de fazer o que faz) e meritocrática (sob o olhar da opinião pública, se tem a capacidade de fazer o que nem o Estado teve). Para conseguir ser respeitada neste âmbito, é necessário que a instituição obtenha o reconhecimento de que consegue exercer o peso de uma ação pública, como tem exercido. Isso requer que todas suas ações institucionais, assim como seus trabalhadores, tenham a seriedade e respeito que supostamente teria a ação pública.

Fica claro que este processo não existe apenas a nível institucional, mas ele está presente na intersubjetividade dos sujeitos que com ele trabalham (HONNETH, op. cit.). Neste momento, acredito que os trabalhadores da Missão Paz adquirem parte da força de servidores públicos, ou o que Michael Lipsky (2010) chama de “street-level bureaucrats”. Se os serviços públicos da cidade não eram capazes de acolher os imigrantes, e esse processo acabou sendo regido pela instituição do terceiro setor, ela adquiriu também parte do peso de política e decisão pública, levando acolhimento, ajuda e verdade aos imigrantes. Lipsky demonstra em boa parte de seu livro as diferentes influências que um “street-level bureaucrat” pode exercer sobre os cidadãos e isso parece

também ser confirmado na Missão Paz. Ele resume em sua introdução que esses trabalhadores "guardam as chaves de uma dimensão de cidadania"[90] (ibid., p. 4). Em se tratando de uma instituição que está subindo os degraus da atuação política, é de se esperar que seus setores tenham reconhecimento adequado para sustentá-la, afastar tal desconfiança e adquirir o respeito social necessário para continuar. Isso é diretamente refletido nas atitudes de seus trabalhadores, a quem é legada a função subjetiva de seguir as lutas, as ideias, os valores e os modos da instituição como um todo.

O segundo constrangimento é fecundado na carga religiosa que se desprende da Missão Paz. Ele é baseado na desconfiança: como uma instituição religiosa pode ter um dever público, político e social tão forte, para tanta gente? Então isso envolve sobretudo o mostrar que as ações não são religiosas, que ela aceita todo tipo de culto, e que suas ações são para a sociedade, independentemente da religião cultuada pelos indivíduos atendidos. De certa forma, podemos dizer que este constrangimento ético religioso esbarra na laicidade que se espera no trato social público. Há pois uma ironia latente neste cenário. Acolher imigrantes por parte da igreja, de um lado, se ampara no apagamento do argumento político do Estado que não tem dinheiro ou não construiu tecnologia política adequada para receber imigrantes, e passa a ser tratando de maneira moral, como se a igreja sempre tivesse o pressuposto de tratar isso. Por outro lado, há uma constante necessidade por parte da Missão de reafirmar a liberdade religiosa e a pluralidade de crenças. Isto é, mesmo que para muitos seja um caminho natural da missão Scalabriniana simplesmente acolher os imigrantes, ainda é preciso obter o reconhecimento de que suas ações sociais sejam relativamente laicas.

O último constrangimento é vinculado ao tipo de imigrantes. O fato de se trabalhar mais recentemente com um tipo de imigrante que está em situação de maior vulnerabilidade por conta de sua raça, da situação de seu país de origem, da grande quantidade de seus compatriotas em solo brasileiro, e de já ter sofrido uma série de discriminações no Brasil, como podemos ver o tempo todo na mídia, faz com que a Missão busque um reconhecimento especial para ajudar esses próprios imigrantes. Ou seja, a esfera de constrangimento relativa aos imigrantes esbarra nas identidades citadinas e nos modelos étnico-raciais vigentes neste país. Espera-se um reconhecimento e respeito a eles que estão aprendendo sobre as iniquidades das relações de dominação ligadas a marcadores sociais em um país diferente. É muito significativo o status dos haitianos ser mudado para "humanitário" e a igreja se relacionar com isso de maneira humanitária, tentando por vezes tirar parte do peso jurídico, político e religioso.

Vale notar que os dois primeiros pontos são relacionados quase anacronicamente à instituição e, certamente, foram utilizados mecanismos e ferramentas para lidar com esses

90 Tradução livre do original em inglês: "hold the keys to a dimension of citizenship".

constrangimentos em vários momentos de sua longa história. O terceiro mudou bastante com o tipo de migração e com os ciclos migratórios que a instituição acolhia. Com a chegada dos haitianos e dos ciclos atuais, o constrangimento se transformou e adquiriu uma carga diversa. Temos de considerar, contudo, que com a modificação deste terceiro aspecto, os outros dois também são colocados em dúvida, aumentando e se modificando de alguma forma, de modo que todos esses culminaram para um cenário atual de concomitante luta por reconhecimento da parte da Missão Paz nessas três principais esferas. A necessidade de se mostrar que a instituição é séria está atrelada à necessidade de mostrar que ela não se pauta exclusivamente em sua doutrina religiosa, que tem a capacidade de exercer ações de cunho público, que os imigrantes atendidos merecem mais respeito, e assim por diante. Quando se joga a dúvida institucional ou o desrespeito sobre os imigrantes ou sobre a instituição que os acolhe também se joga a dúvida nos outros aspectos a este conectados. Todos esses pontos estão envolvidos em uma mesma rede de constrangimentos, desconfianças, desrespeitos e consequente luta por reconhecimento, respeito e integração social.

4. AS AULAS:

Uma etnografia de meu próprio trabalho

Kreyòl pale, kreyòl konprann[91]

Vamos agora nos aprofundar no Setor de Cidadania e Capacitação, onde pude trabalhar mais extensivamente. Desde o segundo semestre de 2014, a Missão Paz começou a oferecer aulas de português para estrangeiros. Este processo foi resultado de uma parceria firmada entre uma das assistentes sociais da instituição e uma professora do curso de Letras da Universidade de São Paulo. Trata-se de uma professora que já trabalha há bastante tempo com ensino de português para estrangeiros e tem algumas publicações importantes sobre o tema. Percebendo o grande fluxo migratório de haitianos para o Brasil e a necessidade imediata deles de falar o português, ela se aproximou da Missão Paz e desenvolveu em conjunto um curso. Neste estágio embrionário, tratava-se de um curso básico, abordando temas simples, desde alfabeto e trato com números, à expressões e situações mais utilizadas no dia a dia. Em pouco tempo, com a ajuda de alunas da Faculdade de Letras, que também ministravam o curso, elaboraram planos de aula escritos que depois se tornaram uma apostila a ser seguida por todos os professores. Com algumas pequenas mudanças em imagens e textos, esta ainda é a apostila usada na instituição e, fiquei sabendo apenas muito mais tarde, que ela é usada em vários outros cursos de português para imigrantes pelo Brasil.

4.1 INÍCIO DAS ATIVIDADES E A ESTRUTURA DO CURSO

Eu comecei como professor na Missão Paz alguns meses depois, entre abril e maio de 2015. O curso do intermediário tinha sido aberto há pouco e ainda faltava professores. No primeiro dia em que apareci na Missão, como já dava aulas de línguas há um tempo, fui bem recebido para o trabalho, ainda que o encontro com a responsável tenha sido muito rápido. Como disse, eu teria de assistir uma aula de uma professora do curso, para entender seu funcionamento e depois poderia começar a ministrar aulas por mim mesmo na outra semana. Esta primeira aula que vi foi um tanto chocante. A professora estava nervosa e um tanto encabulada de ter outro “professor” assistindo a aula – como eu até hoje fico quando acontece comigo. Estranhei que, enquanto os alunos chegavam, ela não falava com eles e continuava conversando comigo sobre coisas desimportantes. Teve um clima um tanto estranho, de silêncio desconfortante no início da aula, até que ela escreveu a data na lousa e começou diretamente a matéria gramatical. Esta foi a parte que eu mais fiquei surpreso: foi

91 Provérbio haitiano. Tradução livre: “criolo fala, criolo compreende”, ou “criolo falado, criolo compreendido”. Vale notar que esse provérbio é também interpretado como em tom de afastamento de idiomas dos colonizadores. Nesse sentido, ele coloca em seu subtexto que para se compreender claramente alguém no Haiti é preciso utilizar o criolo.

uma aula inteira sobre a diferença entre “mal” e “mau”. Os imigrantes não sabiam falar português direito e tinham uma série de dificuldades em coisas muito mais básicas, mas a aula foi sobre uma diferença tão sutil que muitos brasileiros nem sabem explicar, ou sequer sabem usar corretamente. Além disso, ela me confessara ao cabo que nunca havia dado aula, era uma frequentadora assídua da igreja e que estava disposta a ajudar. Ela então pegara um antigo livro de gramática em casa, de sua época de escola, abriu em algumas partes que julgou interessante para a aula e nisso baseou toda sua preparação curricular. Eu passei a semana toda e talvez as semanas seguintes com aquilo na cabeça, inconformado.

Após um tempo dando aula de português naquele curso intermediário, contudo, pude baixar minha guarda e repensar minhas ideias contra a aula daquela primeira professora. Não é novidade para nenhum professor de escola pública brasileira que existe um abismo entre o que aprendemos nos livros ou nas aulas de pedagogia e o que vivenciamos na prática da sala de aula. Eu já havia dado aulas em escolas públicas e achava que não seria pego por essa diferença novamente. Mas o início de uma aula com crianças nunca é silencioso. Esse silêncio não acontece com quem está gritando, brincando, zoando o tempo todo e com quem o professor é obrigado a pedir para ficar quieto. Talvez esse fosse o sonho dito de muitos professores da rede pública: que os alunos chegassem às aulas e ficassem quietos. Mas a quietude total é também desconfortante, irritante, desmotivante. E até hoje há aulas que começam quietas na Missão Paz – em geral quando não se tem muita intimidade com os alunos, com uma turma nova por exemplo. Existem sempre “bom dia” e alguns “tudo bem?”, mas depois de uma dúzia ou pouco mais, instaura-se o silêncio do início da aula. Por mais sensacionalista que eu possa parecer, esta é uma questão que cada vez mais se tornou importante. O silêncio mostra o respeito dos alunos, talvez um pouco do medo de se exporem e não saberem a língua, suas fraquezas, suas cautelas, mas também mostra parte de sua sociabilidade. Na maioria dos casos, é errado acharmos que porque são imigrantes, negros, vindos do mesmo país, eles estão todos juntos, sempre conversando, falando em suas próprias línguas, rindo, confabulando. Além disso, o silêncio nos dá outra lição sobre a diferença que é entrar em uma sala cujos alunos são imigrantes que em sua maioria vieram a pé, sem dinheiro para pagar uma passagem de ônibus ou metrô, que depositam no curso a esperança de falar um português suficientemente bom para conseguir um emprego, como se essa fosse uma relação direta. O silêncio da dúvida, da esperança, do receio, do respeito, da tentativa e da infância que naquele momento ficou de lado, porque o português se tornou necessidade adulta.

4.1.1 Preparos, despreparos e dificuldades

O outro ponto que o tempo me fez repensar é “quem são os professores?”. Hoje há muitos professores de português, de inglês, de francês, alunos formados ou cursando letras e que se dedicam para as aulas. Mas, sobretudo no início do intermediário (e ainda hoje), os professores eram aqueles que se candidatavam. Alguns aposentados, desempregados, ou apenas voluntários com um horário livre. E dada a falta de outros, assim como a vontade desses, eles eram e são bem aceitos pela Missão. Aquela professora nunca havia dado aula de português antes, mas ajudava na igreja e se sensibilizou pelo trabalho do curso, voluntariou-se e foi bem recebida. O meu juízo de valores na época deixou de lado o fato de que, mesmo falando de um tema gramatical difícil, ela estava fazendo tudo isso em português, os alunos perguntavam na língua e assim por diante. A diferença de “mal” e “mau” foi apenas uma desculpa para professor e alunos poderem falar e pensar em português, se corrigirem, levantarem outras dúvidas etc. Fui então percebendo que essa era a realidade, principalmente do curso intermediário. O conteúdo em si muitas vezes importava menos do que as discussões que ele gerava, direta ou indiretamente.

O método mesmo de preparação das aulas em geral não é muito diferente daquele usado pela primeira professora que vi na instituição. Pegar um livro de gramática da época de escola, é um ponto em comum para os professores que nunca haviam lecionado português formalmente. Escolher entre os tópicos mais díspares e montar aulas independentes é a própria realidade. Isso ocorre muito porque não há até hoje apostila do intermediário. Todas as aulas são elaboradas pelos respectivos professores, do começo ao fim. Não há nem mesmo um tema, uma linha temática, um tópico gramatical, nada. Somente no meio de 2016, em algumas reuniões, decidimos que levantaríamos alguns temas semanais para o intermediário, mas nunca aconteceu de fato. Ou seja, se cada professor só vai um dia por semana dar aula e cada professor cria sua própria aula sem dialogar previamente com os outros, o curso de português intermediário é um completo Frankenstein em termos de conteúdo. Em uma segunda feira, um professor resolve falar de geografia do estado de São Paulo; na terça, outro fala do romantismo brasileiro; na quarta falam sobre receita de brigadeiro e assim por diante. Mas então vamos jogar tudo isso fora, refazer esse curso, brigar com todos? Não, primeiro porque não é fácil conseguir professores disponíveis para reuniões semanais e com tempo para preparar aulas em conjunto. E, em segundo lugar, é a própria aleatoriedade que cria a diversidade de perguntas e situações importantes que podem vir à tona durante as aulas do intermediário.

Em suma, este é um ponto que gostaria de destacar. O preparo, a organização completa, os detalhes do trato institucional com imigrantes são materialmente inviáveis. Não há disponibilidade de professores, funcionários, dinheiro ou tempo para fazer isso acontecer de maneira planejada,

como se pode esperar. Assim, desenhamos uma primeira tensão importante para as análises subsequentes. De um lado a questão institucional do despreparo, do desleixo, da invisibilidade dos problemas; e de outro a impossibilidade de endereçar os materiais, as forças de trabalho, as vontades de ajudar. Esta tensão está presente nos diversos âmbitos do trato com imigrantes, não somente na Missão Paz. A impossibilidade é justificativa para muita coisa e o preconceito acaba permeando todas essas instâncias. Mas como julgar entre um e outro?

4.1.2 O Currículo e os Voluntários

Em um outro exemplo, todos pareciam entender muito bem a matéria. Não havia dúvidas. Quando no fim, fiz um exercício para unir o que foi aprendido, percebi que poucos haviam compreendido tudo de fato. Muitos nem anotaram nada sobre a aula no caderno, ou quando anotaram, foram as coisas talvez menos importantes e úteis. Aqui anuncio uma discussão que será mais frequente: eles dizerem que entenderam e não terem entendido. Isso já não é algo exclusivo de adultos, imigrantes, mas como lidar com as dificuldades deles e com seu receio de dizer que não entenderam sem expô-los ou ferir sua autoestima, sua vontade de continuar? Será que eles não anotaram as coisas porque aquilo não fazia referência ao que eles estavam precisando no momento, porque não consegui mostrar a praticidade do assunto, ou mais, porque nossos valores do que é importante ou não são mais diferentes do que eu pensava? Isso me remete a uma crise pedagógica que tenho constantemente ao preparar aulas. Se aprendemos pelo menos um pouco do que Paulo Freire disse sobre educação de adultos (2013), sabemos que a educação não é uma prática apenas de ensino, mas sobretudo de aprendizagem, e que não há como trazermos temas para as aulas que sejam completamente desconexos das realidades e das necessidades dos estudantes. No meu caso, fico me indagando sobre as dicotomias ensino bancário ou emancipação, quase como uma falsa analogia a conteúdo ou aprendizagem. As aulas do curso básico são extremamente conteudistas, focamos nos tópicos para eles conseguirem falar o básico, o mais rápido possível. Mas isso é quase ignorar os problemas que podem ter atingido alguns naquele momento, por exemplo os recentes furacões Matthew e Irma no Haiti, no qual muitos familiares e amigos dos estudantes podem ter perdido suas coisas, casas e vidas. Há como aprender sobre vocabulário de vestimentas em português quando um desastre natural está acontecendo em sua terra natal, com seus próximos? Mesmo em um plano menor isso parece incompatível, como problemas no supermercado, assaltos no albergue, não ter onde dormir, não ter o que comer. Como dar uma aula sobre alimentação de manhã se a maioria da classe vai comer apenas no dia seguinte? Esse é o problema expresso no conteúdo das aulas e no que podemos também chamar de currículo do curso. Nesse aspecto, não estamos falando somente do que é dito, trabalhado, estudado, mas também daquilo que é deixado de

lado. A seleção curricular, o que é valorizado, sempre em detrimento do que é esquecido ou menosprezado.

Façamos uma ponte da seleção curricular com os interesses por vezes pessoais dos próprios educadores. Aqui vale retomar o fato de que esta etnografia não é simplesmente com os imigrantes haitianos, mas ela explora todo o nicho de relações sociais com que eles têm contato. Isso inclui todos os trabalhadores (até os voluntários e portanto eu e os demais professores), os outros imigrantes, que também vão lá para ter aula, e as pessoas que trabalham, moram ou passam ali pela região e que tem contato, direto ou indireto com este contexto. Dessa forma, o modo como se desenvolve o grupo de professores voluntários da Missão Paz no Facebook, do qual eu tive acesso graças a minha posição, também é um objeto importante para a análise. Luís Eduardo, por exemplo, era um professor que sei que está cursando ainda a graduação de Letras e que na ocasião era a primeira turma a que ele dava aula na Missão Paz, provavelmente esta foi a sua primeira ou segunda aula como docente. Sei também que um de seus focos na aula era aprender e praticar seu francês, que havia começado a estudar há pouco em um curso gratuito na própria universidade. Fazendo uma pequena digressão, Luís Eduardo parece um jovem bastante empolgado. Acho que ele, porém, em sua empolgação e vontade de ajudar/aprender, também pode deixar de lado um pouco da função maior da aula que seria a dos imigrantes aprenderem, e vê neles um objeto quase de fascinação: muitas pessoas que podem ensinar a ele o francês, de graça, ainda deixando-o na função de professor, que mantém certo vínculo de poder e hierarquia, muitas vezes satisfatório.

Claramente existe para todos os voluntários a dimensão da satisfação[92]. Ela não é necessariamente ruim, mas não há como negá-la. Existe a satisfação de ajudar e talvez mais ainda de dizer que ajuda. De dizer que trata o trabalho voluntário de maneira muito séria, até mais do que o trabalho remunerado. De estabelecer cobranças consigo e com os outros. E muitas vezes tudo isso é bom. Em um fim de semana, entretanto, isso motivou uma briga virtual no Whatsapp dos professores da Missão Paz. Joelma, uma das professoras, estava extremamente brava porque havia preparado a aula 10 na sexta a noite e até imprimido os papéis quando descobriu que a aula não seria a 10, mas a 11. Isso a deixou tão irritada que resolveu falar no grupo e brigou com a assistente social e com os outros professores. Cobrou a falta de comprometimento de todos e o absurdo que era tê-la feito preparar a aula errada.

A pequena história em si, porém, não é o foco aqui. Mas ela ilustra em um plano micro a distorção que o trabalho voluntário pode levar em alguns indivíduos ou grupos. Joelma ficou muito

92 Para uma discussão mais aprofundada sobre a ligação destas duas esferas (voluntariado e prazer), vale conferir as discussões acerca do conceito de “volunturismo” ou “turismo voluntário”. Para iniciar o debate, sugiro ver o número 9 da revista Migrações (2011), e outros textos como: MAKANSE, ALMEIDA (2014); SIMÕES, FERREIRA (2009).

irritada com a falta de organização e não deixou de brigar com todos por isso, justificando-se por seu comprometimento autoconsiderado impecável. O voluntário superou a necessidade de ajudar de fato os imigrantes e chegou no nível da briga interna com o grupo. O foco mudou e vários outros sentimentos entraram em cena. Isso mostra que é impossível desvencilhar os dois lados do trabalho voluntário. Ele é para os outros, mas é para si próprio em maior ou menor medida. Com efeito, essa relação também é parte da naturalização que fazemos do outro enquanto algo ainda maior do que "aquele que precisa ser ajudado", mas como "aquele que ao ser ajudado me ajudará" de alguma forma. Assim, sutilmente essa busca por poder, status ou crédito na hierarquia social dos próprios voluntários contribui para a normalização do preconceito contra aqueles que estão ajudando.

4.1.3 As línguas e as divisões sociais em sala

As línguas que falam e que falamos. É claro que essa é uma barreira para todos os imigrantes em um país? De uma forma ou de outra, mesmo com migrações entre países que falam a mesma língua, existe esse problema. Seja no sotaque, nas expressões, nas gírias, nas intonações, nos modos de falar. Não preciso entrar em uma teoria profunda de linguística para percebermos que a língua também está carregada de valores, costumes e hábitos próprios de um país, uma região, um grupo social, um momento histórico, um contexto. Acho que sempre foi um ponto comum entre todos os professores da Missão Paz, por exemplo, que nas aulas não estávamos ensinando português, ou português do Brasil, ou mesmo do Sudeste. Estávamos ensinando o português mais usado em São Paulo, no século XXI, e arrisco a dizer que principalmente entre pessoas de classe média. Não ensinamos gírias usadas atualmente nas periferias, nem jargões rebuscados de cientistas, juristas ou empresários.

A própria professora "fundadora" do curso de português na Missão Paz, tem uma boa discussão sobre isso (AMADO, 2013). Talvez não tenhamos discutido suas análises suficientemente entre todos os professores, eu mesmo gostaria de ter oportunidades de ouvir dela o que acha, mas em algumas ocasiões pudemos sistematizar teoricamente esse pensamento que estávamos concebendo na prática. Estou falando da ideia do "português como língua de acolhimento". Ensinar português para imigrantes na Missão Paz é diametralmente diferente de ensinar português em outro país, ou mesmo para estrangeiros ricos, brancos, aqui no Brasil. Tomando Paulo Freire mais uma vez, as realidades e necessidades dos alunos são completamente diferentes, ainda mais dadas as diferenças de raça e classe dos imigrantes. Português como língua de acolhimento, pois, é a prática de ensino/aprendizagem que tenta usar a língua para auxiliar na inserção dos imigrantes na sociedade em que estão, no caso brasileira e paulistana. É também o ensino de comportamentos esperados em uma entrevista de emprego, de como barganhar nas compras cotidianas, de como se

locomover na cidade, de alimentos, receitas e épocas, de expressões, de xingamentos, de dicas de eventos culturais, de filmes, músicas, livros... Isso logicamente não é sempre seguido à risca, mas essa discussão está frequentemente presente nas conversas e reuniões dos professores da Missão Paz.

Desse acolhimento, contudo, também pode ser desprendida uma carga negativa. Dando um passo atrás, vale perceber que esses são os termos e teorias que, mesmo sem termos estudado afundo (ao menos a maioria dentre nós), utilizamos e tentamos seguir. Falamos e tentamos o tempo todo *acolher*, *inserir*, *trazer* os imigrantes para nossa realidade, de modo que estes se tornam conceitos que usamos nativamente, importando-os de teorias que muitas vezes nem dominamos, mas que sabemos ser um norte importante para o projeto que idealizamos ter. O que não fazemos com muita frequência é justamente colocar estes conceitos em dúvida, embora este tenha sido um apontamento de alguns professores. O acolhimento que estamos propondo ao ensinar a língua portuguesa, sob certa perspectiva, pode ser visto como uma política de assimilação, como uma colonização imigrante ou, de maneira mais simples e áspera, como uma forma de corroborar o esquecimento de suas origens culturais, impondo-lhes uma suposta “cultura brasileira” de hábitos, jeitos e expressões que o professor em questão julga mais adequados. Esta não é uma discussão que pretendo aprofundar muito agora, até acho bastante relevante incluir aspectos culturais e sugestões de atividades entre os programas curriculares das aulas, mas é patente o caráter assimilacionista de algumas dessas políticas ou intenções coletivas, não bem fundamentadas nem debatidas.

Coisas semelhantes acontecem no trato com as línguas fora da sala de aula. Ora, se a nossa língua é tão diferente e temos clareza da especificidade daquilo que estamos trabalhando, é natural pensar que transportamos essa mesma ideia ao falarmos das línguas dos imigrantes, mas não é sempre assim. Quando chega um imigrante na Missão Paz, procurando por aulas de português, ele vai direto para a secretaria. Os funcionários da secretaria falam apenas português, mas eles já imaginam que se é um imigrante que não fala nada de português, deve estar procurando por documentos ou pelas aulas, então entregam-lhe uma filipeta de papel com horários possíveis para inscrição nos cursos. O mesmo imigrante volta no período da tarde, conforme escrito no papel e desta vez sobe as escadas para falar com a responsável pelos cursos, ou com os estagiários de plantão. Raramente há um estagiário ou ajudante que fala outra língua, geralmente espanhol ou inglês. De algum modo o imigrante recebe outros papéis e entende que é para ir às aulas no período da manhã, a partir do início da próxima turma. Normalmente ele não sabe o que fazer com o papel, nem o que foram todas as outras coisas que as pessoas lhe disseram. Mas essas informações, que todos fazem questão de dar assim que o imigrante chega lá, dizem respeito a como ele pode participar de palestras para tentar conseguir trabalho, além de outras informações úteis da Missão,

como a disponibilidade de uma médica, uma psicóloga e uma assistente social para qualquer coisa necessária. Mais tarde durante as aulas, quando em algum momento o imigrante pergunta alguma coisa relacionada a qualquer dessas informações, quase inevitavelmente ele ouvirá: “já foi lhe informado tudo isso no primeiro dia”.

Quanto aos imigrantes haitianos, ainda a grande maioria de alunos de todas as aulas da instituição, a questão linguística está muito presente. Nas aulas do básico, eles chegam a ser mais de 90% dos alunos, o que nos incumbe a necessidade de conhecer mais suas carências, dificuldades e realidades. Eu acho curioso de muitos brasileiros que ficam indignados em saber que alguns estrangeiros acreditam que falamos espanhol, ou que a capital do Brasil é Buenos Aires; mas têm certeza que no Marrocos falam árabe, em Hong Kong falam chinês e no Haiti falam francês. Como vimos no Capítulo 1, a língua que todos falam nas ruas do Haiti é o criolo haitiano (kreyòl ayisyen). É sintomático não reconhecermos a língua da maior parte de nosso público. Isso reforça a ideia da necessidade de respeito aos imigrantes, e como são inseridos até internamente na *economia* e na *luta do reconhecimento*.

O francês é ensinado em certa medida nas escolas, sobretudo nas de classe média-alta. É possível dizer que o baixo nível de francês também reflete alguns problemas de classe e de educação formal no Haiti. Nas casas, não se ouve o francês, nas ruas do Brasil, nos estacionamentos da Missão Paz, os haitianos não falam francês. O criolo haitiano tem sim algumas características parecidas, acima de tudo é de origem francofônica e dele importa muitas estruturas e palavras. Isso não significa, porém, que um haitiano, com certeza, fale francês, embora possa ter uma certa facilidade de compreensão, muito mais do que de fala ou de escrita. É verdade, no entanto, que uma boa parte dos haitianos que vieram para o Brasil têm ótima fluência em francês. Em quase toda turma da Missão Paz costuma ter pelo menos um aluno que é ou já foi professor de língua francesa em escolas haitianas.

Desde março de 2016 até o início de 2018 ministrei aulas para o curso de português básico. E, por se tratar de pessoas normalmente que ainda não sabem formular frases inteiras em português, eu frequentemente lanço mão de outras línguas nas aulas, em uma tentativa de acelerar o aprendizado, já que o tempo é curto e a necessidade é grande. Quando se trata de uma turma com alunos cujas línguas nativas são muitas, acabo oscilando entre inglês, francês e o pouco que sei de espanhol. Mas não é tão raro haver turmas em que supostamente todos compreendem francês (com imigrantes haitianos, congoleses e camaroneses por exemplo). Em todo o caso, é difícil não reproduzir um preconceito linguístico, valorizando mais uma língua do que a outra ou ignorando o fato de que muitos haitianos não falam francês.

4.2 HIERARQUIAS NA SALA

Sobre o uso das línguas, é preciso dizer que o nível de francês de cada aluno também é usado como instrumento de hierarquização social na sala. Não foram raras as vezes em que eu e outros professores presenciaram certos alunos corrigindo o francês dos outros. Isso acontece especialmente entre pessoas de nacionalidades diferentes. Muitos imigrantes de Camarões, da Guiné e da República Democrática do Congo têm um alto conhecimento da língua e se gabam por falar um francês mais parecido com o da França. Eles corrigem os haitianos na pronúncia, na escolha de palavras, no uso do “vous” no lugar do “tu” como pronome pessoal que demonstra mais respeito, e sobretudo em construções gramaticais. É necessário entender que o criolo haitiano utiliza de uma pronuncia realmente diferente para algumas sílabas e fonemas, como é o caso do “en”. Enquanto no francês muitas palavras usam o fonema o “en” ou “ain”, com uma característica muito mais anasalada, parecendo com o som de “an” em português, no criolo haitiano eles assumem o som de “en”, como na pronuncia da palavra “entender”. Isso cria piadas e divergências em palavras cotidianas como “mão” e “pão” (‘main’ e ‘pain’ no francês, “men” e “pen” em criolo). Assim, as risadas com relação a pronúncia acontecem algumas vezes na sala, muitas das quais são tidas como ofensas leves. Uma das saídas que ouvi entre os professores nas reuniões foi trazer os problemas linguísticos totalmente para o português, que é um ponto mais próximo e nivelado de conhecimento entre os alunos.

Esta é uma visão defendida por muitos e que eu também concordo em parte. Se não estamos nos comunicando direito, se os alunos falam uma língua diferente que não dominamos, se temos alunos de diferentes nacionalidades e línguas maternas, se existe um problema de dinâmica ou um conflito de qual língua deve ser usada para a explicação, a melhor saída pode ser resolver em português. Já que é um curso de português, assim damos a possibilidade para todos entenderem ao menos um pouco do que estamos dizendo. E quem não entender tem sempre a possibilidade de nos perguntar na hora, no intervalo ou em qualquer outro momento. Esse exemplo pode ser especialmente válido para um caso comum de litígio linguístico entre imigrantes francofônicos diferentes.

Explorando a questão mais afundo, todavia, o que representam as discussões como a de pronúncia do “en”, dizendo que um ou outro está falando o francês errado, ou que aquilo não faz sentido? Isso me parece demonstrar uma necessidade de diferenciação entre os próprios imigrantes, uma tomada de posição na hierarquia social que os envolve. Quem melhor domina o francês está ali assumindo uma posição de superioridade e poder, condenando o uso errado alheio e subjugando seu emissor. O professor nesse caso se vê numa situação chata e delicada. São dois adultos brigando numa sala de aula, por diferenças sintáticas ou morfológicas de uma língua que nem é o foco de

estudo. Uma disputa de poder dada que, embora possa parecer tola ao leitor, é muito comum e bastante compreensível. Aqueles imigrantes que são colocados em situações de subalternidade cotidianamente em suas relações sociais no Brasil estão ali defendendo para os outros, para o professor nativo e para si mesmos que não estão no patamar mais baixo da pirâmide social.

E o que o educador pode então fazer? Ainda que ele saiba qual dos alunos está correto no trato com a outra língua, não lhe cabe discutir ou fomentar a continuação desse entrave. Desse modo, a melhor saída pode ser de fato pelo português. Desfazer o conflito relembrando que aquela não é uma aula de francês, por exemplo, e colocando-os em um nível mais próximo, o de estudantes da mesma turma. Mas essa saída não se aplica a todas as situações da mesma forma. Utilizar o português para refazer uma explicação ou supor que os imigrantes vão perguntar quantas vezes for possível para que eles compreendam a explicação é algo ilusório. Na maioria das dos casos, não vão perguntar nem uma única vez. Em uma conversa com um imigrante no intervalo, por exemplo, ele me pediu para falar algumas coisas mais devagar. Eu lhe disse que faria isso e que tinha continuado naquele ritmo porque ninguém falou nada quando perguntei se tinham dúvidas, ninguém pediu para eu desacelerar quando perguntei se estava falando muito rápido. Ele me confessou então que não queria ter sido o único a pedir aquilo no meio da sala, ou atrapalhar o entendimento dos outros. Mas, como este, muitos pensam dessa forma. No fundo, não querem demonstrar fraqueza, ignorância, dificuldade, ninguém quer. Então voltamos para o *modo silêncio* de resignação. Se a discussão por um ponto gramatical específico do francês mostra a defesa ou a conquista de uma posição social na sala, o silêncio é uma tentativa de evitar a exposição deste lugar social, seja entrando em discussões, se arriscando para errar, fazendo perguntas, abrindo espaços para piadas, pedindo para que o educador fale mais pausadamente ou revise algum tema estudado. E em geral, este sistema de não compreensão e resignação silenciosa é corroborado e reproduzido pelo educador quase invariavelmente quando aceita a resposta dos “bons alunos” que respondem: “já entendemos isso”, “já estudamos”, “estava fácil”, “pode apagar a lousa”, etc. Se estas acabam sendo as únicas respostas que o professor recebe, é com elas que geralmente ele lida e decide sobre dar continuidade ou não para a aula, como já venho percebendo não apenas em minhas próprias experiências, mas também assistindo aulas de colegas ou conversando com eles. É quase um senso comum entre os professores da Missão Paz que o silêncio é um problema que esconde a necessidade e o nível de aprendizado da maioria, mas não costumamos colocar isso nos termos das hierarquias sociais dadas e reproduzidas, de modo que continuamos perpetuando este sistema.

4.2.1 Francês e Criolo

Entre os próprios haitianos, as divergências quanto a isso são muitas. Não tive um conhecimento mais consolidado com relação a este aspecto por um bom tempo. Foi depois de dois ou três meses dando aula no curso básico, que, durante uma aula, tive certeza que alguns dos imigrantes haitianos não entendiam direito o francês. Um casal estava sentado na primeira fileira, pareciam conhecidos de antes, amigos ou companheiros. Ele estava com uma camiseta da seleção de futebol do Brasil, amarela, e compreendia ainda menos do que ela. Fazia sempre uma cara de dúvida para ela, como se fosse receber uma elucidação da explicação que eu acabara de fazer. Tentei refazer as explicações algumas vezes, e muitas vezes senti confiança de que ela tinha entendido e explicado para ele com clareza. Mas aqui estava diante de um caso de gente que não falava francês fluentemente e que provavelmente só falava criolo.

Um outro caso semelhante aconteceu com Lyonel, um senhor que foi pela primeira vez ao curso na quinta aula e não estava entendendo muita coisa. A outra professora que estava comigo na sala chamou-o para explicar que teria de esperar o início da próxima turma para pegar o curso desde o começo, mas quando foi tentar falar com ele em francês, ele não compreendia nada do que ela dizia. Ela então pediu ajuda de um outro imigrante haitiano que traduziu do francês para o criolo suas palavras. Lyonel compreendeu e foi embora. Isso me fez pensar que talvez muitos outros sejam os casos de imigrantes que não compreendem o francês direito e por isso ficam mais quietos na aula ou nem continuam os cursos. Em uma conversa com a haitiana Edwige que, depois de aluna, tornou-se voluntária na Missão Paz, ela me explicou que diferenças e piadas com relação ao francês acontecem cotidianamente nas escolas do Haiti. Os alunos que não falam francês bem nas escolas, geralmente porque, segundo ela, seus pais também não o fazem, são motivos de chacota e sofrem certa discriminação. Se essa diferença de quem fala ou não é pautada pela bagagem cultural (ou, para usar um termo de Bourdieu, o “capital cultural”) de cada um, como parece ser verdade no comentário desta haitiana voluntária, pode ser um grande indício da diferença de níveis sociais que existe no Haiti. E nesse caso, os imigrantes falantes de francês com quem mais lidei sejam talvez em geral de camadas mais ricas da sociedade haitiana. Essa foi por muito tempo uma limitação da minha pesquisa que deve ser levada em consideração.

Pouco depois de começar a me indagar sobre esse problema, conheci uma jovem mestranda, Maria Paula, que me pediu auxílio para uma pesquisa. Ela é também uma brasileira branca e estava estudando sobre imigrantes negros no sul. Na ocasião, fazia um bico de pesquisa em um órgão público de São Paulo, que estava passando um questionário para alguns imigrantes haitianos. Ela conversou comigo, assistiu uma aula e pediu ao fim para fazer uma pequena entrevista, apenas com os interessados. Não muitos se candidataram, pareceram bastante receosos.

Eu havia compreendido que a pesquisa não tinha aparentemente nenhuma intenção ruim de exposição e expliquei isso a eles. Alguns então disseram que poderiam fazer, mas não pareciam completamente dispostos. Ela, como não tinha muito tempo mais para entregar os resultados, insistiu um pouco e disse que poderia ser em francês com ela ali na hora ou até mesmo em criolo, com uma amiga sua, em um outro dia. Quando ela falou da possibilidade do criolo, todos os interessados imediatamente se converteram para essa opção e disseram que preferiam em criolo. Depois, tive a oportunidade de conversar mais um tanto com Maria Paula. Disse-me que não era tão difícil conseguir pessoas para fazer a entrevista em criolo, mas ela não falava criolo, apenas francês, e achou que teria mais sucesso com as entrevistas em francês, mas que estava difícil mesmo de atingir sua meta, ao passo que sua amiga já havia conseguido muito mais entrevistados, muitos dos quais indicados por ela. Isso me fez pensar ainda mais a fundo sobre a questão da língua. Alguns daqueles alunos que se recusaram a fazer a pesquisa em francês eu considerava excelentes falantes do idioma, pareciam compreender plenamente quando eu falava nessa língua e não haviam mostrado dificuldades nas perguntas ou comentários. Mas afinal, o francês é ainda mais distante da realidade haitiana do que eu pensava e do que se pode imaginar estando no Brasil. Qual o limite de nosso preconceito linguístico com os haitianos?

Hoje tenho clareza de que até pouco tempo atrás eu havia tido mais contato com aqueles que de fato falavam francês, ao passo que os haitianos que falavam apenas criolo foram por muito tempo mais distantes de mim do que eu podia imaginar. No início de 2017, então, decidi que era hora de começar a estudar criolo haitiano com mais afinco. Consegui um professor particular, Félix, que fora meu aluno, havia sido professor regular para crianças de 9 a 15 anos no Haiti, e hoje é um bom amigo. Ele sempre se destacou nas aulas, conseguiu em pouco tempo ter um bom nível de conversação em português, mas um dos grandes motivos pelos quais pedi para que fosse meu professor foi sua abertura quanto a alguns temas que conversávamos, sua disponibilidade e a proximidade que tínhamos. As aulas com ele acabaram por me ensinar não apenas o idioma, mas também aspectos culturais, políticos, econômicos, sociais, religiosos do Haiti e dos haitianos segundo sua visão, além de me proporcionar um contato mais próximo e constante com certos haitianos, sobretudo com aqueles que moravam em sua casa, seu irmão, amigos e conhecidos.

Comunicar-me perfeitamente em criolo, com fluência e precisão, não posso dizer de forma alguma que já consegui. Mas a partir de setembro de 2017, já consegui compreender muito mais eventos e coisas que aconteciam na sala de aula, nas dependências da Missão Paz e na rua. Um impacto imediato e importante desta nova ferramenta de comunicação que agora tentava usar cada vez mais em aula, foi a confirmação das suspeitas de que uma parcela muito grande da sala não

estava compreendendo muita coisa do que era ensinado, mas ficava quieta entre medo e vergonha de seu domínio linguístico.

4.2.2 Criolo: novas percepções

Em uma ocasião, estava lidando com uma “turma boa”. Esse é o termo comumente usado entre os professores para se referir a turmas que supostamente entendem rapidamente as atividades, não têm muitas dúvidas, compreendem o que foi aprendido com facilidade[93]. De fato, muitos professores tinham comentado no grupo que a turma era *boa*, alguns ficaram surpresos com a disparidade dessa turma em relação a outras. Logo no começo da aula, contudo, não consegui fazer um exercício simples de retomada da aula de rotina: perguntar como foi o dia deles anterior. Isso me chamou atenção porque eu fui para a sala com uma certa expectativa. Mas logo me lembrei que o problema fosse talvez porque era nossa primeira aula juntos, eles não me conheciam, a vergonha vem à tona etc. Continuamos um tanto a aula e entramos em um primeiro exercício. Eu já havia percebido que algumas alunas que estavam sentadas à minha direita nas fileiras da frente eram muito empenhadas, e tinham grande facilidade para falar português, estavam compreendendo tudo, respondendo com agilidade, achando aquilo muito fácil. Mas, como sempre, havia alunos quietos. Enquanto todos faziam o exercício, Camille e Nadine, duas alunas da primeira fileira à esquerda, me chamaram atenção e fui conversar com elas.

Segui o padrão de conversa que tenho ao abordar os alunos individualmente. Começo a falar com eles em português, para não partir direto do pressuposto de que não estão entendendo algo. Quando percebo que não compreenderam, tento utilizar uma língua em que possamos nos comunicar melhor. No caso dos haitianos, meu padrão de segunda tentativa tinha sido com o francês. As alunas reagiram a minha segunda explicação, em francês, como muitos outros já reagiram em outras turmas, com indiferença, sem se prontificar a fazer o exercício, sem parecer ter compreendido direito, mas sem esboçar completa falta de compreensão. Eu refiz a explicação algumas vezes de maneiras diferentes, elas chegaram a escrever algo no livro, mas no fim a reação foi a mesma. Em qualquer outro tempo, esse seria o momento em que eu daria uma risada, tentaria mais algumas explicações em vão, pediria auxílio ao colega ao lado ou desistiria daquela explicação para também não constranger muito a aluna em questão, não desmotivá-la ou oprimi-la de qualquer forma. Mas neste dia, eu já estava em um estágio mais confiante de meus estudos de criolo haitiano e confesso que, como o professor Luís Eduardo, entusiasmado a treinar sua nova língua estrangeira, resolvi tentar a explicação uma última vez em criolo.

93 Esse é um termo usado largamente em colégios, escolas e cursos de todo tipo. O curso de Português da Missão Paz não é uma exceção.

Não quero romantizar demais a história, mas a verdade é que tomei um tapa na memória, sobre todas as outras vezes que desisti de uma explicação, ou que por falar em francês achei que estavam me compreendendo. Já havia estudado, pesquisado e até escrito sobre o fato de que no Haiti muitos não falam francês e o quanto isso é um elemento simbólico de divisão de classes sociais. Mas naquele instante percebi que eu ainda solapava este mesmo fato durante explicações da aula. Camille, Nadine e eu conseguimos finalmente ter uma comunicação verdadeira, eu tropeçando na língua, consegui ao menos me fazer compreendido, ganhar um sorriso, um exercício e tirar um pouco que fosse da diferença que aquelas duas estavam sentindo com relação ao resto da classe. Elas começaram a compreender o mesmo que os outros a seu redor. Na verdade, todo o conteúdo da aula havia sido completamente incompreendido, mesmo o início, mesmo durante todas as vezes que as olhei e perguntei se estava tudo bem, se haviam entendido, e mesmo tendo respondido que sim – por estarem na primeira fileira lembro de seus rostos justamente nesses instantes. Até aquele momento, quietas, se resignavam a concordar e seguir a aula. No intervalo, então, me chamaram e começaram a tirar todas as dúvidas retroativas que haviam ficado de outros dias, de outras partes da apostila. Percebi que o início mesmo da língua, as aulas de alfabetização, tinham passado em branco para elas. Nas semanas seguintes, não perderam a oportunidade de tirar dúvidas particulares quanto a outros temas diversos, da vida e de outras aulas. Naquele dia ainda, andando mais na sala e testando essa nova percepção, notei que outros alunos responderam da mesma forma. Mais três alunos que não estavam entendendo direito reagiram diferente. Ou seja, havia um nicho da sala que ainda não tinha sido atingido pelas aulas. Como perceber a realidade deles na educação se nem ao menos chegamos a nos comunicar propriamente?

Este foi um ponto marcante, que logo abriu um outro mundo para mim. Depois de duas aulas, o resto dos alunos haitianos da sala, ao notarem que eu afinal compreendia, ainda que pouco, criolo haitiano, deixaram em absoluto de falar comigo em francês em conversas ou dúvidas particulares. Curiosamente, alguns mais convictos ainda mantiveram seu padrão de língua francesa em perguntas coletivas, ou falas que toda a classe ouviria – o que confirma a ideia do uso do francês como mecanismo de diferenciação social. Com algumas respostas mais acertadas, eu ganhei uma confiança daquela turma que ainda não havia conseguido antes com nenhuma outra. No intervalo, todos os haitianos decidiram não sair da sala e me fazer uma proposta: que eu entrasse em seu grupo de Whatsapp, conversasse com eles em português e apontasse os erros. Isso aceleraria o aprendizado de todos e estreitaria nossas relações de amizade. Eu aceitei e até hoje converso com eles no grupo.

Esse pedido, um tanto formal demais, foi inicialmente feito em criolo, com comentários de alunos e alunas de todos os lados. Na verdade, meu grau de compreensão daquela conversa toda não

chegou aos 50% e tive até dificuldades para entender de imediato o conteúdo mesmo do pedido. Assim, eles oscilaram na explicação entre criolo, francês e português para que eu compreendesse e juntos fomos construindo a mensagem total. Entre suas maiores reclamações, estava o fato de que eles saíam das aulas e não sentiam real diferença no trato com a língua[94]. Queriam acelerar aquele aprendizado e poder se comunicar com mais facilidade. Também reclamaram algumas vezes sobre outras situações, seja em aula ou na rua, em que os brasileiros falavam muito rápido, não sabiam explicar, não traduziam e os deixavam sem compreender. A essas situações, muitos confessaram: "dizemos que entendemos para a aula ou a explicação continuarem, mas logo não estamos entendendo mais nada".

4.2.3 As "turmas boas"

Pois toda essa história particular, chata e até pedante que venho contando sobre meu aprendizado e uso das línguas, não teria sentido se não fosse justamente para ilustrar estes dois pontos com mais clareza: o emprego dos qualificativos às turmas e o consentimento dos alunos. Começando pelo primeiro, o que significa dizer que uma turma é *boa*? Quais os impactos que isso pode causar? Chamar uma turma de *boa*, coisa essa que é geralmente feita no grupo de Whatsapp, implica antes de mais nada supor a existência de turmas ruins, o que pode desde o início ser um problema. Mas também implica premiações, supostos benefícios, distinções e facilidade. Para compreender este mecanismo, vamos a cronologia dos eventos. Este termo é publicado no grupo de professores e servidores da Missão, alguém invariavelmente com ele concorda – em todo meu tempo lá, nunca vi uma situação em que alguém discordou de tal classificação; isso talvez seria julgado como uma demonstração de antipatia ou falta de sensibilidade por parte do então discordante. Ou seja, "turma boa" é uma classificação a ser acatada, desde seu surgimento. Em seguida, um educador vai a aula com aquilo na cabeça, o que o faz chegar com mais entusiasmo, vontade, possivelmente com uma aula mais trabalhada. Mesmo se ele não considerar a turma *boa* no fim, ele já a premiou de certa forma, já lhe distinguiu das outras pela qualificação que trouxe em sua mente de antemão. Além disso, uma *turma boa* traz facilidade ao professor, pois esse não terá de retomar os assuntos tantas vezes, ou fazer elucubrações mirabolantes para conseguir explicar determinado ponto. Em uma *turma boa*, ao receber uma resposta de "compreendemos tudo, pode continuar", ainda que seja de poucos indivíduos, o professor está mais inclinado a continuar de fato. Desta forma, além dos educadores aceitarem a classificação *turma boa*, eles querem crer nela, pois pode operar como um alvará para eles esquecerem problemas individuais de muitas espécies, já que

94 Isso não quer dizer que a percepção deles da própria educação seja tampouco algo preciso. Existe sempre uma expectativa de aprender mais rápido ou melhor do que se aprende no fim. Neste momento, ainda no curso básico, não acredito que eles tinham capacidade de julgar isso com total lucidez, ou imparcialidade.

estes são previamente classificados como exceções, dignos talvez de uma breve conversa durante o intervalo ou no fim da aula.

Se ninguém discorda da capacidade da turma, seja por excesso de zelo ou por excesso de sensibilidade, o que faz de uma turma *boa*, primeiramente, é simplesmente alguém tê-lo dito. Tal qual o adjetivo que precede aluno, na expressão "bom aluno" (PAIXÃO, 2008, pp. 73-81), *turma boa* não é baseado em algo objetivo. Assim, fica claro seu caráter impreciso e subjetivo, já que inexistem critérios constantes e estabelecidos de definição de uma *turma boa* e, ainda que alguns educadores mobilizem critérios semelhantes em suas ideias, eles variam entre os indivíduos. Para alguns, a *turma boa* é aquela que os alunos respondem rápido, para outros é aquela os alunos fazem menos barulho, não contam piadas recorrentes e não atrapalham o desenrolar da aula. No que pude perceber no curso de português na Missão Paz, essa definição está mais relacionada a uma turma em que os alunos passam com mais ênfase o sentimento de que compreenderam a matéria estudada. Ora, mas acabamos de notar que este sentimento, e mesmo a ênfase com que é transmitido, não significam compreensão de fato. Pensando sob outro ponto de vista, pois, uma *turma boa* é aquela em que os estudantes utilizam de mais empenho ao concordar, consentir e recomendar o prosseguimento da aula. Em geral, é também a turma que se permite menos errar e que se reprime mais ao falar. Nesse sentido, essa classificação remonta uma colonização simbólica na aula, beneficiando e conferindo um título mais elevado àqueles que se sujeitam à aceitação. Levando a análise ao limite, podemos dizer que esta é uma maneira de premiar os imigrantes negros que treinam em sala de aula o consentimento que acabam levando para a vida. A mensagem subjetiva final é a modelação de um código de conduta a ser por eles seguido: fingir compreensão, evitar exposição, aceitar o que vem dos nativos brancos e lutar pela sua própria assimilação[95].

4.2.4 Concordar, deixar seguir e o todo não dito

Concordar, consentir, aceitar, prosseguir e deixar seguir não mantêm uma relação causal com a compreensão, muito menos com o grau de facilidade e velocidade de aprendizado, ou com a falta de dúvidas. Concordar e deixar seguir são, antes, um procedimento padrão entre muitos imigrantes durante as aulas. Esse procedimento não opera da mesma forma com todos os alunos ou em todos os tipos de curso. Estes verbos tampouco significam a mesma coisa. O imigrante que concorda e deixa seguir não está subjetivamente dizendo o mesmo que o professor que o vê

95 Marcelo Paixão faz uma boa discussão sobre esse problema no contexto escolar brasileiro em seu livro *A dialética do bom aluno* (2008). De maneira bastante lúcida ele coloca: "Um bom aluno portador de marcas raciais caucasianas será aquele que aprender que está naturalmente fadado a exercer as funções de comando, prestígio e compensadoras financeiramente. (…) Do mesmo modo, um bom aluno negro será aquele que aprender que está fadado, assim como todos os que lhe são semelhantes, a exercer os papéis sociais menos valorizados, piores remunerados e de baixo prestígio social. A fuga desse princípio tornará dialeticamente um bom em mau aluno, pois esse não estará se preparando para exercer as atividades que a sociedade – racista – espera dele" (pp. 76-77).

concordando. O professor que segue não pôde compreender o que estava por trás daquele gesto. Não pôde entender que o aceno com a cabeça e a resposta de “pode continuar” são menos uma compreensão efetiva e mais uma repressão subjetiva de sua exposição social.

Muitas vezes um estudante de qualquer sorte não compreende algo de imediato, deixa seguir e isso fará sentido mais adiante, em outro momento. Essa não é uma exclusividade deste caso, acontece no estudo de todas as línguas, ou melhor, trata-se de um fenômeno comum na educação em geral. Alunos que ficam quietos por não entenderem algo, com medo ou vergonha de se exporem à classe são recorrentes em quase todo curso. O significado, a simbologia, o que se quer dizer e o que se diz nesse caso específico, porém, são elementos que merecem uma consideração mais aprofundada. Não estamos aqui tratando de crianças, brasileiras, muito menos oriundas de escolas particulares, estudando sobre currículos regulares, se preparando para passar no vestibular. Também não é o caso, embora um tanto mais próximo, do programa de Educação de Jovens e Adultos (EJA). O que está por trás do consentimento dos imigrantes perpassa esferas diferentes de relações sociais, dentre as quais consigo destacar:

1. A autoestima e as contradições internas. O concordar e consentir não são somente partes de um jogo externo de aparências ou defesa de posições, são também uma construção interna do que se projeta, imagina, almeja e propõe. Não me cabe toda uma discussão da psicologia que isso pode trazer, mas é possível pensarmos que quando se constrói para si um ser social de alguém que está disposto e empenhado em aprender uma língua nova, mostrar a não compreensão com frequência é de certa forma trair sua própria concepção para si e para os outros.
2. A hierarquia social da sala, como acontece também nos outros ambientes educacionais e como já falamos sobre o uso do francês e do silêncio. Não retomar um assunto ou não fazer uma pergunta, é não se expor e não se sujeitar à ressignificação de sua posição social na sala.
3. Ampliando este ponto anterior, a hierarquia social dada no contexto da instituição e da cidade. Este aspecto se liga ao status de imigrante. Sabendo que o professor e os trabalhadores dali são brasileiros e que existem pessoas de outras nacionalidades, neles são depositadas uma possibilidade de conseguir alguma relação de trabalho, uma amizade, uma proximidade e todo o prestígio que isso pode trazer. Se expor ou se mostrar mais frágil, pode supostamente afetar uma dessas relações futuras.
4. Esta implicação mais ampla, baseada na hierarquia social complexa da instituição e de outros ambientes em que o imigrante circula, se deriva em duas: a material e a simbólica. Do ponto de vista material, o curso de português está geralmente associado ao trabalho e a ganhos

econômicos, que muitas vezes se dividem em guardar dinheiro para ter uma vida futura mais tranquila em seu país de origem, em enviar dinheiro para familiares deixados lá e sobreviver no Brasil. A fragilidade em sala pode supostamente afetar na obtenção de trabalho tanto por causa da percepção de algum brasileiro presente e a esperança dele indicar um emprego futuramente, quanto na percepção dos outros imigrantes que são também potenciais aliados e competidores quando da busca por emprego.

5. Por outro lado, há a carga simbólica que a isso está relacionada. O que inclui a imagem de bem-sucedido por ter conseguido um emprego e enviado dinheiro para família (o prestígio transnacional para com o país de origem); e o próprio capital social local, que pode ser muito aumentado com amizades sólidas com brasileiros e com seu domínio da língua local.

6. Transportando o ponto anterior para a sociologia da imigração, outro aspecto que pode ser percebido é a transnacionalidade da vergonha, do erro ou de sua ocultação. Grosso modo, transnacionalidade diz respeito a manutenção de redes de contato entre diferentes países e grupos nacionais. Ou seja, um imigrante, ao comentar com sua família por skype sobre a aula que tivera naquele dia, em geral não gostaria de mostrar sua incapacidade de compreender algo. Considerando que na classe frequentemente existem conhecidos, ainda que distantes, a demonstração pública do erro ou da falta de compreensão em sala é uma possibilidade desta fragilidade chegar à família, a amigos e a outros conhecidos em seu país de origem.

7. Além disso, há também o nível de analfabetismo mesmo dos alunos. Não analfabetismo total, mas a dificuldade/facilidade de estudar uma língua. Alunos que não falam francês no Haiti, em geral não terminaram o ensino fundamental na escola. Sem essa bagagem de aprendizado, fica ainda mais difícil a aventura de uma nova língua.

8. Não podemos deixar de pensar no problema racial que também está por trás disso. Os negros no Brasil são ensinados, reforçados, premiados e condicionados a consentirem com o que se diz, com o que se propõe. Questionar, discordar, fazer a aula “atrasar” só por causa sua, são atitudes contrárias ao que se espera de um negro no país. Considerando que os imigrantes logo de chegada já passam por situações de racismo, sutis ou explícitas, esse condicionamento racial brasileiro está de certa forma presente em seus pensamentos.

9. Como vimos na divisão dos marcadores sociais da Missão Paz, o sistema étnico é outro fator que contribui com este modelo. Posto que os haitianos e outros imigrantes negros não estão entre o corpo de servidores da instituição, mas que imigrantes bolivianos, colombianos, italianos e venezuelanos o compõem, não é de se estranhar a existência da diferenciação dos imigrantes que são menos ou mais aceitos.

10. A própria situação de vulnerabilidade é um fator constante de modelação. Sem emprego, sem um lugar ainda muito certo para se morar e sem a certeza de um planejamento a longo prazo, tudo fica mais complicado. Já se tem dúvida demais, com problemas mais palpáveis e mais concretos, os problemas linguísticos muitas vezes são tratados como algo menos significativo.

11. O condicionamento está mais presente no caso feminino. As condutas que se esperam de uma mulher, no Brasil e em muitos outros países ao redor do globo, são de respeito, resignação e aceitação. No caso das mulheres imigrantes, existe então uma camada a mais de consideração que estreita suas atitudes. Em suma, a defesa da posição social que se está ocultando com os gestos de consentimento está muito relacionada ao status imigrante, negro, vulnerável e mulher.

4.3 ENSINANDO MANEIRAS

Estou convencido de que esses dois elementos (classificar a turma como *boa* e ignorar as razões da resignação) são parte de um conjunto maior de ferramentas, técnicas e ações, por parte de indivíduos e da instituição, que tem origens e implicações de forte impacto aos imigrantes. Trata-se de um arcabouço de atitudes pedagógicas, no sentido mais amplo do ensinar, que não se limita ao conteúdo programático. Para compreender a composição deste modelo, vamos aos seus outros aspectos.

4.3.1 Assistindo aulas

Em uma manhã, havia duas alunas de Letras da UNIP que quiseram assistir à aula no fundo da sala. Elas me pediram e eu deixei. Duas mulheres, mais velhas do que a média de alunos da graduação, mais de 30 anos provavelmente. São pessoas bastante humildes e super gentis. Em determinado momento quando fui falar com elas enquanto os estudantes faziam um exercício, me contaram um pouco do que estavam fazendo ali, mas achei a explicação muito confusa. Disseram que estavam fazendo um trabalho de observação para a faculdade e que precisavam assistir umas aulas e entrevistar pessoas. Como não conseguiriam entrevistar nenhum imigrante, provavelmente com vergonha ou por sentir isso muito invasivo, decidiram entrevistar a si mesmas. Acrescentaram que aquele pedaço de aula já tinha sido bastante elucidativo e que já haviam colhido todas as informações necessárias.

Em outra ocasião, além de mim e de uma auxiliar de sala, mais quatro pessoas foram assistir à aula: uma voluntária nova das assistentes sociais, duas futuras professoras e uma assistente jurídica. Naquele dia em especial a turma estava um pouco esvaziada, com apenas oito alunos. No

total, então, havia oito alunos imigrantes e seis brasileiros na sala. Não acho tanto problema isso, às vezes. Mas não deixa de ser estranho ter muita gente assistindo à aula, tanto para mim quanto para os educandos. Para mim parece um pouco de cobrança, um constante julgamento. E, para os alunos, mais um estranho, mais possibilidade de criar inibição e um pouco o sentimento de ser observado, pesquisado, julgado talvez. Parece que a aula havia perdido seu propósito de educação e se tornara uma vitrine, como que mostrando aos brasileiros algo de instigante da relação dos imigrantes em sala. A aula havia se tornado uma apresentação, um alvo de curiosidade. Não muito diferente da imagem do jesuíta mostrando a seus discípulos como catequizar nativos. Mas estamos falando de algo mais brando, isto era supostamente para um bem maior, de melhor ajudar os imigrantes, permitir que os novos professores tenham exemplos, compreendam um pouco de como é a aula antes de entrar em sala. A tensão se dá quando uma coisa supera a outra.

4.3.2 O dia da fotografia

Em outra situação, dois fotógrafos apareceram entre o meio e o fim de uma aula, me disseram que já haviam sido autorizados pelo padre responsável a tirar fotos dos alunos, dos professores e da situação em sala[96]. Alegaram que seria estritamente para a promoção da própria instituição e que quem não quisesse aparecer na foto não precisava. Pedi que esperassem até o fim da aula, mas eles queriam uma foto da aula em curso, algo com aparência de espontâneo. Em seguida, apareceu um outro trabalhador da Missão, já meu conhecido, que confirmou a história, a autorização da diretoria e a necessidade da foto durante a aula. Então consenti e expliquei para a classe toda o que aconteceria. Alguns alunos não compreenderam direito, não entendiam o motivo, nem eu soube explicar com clareza, já que era uma surpresa também a mim. Os fotógrafos e o trabalhador que acabara de chegar fizeram questão de frisar o caráter facultativo da foto para os alunos, de modo que quem não quisesse aparecer, poderia simplesmente dizer.

Naquele dia, estávamos estudando em uma sala pequena e estava cheia. Contei algo em torno de vinte e cinco alunos. Desses, oito decidiram resolutamente não serem fotografados. Outros tantos ficaram confusos, receosos, mas não se retiraram da cena. Os fotógrafos ficaram um pouco espantados com a quantidade de gente não interessada em estar na foto, e tiveram de reorganizar a sala por completo para que pudessem ter um ângulo bom o suficiente para enquadrar uns e excluir outros. Os alunos foram mudados de lugar, as carteiras rearranjadas, mas não fora o suficiente. Não deu para encontrar o ângulo ou o enquadramento perfeito. A foto precisava acontecer, já tinha sido

96 Essa foi a vez que a imposição da foto mais me chamou atenção, mas a bem-dizer, uma fotografia de fim de curso sempre foi algo recorrente. Nunca atrapalhou aula, nem sujeitou ninguém a esperar do lado de fora. Mas tirávamos fotos ao cabo de cada módulo. Não raramente houve problemas com alunos refugiados que pedem para que estas não sejam postadas em nenhuma rede social, para que eles não sejam identificados.

autorizada, a equipe já estava sendo paga. Os alunos que não queriam aparecer, portanto, foram convidados a se retirar e assistir à aula do lado de fora, por entre o vão da porta. No fim, havia oito alunos espremidos, procurando uma boa visão entre os batentes, enquanto os fotógrafos nos obrigavam a fingir continuidade da aula, para uma foto perfeita.

Mais uma vez, o objetivo da aula foi desviado. Não pudemos nos aprofundar em nada significativo desde a entrada dos fotógrafos. Além disso, o lado facultativo da foto se realizou em tom de mentira. Quem não quis aparecer teve de sair, perder parte da aula e se sujeitar a ficar no corredor. Foi também ignorado o intervalo todo e a intervenção que se causou na aula. Em nenhum momento isso foi ponderado, julgado ou impedido. A fotografia tinha um aval da diretoria, portanto ela era mais autoridade na sala do que qualquer aluno ou professor. Duvido bastante que os padres sabiam ou imaginavam que seria feito desta maneira quando concederam a autorização, mas neste momento ela deixava de ser uma permissão e se tornara um imperativo. Independentemente de como, o retrato de uma aula espontânea teria de ser apresentado à instituição mais tarde.

4.3.3 A apostila e a preparação das aulas

Às vezes o modo como coloco as coisas dão a impressão de que estou a falar de pequenos retratos no tempo, ou de que posso considerar esses três anos de aulas na Missão Paz como algo fixo, estático, com características próprias e gerais. Não é a intenção. Desde que comecei a trabalhar lá, muitos elementos foram transformados, a começar pelo fato de que havia mais de 100 haitianos dormindo nos corredores, salas e salões da Missão Paz até maio de 2015. Além disso, professores saíram e entraram, outros estagiários, funcionários de limpeza, relações de trabalho, promoções, demissões, alegrias, angústias, festas, tristezas, perdas. Também eu e os outros professores, às vezes estamos em fases mais alegres ou deprimidas da vida, isso influencia diretamente no trabalho. O mesmo se aplica a outros trabalhadores, às necessidades do momento, às novas diretrizes políticas[97], às leis sobre imigração etc. Sobretudo no que diz respeito às aulas e aos educandos, essa mudança é constante. Um curso básico, até agosto de 2016, tinha a carga de 12 aulas de duas horas e meia a três horas cada. Depois de agosto, aumentamos para 16 aulas. Em uma semana comum, sem feriados, são quatro aulas do básico e quatro do intermediário, só um dia de descanso para cada. Ou seja, mudam-se as turmas com uma frequência de aproximadamente um mês. A cada mês uma nova turma, novas relações, novas origens, bagagens. As aulas seguem a mesma lógica da apostila, mas acabam sendo consideravelmente diferentes.

97 Não podemos deixar de considerar por exemplo os impactos da crise econômica brasileira neste contexto e tampouco os desdobramentos políticos que ocorreram em razão do golpe de Estado em que a presidenta Dilma Rousseff foi deposta. Ambas as situações foram motivo de inúmeras dúvidas por parte dos alunos e largos debates em palestras na Missão Paz, notadamente nos Diálogos no CEM.

Um pouco estranho, contudo, é que a apostila – com a exceção de algumas imagens que foram trocadas para melhor aparecer no xérox – não se modificou significativamente nesse tempo todo. Fizemos algumas vezes reuniões para reformar a apostila, incluir aulas, modificar temas, mudar conteúdos. Na verdade temos uma nova apostila quase pronta em versão digital, há um bom tempo, mas ela nunca foi finalizada ou impressa. A Missão Paz não tem muito recurso destinado à impressão de novas apostilas e as que usamos foram impressas em muita quantidade, de forma que ainda não se esgotaram. É preciso remarcar que esta apostila conta com aspectos positivos importantes: ser feita pela própria Missão, ter possibilidade de reconstruí-la, repensá-la para e pelos imigrantes, ter liberdade para não usá-la, servir como um excelente apoio e guia para as aulas, e ser uma referência para muitos alunos, professores e outras instituições. Existem alguns pontos nela, porém, que não consigo deixar de pensar toda vez passo por eles, a começar pelo uso de termos e expressões demasiado difíceis para o nível básico, muitas construções que quase não são usadas na linguagem corrente, um foco enorme no vocabulário e a ordem desconexa das atividades.

Do ponto de vista sociológico, o que mais me chama atenção entre o que está disposto na apostila, é a falta de ligação de algumas histórias, figuras, ideias e exercícios com a realidade do público com que estamos lidando. A grande maioria de imagens humanas na apostila são de brancos, sorridentes, aparentemente felizes e bem-sucedidos. Na aula sobre *rotina*, a história que se conta é de uma secretária chamada Janaína. A figura que lhe acompanha é um desenho de uma mulher branca, loira, sorrindo, aos moldes femininos da Walt Disney. O problema do dia a dia escolhido ser de uma secretária, da secretária ser necessariamente mulher e da mulher ser retratada sob seu estereótipo mais consolidado já seria passível de críticas nos mais diferentes ambientes. Mas em se tratando de um público de imigrantes cuja maioria é negra, isso se torna ainda mais grave.

4.3.4 A evasão e a Lista de Presença

A evasão de alunos é outro problema que, embora persistente, oscilou com o tempo e pode ser considerado uma das grandes dificuldades à preparação das aulas. Primeiramente entre alunos que acabam o curso básico e vão para o intermediário. Menos de 50% dos alunos faz essa transição e, quem faz muitas vezes vai em apenas algumas aulas, sem compromisso. Assim torna-se ainda mais difícil o planejamento das aulas do intermediário. Às vezes há alunos de um nível muito mais avançado do que outros que acabaram de sair do básico. Os avançados não têm paciência para ficar repetindo todo o conteúdo e os básicos não querem ficar em uma aula que não entendem nada do que está acontecendo. Nesses casos, os dois tipos de alunos aumentam a lista de desistentes.

A evasão também é algo recorrente entre o próprio curso básico. Comecei a perceber isso a partir do momento em que foi reinstituída uma lista de presença. Ela já foi usada há um tempo quando eu não dava aula regular no básico ainda. Depois começamos a marcar a presença simplesmente passando um desses “livros ata” com a data da aula, uma coluna para o nome e outra para os países de origem de cada estudante. Acabamos tendo supostamente um problema que muitos assinavam o nome de amigos que não tinham comparecido à aula, para que eles não ficassem com falta. Essa não é uma estratégia nova para ninguém, talvez a mais usada em universidades até hoje, mas, em algum momento, irritou as pessoas que cuidavam das presenças e dos certificados. Estas resolveram mudar o método para a clássica lista de presença. Então, a aula passou a contar com uma pequena pausa para a “chamada”, nada comprometedor na verdade, mas estranho. É muito estranho lidar com os alunos, imigrantes adultos, como se fosse em uma escola primária. Mas se teve algo bom que essa lista fez foi evidenciar a discrepância entre os alunos inscritos, os que participam das primeiras aulas e os que terminam o curso. A quantidade de alunos que se inscreve no curso é quase 3 ou 4 vezes maior do que a dos que termina. Muitos conseguem ir apenas em aulas espaçadas e muitos nem chegam a ir em aula alguma. Também tenho reparado que alguns poucos alunos que deixaram turmas anteriores voltaram para turmas mais recentes. Alguns deles não têm assiduidade, mas tentam assistir as aulas que podem.

Nesse intermeio de livro e lista, outros fatos remarcáveis tomaram lugar. No meio de uma aula, Sônia, uma trabalhadora da Missão, entrou e disse que passaria o livro de presença para todos assinarem. Eu fiquei um pouco surpreso, porque esta era a primeira vez que fazia isso. Normalmente eu passava o livro e cada um assinava. Foi ela que me falou sobre os problemas dos alunos que assinavam o livro por outros não presentes e que às vezes assinavam em páginas anteriores quando faltavam. A instituição não queria mais que isso acontecesse e esse era o motivo pelo qual estava passando o livro de aluno a aluno, verificando a assinatura. Foi ainda mais estranho ter ela andando na sala durante a aula. Não foi uma pausa para a chamada, foi uma pessoa passando de um a um. Alguém que todos conheciam porque estava na sala no dia da inscrição. Ela era ali uma figura de autoridade, uma figura estranha à sala e ainda alguém que estava fazendo um tipo de fiscalização. As atenções voltaram-se para ela e todos ficaram mais calados do que de costume, com um certo receio.

Perto do fim da aula da semana seguinte, Sônia deveria mais uma vez entrar na sala e passar o livro para todos de modo que eles assinassem e ela garantisse que não estavam tentando burlar a presença de alguma forma. Mas acontece que no início dessa aula, me foi avisado que ninguém viria fazê-lo e que portanto era para eu passar o livro assim como ela havia feito na aula anterior. Aqui podemos pensar na burocracia como uma outra dimensão que se consolida e se

reconstrói facilmente no cotidiano da Missão Paz, assim como provavelmente em muitas outras instituições. Ela quase sempre é justificada pela necessidade de organização e pela facilidade de fiscalização. Talvez sem querer, a burocracia de passar o livro para todos os alunos, com uma pessoa estranha à sala, seja um impacto visual e de poder importante. É como se disséssemos que eles não são capazes de fazer isso sozinhos, ou que devemos fiscalizá-los constantemente. Em todo caso, como a Sônia não foi e eu não me senti nem um pouco à vontade de parar a aula e ir de mesa em mesa verificando a assinatura de cada um, não o fiz. Passei o livro de presença normalmente entre eles e deixei que assinassem. Um aluno que havia chegado atrasado me perguntou se ele poderia assinar, eu já estava confuso demais com a situação toda e fiz que não com a cabeça, ele concordou. Não tenho certeza se ele não tivesse me perguntado o que eu diria. Simplesmente me senti compelido a negar pela força da instituição que caia sobre minha memória e pela cara de Thélyson, o aluno ao lado que, no início da aula, me deixou em uma situação constrangedora e que me permite remarcar mais um ponto aqui: os alunos atrasados.

4.3.5 Lidando com o atraso

A instrução dada a mim pela instituição é clara: eu não devo deixar entrar os estudantes que chegam mais de 15 minutos atrasados (recentemente esse tempo foi aumentado para 30 minutos). Isso em tese faria com que todos criassem compromisso, não só nas aulas, como também na vida no Brasil, para conseguir trabalhos etc. Afinal a aula era para ser levada a sério e todos chegarem no horário previsto. Eu não fazer isso implicaria a flexibilização da minha parte e da instituição, além de que seria um desrespeito com os outros alunos que estão chegando na hora e já foram avisados desta regra. Como isso remete imediatamente ao fato de que se eles não estiverem presentes em mais de duas aulas, eles não têm o direito de receber o “certificado de conclusão do curso de português básico da Missão Paz”, essa regra deveria funcionar perfeitamente, pois ninguém quer ficar sem o certificado depois de já ter feito as aulas. Mas não é bem assim. Não é exatamente certo que todos têm clareza quanto a validade e necessidade do certificado durante o tempo em que estão fazendo as aulas. Talvez alguns tenham isso sim, vejam o certificado como forma de conseguir um emprego, ou talvez, para outros, isso seja uma coisa menos importante no momento e que, se acontecer, somente vislumbrarão sua importância em outra ocasião. Mas de todo modo, os certificados são uma moeda de barganha que a Missão Paz utiliza largamente para tratar com os imigrantes quanto à necessidade de comparecer às aulas.

Esse mundo de regras seria perfeito, se ele não partisse de um pressuposto muito complicado: o de desconsiderar os problemas pessoais dos imigrantes em seus cotidianos, que não são poucos. Existem muitos problemas que os imigrantes passam no dia a dia que podem interferir

drasticamente sobre como e quando eles vão conseguir chegar nas aulas. Desde a dificuldade de transporte na capital até as necessidades de fazer uma entrevista de emprego de última hora, de levar algum conhecido próximo ao hospital ou de conseguir dinheiro para a locomoção. Conseguir julgar entre todos os casos quais merecem um abono da falta é quase impossível, se não ao menos muito perigoso. Isso seria hierarquizar com o olhar de fora os problemas que podem ser vitais para uns e não para outros. O julgamento dos problemas dos outros, sobretudo de grupos excluídos socialmente, com grande dificuldade de comunicação na capital é algo extremamente subjetivo e difícil. Por isso que eu, assim como provavelmente outros professores, nos encontramos em uma situação muito constrangedora quando vemos um imigrante que chegou atrasado pedindo para entrar. Impedi-lo significa privá-lo da aula, do aprendizado, da possibilidade do certificado e do respeito de compreender que cada um tem seus próprios motivos para tal. Permitir, por outro lado, leva à possibilidade de transgredir uma regra da instituição, diminuí-la perante os outros educandos e talvez de fato desrespeitar quem chegou a tempo da aula. Por isso que quando alunos atrasados me pedem para entrar, às vezes com poucas palavras, com gestos, com acenos de cabeça, respondo com um bom dia e uma linguagem corporal que sempre tem sido bem interpretada como: “pode entrar”. Desse modo talvez, acho que na minha cabeça estou tentando conciliar os dois pontos, evitando falar “pode entrar atrasado”, mas ainda permitindo a entrada. Em uma aula, contudo, Thélyson, da fileira da frente, me fez uma pergunta um tanto indignada: “mas não é proibido entrar atrasado?” Eu não soube responder, dei uma pequena risada sem jeito e mudei de assunto.

Mas como lidar com essas situações? Não há um manual, nem mesmo muitos estudos exatamente sobre isso, sobre aulas de português como língua de acolhimento no Brasil, no século XXI, em se tratando de imigrantes não falantes de espanhol e que vivem em condições bastante difíceis de vida. Em congressos, palestras e seminários que tenho participado sobre o assunto, os professores de português que de fato lidam com essas questões na prática hoje começaram também há pouco tempo. Já existem cursos de português para imigrantes há anos no Brasil, mas em se tratando de imigrantes nessas condições, em turmas numerosas, em meio ao cotidiano urbano de problemas, quase sem lugares para dormir, o que comer, no que trabalhar, isso é recente. Os comentários mais comuns nesses eventos é de que esse tipo de ação tenha se iniciado de forma mais sistemática no Acre, com a vinda de imigrantes haitianos em 2011. Dessa forma, é possível argumentar que são inevitáveis os problemas na educação e o preconceito que reproduzimos contra imigrantes, mas não podemos deixar de questioná-los.

4.3.6 Ligando os pontos: a *pedagogia da assimilação*

Mais sociologicamente interessante, porém, é compreender o quê todos esses elementos representam. Eles são um conjunto de guias, exemplos, repressões e recompensas que modelam os imigrantes à maneira que se acredita ser a melhor para seu convívio na sociedade brasileira. Não somente na Missão Paz, mas essa é a mensagem que os brasileiros, brancos lhe passam: devem ser e agir desta ou daquela maneira. Mesmo os trabalhadores da instituição oriundos de classes sociais mais baixas, agem e pensam neste mesmo registro, como se essa educação, essa maneira de se portar, seja a chave para conseguir minimamente sobreviver no país. Classificar uma turma como *boa*, aceitar consentimentos ou concordâncias sem compreensão da aula, permitir intervenções das mais variadas, transformar a aula em uma vitrine, autorizar fotografias ou dinâmicas que sujeitem os imigrantes, manter na apostila histórias e figuras não compatíveis com suas realidades, fiscalizar presenças e atrasos à risca, ignorar problemas e manter burocracias transformam-se todos em ferramentas de uma mesma pedagogia. Em palestras de emprego para imigrantes, ensinam-lhes que não podem entrar de boné em uma entrevista de emprego; as filas irracionais formadas no estacionamento são por vezes justificadas pela enorme quantidade de filas que enfrentarão na cidade; atitudes são para o bem maior de ensiná-los como devem agir. Isso é o que podemos chamar de uma *pedagogia da assimilação*. Independente do julgamento se isso é algo benéfico ou não, existe todo um mecanismo institucional com um claro interesse de moldar imigrantes para se enquadrarem em expectativas nativas. Assim se ensinam imigrantes negros a serem supostamente aceitos no Brasil.

Estamos tratando do sentido mais amplo de pedagogia, que ultrapassa os limites da sala de aula, não se prende às diretrizes curriculares e atinge a todos sob abordagens e ângulos múltiplos. Elementos que não estão apenas em sala de aula, mas com características que vão desde a organização da própria Missão Paz, à sua localização, aos gestos e olhares de cada um que trabalha, usufrui de seus serviços ou passa por ela. Por outro lado, esta pedagogia, embora difusa, ramificada e normalizada, não é algo totalizante, que domina todas as instâncias da instituição e apaga qualquer aspecto positivo do trabalho lá realizado. Nesse sentido, não acredito que seja a Missão Paz quem encabece o interesse por essa assimilação, este é o padrão normal de tratamento com esses imigrantes na sociedade brasileira, em diferentes aspectos. Assim, a Missão, apesar de seu caráter benéfico de auxílio e acolhimento, não deixa de ser mais uma ponta deste modelo social capilarizado, reproduzindo por sua vez toda uma estrutura brasileira e paulistana, que dita modos e valores a quem vem de fora. E esses aspectos são muito bem respaldados por justificativas que, apesar de frágeis, as pessoas concordam com veemência. Um argumento parecido ao de um pai que bate no filho para corrigi-lo e ensinar-lhe sobre o mundo: quando forem tentar trabalho ou se

relacionarem com outros brasileiros, existe uma série de atitudes que se esperam deles e as quais é dever da instituição lhes ensinar.

Isso não mantém, contudo, uma relação óbvia com a obtenção de emprego ou a satisfação das outras necessidades que os imigrantes têm, mas às vezes é o suficiente para alimentar tal esperança. Meu amigo Louis-Phillipe, um haitiano formado no ensino superior, que fez três vezes o curso de português, obteve os certificados e se comunica com facilidade, me confessou o que muitos haviam dito: nada disso faz diferença alguma em seu emprego atual, de ajudante braçal. Não podemos simplesmente aceitar seu discurso como universal ou como objetivo, mas ele reflete uma esperança depositada – e frustrada – nos ditames das boas maneiras de se assimilar ao Brasil. Além disso, ninguém perguntou se estão interessados em se adequar. Argumento esse que poderia ser retrucado com: "ora, eles podem escolher não se encaixar, não seguir essas regras." Mas não é fácil negar algo tão bem enraizado em planos simbólicos sutis e apoiado em hierarquias sociais tão bem estabelecidas quando o lugar que lhes disponibilizam é o do piso desta mesma pirâmide consolidada antes de sua chegada.

4.4 CONSIDERAÇÕES FINAIS: RELACIONANDO CONCEITOS

Retomando pontos anteriores, podemos notar que a *economia do reconhecimento*, tratada no capítulo anterior, é a base mesma de orientação para se justificar e se construir uma *pedagogia da assimilação*. A Missão Paz não está apenas envolvida repentinamente na educação de imigrantes, levando a uma concepção pedagógica específica. Trata-se de um contexto social organizado em torno desta *economia do reconhecimento* que acabou dando forma ao trato e ao acolhimento com imigrantes em função de uma assimilação "bem-sucedida". A *pedagogia da assimilação* é a resposta natural que tem sido utilizada como tentativa de obtenção de respeito. Assim, ironicamente, os indivíduos e grupos que motivaram essa *economia* são os mesmos que devem ser ensinados e adequados para se encaixar em seus parâmetros[98].

Em suma, a Missão Paz é inegavelmente um notável ator político no contexto da migração em São Paulo e no Brasil. Uma das linhas que atravessam estes dois últimos capítulos, contudo, nos mostra que a instituição se reconfigurou significativamente a partir da chegada dos imigrantes haitianos, o que interferiu em suas organizações básicas, em suas diretrizes políticas e também na concepção de modelos sociais entre seus trabalhadores, influenciando no modo de agir e de contar sua história. Isso se refletiu, entre outras coisas, na maneira de tratar os imigrantes entre os diversos setores institucionais, criando formas particulares de acolhimento e educação. Certamente essas

98 Uma discussão teórica de todos os conceitos novos apresentados no decorrer da dissertação será feita no último capítulo com mais profundidade.

novas configurações ainda são muito melhores do que deixar os imigrantes exclusivamente a cargo do governo sob as atuais condições, jogando-os à negligência pública. É preciso avaliar, porém, que uma coisa não justifica a outra e que ainda há muito a se progredir e se modificar entre os mecanismos de acolhimento e suas relações sutis com o preconceito.

5. A SOCIABILIDADE E A AJUDA:
Informalidade, precariedade e provisoriedade

Bèl dan pa vle di zanmi: dan pa kè[99]

5.1 INTRODUÇÃO

Com o passar do tempo, pude perceber que alguns padrões de sociabilidade[100] se repetiam entre os imigrantes com quem tinha contato. Uma boa parte destes modelos foi tratada durante a nos capítulos anteriores, mas neste capítulo trarei situações em que podemos observar dados importantes sobre a sociabilidade dos imigrantes em São Paulo. Dada a importância dos registros e documentos entre as disposições sociais desses grupos, em primeiro lugar desenvolvo um tópico para tratar mais especificamente dos registros a partir de uma "etnografia dos papéis". Em seguida, analiso um pouco das rotinas dos imigrantes e das experiências ordinárias que vivem em seu dia a dia através de três perspectivas distintas: primeiramente dentro das instituições de acolhimento; depois entre diversos ambientes fora dela; e, por último, entre as relações de trabalho. Termino o capítulo apontando cenas de sociabilidade que dizem respeito a "ajuda" e como isso nos conta bastante sobre a inserção dos imigrantes e sobre a naturalização do preconceito que sofrem. Em poucas palavras, este capítulo é construído como um panorama da sociabilidade imigrante em diferentes esferas de convivência.

5.2 OS REGISTROS

Vamos iniciar a análise dos diferentes contextos em que ocorre a sociabilidade imigrante – com destaque para os haitianos – em São Paulo. Um primeiro ponto que gostaria de trabalhar é como a esta sociabilidade adquire uma característica que não é propriamente interpessoal. Por mais irônico que possa parecer, após a certeza da emigração, um dos primeiros contatos que os futuros imigrantes têm com o Brasil destino[101] está vinculado aos registros e à burocracia. Assim também se desenham as primeiras relações sociais no país e muitas outras que as sucedem.

---

99 Provérbio haitiano. Tradução livre: "Belos dentes não querem dizer amigo: dente não é coração".

100 Muitas são as concepções e os empregos de sociabilidade nas ciências humanas. Diferentes interpretações deste conceito podem ser encontradas no texto de Rivière (2004). Sigo aqui justamente a definição de sociabilidade adotada pela autora (p. 229) e importada de Michel Forsé (1991): "[sociabilidade é] o conjunto das relações de um indivíduo, dada a forma que tomam essas relações" (tradução livre do original: "ensemble des relations d'un individu compte tenu de la forme que prennent ces relations"). Ou seja, ao analisar a sociabilidade dos imigrantes, sobretudo dos haitianos, estou aqui buscando analisar as diferentes relações sociais que têm em seu cotidiano e a forma que tomam tais relações.

101 Digo Brasil destino, porque o Brasil enquanto líder da MINUSTAH e enquanto presença simbólica no Haiti já existia há mais tempo.

5.2.1 Registros não escritos: unidos pela foto

Antes de entrarmos na relação com os papéis e com a palavra escrita, vale lembrarmos que os registros são uma forma cada vez mais usada de sociabilidade e com os imigrantes isso também acontece, ainda que de maneiras um tanto distintas. Com o imensurável crescimento das "redes sociais", surgiu uma necessidade nunca antes vista de registro e postagem de fotos, vídeos e áudios. Para muitos, uma foto na frente de um quadro no museu passou a ser mais importante do que a análise da obra em si. As pessoas interagem, conversam e se encontram para e pelos registros. Eles se tornaram, em muitos casos, o objetivo e o meio pelo qual as interações sociais acontecem. De todo modo, não pretendo começar uma filosofia sobre o interacionismo das *selfies*, mas esta reflexão é um passo importante para não enxergarmos o caso dos imigrantes com exclusividade total, e sim inserido em um novo contexto digital em que a sociabilidade é comumente atravessada pelos registros.

Muitas foram as vezes que cheguei na Missão Paz e os alunos faziam uma sessão de fotos no estacionamento. Nas salas de aula, a lousa, os pequenos quadros desenhados à mão na parede, os mapas do Brasil e de São Paulo, o alinhamento das cadeiras, são todos cobiçados planos de fundo para os imigrantes recém-chegados. O constante silêncio para responder as perguntas em sala é quebrado no intervalo e no fim da aula com os pedidos de *selfie* conjunta e sozinha. Mesmo sem falar português, ou sem se atrever a montar uma pergunta, os alunos abraçam os professores e funcionários da Missão para uma breve fotografia.

Em um evento de fim de ano, montamos uma mesa de comidas e bebidas e convidamos as duas turmas de português, além dos funcionários que estivessem disponíveis na Missão Paz. Os imigrantes fizeram muita cerimônia para pegar a comida. Chamamos várias vezes e insistimos que era para todos. Muitos recusavam ou se restringiam a falar "depois". Eles só começaram a levantar e se descontrair quando uma das professoras, que estava deixando o curso e era muito "sociável", começou a tirar fotos com todos. Em pouco tempo, o que era um evento bastante quieto e com ar de estranheza, se tornou um ambiente descontraído, repleto de celulares registrando o momento de todas as formas.

A palavra, o convite e a comida não foram nós suficientemente fortes para fazer a interação fluir de maneira mais tranquila ou espontânea. Poderíamos argumentar que eles simplesmente não estavam com vontade ou não tinham fome. Mas, ao cabo, quando dissemos para quem quisesse que poderiam levar o que havia sobrado de comida para casa – que não era pouco –, muitos foram com pressa fazer pacotes das coisas que restavam sobre a mesa. Ou seja, a vontade e a necessidade de comer nunca foram impedimentos para não se levantarem, mas foi preciso o uso de uma linguagem comum a todos para que se sentissem integrados naquele pequeno evento.

A foto pressupõe primeiramente uma igualdade maior do que esses outros elementos. Ela opera em sentindo de igualdade técnica, pois todos sabiam, de seu jeito, como tirar uma foto, como posar, como agir. Nesse sentido, hoje em dia, com a difusão de *smartphones*, o registro não escrito atua como um nivelamento social dos conhecimentos individuais. No caso da interação de imigrantes com nativos, registrar por fotos se torna uma evidência de contraste, um sintoma de como a dificuldade de interação por palavras subtrai possibilidades de sociabilidade através de um véu de constrangimento, que só é revelado na espontaneidade do sorriso de ter tirado uma fotografia conjunta.

Exibe-se, pois, a amostra de que havia um sentimento ou uma necessidade de contato escondida, que era resguardada nas jaulas da timidez, do silêncio e do consentimento. Enquanto vários professores e assistentes sociais, acostumados com imigrantes, tentavam sem sucesso convencê-los racional e verbalmente a se desinibirem, a sutileza da fotografia, aliada ao sentimento de despedida de final de curso e final de ano, fez todo o serviço de modo muito mais natural. Em muitas situações, a sociabilidade imigrante se constrói mais suavemente desta forma: sustentando-se pelas bases do que lhes aproxima e lhes coloca em posição de igualdade com os nativos. O registro não escrito é um encontro dessas características, permitindo um contato mais desinibido, uma vez que apoiado em uma linguagem que todos compreendem.

5.2.2 Registros não escritos: invasão e exposição

Mas há um outro lado dessa história: um caso que talvez passasse um pouco mais despercebido aconteceu durante uma aula em que três brasileiros foram assistir. Eles estavam querendo fazer um documentário, filmando aulas e alunos. Tiveram a ideia de um professor dar uma lição de casa e eles seguirem a rotina do dia de um imigrante estudando e tentando fazer sua lição. É estranho pensar que eles partiam de vários pressupostos: de que há lição de casa formal nas aulas, de que os imigrantes querem fazer parte disso, de que se não quisessem se sentiriam à vontade para dizê-lo, de que os imigrantes ficam de fato um dia fazendo a lição de casa e de que a sua presença não mudaria por completo a rotina deles. No fim, ninguém aceitou fazer parte desse documentário e a instituição impediu o prosseguimento do projeto desta maneira.

As fotos e vídeos podem ser também ferramentas de opressão contra os imigrantes. É relativamente comum alguns canais de televisão e rádio aparecerem na Missão Paz para fazerem entrevistas e reportagens sem aviso prévio. Há inclusive uma orientação a todos os voluntários e funcionários para que não deixem repórteres gravarem sem autorização de um dos padres responsáveis e que ninguém pode dar entrevistas ou falar em nome da Missão. Já muitos foram os casos de notícias que prejudicaram os imigrantes e refugiados, por não terem interesse de aparecer

na mídia, por não saberem que depois aquilo poderia ser usado como motivo de chacota entre seus pares e como estigma entre os brasileiros, por estarem sofrendo algum tipo de perseguição etc. Precisamos perceber os registros não escritos com, pelo menos, essas duas facetas: como interação e sociabilidade sem o necessário uso da língua portuguesa; e como um olhar externo, curioso, que, muitas vezes sem pedir licença, os invade a privacidade e os expõem, como se fossem atrações, sempre sob a justificativa questionável de que as violências por eles sofridas devem ser expostas para serem enfrentadas.

5.2.3 Registros Escritos: etnografia dos papéis

Agora pensemos um pouco sobre os papéis físicos e os registros escritos com que os imigrantes têm contato durante o processo migratório. Para mim, esta história foi apresentada em uma aula por volta de Agosto de 2015, em uma das primeiras turmas para a qual ministrava o curso de português. Logo no começo da aula, a aluna Idalina me fez uma pergunta com um sorriso no rosto, pronta para contar uma história engraçada: “professor, você tem passaporte?” Respondi que sim e lhe perguntei o porquê da indagação. Ela disse que, segundo o que aprendera em sua experiência recente no Brasil, muito pouca gente tinha passaporte, o que lhe era um completo absurdo. Ela exagerou um pouco dizendo que no Haiti “todos têm passaporte!” Depois suavizou explicando que era um documento essencial para um haitiano e que não entendia direito porque no Brasil era diferente.

Quando comentei esse caso com Louis-Phillipe, ele começou dizendo que não era bem verdade isso, mas que no Haiti o passaporte pode ser usado no lugar de muitas coisas, como carta de identificação. Usa-se normalmente o passaporte para abrir conta em bancos, fazer transações, inscrever-se para concursos ou qualquer coisa do tipo. Assim, o passaporte é um documento de muita importância no país. Ademais, segundo ele e repetindo o que Idalina disse, o passaporte é necessário porque “o haitiano nunca sabe quando vai viajar”. Mas não é necessariamente verdade que no Haiti todos tem passaporte, até porque é caro e difícil de conseguir. No caso dele, teve de juntar uma boa porção de dólares e esperar 3 meses para que ficasse pronto[102]. No geral, a possibilidade de usar o passaporte de tantas maneiras dentro do próprio país demonstra como os haitianos tratam a emigração e os documentos que serão usados no estrangeiro. A relação que criam com os documentos, porém, se torna cada vez mais curiosa.

---

102 Ele ainda afirmou com certeza um esquema de corrupção dos passaportes: No Haiti, disse, demoram muito a emitir passaporte nos órgãos públicos, mas que se alguém for à rua, tem sempre alguém vendendo passaporte em frente a esses órgãos. Os procurados documentos são vendidos por preços absurdos de até 2 mil dólares americanos. E o que os vendedores ilegais basicamente fazem é dar uma parte da grana para os servidores públicos emitirem o passaporte de fato e de maneira corrupta.

5.2.4 Documentos no Brasil

Quando um imigrante chega ao Brasil para tentar se estabelecer, ele tem algumas alternativas legais para sua entrada: o visto de turista, o visto humanitário (no caso de haitianos), a solicitação de refúgio e a entrada ilegal. Nos primeiros dois casos, teria de conseguir o visto na embaixada brasileira em seu país, sendo que o visto de turista é válido por no máximo 3 meses, podendo ser prolongado por igual período após avaliação. Passado esse tempo, o imigrante precisa já ter dado entrada em sua solicitação de refúgio ou em seu visto de permanência por algum outro motivo, se não, ele se torna ilegal. Conseguir aqui a concessão de permanência por casamento, por exemplo, é muito difícil, ainda mais se o matrimônio não for verdadeiro. A solução para a maioria dos casos de imigrantes que não quiserem ficar em condição de ilegalidade é a mesma: explorar a morosidade da burocracia brasileira e se sujeitar a situação de provisoriedade. Para isso, é preciso fazer uma solicitação de refúgio.

No Brasil, os procedimentos para conseguir os documentos regulares de refugiado são bastante demorados e, quando a solicitação é negada em primeira instância e um recurso é interposto, ele dificilmente chega a ser julgado. Isso acontece porque os recursos são todos enviados ao Ministro da Justiça, que, segundo representantes da Caritas com quem conversei, não julga um recurso de refúgio desde 2011 – salvo em casos excepcionais de expulsão do solicitante por ter cometido algum delito grave. Enquanto seu caso está sendo julgado, o imigrante tem supostamente o direito de viver no país normalmente. Desse modo, alguém que pretende permanecer no Brasil precisa simplesmente entrar com o pedido de refúgio, mesmo que seu caso não se adéque às condições necessárias para ser considerado refugiado. Foi por isso que, logo que chegaram aqui, muitos haitianos deram entrada neste pedido, obtendo um simples documento que lhes garantissem direitos básicos. Assim, o número de solicitações de refúgio saltou de 566, em 2010, para 5256, em 2014[103]. Mas a prática com este documento de solicitante se mostrou mais vulnerável do que a teoria.

Vamos aos passos[104]. Imigrantes entram no Brasil, dirigem-se a Polícia Federal, preenchem um formulário de solicitação de refúgio[105] e recebem um *protocolo provisório*, também chamado de *Documento Provisório de Identidade do Estrangeiro* (modelo disponível no **Anexo 1**). Neste, está escrita a lei que lhe assegura a validade do protocolo como documento de identidade em todo o território nacional[106]. Depois de um tempo – de alguns meses a um ano – o solicitante é chamado para uma entrevista no Comitê Nacional para os Refugiados (CONARE) e seu pedido é avaliado. Se

103 Dados disponíveis no site do Ministério da Justiça (2014).
104 Estes me foram apresentados pelas representantes da Cáritas São Paulo, mas também podem ser verificados na Cartilha Para Solicitantes de Refúgio no Brasil (ACNUR, 2018a).
105 Formulários disponíveis em: MINISTÉRIO DA JUSTIÇA (2018).
106 Ver Direitos e Deveres dos Solicitantes de Refúgio no Brasil (ACNUR, 2010).

for deferido, ele consegue tirar sua carteira nacional de estrangeiro, se for indeferido, ele tem um tempo para apelar à segunda instância, para reavaliação. Como dissemos, esta reavaliação demora muitos anos e, neste meio tempo, o imigrante fica com um novo *protocolo provisório*, de validade de 1 ano, tendo portanto de ser renovado constantemente.

No caso dos haitianos, quem não conseguiu o visto humanitário por uma grande quantia de dinheiro na embaixada brasileira em Porto Príncipe, teve de entrar com pedido de refúgio na Polícia Federal, logo que chegou no país. Como sabemos, os pedidos de haitianos são sumariamente negados e encaminhados para outro órgão (CNIg) que pode lhes conceder o visto humanitário de permanência. Até este visto ser emitido, porém, é necessário esperar um bom tempo e, para evitar a ilegalidade, conservar o *protocolo provisório.* Por isso, os haitianos conhecem bem o *protocolo*, com o qual muitos têm de ficar como único documento válido no Brasil. Acontece que não são todos os lugares que sabem que são obrigados a aceitar tal documento, nem há órgãos ou polícias treinadas para auxiliar os imigrantes nesses momentos. É muito comum a Missão Paz receber casos de imigrantes que não conseguem abrir conta em bancos, fazer inscrição em faculdades ou colocar seu nome nas contas de casa, porque esses estabelecimentos não estão familiarizados com o tal *protocolo* e rejeitam-no de imediato. Além disso, trata-se de um documento impresso num papel sulfite, às vezes em formato A4, às vezes cortado grosseiramente, que é dobrado por ser muito grande e rasgado por ser muito frágil.

Um dia, em Novembro de 2015, o Conselho Nacional de Imigração (CNIg), órgão vinculado ao Ministério do Trabalho, concedeu o visto de permanência para 43.781 haitianos que tinham entrado com a solicitação de refúgio até 2013. De uma hora para outra, muitos poderiam pegar seus novos documentos. Mas os órgãos públicos não deram conta de tamanha demanda e terceirizaram boa parte dos serviços de cadastramento e registro para a Missão Paz, que, até meados de 2016, trabalhou intensamente com esta questão. No hall de entrada, nunca houve filas maiores, organizadas pela busca ao papel. O papel público foi alienado à instituição e ela teve a nova tarefa de conferir, dar e repassar os documentos para os haitianos. Os imigrantes e o poder público colocam na Missão um peso importante da burocracia de um lado, e da ajuda, de outro. O papel em excesso traz o peso burocrático, alienando as relações pessoais, o próprio voluntariado, o serviço social. Ele incitou brigas no salão e na secretaria. Assumiu-se, repentinamente, características de uma partição pública, com os funcionários sendo obrigados a conceder, negar e fiscalizar seus papéis físicos.

Além disso, podemos perceber também que a maioria desses imigrantes ficou pelo menos dois anos utilizando o *protocolo provisório*, convivendo com as inúmeras dificuldades que dele eram oriundas. Na verdade, muitos ainda estão com este protocolo até hoje, já que essa tal lista não

englobou nem a totalidade dos haitianos que entraram no Brasil antes de 2013. Em outras palavras, os imigrantes, logo quando chegam aqui, estão sujeitos à provisoriedade, instabilidade e imprevisibilidade burocrática brasileira, tendo de convencer os outros de que aquela filipeta timbrada é seu único documento. Logo, quem tem documentos definitivos, o registro de estrangeiro ou o visto de permanência, se destaca socialmente. Eles usam isso para se diferenciar dos outros imigrantes, para tentar conseguir melhores posições de trabalho, por exemplo. Em pouco tempo, os documentos se tornam motivos de diferenciação social entre imigrantes, dividindo quem é *provisório* de quem é *permanente*.

5.2.5 Papéis na Vida

De repente, pequenos pedaços de papéis se tornam algo de extrema importância na vida de um imigrante haitiano. Há um contraste claro entre o valor e o preço dos passaportes e de outra pequena filipeta escrita a caneta que os imigrantes recebem de amigos, de servidores públicos, de ONGs e da própria embaixada brasileira no Haiti. Trata-se de algumas informações importantes, telefones e endereços que lhes podem ser úteis no Brasil. Entre estes, ficou famoso o comum pedaço de papel, do tamanho de um palmo, escrito "Missão Paz, Rua Glicério, 225"[107]. Com ele, passam nas fronteiras, na alfândega, mostram aos policiais, aos motoristas dos ônibus. Quando foram enviados para São Paulo, em 2015, chegavam na estação Barra Funda e, sem saber português, esse era o papel que mostravam aos funcionários da rodoviária. Logo, um pedaço de papel pequeno, sem a mínima aparência de oficial, se tornou um dos principais modos de comunicação e direcionamento dos imigrantes.

Nas primeiras semanas no país, a empreitada diária se resume, basicamente, a procurar papéis e assinaturas. Encontram as instituições de ajuda e dão entrada nos mais diferentes tipos de documentos para a obtenção de vistos, carteira de trabalho e solicitação de refúgio, moradia, cursos etc. No caso das aulas de português, há um pequeno papel quadrado, com informações a serem completadas há mão e uma assinatura. Mesmo sem a necessidade verdadeira de apresentá-lo, muitos, ao verem o professor novo, lhe mostram o papel, já amassado, dobrado, molhado. Quem chega atrasado e precisa mostrar que está no lugar certo não diz nada, só segura o tal papel como amostra de sua existência correta. Cada papel é um visto de entrada para um ou muitos lugares, mais do que falas, convites ou explicações. A filipeta com o endereço da Missão lhes permite – ou ao menos facilita muito – entrar no ônibus, no estado, na cidade, na instituição. O pequeno papel quadrado da inscrição, com a assinatura, lhes garante acesso diário à instituição – agora com um

107 Muitos me relataram sobre esse papel, inclusive haitianos. Mas nunca tive a oportunidade de vê-lo e tirar uma foto.

propósito oficializado pelo registro –, às aulas, aos materiais, à secretaria, ao contato com outros funcionários.

Ao chegar um dia na Missão Paz, vi um imigrante perguntando algumas coisas ao zelador, que não entendia a dúvida. Estava querendo saber como e onde seriam as aulas, o que fazer, onde estariam todos. O funcionário só entendeu quando lhe foi mostrado o papel da inscrição das aulas. A comunicação aconteceu mais através do papel do que da fala. Apresentam-no sem falar mais nada, pois já cansados de tentar explicar sem sucesso. A resignação da mostrada do papel é quieta. O papel sem sentido diz mais do que suas palavras estrangeiras. Ele ratifica sua presença, seu contato com o próprio português. É a primeira concretização de sua familiaridade com o Brasil, é o que tem de mais familiar no contato com alguns brasileiros. A sociabilidade haitiana passa pelo papel.

Quando um imigrante chega na secretaria querendo saber de horários de palestras, mesas de empregabilidade, atendimentos dos mais variados ou simplesmente tirar uma dúvida, a conversa falada é sempre difícil. Os brasileiros, que se veem num conflito de comunicação, simplesmente lhe dão um papel. Falam em português, devagar, rápido, com ou sem paciência, mas sempre apontando o horário no papel. Mostram a ênfase do papel na vida. Mais tarde, o imigrante, que muitas vezes não entendeu nada do que foi dito, vai levá-lo pra casa, perguntar para alguém que já está a mais tampo no Brasil o que significam aquelas palavras, ou procurar sua tradução nos dicionários mais diversos. Aqui temos uma imagem interessante: os papéis (e sobretudo filipetas), que deveriam ser algo descartáveis por excelência e pela cotidianidade de seu uso, tornam-se muito mais duráveis do que as instruções ditas, que trazem na verdade mais detalhes e mais informações úteis. Pensando ao inverso, ouvir uma instrução, que os brasileiros acham muito útil, torna-se mais descartável do que a filipeta. Há um cenário de descartabilidade dos enunciados falados e de manutenção protetiva dos papéis considerados aqui descartáveis.

Durante o período do curso, as apostilas são seu contato direto e constante com o papel. O livro, a própria aula de português está mais no papel do que nos enunciados dos professores ou na lousa, já que, como mostrado no capítulo anterior, os alunos muitas vezes não compreendem o que foi dado em aula, mas não se manifestam quanto às suas dúvidas. Todas as anotações, das mais diversas, são feitas e baseadas na apostila. Quando um imigrante não fez a sua inscrição propriamente (quase toda turma acontece), ele me fala: “eu não tenho o livro”. Ele não está dizendo: não estou inscrito, não estou entendendo a aula porque cheguei no meio do curso, não estou acompanhando, não sei o que fazer etc. Ele diz: não tenho o livro. Seu problema é não ter o papel, a solidez da relação que acontece ali na aula. O papel é a concretude da existência da aula. A apostila é mostrada quando perguntam se o imigrante compareceu à aula, se fez o módulo básico, se estudou em outro lugar. É uma apostila que é mostrada, às vezes sem fala, só papel e acenos de cabeça. O

imigrante não mostra que sabe português com seu conhecimento da língua, normalmente ele usa a apostila ou os certificados.

Do mesmo modo, há outros muitos papéis que podemos citar: a lista ou o livro de presenças, o livro de aulas, os certificados, os papéis vinculantes sobre doenças ou informações diversas, os mapas da cidade e do metrô, os jornais brasileiros e imigrantes, as oportunidades de emprego e os avisos. Existe uma relação de intimidade, proteção, afeição e necessidade do e com esses papéis. Assim, eles anunciam características que acredito serem muito presentes na sociabilidade imigrante na cidade: a informalidade, a precariedade e a provisoriedade. Em algum momento, por mais não oficial, informal e provisório que sejam os papéis em questão, ainda lhes são mais importantes que as relações interpessoais e as falas dos brasileiros. Isso mostra que a sociabilidade imigrante passa por vezes mais fortemente pela impessoalidade dos registros do que pelo contato humano. Verificamos, pois, a fragilidade de sua situação, reféns de objetos que se rasgam enquanto movem-se de um lado a outro no bolso da calça.

5.3 A VIDA NA CIDADE

Para entender mais sobre a questão da sociabilidade dos imigrantes em São Paulo, vou investigar agora três aspectos fundamentais de sua vida na capital: o dia a dia, os lazeres e a moradia. Esses tópicos nos permitem traçar um quadro descritivo para responder a questão: quais sãos as relações sociais, as ideias e os lugares a que são destinados os imigrantes em sua vida cotidiana?

5.3.1 Rotinas

Por pelo menos algum tempo, a rotina dos imigrantes é a própria rotina dos mecanismos de ajuda. Isso é claro entre aqueles que moram na Casa do Migrante. Ali sua rotina é institucionalizada: tem-se horário para acordar, tomar café da manhã, deixar a casa, retornar, fazer as tarefas do lar, jantar e dormir. Não é raro utilizarem as tardes, que são impedidos de estar dentro da Casa, para ficarem no estacionamento, nas dependências e nos arredores da própria Missão Paz. Mas lembremos que três meses é o tempo máximo de permanência na Casa e que, passado este período, são quase sempre obrigados a se mudarem. Então como se concatenam seus afazeres diários fora da Casa do Migrante?

Para os alunos, é comum que suas rotinas sejam pautadas nas aulas de português e nas tarefas de casa. Para iniciar algumas aulas, sempre nos acostumamos a retomar tópicos anteriores, e para fazer isso trazendo o conteúdo à realidade dos estudantes, tentamos ligar verbos e expressões com suas atividades. Muitos começos de aula, pois, giram em torno de conversas sobre como foi a

semana ou o que fizeram nos dias anteriores. Algumas respostas sempre aparecem: “procurar trabalho”, “dormir” e “vir para a aula”. Se no básico e no intermediário, os alunos têm aulas quatro vezes por semana, não é de se estranhar que sua rotina esteja logicamente vinculada às aulas. Estranho é não haver outras atividades que aconteçam fora de suas casas ou da Missão Paz. Na realidade, a resposta mais diferente que tive foi o sexo, chocando alguns, fazendo outros darem risada, mas afetando minimamente a maioria, que agiu com muita naturalidade. “O que você fez esse fim de semana?” “Fiz sexo com meu marido”. Apesar de eu ter ficado sem graça, porque olhando-os sob meu olhar, meus pudores, houve apenas algumas risadas e nada demais.

Em um desses exercícios, perguntei sobre o fim de semana em uma turma de intermediário cujos alunos já conversavam bem em português. Todos falavam que não fizeram nada, ou falavam de comida, limpeza e sono. Como exemplo maior disso, o aluno Edgar me contou que assistira a um filme, do qual valia realmente a pena comentar. Ele sabia que aquele era um momento para tentar falar português, se arriscar e falar da vida. Decidiu então recomendar a todos aquele filme que havia visto no sábado e contar todo o desenrolar da história: tratava-se de *A Cinderela*. Será que isso mostra um pouco da solitude dos imigrantes no fim de semana, porque a melhor história que ele tinha para contar era bastante conhecida por todos; ou esta é apenas uma projeção social de que no fim de semana se encontra pessoas e se vai a lugares, desconsiderando a realidade deles mesmos? Sem saber a resposta, isso acabou se transformando em questão pedagógica: o que era uma ferramenta de aprendizagem, para incentivá-los a falar da vida, forçando-os a utilizar os verbos aprendidos, tornara-se algo que os expunha, que deixava o clima por vezes triste na sala.

Entre os professores, já discutimos esse ponto algumas vezes e um outro elemento colocado como algo que corrobora essa visão é o das perguntas do intervalo ou do pós-aula. Nesses momentos, em quase todo ambiente escolar, existe um espaço para perguntas, em que os alunos conversam e interagem com professores. Na Missão Paz isso se torna curioso pela recorrente falta de necessidade, assunto, ou indagações pertinentes ao português. Às vezes o aluno em questão tem muitas dúvidas, mas não quer usar esse tempo para tirá-las, mas para conversar sobre qualquer coisa, falar algo, puxar assunto. Às vezes essa é uma das poucas formas de sociabilidade diária com um brasileiro, talvez a maior conversa em português que teriam durante o dia todo. Não apenas uma dúvida, a necessidade de conversar, a vontade de recomendar um filme, tudo isso estava escondendo algo mais subliminar da sociabilidade fora de sala de aula: o silêncio com os nativos e a solidão dos imigrantes.

5.3.2 A Solidão e os Pedidos de Casamento

De um modo geral, muitos são os casos que parecem confirmar a solidão que os imigrantes vivem ao chegar aqui. Muitos relatam não terem abertura para criar laços com brasileiros, principalmente do sexo oposto. Ainda mais com a dificuldade da língua, o isolamento é realmente comum entre os imigrantes[108]. Em uma conversa, o haitiano Émile contou o caso de que estava em uma festa e resolveu conversar com uma garota. Disse que então o namorado dela avistou-o e ameaçou matá-lo. Isso reforça ainda mais o isolamento com medo, impedindo-se conversas. Se a história é real, não há como saber, mas esse medo parece verdadeiro. O medo de ser julgado e rebaixado o tempo todo, o que nos leva de volta a dois tópicos trabalhados no capítulo anterior: o silêncio e o consentimento. Isso não se aplica apenas à sala de aula, mas a muitas instâncias da vida social.

O silêncio: o silêncio dos que não falam criolo na sala de aula, o silêncio de quem entendeu ou não um recado. Ele é interpretado de diversas maneiras, como um consentimento, como uma aceitação, como se tivesse entendido. E, do outro lado, o silêncio usado pelo próprio imigrante, como alguém que queria ter dito e não conseguia se explicar, então nem começou; como quem não pode se defender; como quem sabe que seu interlocutor não vai compreendê-lo; como quem não pode fazer nada para impedir; até como quem entendeu de fato, mas não quer se pronunciar. O silêncio da vergonha de se comunicar com os outros. O silêncio em português, porque em criolo talvez não existisse. O silêncio no convívio, não na cabeça, ainda que muitos não saibam disso. Do medo ao silêncio e do silêncio ao isolamento: para onde vai esse caminho?

Durante as reuniões de formação de professores na Missão Paz, este ponto é trazido à tona sob outra perspectiva, de alerta às declarações de amor. Em algum momento, quando os recados são repassados aos professores novos, definindo as regras de conduta que devem seguir, este assunto é levantado, quase sempre com seriedade, mas às vezes em tom de deboche. Há então uma pausa para causos engraçados e inevitáveis de alunos e outros “usuários” de serviço que se declaram amorosamente para algum funcionário da instituição, ou que pulam a etapa da declaração e encaminham-se direto aos pedidos de casamento. Essa conversa geralmente é endereçada às mulheres, já que elas recebem estes pedidos com muito mais frequência, mas sempre é dito que alguns homens devem manter a atenção. Na realidade, o caráter que é dado a essa exposição é de cuidado e desconstrução. Alerta-se para o fato de que esses pedidos e declarações não sejam verdadeiros, como oriundos de profundos sentimentos de amor, mas repletos de necessidade, funcionando como uma ferramenta potencial para ascensão social no novo país.

---

108 Muitos imigrantes sofrem por isso. Dois peruanos com quem eu tive contato, em sua própria narrativa, dizem se sentir mais sozinhos aqui no Brasil do que os haitianos. Isso lhes parecia claro porque nas aulas, os haitianos estavam novamente sempre em conjunto, conversando, enquanto eles ficavam isolados.

Algumas colegas professoras disseram receber uma declaração incisiva e determinada a cada nova turma; funcionárias da secretaria e dos registros de imigrantes, com quem eles geralmente tem um primeiro contato, afirmam que este é um evento comum. Para analisar estes casos, acredito que podemos adotar dois caminhos principais: primeiramente, podemos seguir o aviso institucional, enxergando os pedidos e as declarações como não verdadeiras, originadas em necessidades e truques inconscientes. Assim, o amor não seria verdadeiro, e teríamos de manter a perspectiva do cuidado e da atenção aos professores, para não serem enganados pelos imigrantes que só querem ascender socialmente. Mas isso topa com problemas filosóficos básicos: afinal existe o amor verdadeiro? Ou, se ele existe, não pode ser construído da necessidade social, dos mecanismos de ascensão? Ou, por fim, será que este amor, tido como supostamente "não verdadeiro" é necessariamente menos benéfico para o casal em questão do que aquele originado de sentimentos supostamente fiéis aos impulsos do coração?

Chegamos, pois, em um segundo caminho de análise, que diverge da perspectiva colocada em reunião, não questionando a veracidade das declarações de amor, mas tentando compreender o que elas representam. Desde antes da saída dos imigrantes de seus países de origem, há expectativas e sonhos sendo construídos, destruídos, reerguidos e remoldados. Os pedidos de casamento, ou mesmo a ânsia de se unir com um brasileiro, refletem muitas dessas expectativas. Quando aconteceu com Elza, uma colega professora, de receber um desses pedidos indiretos, lhe foi feita uma proposta bastante objetiva. Se ela se juntasse com o haitiano em questão, ele lhe ensinaria a falar francês perfeitamente e ela lhe ensinaria a falar o português. Ele a levaria ao Haiti, lhe apresentaria para a família e para amigos, mantendo a porta sempre aberta para voltarem quando quisessem; ao que estava cobrando que ela fizesse o mesmo com os conhecidos e os lugares no Brasil.

Não podemos esquecer que unidos à certeza de imigração existem os sonhos, os medos, as vontades de conhecer a língua, a cultura, os lugares e de trazer histórias para contar. É interessante notar como a possibilidade de se aproximar intimamente de um nativo se torna um acelerador deste processo, gerando ainda mais expectativas. Entre elas, agora estão em jogo a oportunidade de utilizar a nova língua cotidianamente, a ascensão social perante os outros haitianos e aqui entre os brasileiros, a demonstração de sucesso para a família no Haiti, a proteção da estabilidade jurídica do matrimônio, a ampliação dos contatos e das redes urbanas, os novos sentimentos de pertencimento, a inclusão em novos grupos. Em outras palavras, o casamento é visto como um passaporte para uma outra situação no Brasil, o que mostra a competição cotidiana dos imigrantes em vários ângulos da vida. Além disso, há outros motivos que contribuem para a sedução do novo sonho, como a solidão dos imigrantes e de negros, e a dominação de professores sobre alunos. Em reunião, isso é um tanto

reduzido, justificando pedidos de casamento com a frase: “isso acontece muito por eles quererem regularizar sua situação”.

5.3.3 O Futebol

Encaminhemo-nos agora para os contatos dos imigrantes fora dos mecanismos de acolhimento. Começando talvez pelo caso de Robert, o garoto que disse encontrar haitianos apenas no futebol às terças-feiras. Pouco a pouco este esporte apareceu mais em conversas e situações que estive presente. A primeira vez que falei com um imigrante haitiano na vida, a situação nos remeteu ao futebol. Antes de começar os trabalhos na Missão Paz, no primeiro semestre de 2014, eu andava em um bairro nobre da zona sul, perto a uma casa lotérica, e este haitiano me pediu ajuda para pagar uma conta. Explicou-me que tinha vindo jogar futebol aqui no Brasil, me mostrou foto, carteirinha e documento. Disse que não havia conseguido se estabelecer em time algum e estava precisando de ajuda. Tentei ajudá-lo de como pude e ficamos conversando um pouco sobre os times brasileiros. Dessa mesma forma, sem procurar saber ou perguntar sobre futebol, ele foi surgindo cada vez mais na pesquisa, até que comecei a investigá-lo melhor. Em pouco tempo pude perceber que o futebol é mais um nó de sociabilidade haitiana na cidade, ao passo que também é um forte candidato a motivo simbólico da imigração em si.

Na quinta-feira, dia 18 de Junho de 2015, eu cheguei na Missão Paz pela manhã, preparei a sala para a aula, e conversava com os alunos que entravam. Era uma aula do intermediário, com estudantes que já conhecia há um tempo, mas em turmas geralmente reduzidas, de oito a dez alunos. Um desses educandos, Juan, jovem, branco, cabelo raspado, de seus 23 anos, chegou na sala com um sorriso que chamava atenção, como quem queria dizer algo muito divertido. Em pouco tempo, ele perguntou sobre a nacionalidade dos presentes, ao que todos, curiosos, devolveram a pergunta. Ele respondeu: “eu sou colombiano, mesmo!” E caiu na gargalhada. Alguns demoraram um pouco para compreender, mas o fato é que, no dia anterior, a seleção da Colômbia havia derrotado o Brasil por 1 a 0, no Chile, na fase de grupos da Copa América. Logo, o assunto se tornou as seleções nacionais de futebol. Juan estava rindo e afirmando a superioridade comprovada do time de seu país; dois camaroneses lembravam da glória olímpica da seleção de Camarões dos anos 2000; dois congoleses olhavam indiferente, tentando explicar como era o futebol na República Democrática do Congo; dois peruanos assistiam aos outros conversarem, por vezes faziam comparações com o futebol jogado no Peru e mencionavam o desastroso episódio brasileiro do 7x1, no ano anterior; e os três haitianos presentes foram os únicos a não falarem de como o esporte se desenvolvia em seu

país, ao invés disso, defendiam efusivamente as características do futebol brasileiro, apontando para a qualidade dos jogadores e enaltecendo a habilidade do Neymar.

No ano seguinte, fui almoçar com dois imigrantes, com quem tive boas conversas sobre sociabilidade. Janne era congolesa, cursava um mestrado em sociologia na França e estava no Brasil cumprindo um período de estágio na Missão Paz, enquanto aproveitava para estudar português. Téri era haitiano, um pouco mais jovem que nós, formado em música, com especialização em trombone, já havia morado na República Dominicana, falava espanhol perfeitamente e tinha uma grande facilidade com o português. Como eu, nenhum dos dois tinha o costume de assistir à partidas de futebol, mas percebiam que o vínculo com este esporte era muito presente tanto entre os brasileiros quanto entre os haitianos. Téri me disse da paixão de todos os haitianos por futebol, em especial pelo futebol jogado nos grandes times da Europa e nos times do Brasil. Chegou a comentar, sem total certeza, que no Haiti era comum assistir a jogos do campeonato nacional e de campeonatos brasileiros mais importantes. Na realidade, lá também o futebol já foi utilizado como ferramenta de propaganda política e de celebração de acordos internacionais.

Em 18 de Agosto de 2004, a seleção brasileira desembarcou na capital Porto Príncipe e percorreu o caminho até o estádio sendo recepcionada pelo que a CBF chamou de “um verdadeiro corredor humano” (ASSESSORIA CBF, 2018). Era o povo haitiano com muitas bandeiras e camisetas do Brasil recebendo o time que jogaria com a seleção haitiana, horas mais tarde. O placar final da partida foi de 6 a 0 para a seleção vencedora da copa de 2002, com três gols de Ronaldinho Gaúcho, sendo um deles memorável, no qual driblou dois zagueiros com um giro, e limpou o goleiro pela direita antes de chutar. Apesar da derrota, todas as mídias brasileiras relatam o jogo como uma verdadeira festa haitiana, em que vibravam com os dribles e gols do time adversário. A equipe brasileira também sentiu esta energia e o técnico Parreira declarou: “Olha, toda vez que me perguntarem sobre as coisas que mais me marcaram no futebol, eu acho que, com certeza, essa será uma delas” (JOGOSDOBRASIL, 2010). Do ponto de vista político, contudo, esta grande celebração marcava o início da Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH), liderada pelo Brasil. Assim, o futebol foi usado como propaganda do Brasil no Haiti, acobertando problemas da Missão das Nações Unidas e desviando o foco do exército brasileiro que chegava em Porto Príncipe.

Anos mais tarde, em 08 de Junho de 2016, a seleção brasileira volta a jogar contra o time haitiano em uma edição especial da Copa América, realizada em Orlando, Flórida. Na ocasião, a seleção de Dunga venceu o Haiti por 7 a 1. Naquela tarde após a aula, Téri disse que todos os haitianos haviam visto esse jogo e novamente, apesar da derrota, tinham vibrado com a participação brasileira. Ele contou que o futebol brasileiro é apreciado no Haiti mesmo antes dos jogos da

MINUSTAH e da Copa América[109], sendo um importante fator a ser sopesado quando da decisão de emigrar. Além de pão e circo, desvio de foco e propaganda política, o futebol imprime, pois, a qualidade de idolatria ao Brasil entre o imaginário do povo haitiano.

Ao mesmo tempo, ex-alunos que trabalham aqui me confessaram que mesmo durante o trabalho, não têm tantas conversas e interações com os colegas brasileiros quanto têm nos jogos de futebol da firma, uma vez por semana ou a cada quinze dias. Muitos homens haitianos também têm seus times de várzea e se encontram regularmente para treinar e praticar. Há alguns anos, o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados (ACNUR), percebendo esse vínculo de imigrantes com futebol, criou a Copa dos Refugiados, que na verdade engloba não apenas refugiados, e já conta com um site próprio, um álbum de figurinhas e uma grande campanha de divulgação e contribuição[110]. O futebol vem se tornando, cada vez mais, além de um projeto social e de propaganda das instituições que compõem a Copa dos Refugiados, um instrumento de inserção social dos imigrantes, um significativo modo de lazer, e um simbólico polo de sociabilidade. No caso específico dos haitianos, é interessante notar que esse ambiente sociável se cruza com motivos individuais e coletivos da própria imigração.

5.3.4 Outros Espaços

Existem muitos outros ambientes em que podemos identificar cenas que nos contam bastante sobre a sociabilidade imigrante na cidade. Há dois deles que já falamos em outros capítulos, mas que valem ser retomados rapidamente agora, através das lentes das interações sociais: as igrejas e a mídia.

Podemos estabelecer uma simples escala de eventos em que imigrantes mantêm relações sociais com outros imigrantes e com brasileiros, nos pautando no público e na periodicidade. Nela, o futebol estaria situado no meio dos dois eixos, já que não é frequentado por todos e tem uma regularidade mediana (de duas a quatro vezes por mês); as festas imigrantes e religiosas estariam no alto de público, com presença não massiva de imigrantes e com baixa periodicidade, dada sua regularidade anual ou semestral; os cultos religiosos, entretanto, estariam provavelmente na convergência de maior público e maior regularidade. Entre estes, não apenas os homens estão presentes, mas todos os membros da família, incluindo mulheres e crianças, velhos e jovens. Há

109 Esse dado também aparece em outras pesquisas, como de Rosa Martins Costa Pereira (2016, p. 148) e no texto de Wooldy Edson Louidor (2013, p. 62). Ele diz: “Brezil – ki li menm toujou la nan kè anpil Ayisyen akòz foutbòl la – ap vin tounen chak jou yon patnè pèp ayisyen an.” (“Brasil – que sempre esteve no coração de muitos haitianos por causa do futebol – tem se tornado cada dia um parceiro do povo haitiano”).

110 Verificar em: http://copadosrefugiados.com/

uma variedade de igrejas frequentadas pelos imigrantes haitianos em São Paulo[111], com especial destaque para as igrejas cristãs Adventista do Sétimo Dia e Assembleia de Deus.

Um caso trazido à tona pelo palestrante Edin Abumansur (2017) na Missão Paz é emblemático para pensarmos como as relações sociais proporcionadas pela igreja são muitas vezes mais importantes do que a especificidade da fé. Ele é um antropólogo que decidiu conduzir uma pesquisa entre igrejas cristãs frequentadas por haitianos e uma das histórias que contou foi da imigração e transferência de igrejas. No Haiti uma das igrejas com um público bastante grande e fiel é a "Unidos em Cristo", mas quando integrantes desse grupo migraram para cá, tiveram mais apoio de outra instituição cristã. Foi assim que a comunidade religiosa haitiana "Unidos em Cristo" tornou-se parte da "Assembleia de Deus". Segundo o palestrante, as razões dessa mudança estão no conjunto de vantagens que ela trouxe, a Assembleia de Deus os recebeu, forneceu espaço, pessoal e tudo que foi necessário para que professassem sua fé. As mudanças de nome e de doutrina tornaram-se um fator menor na balança de vantagens simbólicas e materiais.

Neste mesmo gráfico de público x periodicidade, há um evento recorrente de sociabilidade que acontece com regularidade diária, mas com poucos presentes: o "assistir televisão". Em muitas de minhas aulas de criolo, que tomavam lugar no quarto de Félix, meu professor, ele mantinha a televisão ligada, ainda que retirasse o som completamente ou o deixasse bem baixo. Um dia, estava passando um jornal da hora do almoço, ele reclamou brevemente que só havia notícias de assalto e violência e, com certa naturalidade, disse algo que eu não havia considerado. Ele ficava surpreso que aqui os canais, os jornais televisivos e os programas de modo geral são do Brasil e sobre o Brasil. Embora falem às vezes sobre coisas importantes de outros lugares do mundo, o primordial são as coisas brasileiras. Enquanto que no Haiti, apesar de existir canais e programas de TV haitianos, muitos são os canais e programas estrangeiros, que por todos são assistidos e discutidos. Ou seja, segundo ele, aqui existe sempre uma valorização da cultura brasileira, enquanto, no Haiti, valorizado é o que vem de fora, vide a própria economia haitiana dolarizada[112].

De toda forma, é até um tanto óbvio pensarmos que, para uma grande parcela dos brasileiros, a televisão é uma maneira de conhecer o mundo e ter contato com o que se passa na cidade. Mas esquecemos que isso acontece também com imigrantes, e se retomarmos a possibilidade da solidão imigrante, não é estranho pensar que a televisão talvez seja, para muitos, o maior e mais regular contato com a língua portuguesa e com a sociedade brasileira como um todo. Sob outra perspectiva, a importância que a TV assume em suas vidas denota um modo de se

111 Neste momento não abordarei a questão que une os haitianos e as igrejas muito a fundo. Apenas tangenciarei a discussão, para continuarmos em nosso foco da sociabilidade imigrante. Acredito, porém, que esta é uma questão que merece uma pesquisa extensa, já que repleta de material e complexidades. Quem desejar conhecer mais a respeito, ver, por exemplo, Pereira (2016).

112 Fora a moeda local, *Goud*, há dois tipos de dólares que circulam no país: o dólar haitiano e o dólar americano.

proteger do contato social em outro idioma, da coletividade, das outras pessoas. Ela reflete parte do "silêncio" imigrante. Tal como em uma aula em que imigrantes assistem às falas do professor, aceitando quietos e consentindo, a relação com a televisão é baseada na lógica da passividade do sujeito, com a diferença que ela garante uma exposição ainda menor do que a sala de aula. Ela não deixa de ser um depósito de *inputs* linguísticos e culturais sobre o expectador que os recebe passivo. Deste modo, deixar a televisão ligada enquanto faz as atividades domésticas, para o imigrante é não somente a vontade de estar virtualmente conectado com o mundo e com aquele ambiente cultural em que se encontra – como para muitos brasileiros –, mas também garantir uma maior inserção sócio-linguística, ainda que inconsciente.

5.3.5 Habitações

A relação com a televisão nos remete a relações invisíveis da intimidade do lar e nos fazem perguntar como são as casas dos imigrantes e as interações que ocorrem dentro delas. Em minhas caminhadas pelo Glicério, pude reconhecer casas de alguns alunos, ex-alunos, amigos e conhecidos, tomando nota da disposição habitacional dessas pessoas. Tive mais familiaridade, porém, nas casas de alguns imigrantes que moravam entre a Avenida do Estado e o Parque do Ipiranga. Esta área, além de ser um ponto histórico importante para a Independência do Brasil, também abrigou uma boa parte da imigração europeia do final do século XIX e início do século XX. De pequeno, frequentei bastante a região, porque, até há pouco tempo, tinha avós e tios, de origem espanhola, que moravam ali, às margens do Rio Ipiranga. Quando, num dia de chuva, chegava na casa de Louis-Phillipe, para quem faria uma visita, vivas memórias da casa de uma tia-avó popularam minha mente: meus pais, primos e tios, no meio da sala, tentando tirar a água de dentro de casa com baldes, enquanto móveis boiavam e a água cobria-lhes o joelho. A verdade é que as "margens plácidas" de nosso Hino Nacional são recorrentemente alagadas e, apesar de constantes obras para ampliar as estruturas de canalização do rio, os moradores sofrem com a força da água há décadas[113].

Neste dia, a chuva e o alagamento foram justamente o assunto de nosso início de conversa. Louis-Phillipe me contou que havia reclamado com o proprietário após a primeira tempestade e este mandou colocar uma porta "antialagamento" improvisada, que nem adiantava completamente, porque a água saía pelos ralos e pelo vaso sanitário. Andando pelo entorno, é possível perceber que, além das fábricas, todas as casas têm algum tipo de defesa contra alagamentos, normalmente um alto degrau que separa a garagem da sala, e uma porta que funciona como barragem, muito grossa contornada por borrachas, ela encosta-se no chão abaixo do degrau e se estende até uma meia altura. O improviso da estrutura de meu amigo era evidente uma vez que a fórmica da porta-barragem não

113 A compilação fotográfica do site da UOL mostra um pouco desse cenário (NOGUEIRA, 2008).

combinava com a cor da porta da sala, além de estar desgastada e provavelmente retirada de outra casa da região. Também este não era o único haitiano que morava nas redondezas e que enfrentava esse problema. Muitas casas ali perto são habitadas por imigrantes haitianos, o que talvez possa ser compreendido pela proximidade da Missão Paz, do centro e de importantes corredores de ônibus, somados ao baixo preço dos aluguéis em ambientes alagáveis. Muitos indivíduos, grupos e famílias imigrantes habitam sob essa condição, de incontestável e constante precariedade.

Esse não é, contudo, o único modelo de habitação de imigrantes em São Paulo, mas descrever todos seria um trabalho que não nos cabe. Para fazer um contraponto, então, pensemos em um outro estilo supostamente bastante diverso de moradia: as ocupações populares. Esse é um tema que merece muita pesquisa de campo e investigação de suas complexidades, mas, para nós, vale notar a presença dos imigrantes entre tais espaços[114]. Na Missão Paz, um dos padres que estava encarregado do assunto, afirmou em tom de estatística: “mais de 40% de algumas ocupações são habitadas por imigrantes”. Independente da veracidade dos números, é importante notar que os imigrantes se integram aos dinamismos habitacionais da cidade e, muitas vezes, as ocupações populares parecem ser a melhor opção. Entretanto, essa justificativa não responde à outra faceta constante de habitação imigrante: sua condição de provisória. Morar sob perigo de alagamento ou em ocupações populares não é o objetivo final da maioria quando emigraram, mas aos poucos vão se encaixando às oportunidades que lhes aparecem e se somam ao grupo dos imigrantes em permanente provisoriedade precária. Isso talvez faça mais sentido se levarmos em consideração a oferta das ruas.

Em conversas diferentes com alguns imigrantes haitianos, me foi dito e assegurado que, no Haiti, ninguém dorme na rua, a menos que seja escolha da própria pessoa. Mais uma vez, não podemos tomar o discurso de todos como verdades absolutas, mas o que eles estavam mostrando é o quanto ficaram assustados ao perceber o grande número de pessoas em situação de rua no Brasil. Não conseguiam conceber como neste país, onde supostamente os níveis de pobreza e de desenvolvimento humano são muitos diferentes dos encontrados na pequena ilha de São Domingos, há tantos indivíduos morando nas calçadas. Outro amigo haitiano, Jean, me contou que, no Haiti, sempre se encontra um lugar para dormir no quarto ou no sofá de alguém, seja amigo, familiar ou conhecido. E, com uma melancólica filosofia, ele concluiu dizendo que quando vê brasileiros e seus pares dormindo nas ruas, essa parece se tornar uma possibilidade real. Na Missão Paz, uma psicóloga resumiu bela e tristemente essa ideia: “Os que vivem na rua são também os fantasmas dos que estão abrigados”.

114 Ver, por exemplo, o filme ERA O HOTEL CAMBRIDGE (2017).

5.3.6 Dentro de Casa

Em se tratando das interações dentro do lar, precisamos conhecer um primeiro aspecto organizacional. Muitas das moradias para imigrantes da Rua dos Lavapés, dos arredores do Glicério, e das margens do Ipiranga são organizadas de uma mesma forma: os proprietários alugam os quartos individualmente. A casa de Jean, por exemplo, tinha uma composição de membros a princípio diversificada. Um menino bem jovem entra na sala em que eu conversava com os conhecidos, faz alguma brincadeira exagerada de criança, é repreendido levemente e vai embora. Todos riem e me contam que ele é filho de uma outra haitiana que mora ali, com quem já conversei algumas vezes. Dizem que o menino só fala português, não fala criolo, francês ou espanhol. Sua mãe mesmo, apesar de conseguir se comunicar sem problemas em criolo, não aprendera a ler e escrever no idioma, pois logo cedo havia imigrado com a família para a República Dominicana, onde fora educada em espanhol. Enquanto tentava entender melhor a configuração do lar, perguntei sobre os dois haitianos que estavam reformando o piso da garagem, se tinham alguma relação com o menino, ou com quem fosse, já que eu não os reconhecera. Então os presentes na sala me responderam que, embora os dois estivessem morando na casa há um tempo, nunca haviam trocado mais palavras do que alguns comprimentos e expressões de bons modos. Isso dá indícios da relativa pluralidade da casa e coloca mais uma vez em dúvida a perenidade das redes de contato entre haitianos, explicitando o fato de que morar junto com alguém de mesma nacionalidade não implica conversas duradouras, relações de intimidade ou amizade.

Nesta mesma casa, há também duas mulheres transsexuais que moram no andar de baixo, mas descobri isso de uma maneira peculiar. Em um outro dia, sem introdução alguma, um dos haitianos que moram lá me perguntou se eu conseguia ou se era “bom” em identificar “travestis” na rua. Já achei bastante estranha a questão, mas antes que tivesse a chance de compreender porquê ele a havia colocado, me perguntou sobre a mulher que morava no andar de baixo. Eu disse: “o que tem ela?” E ele respondeu: “ela é um homem”. Então passamos um bom tempo discutindo a respeito. Eu tentava argumentar que era uma mulher, na medida em que assim se considerava, mas ele foi inflexível e continuou insistindo que era um homem. Que ela podia se chamar de mulher, se dizer mulher, se vestir como mulher, mas que *ele* tinha certeza de que era um homem. Além disso acrescentou que os brasileiros são muito melhores que os haitianos para descobrirem quando uma mulher é um homem, “porque isso não tem no Haiti”.

Outro fato que me chamou atenção naquela casa foi um aviso na escada. Nele estava escrito a seguinte frase com caneta *Bic* azul, em uma bela letra cursiva mas com palavras espaçadas reforçadas por se passar muitas vezes a ponta sobre a folha pautada de caderno, posicionada no estilo paisagem: “Não pode subir sem autorização”. Quando perguntei a Jean do que se tratava,

respondeu-me que haviam fixado este aviso por causa as duas mulheres trans e do outro haitiano que morava no andar de baixo. A reclamação é de que eles utilizavam o banheiro, faziam muita sujeira e não limpavam adequadamente. Em suma, para evitar brigas, resolveram proibir a subida dos moradores do “andar de baixo” para o “andar de cima”.

Sem me eximir da crítica ao preconceito dos próprios haitianos, que já ficou um tanto clara com esses dois relatos, gostaria de propor a ampliação da análise, para o lugar social destinado a esses indivíduos e grupos. As histórias contadas sobre ocupações populares habitadas por imigrantes entre intelectuais dos Diálogos no CEM, entre conversas nas reuniões, entre amigos pesquisadores e na mídia convergem para um ponto: de que existem lugares e nichos destinados a tipos diferentes de pessoas, seja um andar de prédio, uma edícula de casa, um aglomerado de quartos próximos. Em muitos desses ambientes, curiosamente, acontece de imigrantes negros ficarem no mesmo lugar de pessoas transexuais. Retomando outros tópicos desta etnografia, podemos lembrar que isso acontece não apenas na casa recém-descrita, mas também entre o próprio Glicério, em maior escala. Não é por acaso que o bairro é a zona de confluência do lixo do centro de São Paulo, o lugar conhecido pela violência e pelas drogas, um ponto antigo de prostituição, o ambiente de acolhimento dos imigrantes e a região de moradia de transsexuais e imigrantes negros na cidade. É evidente como certos grupos, construídos e excluídos pelos observadores externos, ainda que muito diferentes entre si, acabam ficando nos mesmos espaços. Em uma reunião sobre educação e migração, uma coordenadora ilustrou esse ponto com exemplos de seu colégio: “as crianças imigrantes vivenciam e moram em territórios que os professores não vão porque acham perigoso, como ocupações ou o Parque da Luz, onde dormem no chão”. Ou seja, a disposição da sociabilidade de imigrantes negros quase invariavelmente converge com os espaços de marginalidade urbana.

5.4 O TRABALHO: ROTINAS E MITOS

A questão do trabalho entre imigrantes é mais um tópico que pode ser discutido em livros inteiros, como muitos autores já fizeram. Mas, neste momento, nos interessa compreendê-la sob três abordagens principais: o trabalho como mais um nó de sociabilidade, tanto na busca por emprego quanto no exercício diário da atividade; as características intrínsecas às vagas que são deixadas aos imigrantes no contexto econômico globalizado; e a economia de oportunidades que percorre suas redes transnacionais na cidade. Estes assuntos estão muito ligados às discussões até agora traçadas sobre grupos, rotinas e interações cotidianas, mas também retoma o tema da *pedagogia da assimilação*, na medida em que os imigrantes são sempre incentivados a se adequarem a certos modelos de comportamento, para conseguir um emprego ou se manter nele.

5.4.1 Procurando

A busca por trabalho é uma primeira rotina inevitável para os imigrantes. Ela tem grande impacto em necessidades posteriores, como: o curso de línguas, as formações de pequenos grupos, as inserções em redes de contatos urbanos, a tentativa de adaptação e adequação aos moldes brasileiros, etc. Desde o início de 2016, com a intensificação da crise política e econômica brasileira, as oportunidades de emprego rarearam-se muito e o tempo de busca por elas aumentou. Em uma aula, quando estudávamos futuro composto com o verbo "ir" seguido de outro verbo no infinitivo (e.g. vou viajar, vou andar, vai fazer), os haitianos falaram algo curioso. No início do exercício, perguntei a todos o que fariam depois daquela aula e a grande maioria respondeu em uníssono em francês, querendo saber como fala isto em português: "chercher du travail!" ("procurar trabalho"). Comentamos sobre as diversas maneiras de dizer essa expressão e eu retornei à pergunta, tentando estimulá-los a utilizar outros verbos cotidianos, além de "procurar" e "buscar". Mas eles foram irredutíveis, insistiram, em tom de quem faz uma brincadeira séria, que todos sairiam dali para procurar trabalho. Vale relembrar que aquela era uma turma de português básico e que, provavelmente, fazia pouco tempo que muitos estavam no Brasil. Mas, assim como para muitos brasileiros na crise, essa busca pode durar uma porção de meses, delineando uma rotina bastante frustrante.

Essa insegurança gerada pelo desemprego traz muitos outros sentimentos à tona e abre espaço à descaracterização do ser, da adequação, da necessidade de se tornar aquilo que supostamente os empregadores esperam. Em uma reunião, pude presenciar o quanto isso impacta não somente nos imigrantes, mas em quem lida com eles. Alberto, um brasileiro com idade próxima aos cinquenta anos, se apresentou como novo voluntário do Setor de Cidadania e Capacitação. Fez uma longa apresentação de si dizendo ser um administrador de empresas que pretendia fazer um projeto de mostrar para os imigrantes como agir, pensar e se portar no mundo empresarial. Entre seus feitos, ou entre o currículo que ele fez questão de descrever durante sua apresentação, disse já ter trabalhado em algumas empresas grandes, e sempre ter feito algum tipo de trabalho voluntário, com moradores de rua, por exemplo. Também colocou que, com suas palestras sobre administração e mercado de trabalho, lota os auditórios de faculdades como a Fundação Getúlio Vargas (FGV). Segundo o que entendi no dia, ele começaria a ministrar aulas sobre o mercado de trabalho às sextas-feiras para a turma do intermediário.

Essa introdução já valeria uma análise sobre a presunção do sujeito, a necessidade de se ensinar o mercado de trabalho[115] e a ironia disso ser feito com um administrador de empresas que diz palestrar na FGV, mas a sucessão dos fatos fala mais por si só. Algumas semanas depois desta reunião, fui convidado a conversar particularmente com a Sônia, uma funcionária da Missão Paz, que me contou um pouco mais sobre a curta trajetória daquele homem na instituição. O fato é que ele estava em uma dessas palestras para empregadores da Missão Paz, quando, em algum momento, a palestrante disse: "todos brasileiros têm preconceito". Alberto não gostou e de imediato discordou, tecendo uma primeira resposta nervosa a esse respeito. Achei estranho ele ter se levantado contra a fala da palestrante: uma pessoa que trabalha há tanto tempo com pessoas em estado de vulnerabilidade, não consegue fazer um exercício de alteridade mínimo e esforçar-se para compreender o significado de dizer que todos têm preconceito? Mas de todo modo parece que o pior veio depois, no fim da palestra. A mulher perguntou se alguém tinha um *feedback* para dar, ele se levantou como quem esperava por esse momento e falou tudo que achava que devia. Não sei exatamente o conteúdo de seu *feedback*, mas sei que a palestrante saiu de lá chorando e arrasada. Estava mal a ponto de não querer falar com ninguém sobre o ocorrido mesmo alguns dias mais tarde.

No fim, ele não iniciou as aulas que havia planejado, mas este pequeno episódio nos diz bastante. Nos faz ter uma ideia de: como são alguns dos professores e profissionais que vão para dar aula ou buscar auxiliar os serviços com imigrantes; a categoria da "ajuda" como autoridade moral imposta ao e pelo sujeito, como se a ajuda lhe redimisse de qualquer possibilidade de preconceito; o quanto ainda existe uma relação capitalista e classista dentro dos próprios mecanismos de ajuda – o que também pode ser interpretado como o fetiche pelo "mercado de trabalho" –; o quanto o detentor do conhecimento do "mercado de trabalho" se coloca numa posição de superioridade mesmo àqueles que detêm outros conhecimentos que podem ser bastante úteis para o que ele está buscando; o quanto o "mercado de trabalho" olvida as outras todas necessidades anteriores, do trato de pessoas em situação de vulnerabilidade ou de imigrantes em geral; o quanto um administrador de empresas transita em campos (para usar uma expressão de Bourdieu) como se seu capital social aumentasse constantemente, já que trazendo o conhecimento e outras características típicas do "mundo empresarial". Em suma, vemos a empresa como justificativa, meio e fim, acima do propósito e das necessidades dos imigrantes.

5.4.2 Os trabalhadores imigrantes

115 Isso também nos coloca uma dúvida pungente: de qual "mercado de trabalho" ele estava falando? Existe um mesmo "mercado de trabalho" para os imigrantes da Missão Paz e os alunos da FGV?

Esse episódio do “administrador de empresas” também aponta para uma perspectiva importante: não há como pensarmos a imigração dissociada do trabalho, e o trabalho desvinculado dos processos de produção e desenvolvimento capitalista. A professora da UNICAMP, Rosana Baeninger (2013) dialoga com a relação da migração e o desenvolvimento na nova divisão social do trabalho. Ela considera a importância de recuperar à análise dos processos migratórios, debates acerca de três pontos: “1) dos processos de reestruturação produtiva e sua reestruturação urbana; 2) do Estado-nação e as migrações internacionais, e, 3) da relação da migração e desenvolvimento.” No caso da imigração haitiana em São Paulo, é importante levar em consideração a estrutura urbana e as características que revelam sua receptividade ou não para/com os imigrantes, além de relacionar o papel do Estado nesse processo e como a mão de obra imigrante é importante para o desenvolvimento local.

No mesmo caminho, a pesquisadora Neide Lopes Patarra (2006) relaciona os interesses dominantes globais e a necessidade de diminuição dos custos dos produtos com a utilização da mão de obra imigrante, geralmente mais explorada e, logo, mais barata. Segundo ela, “os movimentos migratórios internacionais constituem a contrapartida da reestruturação territorial planetária intrinsecamente relacionada à reestruturação econômica em escala global” (ibid., p.8). Assim, não podemos esquecer que os imigrantes são necessários ao capitalismo global como força de trabalho, apesar de muitos discursos xenofóbicos argumentarem na direção contrária. Como apontado por Michel Piore já na metade do século XX, o problema é que aos imigrantes geralmente são destinados os trabalhos que os nativos rejeitam. Então ele deixa uma dúvida interessante: “quais são os empregos que os trabalhadores nativos não querem?”[116].

A melhor resposta que encontrei para essa pergunta me foi apresentada na subjetividade de uma situação de aula. Havia naquela turma um aluno, Woje, que trabalhara como motorista de trator no Haiti e que aqui não tinha trabalho, nem os documentos necessários para tal. Ele sabia que não conseguiria facilmente um trabalho na mesma área e, por isso, buscava as opções mais diversas, assim como muitos fazem. Quando discutíamos justamente perguntas, respostas e expressões sobre entrevistas de emprego, Woje me fez uma pergunta da qual já ele soubera a resposta mas havia esquecido: “como se diz em português de uma pessoa que trabalha em outra coisa, que não sua profissão, porque ela não tem documentos?” Eu não fazia ideia do que ele estava falando, muito menos que havia uma palavra para isso em português. A aula continuou um pouco, mas logo ele se lembrou: “Ah, Ajudante! Se chama ‘ajudante’ isso professor!”

Assim, ele me ensinava muito sobre esta expressão nativa que lhe era tão óbvia: *ajudante*. É interessante notar que a noção nativa de *ajudante* foi ressignificada pelos próprios imigrantes. De

116 No original: “What are these jobs that native workers do not want?” (PIORE, 2008, p. 4).

uma maneira quase natural, esta palavra que teoricamente significaria “aquele que ajuda” adquiriu uma semântica distinta e bastante específica: “aquele que trabalha em uma profissão que não a sua, por falta de documentos”. Em sua nova concepção, o significado de *ajudante* nem sequer tangenciava a *ajuda* em si. Nesse sentido, *ajudante* é entre eles um título por vezes vinculado a própria imigração, já que pressupõe uma condição de falta de documentação, e descreve sua situação de informalidade.

Isso nos leva a indagar: quais as categorias de trabalho que circulam entre os imigrantes? Com efeito, entre os muitos imigrantes haitianos com quem tive contato, uma grande maioria enquadrava-se nessa categoria de *ajudante*, com destaque para os setores alimentício e de construção civil. Há uma extensa gama de nomenclaturas e empregos sendo criados e geridos para imigrantes nessas áreas, muitos dos quais nem sabia que existia. Estou falando de *ajudantes* de: cozinha, padeiro, faxina, limpeza, eletricista, pedreiro, encanador, carregador, etc. Alguns desses chegam a ser um tanto irônicos, como o de “ajudante de serviços gerais”, ou mesmo “ajudante de faxina”. Afinal, o que diferencia a pessoa que faz os serviços gerais, para o seu ou a sua *ajudante*? O que diferencia o faxineiro do *ajudante* de faxina? Assim, temos de analisar três pontos importantes: o tipo de serviço prestado, a formação dos trabalhadores e a veracidade do termo “*ajudante*” utilizado.

No caso dos *ajudantes* de cozinha, o tipo de serviço é bem determinante quanto à sua posição. Eles são encarregados dos serviços braçais da cozinha, o que passa por cortar os diferentes tipos de ingredientes, lavar os utensílios sujos do restaurante, limpar a cozinha, arrumar o ambiente e preparar as coisas para os cozinheiros. *Ajudante* nesse caso significa servidor braçal, encarregado dos serviços mais duros, que cansam mais fisicamente e que, talvez, sejam mais chatos. Significa também ser um dos primeiros a chegar na cozinha, um dos últimos a sair; ser o responsável por deixar tudo em ordem, ganhar o salário mais baixo e ser o subalterno de todos. Nesse sentido, *ajudante* é um eufemismo categórico para o indivíduo em situação óbvia de inferioridade hierárquica, simbólica e econômica, dentro do ambiente de trabalho. Isso reforça o fato de que a permanência desses imigrantes no Brasil é construída toda em bases provisórias, seja com relação aos papéis, aos documentos, às moradias, seja no trabalho, oscilando entre subempregos renomeados de diversas maneiras.

Este cenário adquire uma figura ainda mais iníqua e revoltante se considerarmos a formação pregressa de muitos dos trabalhadores imigrantes. Em uma das primeiras conversas que tive com haitianos na Missão Paz, conheci Gary, um homem que beirava os trinta anos de idade, indignado com seu último patrão, que não o havia pago apropriadamente. Ele contara que era técnico em elétrica, com diploma e experiência no Haiti, mas que, por não encontrar emprego

melhor, desde que chegara aqui, estava trabalhando em diversos bicos de ajudante de pedreiro e eletricista. Disse que ensinava os brasileiros, que cometiam muitos erros técnicos por nunca terem estudado afundo a profissão. Mesmo assim, porém, ele recebia muito menos do que os nativos que "ajudava" e era obrigado a ouvir as ordens e broncas de cabeça baixa. No fim, segundo ele, trabalhava tanto quanto os demais, muitas vezes com mais capacidade técnica, no entanto, sua condição de *ajudante* era efetiva para mantê-lo socialmente abaixo dos outros. Como Gary, muitos imigrantes chegam no Brasil com alto grau de instrução[117], mas acabam aceitando empregos de *ajudante*. Enfim, o termo *ajudante* é recorrentemente utilizado como uma forma de eximir o empregador de pagar o mesmo salário ao imigrante, que, estando ilegal, não amparado juridicamente ou desconhecendo seus direitos, não pode mover qualquer ação contra seu patrão, aceitando a sujeição desta categoria.

5.4.3 Competição e oportunidades

As oportunidades de trabalho não são muitas e diminuíram ainda mais com a crise brasileira dos últimos anos. É preciso então ponderar que a aceitação da condição de *ajudante* não é simplesmente um legado aos imigrantes, uma forma de ingressar em carreiras mais promissoras, ou de se enquadrar no que seria o status de aprendiz. Esta condição é imposta pela falta de opções e pelo aproveitamento que os empregadores fazem dela. Ou seja, *ajudantes* é uma categoria que floresceu entre o capitalismo urbano brasileiro, muito ligada à ânsia pela redução dos custos de produção e à fragilidade deste tipo de mão de obra inativa. Os imigrantes não se vangloriam desta posição, mas tampouco conseguem se organizar politicamente para criticá-la larga e efetivamente. Na verdade, essa incapacidade de organização também está vinculada de um lado ao status da imigração e do outro ao próprio sistema de produção e de empregabilidade.

Existe uma competição que lhes é imposta nos diversos ambientes: na vinda a São Paulo, na ida à Missão Paz, nas filas, nas relações amorosas, na tentativa de obter documentos, na luta por prestígio e posição social nas salas de aula etc. O mesmo ocorre entre o "mercado de trabalho", nele, os imigrantes são obrigados a competir entre si pelas poucas vagas que lhes são apresentadas. Dada a precariedade das vagas, ainda se constrói um modelo de insegurança jurídica: os ditos *ajudantes* muitas vezes não têm carteira registrada, ou qualquer documento válido para comprovar o trabalho, e, mesmo quando conseguem ter algum tipo de comprovação, logo percebem que a burocracia e a justiça brasileira não são estruturadas para beneficiá-los. Este cenário costuma produzir, pelo menos, dois resultados entre os imigrantes: o fomento à desunião pela competição e a valorização à informação da oportunidade de trabalho.

117 Cf. Alcântara (2015).

Mais de uma vez, enviei a haitianos conhecidos algumas fotos de vagas de emprego escritas em cartazes e papéis afixados nas paredes de estabelecimentos na rua. Em todas as ocasiões, os imigrantes agradeceram imensamente o envio, mesmo já estando empregados, ou, o que é mais curioso, sem nunca ter de fato se interessado pela vaga. Logicamente isso é um sinal de polidez e demonstração de agradecimento, mas havia algo a mais que só percebi mais tarde, em uma conversa com Félix. Ele mostrou que aos imigrantes nem sempre as vagas interessavam, pois, após algumas experiências malsucedidas, eles percebem que não compensa ficar muito longe da família e gastar muito em condução, por exemplo. Mas, ainda assim, essas vagas têm um valor que eu não saberia mensurar. Neste cenário, a indicação de oportunidades de emprego torna-se uma moeda de troca simbólica, que angaria prestigio e crédito com relação aos outros haitianos. Trata-se de uma economia de oportunidades de subempregos entre imigrantes. Isso significa que, às vezes, mesmo desempregado, é preciso colocar na balança se vale mais a pena guardar a vaga de um emprego distante para si, ou apresentá-la a um conhecido, fazendo dele seu devedor simbólico. Para compreender melhor esse tipo de configuração social, em que vagas de *ajudante* movimentam toda uma rede de pessoas, precisamos entender o conceito do qual esta categoria deriva: *ajuda.*

5.5 A AJUDA

Ajuda é mais uma daquelas palavras que sempre parecem muito usuais no cotidiano e que não precisam de maiores explicações para saber do que se trata. Ajudar alguém com um trabalho, pedir ajuda para um amigo, ajudar um familiar sem dinheiro, ajudar alguém na rua, ajudar um imigrante que ainda não sabe falar português. Mas, em uma aula, a aluna Idalina me chamou atenção para outras dimensões da ajuda, me fez refletir sobre a naturalização deste conceito em nossas vidas e como isso pode assumir conotações perigosas para grupos socialmente excluídos. O estudo desse mecanismo é, então, baseado nas diferentes categorias nativas de “ajuda” que venho percebendo durante meu trabalho etnográfico.

O primeiro deles, da aluna que me chamou atenção, aconteceu em uma das aulas de 2015, quando eu ministrava as aulas de português intermediário. Na ocasião, os alunos me contavam como no Haiti somente quem ganha dinheiro é estrangeiro – e os brasileiros não eram exceção. Idalina era a que mais falava e ria da minha ingenuidade. Ela dizia que os brasileiros ganhavam em dólares enquanto que os haitianos só ganhavam na moeda local e muito pouco. Foi então que eu perguntei: “mas, afinal, o que os brasileiros fazem lá que ganham tanto e em dólar?” Todos riram e ela respondeu: “é a *ajuda*, professor!” Eu não entendi logo de início, mas eles me explicaram melhor. Todos vão para o Haiti na função de “ajudar”. Acontece que a *ajuda*, de alguma forma, dá muito dinheiro para esses estrangeiros. Segundo os imigrantes daquela aula, também existem os

estrangeiros que abrem empresas lá e que quase sempre têm grande sucesso com elas, mas a própria *ajuda*, que seria "voluntária" e que incluiria trabalhar em Organizações Governamentais, Intergovernamentais (OIGs) e Não-Governamentais (ONGs), parece ser muito bem remunerada. Isso quer dizer que talvez exista toda uma estrutura corporativista de lucro entre estrangeiros com a ajuda no Haiti. De fato, o artigo de Moraes, Andrade e Mattos (2013) mostra como houve um número crescente de ONGs brasileiras no Haiti e como isso pode inclusive ter contribuído para fomentar a imagem do Brasil como um "país acolhedor", sendo um dos fatores simbólicos que influenciam na decisão dos haitianos de virem para cá. Essa dimensão da ajuda pode ser uma chave explicativa para outras formas de relações entre brasileiros e haitianos[118].

5.5.1 Ajuda no Haiti

O início da discussão de *ajuda* no Haiti pode remontar a escravidão e uma região na costa ocidental da África, onde hoje é o Benim[119]. Permitam-me então fazer um apanhado histórico e literário. Sabemos que o mercantilismo e a colonização eram em grande medida baseados em um sistema econômico escravocrata, importando principalmente pessoas escravizadas de lugares diferentes da África. A maior parte dos escravos levados à ilha de Hispaniola deixaram o continente africano pela região onde hoje é o Benim e na época era o grande reino de Dahomé. Os colonos franceses, portugueses, espanhóis, ingleses e holandeses supostamente ajudavam este reino, lhes abastecendo com recursos que lhes fizeram prosperar com relação aos seus vizinhos, e pedindo em troca que eles escravizassem outros povos africanos, que seriam levados mar afora[120]. Muitos destes saíam do porto de uma cidade que era chamada pelos portugueses de "Ajuda" (Uidah)[121].

Assim, independentemente da origem correta da palavra Uidah, através dela a maioria dos povos escravizados tiveram o grande contato com a "ajuda" ocidental. Até hoje, não é tolice pensar na relação Benim-Haiti, embora esse não seja o objetivo desta pesquisa. Boa parte do que se chama de vudu haitiano é derivado do "voudou" beninense, e, com a religião, muitos outros valores,

118 Este conceito de *ajuda* não é exclusivo a imigrantes e muito menos a haitianos. A instituição da *ajuda* lhes é central porque esse público está em uma situação de vulnerabilidade. Ou seja, esse conceito não é nativo apenas para esses imigrantes, mas para muitas pessoas pobres em São Paulo e em outras partes do mundo. Entretanto, não farei constantemente essa ponte. Focar-me-ei mais em como a *ajuda* atua em diversos aspectos na vida e nas relações sociais dos imigrantes, sobretudo os haitianos.

119 Esta frase não intenta ser tão taxativa. Na realidade, o conceito de *ajuda* existe já há mais tempo e tem diversas outras facetas históricas anteriores à época do tráfico negreiro e das navegações iniciadas a partir do século XIV. O que quero mostrar aqui é como uma das interpretações de *ajuda* se cruza com o passado escravocrata haitiano.

120 Cf. Verger (2000).

121 Esta palavra aparece de maneiras diferentes. Entre os portugueses e brasileiros o porto é conhecido como "Ajuda", entre os beninenses existem as palavras Uidah, Ouidah e outras. Ainda não há um consenso, porém, da origem do nome. No Benin, contam sobretudo três histórias: que esse nome surgiu por causa de um dos escravocratas portugueses chamado João Baptista de Ajuda; ou porque os portugueses e espanhóis de fato ajudavam o império de Dahomé e a palavra "ayuda" acabou se tornando "ouidah"; ou, como uma vertente mais autóctone conta, esta palavra é derivada de outra do dialeto local, Fongbe. Em todo caso, a narrativa da ajuda não é descartada.

morais e direitos dos povos foram levados ao Haiti junto à escravidão. De toda forma, o que quero enfatizar aqui é o contato significativo com a própria palavra *ajuda*, e como, curiosamente, sua variação semântica ainda é menor do que a esperada.

Continuando um pouco mais neste período histórico, podemos ver que antes de embarcarem nos "navios negreiros", os recém-escravizados seguiam sempre um mesmo trajeto, da praça mercantil de Uidah até a praia. Nele, passavam pela famosa "árvore do esquecimento", ao redor da qual davam algumas voltas para "esquecer o passado na África", e seguiam para os "Arcos de Uidah", através dos quais passavam logo antes de pisar os pés na areia. A passagem por esses arcos selava o esquecimento da vida africana e era seu último adeus ao continente. Os Arcos de Uidah são rememorados pelo escritor cubano Alejo Carpentier (1973), o qual é muito conhecido e lido entre os haitianos. Com uma literatura que oscila entre a história e a mitologia, ele mostra que a história da Revolução Haitiana é repleta de acessórios religiosos, místicos e mágicos que remontam o passado africano. Não é muito difícil de acreditar na imagem que Carpentier coloca: os Arcos de Uidah eram invocados como referência ao que vinha da África, ao seu passado deixado, à ajuda que o povo lhes pedia para ter a força tanto física e mental quanto espiritual dos Lowas vudus (em criolo, *lwa*). Afinal, não se trata somente da possibilidade mística de espíritos, Lowas ou uma força mágica de qualquer sorte ser enviada para lá a partir do Benim, mas como a própria simbologia dos Arcos de Uidah, ainda que forçadas como um adeus definitivo, conferiu força, união e crença ao povo em luta. Sendo uma concepção de *ajuda* aquela supostamente concedida pelos colonos, eis aqui outra concepção: a *ajuda* dos arcos e Lowas de Uidah como uma metonímia para outros lugares do Benim e da África, unindo o povo e dando-lhe poder para a revolução.

Fazendo um salto histórico, vemos que a comunidade internacional ainda acredita levar *ajuda* e civilização para o Haiti até hoje. No plano internacional, a ajuda é o discurso que o governo brasileiro, a ONU e muitos outros atores vêm adotando com relação ao Haiti. Esta tem sido a desculpa para a MINUSTAH e para diversas outras manipulações e intervenções no país ao longo de sua história[122]. Além disso, ao olhar os haitianos como "aqueles que devem ser ajudados", estamos todos tratando-os em um nível de desigualdade. É quase dizer que não são como nós, são necessitados. Na realidade, a própria mitologia da Revolução, a ideia de ser a primeira revolução efetiva de escravos no mundo e a demonização que se faz do vudu contribuem para a construção da imagem do povo haitiano como quem precisa de *ajuda*[123].

122 Cf. Matijascic (2010); e Renda (2001).

123 Não posso afirmar que todos haitianos têm noção de que o conceito de *ajuda* também esteve presente na história da escravidão, que lhes foi tão inegavelmente importante no processo revolucionário. Mas, muitos são os indícios de que a *ajuda* ainda está presente cotidianamente na relação dos haitianos com o mundo, tanto dentro de seu país quanto no exterior.

5.5.2 *Sèvi*

Vale fazer mais uma digressão sobre *ajuda* no Haiti. Gostaria de trabalhar uma palavra muito usada no idioma criolo haitiano: *sèvi*. Para isso, precisamos pensar no criolo nos termos em que Viveiros de Castro coloca os modificadores dos *yawalapíti* (2011, pp. 34-35). Primeiramente, é necessário perceber como certas construções da língua mostram o *ethos* dos falantes. Não como um reducionismo da cultura evidenciado na língua, mas como o próprio modo de pensar de determinada maneira influencia as ações e as estruturas, e vice-versa.

O verbo *sèvi* tem diferentes significados na língua criola. O primeiro e mais importante talvez seja o que está relacionado ao vudu. Como já vimos, em criolo o nome da religião é *Sèvi Lwa*, ou seja, com uma tradução bastante literal, "servir Lowa", sendo Lowas as entidades mais importantes da religião. Nesse sentido religioso, podemos ter três accepções mais imediatas para *sèvi*: como o verbo *idolatrar*, pregando que se deva fazer com os Lowas; como o verbo *servir* do português, o que assume o sentido de "os humanos servindo os Lowas"; ou como a forma reflexiva do mesmo verbo, *servir-se*, assim o sentido se tornaria o inverso, "os humanos servindo-se dos Lowas" para algum interesse específico[124].

Saindo um pouco do plano religioso, contudo, o verbo *sèvi* também tem uma função utilitária e recorrente na língua. Ele é empregado muitas vezes como substituto do verbo *itilize* (utilizar, usar). Nas gramáticas criolas que tenho usado[125], se emprega frequentemente a expressão "*nou sèvi ak mo...*" (nós usamos a palavra…); e mais praticamente: "*sèvi ak sa*" (use isso) ou "*èske ou sèvi ak…?*" (você usa…?)[126]. Ao procurar a mesma utilização do verbo *servir* em francês, não é possível encontrar este significado, mas alguns significados do dicionário francês nos ajudam a compreender uma questão social importante com relação a esse verbo. Afinal, por que em criolo haitiano o verbo derivado de *servir* assume o significado de *usar*?

Cito um dos significados etiquetados como *vieux* (velho, antigo) no dicionário francês online Larousse (SERVIR, 2018): "*Accomplir des tâches pour quelqu'un en qualité de domestique*" ("realizar tarefas para alguém em qualidade de doméstico"). Bem, isso afirma algo que parece não ser segredo para ninguém, de que o verbo *servir* era cotidianamente usado para alguém que servia os outros, em tarefas domésticas, por exemplo um escravo. O mais curioso, porém, é a mudança do emprego deste verbo na sociedade haitiana. Quando *sèvi* deixa de ser "servir" e passa a ser "utilizar" ele tem sua semântica ampliada e atinge a universalidade cotidiana que tem "usar". Ou seja, quando este verbo é empregado desta maneira no Haiti, ele assume de certa forma a função da

124 Do ponto de vista da crítica a religião, essas duas concepções não são muito diferente do que se pode utilizar para a análise de religiões monoteístas. O teto da capela sistina também coloca em cheque se o homem está servindo a Deus ou servindo-se Dele.

125 Para uma análise mais antiga do criolo haitiano sob a ótica ocidental, ver Valdman (1988).

126 Cf. Accilian e Laguerre (2011, p. 134 e p. 119).

subalternidade, de quem presta um serviço. Há uma relação sutil de *sèvi* com passado escravocrata haitiano, da submissão com a concepção de usar.

Dito de outra maneira, se a tradução do verbo *sèvi* é muitas vezes "usar", podemos notar que um verbo tão cotidiano quanto o verbo usar tem a sua base e seu respaldo etimológico no verbo servir. Remontando o passado de colonização e escravidão haitiana, e fazendo uma ponte com o presente, de como o povo ainda serve os demais países em diversos sentidos, não é tão estranho pensar que o verbo *usar* adquira a conotação de *servir*, e também não é tão estranho inferir a cotidianidade da servidão. Isso que nos relaciona a etimologia do *sèvi* ao conceito de *ajuda*, porque ambos, o verbo e a *ajuda*, reconstroem de maneira linguística e bastante acobertada, a cotidianidade da servidão haitiana. Não é coincidência que a *ajuda* e a servidão também convergem no mundo social. Quem serve os outros porque oriundo de uma classe social mais baixa é comumente associado àquele que necessita de ajuda. Da mesma forma como aquele que é servido, muitas vezes é também quem pode oferecer a ajuda.

5.5.3 A sociabilidade haitiana e o "multiuso da *ajuda*"

Em geral, a sociabilidade dos imigrantes na cidade acontece muito tempo longe das relações de trabalho, porque é comum demorar a conseguir um emprego. Vimos até aqui como essa sociabilidade está relacionada a diversos aspectos da vida cotidiana, entre eles: as redes transnacionais em que o imigrante circula ou está inserido, os registros, as religiões, as rotinas das instituições de acolhimento, o futebol, as habitações e o trabalho. Nesse cenário, a *ajuda* é um elemento que acaba aparecendo mais cedo ou mais tarde em diferentes graus. Assim, antes das relações de trabalho e talvez antes de se intensificarem as relações com os próprios conterrâneos, é muito comum que o primeiro contexto de sociabilidade seja relacionado de um lado aos *registros* e de outro à *ajuda*. Sem contar as inúmeras possibilidades indiretas desta última relação, podemos resumir que ela atravessa: os registros, porque imigrantes recorrem ao auxílio jurídico e burocrático; as religiões, porque precisam de espaço e apoio de comunidades religiosas locais; as rotinas, porque vinculadas aos horários e agendas das instituições e indivíduos que os ajudam; o futebol, porque os grandes eventos são geridos e financiados por organizações de ajuda internacional; as habitações, seja porque ligadas diretamente a instituições de acolhimento (como a Casa do Migrante), ou porque dependem dessas e outras instituições para pressionar o poder público e lhes garantirem um mínimo de qualidade de moradia; e o trabalho, porque se tornam os próprios *ajudantes* e ajudados pelo empregador.

Para os imigrantes haitianos, essa concepção parece ser real e bastante presente em suas vidas. Este caso é bem ilustrado por Antônio, um empregador em São Paulo que administrava obras

em alguns pontos da cidade. Ele estava buscando por trabalhadores haitianos, pois eles carregavam uma vantagem em relação aos demais para o tipo de trabalho buscado: não tinham problemas em dormir na construção. Em suas obras, era necessário alguém para fazer o turno da noite e para cuidar para que nada acontecesse ou que ninguém as invadisse. Em geral, os trabalhadores brasileiros não querem esse trabalho, porque, após trabalharem o dia todo na construção, preferem ir para casa e dormir. Seria então necessário contratar um segurança específico para a vigilância noturna. Nesse caso, entretanto, com os haitianos era possível contratar um único trabalhador para *ajudar* na obra durante o dia e ainda dormir lá à noite. O empresário até disse que estava *ajudando* eles, pois estava dando um lugar onde dormir, o que supostamente não possuiriam de outra forma.

Os haitianos então, sem perspectivas de trabalhos melhores, sem dinheiro e muitas vezes sem moradia, acabavam aceitando este trabalho duplo, dormindo no próprio local da obra, normalmente por menos dinheiro do que os trabalhadores brasileiros, porque eles não são pedreiros de fato, são contratados como "ajudantes de pedreiro". Aqui a *ajuda* adquire novas faces. Além de ser a motivação para o voluntariado, o nome da categoria que muitos os colocam para pagar menos aos haitianos (*ajudante* de cozinha, *ajudante* de pedreiro), ela é também a justificativa para a contratação e para subjugação. É curioso como, entre os meios de sociabilidade imigrante, os derivados de *ajuda* assumem características tão diversas e até antagônicas para dispor e manter hierarquias sociais. Eis o multiuso da ideia de *ajuda* como um mecanismo cotidiano e vital para a consolidação, justificativa e disfarce do preconceito. Analisando sob essa perspectiva, se o empresário em questão estava *ajudando* os imigrantes, conferindo-lhes a oportunidade de se tornarem *ajudantes*, temos a desconstrução de um oximoro. Com esses imigrantes, os dois títulos e as duas identidades negativas coexistem: *ajudante* e *ajudado*. Ambos como reflexos de uma posição social inferior.

5.5.4 Quem precisa de ajuda?

Voltando de um evento que acabara tarde na Missão Paz, me engajei em uma conversa despretensiosa com uma mulher no ônibus. Vínhamos os dois cansados de uma sexta-feira longa e falávamos disso, jogando conversa fora durante o trajeto que nos levava para casa. Em algum momento, contamos de onde estávamos vindo e o que estávamos fazendo. Ela tinha 22 anos, estava grávida pela segunda vez e trabalhava em uma obra de conserto dos trilhos do trem da CPTM. Eu usei a própria palavra *ajuda* – ainda que com uma outra carga semântica – e lhe disse que naquele dia estava trabalhando ajudando como podia os imigrantes no centro da cidade. Ela logo de imediato me perguntou: "mas por que eles precisam de ajuda?"

Naquele momento, ficou claro que eu não estava familiarizado com as dificuldades diárias dela. Perguntava-me aquilo como quem dizia: “tem tantos brasileiros precisando de ajuda, você vai ajudar quem vem de fora?” Não me cabe julgar como ela pode enxergar os imigrantes, mas essa conversa ilustra com humildade o fato de que, para muitos, “alguém de fora” é relacionado a alguém abastado, que “veio de outro país”. Existe uma aura sobre esta imagem. Por que alguém que teve dinheiro até para mudar de país precisaria de ajuda? Esta ideia é muito interessante, porque muito sincera. Em uma matemática simples, aquela mulher sabia que a possibilidade de mudar de país não estava presente em seu horizonte prático. Ainda assim, não é ela que estava recebendo a tal “ajuda”. Parece algo bastante controverso[127]. Isso deixa a dúvida: quem precisa de *ajuda*?

Há de um lado um sujeito insuficiente, porque precisa ser ajudado (ou porque não consegue um emprego seguro, sofre discriminação, é sujeitado à informalidade, precariedade e provisoriedade). Do outro lado tem um sujeito excelente, que pode ajudar, empregar, dominar ou submeter os outros, amparado em uma suposta bondade, além do bem e do mal. De um modo geral, a *ajuda* tem essa primeira característica divisiva. Ela separa quem ajuda de quem é ajudado; quem precisa, de quem pode dar. Esse é um dos primeiros binômios do que podemos chamar de “dialética da ajuda”. O empresário Antônio, querendo contratar haitianos para passar a noite na obra, queria, ao menos supostamente, fornecer *ajuda*. Para estabelecer uma distinção com relação à categoria de *ajudante*, em que muitos imigrantes são enquadrados em seus empregos, podemos chamar esse tipo de “doador de ajuda” de *ajudador.* Temos então essas três categorias: *ajudadores* de um lado, *ajudantes* e *ajudados* de outro. Com efeito, quando este empresário ajudador que citamos se disponibilizou a *ajudar*, o que estava fazendo é justamente separando indivíduos e grupos. Estava se colocando do primeiro lado, entre os mais fortes, entre aqueles que têm condições de ajudar, criar as regras, burlá-las e empregar os outros. Ao mesmo tempo, estava dizendo quem era do grupo contrário, quem precisaria de *ajuda* sem que fosse necessária maior fiscalização a respeito. A *ajuda*, portanto, perpassa a própria constituição dos grupos estigmatizados haitianos, como ajudados e ajudantes. Ela constrói a identidade e a posição social que lhes é comum.

5.5.5 A *Dialética da Ajuda*

Em uma situação quase oposta, lembro de estar em uma reunião de amigos antigos e distantes, no fim de 2016. Ao ouvir rapidamente sobre o trabalho que eu estava fazendo na Missão Paz e principalmente sobre a história de um haitiano que viera me pedir emprego na semana anterior, Wagner, um desses amigos, falou que também queria *ajudar*. Ele disse que não estava em

127 E este tipo de pensamento, que no caso dela foi utilizado de maneira muito inocente, deve ser observado com cuidado, pois pode ser, por exemplo, a base mesma da xenofobia mais simples: “os imigrantes vêm aqui roubar as oportunidades dos nativos”.

um bom emprego, que não ganhava bem, mas que tinha ainda muito mais "condições de sobreviver" e que queria *ajudar*. Exclamou que conseguiria "colocar o cara [o imigrante] para carregar saco de cimento e dar uma grana para ele!" Ainda insistiu para eu mediar essa relação. Respondi-lhe, então, que era preciso passar por algumas etapas da instituição, como o cadastramento e a intermediação da Missão Paz. Ele recusou, falou que não precisava, que só queria *ajudar*.

Depois de mais um tempo de conversa, percebi que ele estava receoso quanto a passar pela instituição, a ser cadastrado e principalmente a ser fiscalizado de alguma forma. Ainda reclamava do absurdo de existir tanto empecilho para alguém disposto a *ajudar*. Isso nos faz pensar sobre como é fácil estabelecer um discurso de "não precisa ir pelos meios institucionais". Tenho certeza de que essa pessoa estudou bastante, não é um ignorante, não tem nenhum interesse de fazer dos haitianos escravos e que provavelmente quer de fato *ajudar*, do mais íntimo de sua alma. Mas não está disposto a seguir protocolos institucionais e nem a correr o risco de ter problemas burocráticos e jurídicos devidos a vínculos empregatícios que "só" criaria para *ajudar*. Então isso nos coloca a dúvida mais uma vez: o que é *ajuda*?

Em uma concepção um tanto apriorística, podemos diferenciar dois tipos mais gerais de *ajuda*: a subvertida, falsa, como desculpa ou justificativa que, por exemplo, empregadores usam para contratar e subjugar imigrantes; e a *ajuda* crua, que é aquela empregada pelas instituições de ajuda sérias, sem uma malícia explícita que a acompanha. A linha que as divide é bastante tênue e poderíamos talvez diferenciá-las de outra forma, pensando na *ajuda mentira* como ferramenta capitalista de subalternidade e exploração do trabalho, e a *ajuda* do terceiro setor, que tenta preencher as lacunas do próprio capitalismo global, sem negá-lo completamente. O problema dessa primeira classificação é que, embora a distinção de intencionalidade às vezes possa parecer verdadeira do ponto de vista simbólico, ela não necessariamente traz uma diferença material concreta. Mesmo havendo um empregador que, como Wagner, queira genuinamente empregar imigrantes, na melhor das boas intenções, isso não está diretamente ligado a melhores qualidades de trabalho e maiores remunerações. Pelo contrário, o que vemos em casos como o do meu amigo de 2016, é que os empregos ofertados por indivíduos supostamente bem-intencionados muitas vezes levam os imigrantes à mesma sujeição do tipo de cargo e salário, o de *ajudante* mal-remunerado.

Aqui podemos compreender um pouco mais sobre o que é a "dialética da ajuda". Nos diversos ambientes de trato com imigrantes e, de modo mais específico com haitianos, a palavra *ajuda* está impregnada de semânticas muitas vezes contrárias, sintetizando um conceito ambíguo. Essa *dialética* é ilustrada em muitos dos exemplos dados até agora, como produto de binômios distintos. Façamos, pois, um apanhado breve desses binômios.

Em primeiro lugar, temos a diferença que acaba de ser explicitada entre *ajudador* versus *ajudantes* e *ajudados*. Ela mostra que a *ajuda* nesse caso se edifica sobre o binômio do auxílio e dominação. *Ajudar*, sob essa perspectiva, significa utilizar as justificativas do auxílio para consumar uma dominação. Esta pode ser estrategicamente material, vinculada aos próprios sistemas de produção; ou simbólica, dividindo grupos e reforçando identidades nativas. Temos então este segundo binômio criado: grupo nativo versus grupo ajudado. Assim, a *ajuda* se desenvolve como uma forma de reforço identitário nativo, já que sublinhando sua característica de solidário, benéfico. Além de inflar o ego e estabelecer uma áurea sobre os *ajudadores*, ela racializa o grupo ajudado, unificando suas demandas e concebendo pressupostos sobre como devem ser tratados.

Mais uma diferença pode ser encontrada percebendo *ajuda* a partir do binômio auxílio e reconhecimento. Isso retoma toda a discussão que tivemos no fim do capítulo anterior e nos faz perceber que a própria *economia do reconhecimento* opera segundo a lógica da *dialética da ajuda*. Ou seja, existe uma competição por suposta excelência e reconhecimento de produtos e serviços de civilização e assimilacionismo – dentre os quais, a *pedagogia da assimilação* é uma forte e importante ferramenta –, e esse processo ilustra a *dialética da ajuda*, como auxílio e busca por reconhecimento entre as instituições e indivíduos. O mesmo acontece, por exemplo, entre a subalternidade do ajudado, presente no futebol, que é usado como celebração da MINUSTAH e como propaganda do ACNUR. Um interesse popular é transformado em *ajuda*, escondendo seu potencial colonizatório. Isso nos encaminha ao último binômio: benefício e assimilação. A d*ialética da ajuda* expressa de um lado o benefício, ajudando os imigrantes e enaltecendo o ser, e de outro o processo assimilacionista, como se fôssemos obrigados a ensinar aos imigrantes as boas maneiras e costumes sociais vigentes aqui, desconsiderando seus hábitos anteriores.

5.5.6 A pureza da *ajuda*

Agora, me remeto a uma das hipóteses iniciais da pesquisa: a de que o preconceito está presente na constituição mesma dos mecanismos de ajuda da cidade, uma vez que partem do pressuposto generalizador de grupos e da necessidade de assimilar o outro. Teoricamente podemos pensar que este não é um problema das instituições de ajuda, muito menos da Missão Paz, mas é a abordagem mesma, coletivamente construída, com que olhamos para os imigrantes em situação de vulnerabilidade no país. Wagner, ao dizer que era “um absurdo” haver tantos empecilhos para alguém que “só queria ajudar”, estava trazendo à tona a característica mais supostamente intrínseca da ajuda: sua pureza de sentidos e intencionalidades, como algo livre do mal, livre de qualquer preconceito. É justamente nessa suposição que se encontra a naturalização nativa que se cria sobre esse conceito, como algo incapaz de produzir iniquidades sociais. Nesse sentido, a *ajuda* é colocada

como o que há de mais desprovido de preconceito contra imigrantes[128], e, portanto, o que há de mais enraizado. Olhar a ajuda é observar a gestão de um importante concentrador de poder do trato com imigrantes entre as mais finas e ocultas camadas do preconceito.

Sob essa pureza, a *ajuda* estabelece posições sociais, estruturas e regras. Ela carrega uma dimensão de construção de uma entidade moral e étnica, de colocar quem cria as regras e portanto quem define estruturas e detém poder. A ideia da ajuda – assim como por vezes da caridade e da solidariedade – é construída antes de uma moral, como se ela fosse uma regra ética por excelência. Isso aparece tanto no desenvolvimento da MINUSTAH de forma ampla, quanto na intenção de meu amigo que reivindicava ajudar sob suas próprias regras no plano micro. Ambos estabelecem sutilmente uma ética supostamente pura e contra a qual não há muitos argumentos. Essa é a própria lógica do acobertamento do capitalismo global, por exemplo. Sob esse ponto de vista, *ajudar* um imigrante é também dizer "como": como receberá ajuda, como se portar no trabalho, como pedir documentos, como falar português, como se relacionar. Desta forma, mais uma vez, a *ajuda* converge com a *pedagogia da assimilação* que, agora sob o véu da ética incontestável, rege a assimilação do outro.

5.6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ressalvadas as limitações de minhas amostras e da minha pesquisa como um todo, o que pude perceber em termos gerais é que a sociabilidade dos imigrantes haitianos no Brasil passa de um lado pela transnacionalidade das redes de haitianos, dentro e fora do país; e de outro sobretudo por três instâncias: os *registros*, o trabalho e a *ajuda*. Estas estão muito inter-relacionadas, fundindo as esferas e os contextos de interação social constantemente. De maneira mais indireta, podemos dizer ainda que os jornais, a televisão, o rádio e as mídias em geral atravessam essas instâncias, assim como, em menor escala, os contatos rápidos e informais na rua, nas filas, nas atividades cotidianas e em festas periodicamente distantes. É compreensível pensar, pois, que a sociabilidade imigrante na cidade não acontece tanto em ambientes mais comuns para os nativos, como bares, baladas, restaurantes, praças, parques e festas públicas, por exemplo. Ela está mais ligada a objetos (notadamente os papéis), a burocracia, a relações de subalternidade no trabalho e a *ajuda*.

Por conseguinte, podemos também dizer que muitas vezes o lugar social ocupado pelos imigrantes haitianos é definido pelo preconceito por eles sofrido, constituindo um panorama social que se repete nos diversos ambientes urbanos. Isso não é o mesmo que dizer que a sociabilidade dos

128 Confesso que acabo enviesando a discussão da *ajuda* para imigrantes, mas ela é muito mais ampla. *Ajuda* é um conceito que é e deve ser colocado em dúvida entre as muitas estruturas sociais, sobretudo em se tratando de pessoas pobres, em situação de vulnerabilidade ou em meio a conflitos graves. Em suma, aqui foco na *ajuda* para imigrantes em razão do escopo da pesquisa, mas este conceito pode ser pensado sob muitas outras perspectivas.

haitianos é definida pelo preconceito, mas que o preconceito impõe limites espaciais e categóricos a essa sociabilidade, de modo cotidiano e simbólico, portanto invisível, naturalizado e subversivo. É verdade que o mesmo ocorre com muitas das minorias sociais, mas o caso dos imigrantes haitianos carrega algumas diferenças significativas. A título de síntese, podemos colocar, primeiramente, a questão dos grupos e da fragilidade política. Nativamente, enquadramos eles em um macro-grupo estigmatizado ("os haitianos") que, por quase não existir, ou por existir mais por redes de contatos, do que por uma unidade política, é mais frágil ao confrontar o estigma que sofre. Em segundo lugar, eles estão frequentemente à deriva da sujeição burocrática, sem o adequado amparo legal ou institucional. Isso cria anomalias sociais, como o fato de boa parte de suas relações diárias estarem vinculadas aos papéis, sendo estes mais valiosos do que a simples comunicação oral. E, por último, sua sociabilidade está geralmente associada à *ajuda*, enquadrando-os, das formas mais invisibilizadas e contraditórias, em subcategorias inferiores, através da justificativa maior de ajudá-los. Muitos desses itens se enquadram em um paradigma informal, precário e provisório, ainda que seja na tentativa de se desvencilhar dele, tentando construir estabilidade. Ou seja, os vínculos mais orgânicos de imigrantes haitianos com a sociedade brasileira são sustentados – e abalados – por informalidade, precariedade e provisoriedade, coroados pela pureza e pela intocabilidade da *ajuda*.

6. CONCEITOS E CASOS

Neste momento, gostaria de trabalhar melhor os conceitos e as possibilidades teóricas que foram apresentadas no decorrer da dissertação. Pretendo explorar, através de outros caminhos, sobretudo as ideias de *economia do reconhecimento*, *pedagogia da assimilação* e *ajuda*. Quais são os laços que as unem? Quais são seus *backgrounds* teóricos? Como entendê-las sob outras perspectivas e como podem ser utilizadas em outros contextos? Para isso, façamos uma retomada teórica com base em dois últimos estudos de caso.

6.1 A AVALIAÇÃO

O primeiro caso que estudaremos à luz das abordagens que vimos até agora aconteceu em meados de 2017. Henri, um aluno haitiano cuja turma estava na última semana do módulo Básico. Segundo ele, fora professor de criolo no Haiti e gostava de aprender. Ele fala francês com perfeição e sempre se mostrou interessado nas aulas de português, fazia questão de tirar dúvidas nos intervalos, falar com os professores, e conversar rapidamente sobre coisas diferentes. Não era um aluno que sentava nas fileiras da frente, mas tampouco se isolava à última fileira. Ele tinha idade próxima aos 35 anos, altura aproximada de 1,80m e era mais pesado do que a média dos alunos. Se pensarmos nos termos de um colorismo específico destes imigrantes, ele era um dos haitianos com a pele mais clara. Em algumas aulas, outros conterrâneos o classificavam como “mulâtre” (mulato), ele consentia.

6.1.1 O caso

Em uma quarta-feira à tarde, já algumas horas após o encerramento do período de aulas, Henri encaminhou-se à secretaria para pedir algo, ou tirar uma dúvida. Na ocasião, além dos trabalhadores da secretaria, havia ali também dois outros funcionários de setores diferentes da instituição e uma assistente voluntária do curso de português. Todos conheciam Henri, ainda que só de vista. A assistente de aula e um dos funcionários o conheciam melhor. Quando ele tentou falar com quem estava no ambiente, contudo, não conseguiu entender direito o português. Explicações foram refeitas, perguntas reformuladas, mas ele não compreendeu exatamente o que fora dito, ou, se compreendeu, não soube prová-lo.

Quem estava no ambiente ficou espantado com a falta de desenvoltura que Henri apresentava com a língua, já que aquela era a última semana de aula de sua turma no Básico. Indagaram-lhe algumas vezes se ele tinha ido às aulas, fizeram uma série de perguntas sobre o

português, ele disse que havia comparecido, mas não entendeu direito as perguntas. Provavelmente estava ficando ainda mais nervoso e a situação o estava deixando embaraçado, envergonhado, receoso. Mais tarde, um dos professores do grupo me contou que estava na instituição enquanto o caso se desenrolava e se dirigiu à secretaria imediatamente após ter conhecimento dele. Quando chegou, viu as pessoas, segundo suas palavras, "sabatinando" o Henri. Este, estava acuado, se sentindo mal, com todos falando o quanto ele não sabia nada da língua que estava estudando há quatro semanas. Ele não conseguiu convencer os presentes de que estava frequentando as aulas e esses brasileiros rapidamente tomaram essa desconfiança como objeto de investigação. Como em outros exemplos que vimos no capítulo anterior, a fala do haitiano não bastava. Era preciso checar as informações enquanto *papéis*. Era preciso checar o papel que o institucionalizava enquanto aluno: a lista de presença.

Foram atrás das listas e notaram que ele tinha ido em todas as aulas, ou que não tinha mais do que duas faltas, o tolerável. Comentaram então no grupo de Whatsapp dos professores de português da instituição sobre o caso. Antes de outra coisa, perguntaram não sobre o aluno, sobre qualquer problema que ele pudesse apresentar, mas se alguém sabia se as listas estavam certas mesmo, porque ele parecia não falar "nada" de português. Alguns de nós responderam rapidamente que achavam que as listas não tinham problemas e que ele devia ter comparecido sim. Mas isso não conformou as pessoas. Decidiram naquele instante que ele teria de repetir o módulo, porque seu português era muito precário. Não tenho como saber a posição dos trabalhadores da secretaria e de todos presentes. Não sei se essa era uma decisão unânime, ou apenas de quem tinha mais poder para tomá-la. Não sei também se alguém discordou dessa ideia ou se todos ficaram sabendo da decisão. Sei somente que ele compareceu à primeira aula do módulo básico seguinte, pronto a refazer o curso como lhe fora instruído[129].

No grupo, depois, discutimos sobre o nosso critério para alguém passar ou não de um módulo a outro. Até então, o critério havia sido simplesmente a presença. O aluno que tivesse alcançado a quantidade mínima de presença nas aulas ganharia o certificado de conclusão do módulo e receberia o convite informal de continuar no módulo seguinte. Havia ali um problema que não fora discutido em outras ocasiões: a avaliação. Nunca fizemos uma avaliação formal com nenhum aluno e, além da avaliação presencial, este nunca fora um impedimento para qualquer coisa no curso. Nunca havíamos repetido um aluno de módulo simplesmente por acharmos que seu nível de português não condizia com o esperado. O que aconteceu naquela quarta à tarde foi um teste oral

129 A professora desta primeira aula do módulo básico avistou-o na sala e, antes de começar a aula, chamou-o de canto e o conduziu até a sala do curso intermediário. Ele agradeceu e ela voltou para iniciar sua aula.

surpresa com o aluno haitiano do Básico que passou por cima de todo o *modus operandi* que havíamos adotado até então.

É preciso sublinhar que nenhuma das pessoas presentes eram professores regulares do curso de português. Ninguém tinha formação em pedagogia e apenas a assistente de aula tinha formação em um curso de licenciatura. Ninguém falava francês ou criolo haitiano. Nenhum dos presentes nunca tentou aprender as línguas que ele fala, não sabem da dificuldade de aprender uma língua do zero no estrangeiro ou de todos os outros problemas pelos quais ele poderia estar passando. Mesmo assim, sentiram-se aptos a avaliá-lo, impelidos a mostrar o quanto ele não sabia. E a dificuldade de Henri não era algo absurdo, muito maior do que a de qualquer outro aluno. Ele estava na média dos alunos que temos, não se destacava nem para bem, nem para mal. Ele tinha suas dificuldades e não tinha medo de fazer perguntas nas aulas. Na verdade, se mostrava bastante ativo nos exercícios. Com exceção da assistente de aulas, não havia como os presentes ali saberem desses detalhes, saberem como Henri se portava na classe, como aprendia, como se esforçava.

6.1.2 Ajuda e Reconhecimento: comentando brevemente

Talvez as ideias de *ajuda* e de *reconhecimento* não sejam tão perfeitamente bem ilustradas nesse caso, mas não deixam de permear a situação. Se na secretaria naquele dia não havia professores e ainda assim decidiram avaliar o aluno como achavam que deviam, certamente não foi porque eram pessoas cruéis, sádicas, que queriam ver o aluno acuado. Os indivíduos que estavam ali eram muito diferentes, de áreas diferentes da instituição, não podemos nos enganar de que todos estavam simplesmente agindo por um impulso particularmente maldoso. É preciso compreender as condições que montavam essa situação toda. Se eu ou outro professor estivesse lá, talvez não teria avaliado o aluno da mesma forma? Quais os fatores que estavam por trás dessa avaliação?

Para ajudar no entendimento destas questões, é possível utilizar Hannah Arendt, que, em seu livro *Eichmann in Jerusalem*, estuda as causas que levaram a efetivação do nazismo na figura de um trabalhador do sistema. Como jornalista pelo The New Yorker, em 1961, a autora cobriu o julgamento de Adolf Eichmann, um tenente-coronel nazista responsável, entre outras coisas, pela logística do transporte de judeus aos “campos de concentração”. Um dos principais argumentos que ela persegue no livro é que, em vez de condenar sumariamente o sujeito pelas crueldades do regime nazista, devemos compreender os fatores que levaram ele e outros trabalhadores do regime a perpetuar tais crueldades. Ela coloca a banalização do mal, a supressão da alteridade e a falta do pensar como as causas da iniquidade na disposição social. Segundo ela, isso ocorre graças ao simplismo, à mediocridade crítica e intelectual – que na versão em inglês é colocado como “thoughtlessness” (ARENDT, 1964, p. 285) – como o que se deixa de pensar no assunto. Ou seja, o

caminho que Arendt adota não se limita a culpar um indivíduo por suas particularidades, ela percebe o quanto ele estava envolvido em um sistema em que o mal era banalizado e a alteridade suprimida. Mas um sistema que só teve espaço porque existia – e existe – um generalizado simplismo crítico, em que as pessoas, sem pensar mais profundamente a respeito, seguem as ordens que lhes são dadas e agem para se adequar ao *ethos* local, mesmo que isso implique graves consequências para outros seres humanos.

Não estou de forma alguma aproximando o evento com Henri de qualquer ação nazista, mas acredito que os caminhos lógicos de Hannah Arendt podem nos ajudar bastante a compreender este problema. Como ela, não podemos analisar o caso culpando os sujeitos e esquecendo das ordens e das condições em que estão. Se retomarmos o terceiro capítulo desta dissertação, podemos ver que a instituição se organiza segundo uma lógica própria que venho chamando de *economia do reconhecimento*. Nela, embora os trabalhadores modifiquem as estruturas constantemente, eles agem bastante em função da estrutura local de reconhecimento que, no limite, é o que garante um mínimo respeito aos próprios imigrantes e à instituição.

Esse reconhecimento estava o tempo todo em jogo durante a avaliação oral surpresa de Henri. Estava sendo pautado, ainda que inconscientemente, a impossibilidade de dar um certificado da instituição a um aluno que não soubesse o português. Claramente os critérios para essa avaliação não foram bem definidos ou trabalhados, mas as ações tinham, pelo menos, esse objetivo. Assim, pelo bem do reconhecimento, compunha-se uma ironia: ter participado das aulas impunha a Henri a restrição de não poder mais errar tanto. Não podia mais deixar de compreender tanto. A lista e a possibilidade do certificado lhe impediam de fazer uma pergunta à toa na secretaria e não compreender a resposta. Numa balança inconsciente, o reconhecimento institucional valia mais do que o saber individual de um aluno.

A justificativa para a garantia desse reconhecimento e para o ato de fazer o aluno repetir o módulo é a mesma: a *ajuda*. Em última análise, estavam fazendo tudo isso para o bem de Henri, dos outros imigrantes e da instituição. Reinava aqui, sem dúvidas, a “falta de pensar” em outros modelos, em alternativas, nos critérios, no real problema que aquele aluno podia apresentar etc. Mas nem por isso há uma culpa a ser atribuída aos trabalhadores brasileiros que estavam naquela secretaria. Havia configurações sociais que lhes impingiam, fosse por causa das regras dadas, por causa da *economia do reconhecimento*, por um modelo brasileiro de civilização e assimilação ou fosse por causa do racismo e da xenofobia que veladamente existiam na situação.

6.1.3 Usando “pedagogia”

Essa história é um ótimo exemplo para compreendermos melhor outro dos conceitos aqui trabalhados: a *pedagogia da assimilação*. No caso de Henri, os brasileiros mostravam sob diversos ângulos, fora da sala de aula, como o imigrante deveria se comportar, agir. Mostravam em que nível ele deveria estar, o que era esperado dele. Faziam também a avaliação de como estava e lhe davam rapidamente uma nota. Mas antes de entrar nos detalhes da análise, gostaria de destrinchar o conceito e ir compondo ele aos poucos.

Aqui trato de “pedagogia” não como a acepção primeira que se pode ter da palavra, como uma “ciência da educação” ou como um estudo científico sobre técnicas e processos de aprendizagem. Uso pedagogia como um conceito nativo, usado em reuniões de professores de imigrantes, geralmente como na expressão “práticas pedagógicas”. Se buscarmos nos dicionários, Michaelis (PEDAGOGIA, 2018a) apresenta esta ideia como sua segunda definição de pedagogia: “Conjunto de doutrinas, princípios e métodos que visam assegurar uma educação eficiente”. O Dicionário Online de Português (DICIO – PEDAGOGIA, 2018b) diz algo semelhante ao colocar que “pedagogia”, por extensão, é a “reunião das práticas e métodos que garantem a adequação entre o conteúdo didático e as pessoas que se utilizaram dele”. Uso também este conceito como o Dicionário Breve de Pedagogia (MARQUES, 2000, pp. 102-104) mostra as definições de “pedagogia da coação”, “pedagogia da descoberta” e outros. É o pensamento de pedagogia como “modelos pedagógicos” influenciados por teoria e prática a fim de “transformar o indivíduo”.

Independente de ser pensada ou não, a pedagogia acontece e, acontecendo, transforma. Um professor que não escolhe uma linha pedagógica está imprimindo uma pedagogia. O mesmo acontece com as relações sociais e a necessidade que os im igrantes veem o tempo todo de aprender como se colocar no Brasil. Mesmo que os brasileiros não pensem nisso, talvez nem queiram ser agentes de um modelo educativo informal, o modo como se relacionam, agem, ou até servem de exemplo, são constituintes de um modelo pedagógico.

Nesse sentido, devemos ver esta concepção de pedagogia como algo holístico, que se encontra no trato com pessoas, das mais diferentes formas. Se a e*conomia do reconhecimento* opera entre os próprios funcionários, a *pedagogia da assimilação* é a faceta em que opera com os usuários dos serviços. Ou seja, ela é a forma como os funcionários, movidos pela *economia do reconhecimento*, tratam os imigrantes nas mais diferentes esferas. Por isso, ela também está no olhar, nas hierarquias em sala, nas listas de presença, nas grades curriculares, nas apostilas, na organização das filas, na ordem das festas e eventos, nos espaços em que se pode ou não entrar, por quem e como, nas restrições, nos limites, nos benefícios, nas premiações.

O modo como emprego “assimilação”, por outro lado, não adquire aqui o caráter que pode ter entre os intelectuais da educação, como “assimilar saberes” ou “assimilar conhecimentos”[130]. Refiro-me à assimilação de migrantes internacionais no contexto urbano[131]. Ou seja, neste conceito estou unindo os termos como eles são tratados no campo em que tive oportunidade de pesquisar: os mecanismos de acolhimento de imigrantes na cidade. Nele, não tratamos “pedagogia” sob o rigor acadêmico, mas como um conjunto de técnicas educativas que construímos coletivamente; nem nos estendemos na discussão sobre educação para discutir o que seria propriamente uma assimilação efetiva de conhecimentos. “Assimilação” entre os indivíduos e grupos que tratam com migração em São Paulo é um conceito mais próximo da inserção dos imigrantes na sociedade. Assim, “pedagogia da assimilação” une duas ideias pretensiosamente analíticas, mas definitivamente nativas, presentes neste campo.

6.1.4 Assimilação

Gosto de trabalhar a ideia de assimilação sob duas perspectivas principais: como um processo civilizador e sob a ótica decolonial. Para compreender a primeira dessas perspectivas, podemos usar um dos livros mais importantes já publicados sobre o assunto, *O Processo Civilizador*, de Norbert Elias (2011). Nele, o autor apresenta muitos exemplos para compor uma análise histórica e sociológica sobre os costumes e como eram modificados em função de uma ideia de “civilização”. Na realidade, Elias fala que cada um destes conceitos, civilização, cortesia e civilidade, representam estágios de desenvolvimento social (ibid., pp. 108-109). Cada um mostra o contexto em que era empregado. Nesse sentido, “assimilação” pode ser mais um conceito analítico que estou usando para descrever a ideia nativa de comportamento. Falam nas reuniões como os imigrantes devem se portar, como devem se comportar. O comportamento é regido sob a ótica civilizadora quando usado para ditar posturas aos alunos brasileiros nas escolas, por exemplo. Mas ele adquire uma perspectiva mais assimilacionista se usado para tratar imigrantes[132].

Elias inicia seu primeiro capítulo dizendo que civilização se refere a “uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes” (ibid., p. 23). Como as sociedades nos diversos

130 Cf. Ausubel (2000).
131 Cf. Kulaitis (2009).
132 Se pensarmos hoje em dia, parece que esse tipo de comentário, por mais que ainda estejam presentes nos hábitos e nas relações pessoais, eles não são tão explícitos ao se tratar de adultos brasileiros, salvo talvez em comunidades mais pobres, onde isso acontece ao se falar de trabalho e de como se portar. Mas entre os imigrantes, nas aulas de português, nas instituições, na mídia e nas relações sociais, estamos o tempo todo falando o que certa expressão significa, o que o ditado ensina, como se faz aqui, como devemos nos portar, como é o jeito brasileiro. Logo, o que parece ser algo apenas para crianças, que chega a ser um absurdo ter que falar para um adulto, é quase necessário e inevitável no caso dos imigrantes.

contextos classificavam certos elementos desse conjunto como “civilizados” ou não foi sempre se modificando, geralmente tomando como base o modo como agiam os indivíduos e grupos dominantes. Isso transformava também o modo de agir de todos os outros membros inseridos nessa determinada sociedade. Aqui está uma contribuição importante que Elias traz para a análise: como os indivíduos mudam seus comportamentos e ações não está ligado exclusivamente a seu próprio desenvolvimento psicológico, mas a um “processo civilizador social operante durante muitos séculos” (ibid., p. 15). Ele diz: “a psicogênese do que constitui o adulto na sociedade civilizada não pode, por isso mesmo, ser compreendida se estudada independente da sociogênese de nossa ‘civilização’” (idem).

No decorrer do livro, Elias mostra como o uso de utensílios à mesa, por exemplo, se modificou drasticamente. O garfo, que para nós é algo tão comum, já foi visto como um “sinal tão exagerado de refinamento” (ibid., p. 78). Por outro lado, assim que os hábitos se modificam, com eles também mudam os olhares perante os hábitos anteriores ou exteriores. Segundo o autor, “no curso do processo civilizatório, [as pessoas] procuram suprimir em si mesmas todas as características que julgam ‘animais’” (ibid., p. 122). Quando arrotar, assoar o nariz e comer unicamente com as mãos se torna desprezível na corte francesa, eles olham os alemães com nojo, criando excelentes motivos sociais para diferenciá-los, realçando uma superioridade francesa. Mesmo entre as outras classes sociais, não nobres, os novos hábitos impunham diferença e hierarquia, ainda que chegassem mais tardiamente. Ou seja, agir e se portar como o que era considerado mais civilizado garantia uma posição social superior, até porque para ter acesso mais rapidamente às informações do que era tido como “civilizado”, era preciso ter contato com a corte real, um privilégio de poucos.

Podemos cruzar essas ideias com algumas perguntas que guiam o famoso livro, *A Genealogia da Moral* (2006), de Nietzsche: da onde vem o conceito de bom? Da onde vem o que é bom e o que é ruim? O que é moralmente aceito? Por que os costumes se tornaram aceitos de uma forma e não de outra? Em se tratando de imigrantes, é interessante pensarmos como se construíram esses costumes que aceitamos enquanto bons ou ruins, enquanto certo ou errados, dignos de serem ensinados, necessários a serem seguidos. Para Nietzsche, bom é historicamente aquilo que se refere à nobreza, ou à classe nobre, à aristocracia. A definição do que se faz de certo e errado é também um modo de diferenciação social, dividindo grupos. Ensinar valores criados como bons aos imigrantes é também estabelecer a barreira que os divide de uma suposta aristocracia racial brasileira. São os mínimos traços e maneiras para se aproximar desse grupo superior, sendo este o único modo de conseguir um emprego, por exemplo. Em outra obra importante (NIETZSCHE, 2001, p. 196), o autor coloca:

> As distinções morais entre os valores teve origem sob uma classe dominante que tinha consciência, com um sentimento de íntima satisfação da própria superioridade sobre a classe dominada — ou ainda entre os dominados, os escravos e os dependentes em qualquer grau. No primeiro caso, isto é, quando os dominadores tiveram que determinar o conceito "bom", os estados mais elevados da alma seriam decisivos na determinação dos títulos de distinção, na sua classificação. O homem aristocrático mantém longe de si os seres nos quais se manifestam certos estados opostos de alma, ele os despreza. Observe-se que neste primeiro tipo de moral, "bom" e "mal" significam unicamente "aristocrático" e "desprezível" — os opostos bom" e ",mal" têm uma outra origem.

Mais adiante, ele acrescenta: "'Nós verdadeiros' — eis o nome pelo qual se chamavam os nobres da Grécia Antiga" (NIETZSCHE, ibid., p. 197). E diz: "Os poderosos são aqueles que sabem respeitar, esta é sua arte, sua prerrogativa. A profunda veneração pela velhice e pela tradição — todo direito se baseia nesta dupla veneração, — a fé e o preconceito em favor dos antepassados e o ódio aos de origem plebeia são fatores típicos na moral dos potentes" (ibid., p. 198). Em outras palavras, os agentes do processo civilizatório são aqueles que detêm mais poder no contexto vigente e os demais são levados a modificarem suas atitudes e hábitos para se assemelharem a eles. Assim se constrói uma luta simbólica por civilização e pelo que é tido como "bom", como "melhor", a qual garante aos indivíduos uma posição materialmente superior. Nela, ações e comportamentos diferentes são sempre condenados e certas maneiras de se portar, mais do que serem esperadas, são exigidas. É importante percebermos que esse processo acontece antes por meio de exemplos e atitudes observadas, comentadas, copiadas e instituídas, para somente depois serem escritas e ensinadas, como nos tratados dos bons costumes que Elias apresenta ao longo do livro. Ou seja, o "processo civilizador" aqui aproxima-se tanto de nossa concepção de pedagogia nas instituições de ajuda, quanto nos anuncia a assimilação de imigrantes. São costumes que aprendidos por uma necessidade social dada. Os hábitos estrangeiros são, em geral, tidos como o diferente a ser condenado socialmente, fazendo com que os imigrantes logo tenham de se adequar aos costumes locais, para serem incluídos em algum nicho social. Logicamente esse processo não é o mesmo para comportamentos de imigrantes haitianos e franceses, por exemplo, sendo estes frequentemente vistos como ainda mais civilizados em muitos aspectos, e aqueles vistos como mais próximos do animalesco, do natural, e, portanto, incivilizados.

Por fim, ainda nos é interessante perceber como historicamente a Igreja teve um papel fundamental neste processo. Elias coloca (2011, p. 107): "como boa parte da educação na França se encontrava na mão de organismos eclesiásticos, foi acima de tudo, ainda que não exclusivamente, através da mediação da Igreja que uma maré montante de civilidade inundou o país". Não parece ser mera coincidência que hoje uma grande parte desse processo de civilização de imigrantes seja feito também através da Igreja. Nesse sentido, reforçamos o caráter histórico percebido já há muito tempo da Missão Paz em São Paulo, "auxiliando" imigrantes em sua "inserção social".

Exatamente a partir deste ponto podemos recolocar a questão da assimilação sob a perspectiva decolonial. Walter Mignolo (2009), ao estudar os processos de importação e legitimação do poder instituído na América Latina, deixa uma indagação bastante pertinente a este debate: "não estamos convertendo determinados subalternos e sua perspectiva nos novos agentes privilegiados do futuro e na única maneira de ler a realidade?"[133] (MIGNOLO, 2009, p. 264). Mignolo estuda a colonialidade do saber/poder e como existem modelos coloniais de saber que são impostos através de meios sutis em diferentes esferas sociais. Em se tratando do estudo de cursos para imigrantes, isso pode ser ainda mais grave, já que muito provavelmente essa mesma colonialidade do saber/poder é sua única escolha. E podemos refazer a pergunta: estamos convertendo a perspectiva de voluntários, muitas vezes sem prática, estudo ou formação pedagógica adequada, na única maneira disponível aos imigrantes para lerem nossa realidade?

Para compreender melhor a crítica decolonial, contudo, é preciso dar um passo atrás. O que os autores desta vasta e plural escola de pensamento crítico pautam é como certos mecanismos coloniais se fazem presentes das mais diferentes maneiras nos países periféricos. Oliveira (2014, p. 25) faz um resumo bastante didático que nos ajuda o entendimento:

> A base do pensamento do grupo modernidade-colonialidade está expressa no seu próprio nome: se refere ao argumento, defendido pelos seus membros, de que a modernidade não pode ser pensada sem levar em conta seu par constitutivo, a colonialidade. Essa afirmativa marca uma ruptura com a narrativa eurocêntrica da modernidade, ordenada em redor do mito do avanço autocentrado da Civilização Ocidental em direção à realização da racionalidade universal, levando consigo os povos "atrasados" que encontra no caminho. A partir dessa constatação, se opera o chamado giro decolonial. A decolonialidade é um "movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade", que busca ao mesmo tempo identificar suas raízes no pensamento crítico à colonialidade que se desenvolveu na América Latina nos últimos séculos.

Partindo dessa ideia, é possível observarmos a "assimilação" como um processo civilizador colonial. Nela está implícita a ideia de que há um modelo mais civilizado a ser seguido e que remonta a própria lógica europeia moderna. Assim, na maneira como assimilamos os imigrantes, estão refletidas as próprias relações que se desenham no plano internacional com seus países de origem. Sob esse ponto de vista, detemos mais o poder de assimilar haitianos, por exemplo, pela relação de dominação que o Brasil tem com o Haiti em uma escala mais ampla. Outro importante intelectual decolonialista, Aníbal Quijano, coloca que a causa da atual estruturação mundial não pode ser outra senão histórica. Segundo ele, a expansão do capitalismo europeu provocou uma "re-identificação histórica" das regiões periféricas do globo (QUIJANO, 2005, p. 121), e nesse processo, o novo padrão de poder determinou as conjunturas que se formavam. Ou seja, as migrações internacionais e os mecanismos de acolhimento de imigrantes nas diferentes regiões do

133 Tradução livre do original em espanhol: "¿no estamos convirtiendo a determinados subalternos y a su perspectiva en los nuevos agentes privilegiados del futuro y en la única manera de leer la realidad?"

planeta tiveram de se readaptar a essa nova estrutura mundial. E aqui retomamos a concepção micro da assimilação, como um reflexo desse paradigma, presente nos detalhes da educação para imigrantes.

6.1.5 A pedagogia da assimilação observada empiricamente

O peso desta pedagogia recaiu sobre Henri quando ele voltou na aula seguinte. Apesar de ter terminado o primeiro módulo do curso, dirigira-se novamente à sala do básico, desta vez mais quieto e cabisbaixo. Será que seu erro foi ter falado português errado, ter perguntado para aquelas pessoas algo fora do horário ou ter tido azar de falar com quem estava na secretaria naquela hora? De toda forma, o evento mexeu com sua vontade, autoestima, desenvoltura, e interferiu em suas relações sociais. A frustração era reforçada como novo padrão pelo qual passava em sua sociabilidade no Brasil. Ensinamos ele não somente a falar o português apenas quando souber falar tudo direito. Ensinamos a ficar quieto, a não se expor, mesmo no único lugar em que poderia se expor mais na língua. Aos poucos, assim se mostra como o processo de aprendizagem da assimilação de imigrantes deve ser: silencioso. O silêncio, que esteve presente muitas vezes nesta etnografia, aqui recebe sua análise final. Não estamos falando simplesmente do silêncio dos que não sabem, dos que não querem se expor, ou dos adultos que deixaram a mininice de lado para se tornarem excluídos no estrangeiro. É o silêncio com o qual convivem no Brasil como autoridade. O silêncio é o ensinamento, a postura, o modo de relação. O silêncio é premiado e a falta dele pode ser punida. Aprende-se rapidamente a não correr o risco.

O caso de Henri é excelente para mostrar a conexão de pedagogia e assimilação, sobretudo o quanto elas atuam não apenas na sala de aula. Este é o modelo de relação com o diferente, do ponto de vista de quem detêm a autoridade da classificação. Mas é preciso observarmos sem juízo de valores: nem a assimilação é algo necessariamente ruim, nem a pedagogia é necessariamente boa. A assimilação é um processo pedagógico e a pedagogia de imigrantes costuma ser um processo assimilacionista. Não se trata de um constructo educacional erguido para frustrar imigrantes, mas de um processo recíproco que, objetivando reconhecimento e baseado na ajuda, almeja evitar frustrações futuras maiores.

Assim como muitas outras práticas na Missão Paz, não há como endereçar todos os problemas de maneira pensada, reformulada, em que se pese todas as possibilidades reais e escolha-se a melhor solução. Mais uma vez, “a Missão Paz responde aos problemas com as ferramentas que tem”. Estamos falando de instituições que trabalham com um grande corpo de voluntários e alguns funcionários; e que lidam com problemas imediatos, que precisam de ações que os remedeiem instantaneamente. É o caso dos imigrantes dormindo nas ruas no frio, de quem está passando fome,

de quem está sendo explorado no trabalho, agredido nos ambientes públicos, precisa de atendimento médico, mas não sabe o que fazer, como conseguir. Então, esse tipo de instituição, que compõe os mecanismos de acolhimento de imigrantes, está o tempo todo lidando com o imprevisto e imediato, através do uso de uma mão de obra da qual não se pode cobrar muito (os voluntários), da qual, na verdade, parece estar sempre em dívida. Ou seja, existe uma maneira própria dessas instituições de lidar com as situações, e esta é geralmente a partir das opções que seus líderes conseguem visualizar na hora da rápida decisão.

No nosso exemplo, vemos que não são professores apenas que avaliam e discutem com o aluno sua educação. E mesmo a professora presente não havia ponderado sobre a maneira como isso era feito. Eram pessoas acostumadas a tomar decisões rápidas, respondendo a um evento que transformaram em demanda. O aluno chegara à secretaria para tirar uma dúvida. Sua suposta inabilidade de formular a pergunta foi traduzida instantaneamente como incapacidade de passar de turma. As pessoas da ocasião logo tinham na cabeça critérios para julgar o aluno e medidas a tomar. Mas não nos deixemos levar pela indignação da situação: essas mesmas pessoas são obrigadas a pensar e agir desta maneira cotidianamente. Este não é só o modelo da instituição, mas o modelo que o poder público, a sua função social e até sua carga religiosa lhe legou.

Neste sentido, podemos dizer que uma boa porção dessa *pedagogia da assimilação* parte de uma "pedagogia da Ajuda", como um conjunto de técnicas e possibilidades que se dispõe entre os mecanismos de ajuda. Parte da volatilidade das decisões, da inconstância, dos caprichos, interesses e conflitos pessoais dos pequenos tomadores de decisão. Podemos dizer que esse é, na prática, o método utilizado neste modelo pedagógico. O fim, por sua vez, é um pouco distinto. Ele não se resume a "ajuda". Neste contexto, objetiva-se a transformação do que vem de fora para se adequar aos padrões sociais que são esperados dos imigrantes na sociedade brasileira. E isso se constrói como um processo. Não estamos descrevendo um tempo, um contexto, uma situação pedagógica, ou mesmo uma estrutura educacional. A *pedagogia da assimilação* é o processo através do qual diretrizes e intenções – racionais ou irracionais – se mesclam para modificar o outro. Paulo Freire não foi o único que falou que a "educação é um processo transformador". É preciso sublinhar que essa transformação é levada constantemente para diversos lados, conforme a disposição macro-micro da *ajuda*, em que de um lado há as conjunturas das relações internacionais dos países de origem e destino migratório, a estrutura social e o *ethos* local do acolhimento; e de outro há a necessidade dos trabalhadores institucionais de tomarem a decisão instantaneamente, refletindo e modificando, como podem, o contexto maior em que estão.

6.2 A IMAGEM PREMIADA

Um último caso pode ser relevante para a análise comparativa de todos os anteriores. Trata-se de uma reportagem feita pelo jornal Folha de São Paulo (BILENKY, SANTOS e RIBEIRO, 2015), em maio de 2015. Retomando o nosso histórico da imigração haitiana em São Paulo, podemos lembrar que esta era a época em que a maior quantidade de imigrantes chegou na cidade, saturando os serviços da Missão Paz e levando muitos a serem obrigados a dormir no chão do setor de cursos. A estrutura deste local não é adequada para comportar tanta gente e não dispõe de recursos como camas, colchões, chuveiros, aparatos de cozinha e um local para lavar roupas. Assim, muitos imigrantes eram forçados a improvisar maneiras diferentes de garantir seu sono, sua higiene e sua comida. Foi nesse contexto que o fotógrafo Ronny Santos fez uma visita à instituição, entrevistou alguns imigrantes e não teve pudor em fotografá-los em seus ambientes mais íntimos.

6.2.1 O caso

Entre as fotos publicadas na matéria da Folha (idem), podemos ver como os haitianos organizavam seus lugares para dormir, como dormiam em meio à confusão que poderia acontecer no local e como tomavam banho. Para isso, o fotógrafo capturou imagens de pessoas dormindo, cobertos por finos lençóis, no canto do salão de entrada do setor. Mas uma foto ganhou destaque especial e tornou-se capa do jornal daquele dia (ver Anexo 2, **Imagem 5**): um haitiano nu, agachado, tomando banho com a água da descarga do mictório, que ele coletava com uma latinha de cerveja amassada recortada na parte superior.

Esta imagem presente na capa do jornal Folha de São Paulo invoca, constrói e promove fortes representações sociais. Podemos dizer que ela apela para, pelo menos, três estereótipos diferentes que compõem as muitas facetas do preconceito contra os haitianos. Primeiramente é possível perceber o estereótipo que associa os negros ao primitivismo. Stuart Hall coloca que muitos estereótipos sobre negros se constroem sobre a oposição “cultura” e “natureza” (1997, p. 244). Para os brancos, a cultura seria o oposto daquilo que é natural, enquanto que para os negros a cultura e a natureza coincidiriam. Assim, aproximam-se os negros do primitivo, dizendo que sua cultura é a da natureza, o que supõe também a falta de “civilização”. A propagação e a reprodução desse estereótipo acaba difundindo essa ideia que relaciona os negros com o primitivo, constituindo um preconceito social grave, base da racialização dos povos e parte do sustentáculo da sociedade branca hegemônica. Um negro nu, tomando banho no mictório, na capa de um dos mais importantes jornais do Brasil, parece ser um forte indício dessa racialização.

Um outro estereótipo reproduzido nessa imagem é o que se relaciona ao preconceito contra os imigrantes pobres. Aquele pressuposto de que esses imigrantes estão dispostos a aceitar os piores

trabalhos, normalmente rejeitados pelos nativos. Nessa construção está subentendido que eles estão dispostos a aceitar as piores condições de trabalho e, em um plano mais aberto, as piores condições de vida. A imagem reforça esses pressupostos ao exibir o imigrante tomando banho com uma lata de cerveja, improvisadamente feita de cuia, para colher a pouca água que sai do mictório e lavar-se no meio do banheiro. Mas ainda um outro estereótipo está em voga, o que relaciona esses dois primeiros aos imigrantes haitianos. Novamente a ideia de que se eles estão aceitando essas horríveis condições de sobrevivência e continuam vindo em peso para o Brasil, é porque são um povo que não tem problemas com isso. Na foto em questão, isto está dado: uma racialização contra os imigrantes haitianos, aproximando-os do primitivismo humano, estigmatizando e consolidando esses estereótipos sociais.

Na ocasião, o site oficial da Missão Paz soltou uma nota de repúdio ao "sensacionalismo" que a foto promovia e que foi publicada sem o consentimento do haitiano ou da instituição (MISSÃO PAZ, 2015a). Em Outubro, contudo, a imagem ganhou uma repercussão ainda maior, sendo vencedora do Prêmio Vladimir Herzog de Anistia e Direitos Humanos, um dos prêmios mais importantes do fotojornalismo do Brasil. Após a confirmação do prêmio, a Missão Paz soltou uma nova nota criticando-o e criou uma Petição Pública online (PETIÇÃO PÚBLICA, 2015), em repúdio à premiação. Na nota, a instituição frisou o fato de que a foto fora publicada sem o consentimento da pessoa exposta e lembrou que quando os haitianos chegaram para dormir lá no saguão, havia ficado decidido que o mictório não seria utilizado para urinar, mas para lavar roupas (MISSÃO PAZ, 2015b). Dois dias após a premiação, o jornal MigraMundo (2015a) fez uma entrevista com o fotógrafo premiado, na qual indagava-o sobre as críticas feitas pelas entidades sociais. Na entrevista, ele afirma ter entrado no banheiro enquanto o haitiano tomava banho e este prontamente se escondeu, depois falou algumas palavras em um idioma que o fotógrafo desconhecia e fez alguns sinais com a mão que foram interpretados como "sem problemas". O haitiano então continuou tomando seu banho e o fotógrafo continuou fotografando. Quando perguntado a respeito das críticas feitas pela Missão Paz, o entrevistado respondeu elogiando a instituição, mas dizendo que tirou fotos porque o "desrespeito estava acontecendo" e ele "profissionalmente" teve de fotografar. Ainda lembrou que o jornal fez questão de não mostrar o rosto do haitiano para "preservar sua identidade".

Nesta mesma matéria do MigraMundo (2015a), há um trecho da carta enviada pela Organização Haitiana de São Paulo à comissão do prêmio. Vale aqui a reprodução deste trecho, que pode ser interessante para compreender também um fragmento da narrativa dos haitianos, até agora muito pouco considerada:

> Comentamos aos jornalistas e fotógrafos ‘se gostariam que alguém entrasse em sua casa e fizesse fotos enquanto tomavam banho’. Conversamos com os haitianos que estavam no salão da igreja quando o fotógrafo bateu as fotos. Ele não pediu autorização. Muito mal educado, ele entrou no banheiro e fez as fotos. O haitiano foi embora de São Paulo com muita vergonha. Estamos triste como organização e como haitianos.

Para ver também o lado dos avaliadores do prêmio, no dia 23 de Outubro, o site MigraMundo (2015b) entrevistou a Comissão Organizadora do Prêmio Vladimir Herzog de 2015. Nesta matéria, é possível notar que, quando da avaliação, a comissão chegou a ponderar sobre as críticas feitas pela Missão Paz e pela carta da Organização Haitiana de São Paulo, mas apenas o advogado representante da OAB de São Paulo e o representante da Intercom se posicionaram a favor de observar com mais cautela os dois lados da situação. Os demais membros decidiram continuar a premiação, segundo a comissão, “em vista de esclarecimentos prestados por escrito pelo autor da foto, segundo o qual não houve qualquer constrangimento do fotografado, para a feitura de várias fotos”. Eles concluíram que os jornais que publicaram a foto se esforçaram em “preservar a imagem do fotografado” e que portanto “os danos à sua imagem e dos haitianos aludidos pelo Padre Paolo seriam menores do que aqueles causados pela não valorização ou supressão de informação sobre uma situação de grande relevância nacional e global, que é a falta de condições de instituições estatais e sociais para recepcionar os imigrantes”.

Aqui podemos perceber uma clara relação de discurso e poder. A comissão decidiu pela continuidade da premiação graças ao que o autor da foto escreveu a eles, dizendo provavelmente o mesmo que em entrevista: que o haitiano consentiu que o fotografasse, que todos o viram com câmeras na ocasião, portanto consentiram também, e que ele simplesmente fotografou profissionalmente o desrespeito aos direitos humanos que acontecia ali. Notemos que o discurso levado em conta não é o da vítima da exposição, não é o do grupo social que – até como mostra a própria foto – está em condições mais precárias, ou seja, não é o dos imigrantes haitianos. É o discurso do jornalista que foi a base para aprovação do prêmio. Mas poderia ser outro, dado que este é um prêmio composto por jornalistas, com jornalistas em sua comissão avaliadora? Ademais, quem tem o poder para ditar as normas legítimas deste concurso: os grandes jornais ou os imigrantes fotografados? Enfim, será que a foto precisa de fato valorizar os direitos humanos, ou o prêmio está mais pautado nas vontades dos detentores do poder midiático e dos interessados na sua manutenção do *status quo*?

6.2.2 Indagando a ambiguidade

Este caso se situa, portanto, sobre o muro que divide o reconhecimento e a reprodução do estereótipo. Será que essa foto combateria o preconceito, escancarando-o visualmente para

sensibilizar as pessoas, promovendo a crítica social dos capitais, das políticas públicas e dos hábitos individuais que segregam e excluem os imigrantes negros em São Paulo e no Brasil; ou ela reproduziria a violência simbólica sofrida pelos haitianos, reforçando-a e espalhando-a para milhões de brasileiros, promovendo, ao contrário, a reprodução sumária da hierarquia social existente no país?

Quanto à legitimidade do prêmio, ele valorizaria o belo trabalho social do fotógrafo e ampliaria o alcance da foto, aumentando sua força de atuação; ou serviria de ferramenta social legitimadora do discurso dominante das grandes mídias brasileiras, que definem constantemente por enquadramentos visuais, a disposição dos grupos na hierarquia social? No caso da segunda visão, será que o prêmio não teria então a função de trazer a racialização e o preconceito étnico contra os haitianos no Brasil para o plano institucional? Ou seja, se o "mais conceituado" prêmio fotojornalístico do país elegeu esta foto como a melhor do ano em termos de auxílio à "democracia, cidadania e aos direitos humanos" (MIGRAMUNDO, 2015b), então se está de certa forma ditando qual o caminho que uma reportagem que trate dos direitos humanos dos haitianos – e de outros imigrantes por analogia – deve seguir. Sob uma lente mais ampla, podemos dizer até que este prêmio está dialogando não só com jornalistas, mas com todos os brasileiros que procurarem pela foto vencedora. A estes, o prêmio está dizendo claramente que o modo como acreditam ser o correto para se tratar os imigrantes haitianos é o da exposição de seus momentos mais íntimos, em prol da "liberdade de expressão, da verdade, da dignidade humana e do interesse público" (Idem).

Para justificar o uso dessa imagem, os entrevistados utilizam um argumento central: esta foto exerce uma função política em favor dos direitos humanos dos haitianos em São Paulo, evitando a "supressão de informações" e evidenciando as péssimas condições de higiene a que estão submetidos. Supõe-se que a foto faria então com que os leitores do jornal – que não são poucos dado que este é um dos maiores jornais do país – tivessem contato com o que está acontecendo no Glicério e se sensibilizassem com o povo haitiano, o que levaria a mais *ajuda* para eles. Isso ignora completamente o fato do imigrante fotografado ter ido embora da cidade envergonhado, como diz a organização, negando a dimensão da ajuda e sublinhando a injustiça. Esta última seria justificada pela amplitude da foto com o prêmio, a foto deteria uma função social importante para os imigrantes do Glicério e o Prêmio Vladimir Herzog aumentaria o alcance que essa foto teve, levando a mensagem e apelando por solidariedade para mais pessoas. Mas não podemos desconsiderar que esta é apenas mais uma narrativa, de cunho institucional, ligada a uma das mais poderosas mídias brasileiras. Em suma, essas duas lentes através das quais podemos observar a fotografia e o prêmio se baseiam nas concepções de *reconhecimento* e *ajuda*, ou por serem tomadas

de maneira nativa e talvez inocente para quem defende a validade do prêmio e o benefício da foto; ou por serem vistas de modo mais crítico, interpelando sobre os reais benefícios deste evento.

6.2.3 Economia do Reconhecimento

Para nos encaminharmos às análises finais, relembremos alguns últimos aspectos que envolvem estes conceitos. Primeiramente, a *economia do reconhecimento* é uma configuração social que marca a imigração haitiana. Ainda que ela já existisse de uma certa forma, em diferentes ambientes, a maneira como foi reestruturada após a imigração haitiana tem um vínculo íntimo com esta mesma migração. Acontece que o fluxo migratório haitiano escancarou problemas distintos com os quais o Brasil não estava acostumado a ver com frequência. A começar pela luz que jogou sobre os erros da MINUSTAH e da administração brasileira no Haiti, evidenciando as falhas da política externa e a dominação que exercia no país caribenho. Também mostrou com clareza os problemas internos: a lacuna jurídica que era destinada aos imigrantes, a fragilidade dos mecanismos sociais e políticos de acolhimento no país, a debilidade da gestão de políticas públicas efetivas vinculadas à migração, o preconceito que aflorava em tempos de crise, a falsidade da receptividade brasileira etc. Aos poucos, esses problemas foram traduzidos em comoção midiática, tornando os haitianos alvos daqueles que queriam reconhecimento de alguma forma, seja em prol do respeito aos imigrantes, seja para viralizar notícias e fotografias na imprensa ou nas redes sociais. Nesse sentido, a *economia do reconhecimento* nos permite analisar teoricamente a imigração e o acolhimento de maneira diacrônica, sob uma perspectiva crítica.

Como vimos, para um certo grupo de instituições (como a Missão Paz), esta configuração social em torno do reconhecimento é a forma que encontraram de se manter operantes no sistema capitalista brasileiro e conseguir respeito aos imigrantes, nos moldes do que diz Honneth (2015). Nesta esfera, *economia do reconhecimento* se refere a um modelo de organização institucional capilarizado. Trata-se de um modelo ético local, cuja transmissão da necessidade de segui-lo se dá por vias simbólicas sutis, que envolvem desde a organização geográfica e a disposição de salas, portas, corredores e jardins, até os gestos, os olhares e as falas nos espaços de transição. Ele pode ser visto como um sistema de fiscalização competitivo que gera uma certa ânsia por protagonismo, a nível individual e institucional, mas que tem um respaldo no respeito e se justifica moral e socialmente por suas próprias ações de solidariedade. Assim, esta economia se desenvolve sobretudo com base em serviços, na venda da força de trabalho – na sua maioria voluntária – em troca de reconhecimento. Embora flutuando sobre o plano do simbólico, não nos afastamos da materialidade da resposta capitalista ao sistema de competição, lucro, reconhecimento e respeito. Uma economia capitalista de terceirização de serviços que, sob o paradigma do voluntariado, troca

trabalho voluntário e boas intenções por reconhecimento, tanto para o voluntário quanto para o imigrante, mesmo que supostamente.

No entanto, esta economia não envolve apenas instituições de ajuda. Acredito que seja um paradigma social para todos aqueles que se relacionam com imigração sobre a base da *ajuda*, o que pode ser oriundo: de indivíduos a fim de *ajudar*, como tivemos muitos exemplos no capítulo 5; do poder público, em suas diferentes formas; de empresas; das mídias, e dos jornalistas autônomos. Para todos esses tipos, a *economia do reconhecimento* se sustenta de maneira semelhante, trocando reconhecimento por serviços ou produtos relativos a imigração. No caso em que vimos da fotografia que ganhou a capa da Folha e o prêmio de "direitos humanos", o produto foi a foto, que haveria de trazer mais reconhecimento – e respeito – ao grupo que estava representando. Na verdade, a proximidade desses tipos e a justificativa da *ajuda* que compõem o lado mais iníquo desta configuração social, pois, deste modo, os trabalhos de acolhimento das instituições como a Missão Paz e a fotografia estereotípica têm uma força argumentativa de justificativa bastante semelhante, partindo da ideia sempre constante de que estão ajudando os imigrantes.

6.2.4 *Ajuda(s)*

Assim sendo, podemos destacar uma das principais características da *ajuda* como é tratada neste meio, seu uso multidimensional. *Ajuda* como uma palavra que, ao ser usada como justificativa para ações e contextos diversos, não raramente cobrindo de eufemismo uma dominação mais ampla, se tornou polissêmica. E ao compreender muitos significados, passou a ser empregada em cada vez mais situações, servindo como uma desculpa coringa, promovendo aceitação e prestígio a quem dela se usa. Nos casos que vimos dos haitianos, a pluralidade desta palavra pode ser expressa em pares semânticos, muitas vezes opostos, compondo o que chamamos de "dialética da ajuda". São eles: *ajudante*, como quem auxilia ou trabalha em uma condição inferior; *ajudado*, como quem recebe auxílio ou é explorado; *ajudar*, como um ato de solidariedade ou uma desculpa para exploração, sujeição, dominação, diferenciação e racialização. A *ajuda* pode ser vista, pois, como dialética, porque é frequentemente uma síntese da faceta do auxílio com outra faceta que envolve esses mecanismos de dominação, uma busca por reconhecimento, um processo civilizador ou uma assimilação.

A multidimensionalidade e a pluralidade de sentidos que esta palavra assume nos diversos contextos, acontecem muito graças a uma das cargas semânticas mais comumente associada ao termo: sua pureza. A *ajuda* como um motivo não passivo de contestação, em que não se faz juízo de valores. Para muitos, é algo que habita a esfera do sagrado, o que pode ser reforçado ao notarmos a necessidade religiosa de serviços pastorais, por exemplo. Ela roga à ideia de solidariedade

indiscutível, sobre a qual não cabem dúvidas. E assim, ela é posta como algo dado, natural, bem como o é a própria condição de precariedade dos imigrantes ajudados. Esse é o poder naturalizante da *ajuda* e como contagia aqueles que dele utilizam. Por aceitarem-na, são tidos como necessitados dela e fazem-na imediatamente bem-vinda e inquestionável. Mas a solidariedade nos faz esquecer de seu caráter acobertador e contagiante, mesmo que prejudique aqueles que são ajudados.

Sob uma certa ótica, a *ajuda* pode também ser vista como "dádiva", semelhante ao que mostra Marcel Mauss (2017). Em seu clássico "Ensaio sobre a dádiva", o autor mostra como muitas comunidades baseiam suas relações sociais em um sistema de dar e retribuir presentes. Ele percebe que a dádiva, *don*, ou o ato de presentear, garante ao sujeito uma certa quantidade de prestígio, e outorga ao receptor a necessidade de retribuir. Aqueles que recebem os presentes angariam uma dívida com quem os presenteou, a qual, se não conseguirem retribuir à altura, permanecem endividados moral e simbolicamente, tornando-se submissos. Dessa forma, aquele que dá mais presentes alcança um nível mais alto no interior da pirâmide social daquela coletividade. Através da dádiva, portanto, define-se líderes e subalternos, e constrói-se um processo complexo de diferenciação social. Observando a *ajuda* enquanto dádiva, podemos perceber que ela também define lugares sociais. Aquele que é ajudado se torna, pelo menos simbolicamente, um devedor de quem o ajuda. Sendo os imigrantes muitas vezes incapazes de retribuir da mesma maneira, convertem-se a subalternos da *ajuda*, seja no trabalho, nos equipamentos de acolhimento, ou nas aulas. Nesse sentido, a *ajuda* tem uma função social de enobrecimento do sujeito, criando credores simbólicos da solidariedade, e garantindo a manutenção da exploração material sobre seus devedores.

Pensada de modo um pouco diferente, a ajuda pode ser vista também como "esmola". Para Mauss, "esmola é fruto de uma noção moral da dádiva e da fortuna, de um lado, e de uma noção do sacrifício, do outro", ou, "é a velha moral da dádiva transformada em princípio de justiça" (MAUSS, 2017, p. 216). Uma das grandes diferenças da "esmola" é que os receptores não detém a capacidade de retribuir o que foi dado. Assim, ela se aproxima ainda mais da *ajuda*, como temos visto, à medida que gera a vergonha, a submissão, e a exclusão social. Segundo Mello (2015), "a esmola é uma ação social histórica pertinente à esfera do sagrado". Ou seja, àquele que dá a esmola é concedida "uma espécie de 'seguro divino' aos olhos de Deus" (idem). Enxergada desta forma, a *ajuda* é não só uma maneira de garantir um espaço social elevado, tornar-se um credor simbólico e um potencial explorador material, gerando vergonha e submissão sobre o ajudado, mas também é um modo de quitar dívidas religiosas ou transcendentais, concebendo mais uma camada de diferenciação e dominação, a espiritual.

Tal como a dádiva, a *ajuda* também define uma economia própria (que temos chamado de *economia do reconhecimento*) e uma moral a ser seguida (expressa e transmitida através da *pedagogia da assimilação*). Aqui unimos mais precisamente os três conceitos. A *ajuda* rege as relações e as distribuições sociais entre a *economia do reconhecimento*, e determina quem deve ser visto como modelo a ser seguido, concebendo uma moral a ser espelhada e ensinada àqueles que vêm de fora. A força do reconhecimento opera sobre aqueles que tentam ou dizem praticar a *ajuda* e a *assimilação* sobre quem é ajudado. A pedagogia aqui descrita é uma importante ferramenta para assimilar e obter mais reconhecimento. *Economia do reconhecimento* e *pedagogia da assimilação* são, portanto, partes muito próximas de um mesmo processo estruturado pelas configurações da *ajuda*.

6.2.5 Retomando e finalizando a análise do caso

Muitas outras ideias podem ser trazidas para compreender esse caso. Podemos talvez pensar em repertórios midiáticos de sensacionalismo e comoção; em outras vertentes de estigmatização imagética; em institucionalização do preconceito, tanto pela foto quanto pelo prêmio; na pluralidade semântica que o próprio termo “direitos humanos” assume neste caso; na opressão de fotógrafos contra pessoas em situação de precariedade social; na falta de advertência e reflexão sobre como tratar o outro no mundo jornalístico etc. Talvez esses sejam ótimos temas e abordagens para tratar essa questão, de modo a explorar outros ângulos muito bem-vindos à análise. Mas neste capítulo final me reservo a deixar estas outras perspectivas como sugestões analíticas, confessando também a limitação de meus pontos de vista, enviesados para os conceitos que tenho trabalhado nesta dissertação. Mas é justamente este o objetivo do capítulo, garantir a compreensão e propor formas de utilizar os conceitos trabalhados. Observemos, pois, a fotografia e o prêmio com eles em mente.

As instituições, a fotografia, o prêmio, a Missão, a Folha e o MigraMundo: todos operando em uma economia do reconhecimento, seja pra conseguir reconhecimento para si, ou para supostamente consegui-lo para os imigrantes. Este, por sua vez, opera segundo a dialética da ajuda, sendo a própria dialética do reconhecimento: melhor expô-los para ajudar, ou melhor não expor e não promover o reconhecimento público midiático da situação? O fotógrafo argumentava pela primeira opção, dizendo que fez isso pelo bem maior de ajudar os imigrantes. Mas sabemos que esta é apenas mais uma narrativa que justifica a exploração material e simbólica em termos de solidariedade, enobrecendo e até divinizando momentaneamente o sujeito. Sabemos que sua *ajuda* lhe garantiria também prestígio, dinheiro e, mais tarde, um prêmio institucional. Trata-se da precariedade do outro trabalhada como produto visual do espetáculo capitalista, acobertado pela *ajuda* e sacralizado pela solidariedade.

O fato é seguido por exposições e recomendações que reconfiguram a *pedagogia da assimilação*. Essa pedagogia acontece tanto com os imigrantes quanto com os professores e funcionários, a Missão Paz foi levada a tomar medidas para se prevenir dos fotógrafos, dos agentes midiáticos e de quem mais quisesse explorar um sensacionalismo com imigrantes. A mídia retratando o haitiano nu e a foto ganhando o prêmio são amostras da naturalização social dos eventos e de como à Missão Paz restou o papel de tapar os problemas. Mais uma vez, a instituição como parte do contexto amplo, endereçando os problemas que não são sanados pelas políticas públicas, ou pior, que são criados e ampliados pelos meios de comunicação. Não dar entrevistas, não se lavar assim, não fazer isso ou aquilo! A partir desse momento, ficaram ainda mais sérias as instruções de como se portar, como se mostrar ao público. Além disso, a pedagogia também está implícita nos resultados da foto, na vergonha alheia, na estereotipação de um grupo imigrante. Mesmo que em um curto período, haitianos temeram ser vistos como aqueles que tomam banho no mictório. Eles aprendiam, rápida e sutilmente, a controlarem sua exposição, a restringirem sua sociabilidade com brasileiros. Assim, *ajuda*, *reconhecimento* e *assimilação* evidenciam como este caso reforçou o lugar que é constantemente destinado aos haitianos, o de subjugação.

BIBLIOGRAFIA

ABÉLÈS, Marc. Pour une anthropologie des institutions. In: **L'Homme**. Tome 35, nº135. La formule canonique des mythes. Paris: Persée, 1995. p. 65-85.

ABUMANSUR, Edin. Imigração haitiana e Religião. In: **2º DIÁLOGOS NO CEM**, 2017. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 2017.

ACCILIEN, C.; LAGUERRE, J. C. **Haitian Creole Phrasebook**: essential expressions for Communication in Haiti. New York: McGraw-Hill Companies, 2011.

ACNUR, Agência da ONU para Refugiados. **Cartilha para solicitantes de refúgio no Brasil**. Disponível em: <http://www.acnur.org/t3/fileadmin/Documentos/portugues/Publicacoes/2014/Cartilha_para_solicitantes_de_refugio_no_Brasil.pdf?view=1>. Acesso em: 04/02/2018a.

_____. **Direitos e deveres dos solicitantes de refúgio no Brasil**. 2010. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/central-de-conteudo/estrangeiros/2011direitosdeveresrefugio_brasil.pdf>. Acesso em: 04/02/2018.

_____. **O que é a Convenção de 1951?** Disponível em: <http://www.acnur.org/portugues/informacao-geral/o-que-e-a-convencao-de-1951/>. Acesso em: 10/01/2018b.

Agier, Michel. **Esquisses d'une anthropologie de la ville**: Lieux, situations, mouvements. Collection Anthropologie Prospective, n. 5. Louvain-la-Neuve: Bruylant-Academia s.a., 2009.

ALCÂNTARA, Pedro Ivo de Morais. **Novas Fronteiras**: um olhar sobre a imigração haitiana para o Brasil. Brasília, 2014. Disponível em: <http://www.lareferencia.info/vufind/Record/BR_882445783be57bf0ebbcdeb4d3bb704d>. Acesso em 20/05/2015.

AMADO, Rosane S. (2013). O ensino de português como língua de acolhimento para refugiados. In: R**evista da SIPLE**, Brasília, ano 4, n. 2, outubro de 2013. Disponível em: <http://www.siple.org.br/index.php?option=com_content&view=article&id= 309:o-ensino-de-portugues-como-lingua-de-acolhimento-para-refugiados&catid=70:edicao-7&Itemid=113>. Acesso em: 01/01/2018.

ARENDT, Hannah. **Eichmann in Jerusalem**: a report on the banality of evil. New York: The Viking Press, 1964.

ASSESSORIA CBF. **Jogo da Paz**: Em 2004, Brasil levou alegria e gols ao Haiti. SELEÇÃO BRASILEIRA DE FUTEBOL. 2015. Disponível em: <https://selecao.cbf.com.br/noticias/7606/em-2004-brasil-levou-alegria-e-gols-ao-haiti>. Acessado em: 21/01/2018.

ASSIS, G. O.; SASAKI, E. M. Teorias das Migrações Internacionais. In: **XII Encontro Nacional da ABEP 2000**. GT de Migração. Caxambu: ABEP, 2000. 19p. Disponível em: <http://www.pucsp.br/projetocenarios/downloads/CDH/Teoria_das_Migracoes_Internacionais.pdf>. Acesso em: 12/03/2018.

AUSUBEL, David P. **The Acquisition and Retention of Knowledge**: A cognitive view. New York: Kluwer Academic Publishers, 2000.

BAENINGER, Rosana. Notas acerca das migrações internacionais no século 21. In: *Encontro* **Nacional de Pós Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**, 37., 2013, Águas de Lindóia-SP. Anais. São Paulo: ANPOCS, 2013.

_____. Migração transnacional: elementos teóricos para o debate. In: **Imigração Haitiana no Brasil**. In: BAENINGER, R. et al (Orgs.). Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

BAENINGER, Rosana et al (Org.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorial, 2016.

BAPTISTE, C. J.; VIEIRA, J. M. Catástrofe ambiental e migração internacional: a perspectiva dos migrantes haitianos na cidade de São Paulo. In: BAENINGER et al (orgs.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorail, 2016. p. 577-607.

BASTIDE, R.; FERNANDES, F. **Brancos e negros em São Paulo**: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana. 4. ed. São Paulo: Global, 2008. p. 190-223

BELLEGARDE-SMITH, Patrick. **Haiti:** The breached citadel. Boulder: Westview Press, Inc., 1990.

BILENKY, Thais; SANTOS, Ronny; RIBEIRO, Rafael. *Nova onda de imigrantes haitianos causa superlotação em paróquia*. Jornal Folha de São Paulo: Ed. de 20/05/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05/1631279-nova-onda-de-imigrantes-haitianos-causa-superlotacao-em-paroquia.shtml>. Acesso em: 01/12/2015.

BLANCPAIN, François. **Histoire de Saint-Domingue Haiti**. Matoury: Ibis Rouge Éditions, 2016

BONDUKI, Nabil Georges. Origens da habitação social no Brasil. In: **Análise Social**. São Paulo, v. XXIX, n. 127, p. 711-732, 1994.

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. 2012. Disponível em: <https://www.legisweb.com.br/legislacao/?id=116083>. Acesso em: 12/01/2018.

_____. **LEI Nº 13.445, DE 24 DE MAIO DE 2017**. Institui a Lei de Migração. 2017. Disponível em: <**http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2017/lei/L13445.htm**>. Acesso em: 21/02/2018.

CANTON, André Luis. **Preservação contraditória no centro de São Paulo**: degradação das Vilas Preservadas na Baixada do Glicério no contexto da renovação urbana (Operação Urbana Centro). 2007. 89f. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

CÁRITAS BRASILEIRA, Organismo da CNBB. **Quem Somos e Histórico**. Disponível em: <http://caritas.org.br/quem-somos-e-historico>. Acesso em: 10/01/2018.

CARPENTIER, Alejo. **El Reino de este Mundo**. 5ed. Ciudad de México: Compañía General de Ediciones, 1973.

CARTA CAPITAL. **Seis imigrantes haitianos são baleados em São Paulo**. Carta Capital online. São Paulo: Ed. de 08/08/2015. Disponível em: <http://www.cartacapital.com.br/blogs/parlatorio/seis-imigrantes-haitianos-sao-baleados-em-sao-paulo-9027.html>. Acesso em: 05/09/2015.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem**: e outros ensaios de antropologia. 2ed. São Paulo: Cosac Naify, 2011. 552p.

CASIMIR, Jean. **Haiti et ses élites**: l'interminable dialogue des sourds. Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009. 250p.

CAVALCANTI, Leonardo. Imigrantes, imigrados, estrangeiros... e a fabricação do outro imaginário. A presença brasileira no contexto da imigração na Espanha. In: **Revista Universitas Comunicação**, v. 3, p. 37-52, 2005.

CLIFFORD, James. Introduction: Partial Truths. In: CLIFFORD, J.; MARCUS, G. E. **Writing Culture**: The Poetics and Politics of Ethnography. Los Angeles: University of California Press, 1986.

COTELO, Fernando Cardoso. **Revitalização do centro histórico de São Paulo e habitação popular**: microeconomia e microgeografia. 2008. 128f. Tese (Doutorado em Economia) – Escola de Economia, Fundação Getúlio Vargas, São Paulo, 2008.

COTINGUIBA, M. L. P.; COTINGUIBA, G. C. Fronteiras e aspectos do rito de mudança de categoria jurídico-política dos sujeitos haitianos em mobilidade transnacional. In: BAENINGER et al (orgs.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorail, 2016. p. 173-205.

DEPESTRE, René. **Bonjour et adieu à la négritude**. Paris: Éditions Robert Laffont, S.A., 1980.

DIPPEL, Horst. **Documents Constitutionels d'Haiti 1790-1860**. Editado por: Laurent Dubois; Julia Gaffield; Michel Acacia; em cooperação com Matthias Schneider. Berlin: Walter de Gruyter GmbH, 2013.

EISNER, Will. **Avenida Dropsie**: a vizinhança. Tradução e adaptação: Leando Luigi Del Manto. São Paulo: Devir, 2009.

ELIAS, Norbert; SCOTSON, John L. **Os Estabelecidos e os Outsiders**: Sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Trad. RIBEIRO, Vera. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor Ltda., 2000. 224p.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. v. 1: Uma História dos Costumes. Trad. Ruy Jungmann. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. 264p.

ERA O HOTEL CAMBRIDGE. Direção: Eliane Caffé. Produção: Rui Pires. São Paulo: FLM; GRIST; Escola da Cidade; Aurora Filmes, 2017.

ÉVORA, Iolanda. DIÁSPORAS, MIGRANTES E REFUGIADOS: As mobilidades africanas e as questões críticas do debate atual. In: **Encontro de Pesquisas**. São Paulo: Faculdade de Educação – USP, 2016.

FERNANDES, D.; FARIA, A. V. A diáspora haitiana no Brasil: processo de entrada, características e perfil. In: BAENINGER et al (orgs.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorail, 2016. p. 95-111.

FORSÉ, Michel. Les réseaux de sociabilité: un état des lieux. In: **L'Année sociologique**, n. 41, p. 246, 1991.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da Autonomia**: Saberes Necessários à Prática Educativa – 47ª edição. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2013. 143p.

FREYRE, Gilberto. **Casa-grande & Senzala**: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. v. 1. 46. ed. Rio de Janeiro: Editora Record, 2002. 668p.

FRÚGOLI Jr., Heitor. **O Centro, a Avenida Paulista e a Avenida Luiz Carlos Berrine na perspectiva de suas Associações**: Centralidade Urbana e Exclusão Social. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, 1998.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of cultures**: selected essays by Clifford Geertz. New York: Basic Books, 2000.

GLICÉRIO (BAIRRO DE SÃO PAULO). In: WIKIPÉDIA, a enciclopédia livre. Flórida: Wikimedia Foundation, 2015. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/w/index.php?title=Glic%C3%A9rio_(bairro_de_S%C3%A3o_Paulo)&oldid=43257842>. Acesso em: 20/10/2016.

GOFFMAN, Erving. **Frame Analysis**: An Essay on the Organization of Experience. Boston: Ed. Northeastern University Press, 1986.

GOMES, Flavio; LIBANEO, Carlos Eugenio. Sedições, haitianismos e conexões no Brasil: outras margens do Atlântico negro. Revista Novos Estudos Cebrap, São Paulo, n. 63, jul. 2002.

GUIMARÃES, A. S. A. **Racismo e Antirracismo no Brasil**. 3ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. Formações nacionais de classe e raça. In: **Tempo Social**, revista de sociologia da USP. V. 28, n. 2. São Paulo: USP, FFLCH, 2016.

HALL, Stuart. **Representation**: Cultural representation and cultural signifying practices. London: Ed. Sage/Open University, 1997.

_____. **Da Diáspora**: identidades e mediações culturais. Org. SOVIK, Liv. Trad. RESENDE et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HEBBLETHWAITE, Benjamin. French and underdevelopment, Haitian Creole and development: Educational language policy problems and solutions in Haiti. **Journal of Pidgin and Creole Languages**, n. 27, v. 2, p. 255-302, 2012. Disponível em: <users.clas.ufl.edu/hebble/Hebblethwaite 2012 JPCL.pdf>. Acessado em: 20/05/2018.

HINE, Christine. **Virtual Ethnography**. Centre for Research into Innovation, Culture and Technology, Brunel University, Uxbridge, Middlesex, UB8 3PH, UK. s/d.

HONNETH, Axel. **Luta por reconhecimento**: a gramática moral dos conflitos sociais. Trad. Repa, L. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.

HUMAN DEVELOPMENT REPORTS. **Human development index and its components**. In: United Nations Development Programme. Table 1. Disponível em: <http://hdr.undp.org/en/content/table-1-human-development-index-and-its-components> Acesso em: 05/09/2015.

HURSTON, Zora Naele. **Tell My Horse**: voodoo and life in Haiti and Jamaica. New York: HarperCollins Publishers Inc., 2008. 311p.

JOGOSDOBRASIL. **Amistoso 2004**: Brasil 6x0 Haiti. 2010. 1 post (2 min 06 s). [Entrevista com Parreira: 0 min 51 s}. Postado em: 18/01/2010. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=0W4xh2gOA0s>. Acesso em: 21/01/2018.

JOSEPH, Nélio. Lakilti se yon vitrin. In: **Ayiti pale**: L ap reprann endepandans li yo te vòlè. Org: SANTIAGO, Adriana. Fortaleza: ADITAL, 2013.

KULAITIS, Fernando. “Assimilação” e “multiculturalismo”: vertentes de um debate para abordar as migrações internacionais. In: I Seminário Nacional Sociologia & Política UFPR, 2009, Curitiba. Grupo de Trabalho 4: Cidadania, Controle Social e Migrações Internacionais. **Sociologia & Política**: Sociedade e Política em Tempos de Incerteza. Disponível em: <http://www.humanas.ufpr.br/site/evento/SociologiaPolitica/Gts-ONLINE/GT4/EixoI/assimilacao-multiculturalismo-FernandoKulaitis.pdf>. Acesso em: 02/02/2018.

LABELLE, Micheline. **Idéologie de Couleur et Classes Sociales em Haiti**. ed. eletrônica. Chicoutimi: CIDIHCA, 1987.CGIg – Coordenação Geral de Imigração. *Relatório Trienal 2011-2014*. Brasília: Ministério do Trabalho e Emprego, 2014.

LIPSKY, Michael. **Street-Level Bureaucracy**: dilemmas of the individual in public services. 30th Anniversary expanded editdion. New York: Russell Sage Foundation, 2010. 275p.

LOUIDOR, Wooldy Edson. Yon leson solidarite. In: **Ayiti pale**: L ap reprann endepandans li yo te vòlè. Org: SANTIAGO, Adriana. Fortaleza: ADITAL, 2013. p. 53-64.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 17, n. 49, fev., 2002.

MAKANSE, Y.; ALMEIDA, M. V. de. Turismo e voluntariado: estudo sobre a experiência solidária no âmbito do turismo. In: **Revista Iberoamericana de Turismo**. RITUR, Penedo, v. 4, n. 1, p. 35-51, 2014.

MARQUES, Ramiro. **Dicionário Breve de Pedagogia**. 2. ed. Barcarena: Editorial Presença, 2000. Disponível em: <http://www.eses.pt/usr/ramiro/docs/etica_pedagogia/dicionario%20pedagogia.pdf>. Acesso em: 15/04/2018.

MATIJASCIC, V. B. Haiti: uma história de instabilidade política. In: Anais do XX Encontro Regional de História: História e Liberdade. **Anais da ANPUH/SP**. Franca: UNESP, 2010.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ubu Editora, 2017. 576p.

MAYNARD-MOODY, Steven; MUSHENO, Michael. **Cops, Teachers, Couselors**: Stories from the Front Lines of Public Service. 4. ed. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2006. 221p.

MELLO, Reynaldo F. L. de. Economia da esmola: uma introdução à economia do dízimo. In: **Educação em Foco** – Revista Eletrônica Online. n. 7, p. 13-30, 2015. Disponível em: <http://unifia.edu.br/revista_eletronica/revistas/educacao_foco/artigos/ano2015/economia_esmola.pdf>. Acesso em: 10/06/2018.

MEZILAS, Glodel. La trajectoire du français et du créole em Haïti. (s/d). Disponível em: <http://www.tanbou.com/2008/TrajectoireFrancaisCreoleHaiti.htm>. Acesso em: 12/02/2018.

MICHEL, Claudine; BELLEGARDE-SMITH. **Invisible Powers**: vodou in haitian life and culture. New York: Palgrave MacMillan, 2006. 242p.

MIGRAÇÕES, Revista do Observatório da Imigração. Lisboa: Revista Migrações, n. 9, out. 2011.

MINISTÉRIO DA DEFESA. **O Brasil na MINUSTAH (Haiti)**. [201-]. Disponível em: <https://www.defesa.gov.br/relacoes-internacionais/missoes-de-paz/o-brasil-na-minustah-haiti>. Acesso em: 20/04/2018.

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA, Governo Federal. **Solicitações de refúgio no Brasil cresceram 800% nos últimos quatro anos**. 2014. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/news/solicitacoes-de-refugio-no-brasil-cresceram-800-nos-ultimos-quatro-anos>. Acesso em: 05/02/2018.

_____. **Anexos**. Disponível em: <http://www.justica.gov.br/central-de-atendimento/estrangeiros/anexos/>. Acesso em: 05/02/2018.

_____. **Entenda as diferenças entre refúgio e asilo**. General. Disponível em: <www.justica.gov.br/news/entenda-as-diferencas-entre-refugio-e-asilo>. Acesso em: 21/05/2018.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina**: la derecha, la izquierda y la opción decolonial. **Crítica y Emancipación**, n. 2, p. 251-276, jan/jun. 2009.

MIGRAMUNDO. (2015a). **Imagem de haitiano tomando banho ganha Prêmio Vladimir Herzog de direitos humanos; entidades e migrantes repudiam e fotógrafo argumenta**. Site de notícias MigraMundo: Ed. de 22/10/2015. Disponível em: <http://migramundo.com/2015/10/22/imagem-de-haitiano-tomando-banho-ganha-premio-vladimir-herzog-de-direitos-humanos-entidades-repudiam-e-fotografo-argumenta/>. Acesso em: 10/12/2015.

_____. (2015b). *Comissão de Vladimir Herzog defende entrega de prêmio a foto de haitiano tomando banho*. Site de notícias MigraMundo: Ed. de 23/10/2015. Disponível em: <http://migramundo.com/2015/10/23/comissao-do-vladimir-herzog-defende-entrega-de-premio-a-foto-de-haitiano-tomando-banho/>. Acesso em: 11/12/2015.

MISSÃO PAZ. (2015a). **Indignação e repúdio para a foto premiada na edição de 2015 do Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos**. Site oficial da Missão Paz: Ed. de 21/10/2015.

Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/#!Indigna%C3%A7%C3%A3o-e-rep%C3%Badio-para-a-foto-premiada-na-edi%C3%A7%C3%A3o-de-2015-do-Pr%C3%Aamio-Vladimir-Herzog-de-Direitos-Humanos/cu8s/5627fa640cf2a9c7a2b943ee>. Acesso em: 10/12/2015.

_____. (2015b). **Assine o repúdio para a foto premiada na edição de 2015 do Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos**. Site oficial da Missão Paz: Ed. de 25/10/2015. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/#!Assine-o-rep%C3%BAdio-para-a-foto-premiada-na-edi %C3%A7% C3%A3o-de-2015-do-Pr%C3%Aamio-Vladimir-Herzog-de-Direitos-Humanos/cu8s/562d54260 cf2472c03b6f54c>. Acesso em: 11/12/2015.

_____. (2017). **Setor de Capacitação e Cidadania atende 873 migrantes no primeiro semestre**. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/single-post/2017/07/28/Setor-de-Capacita %C3%A7%C3%A3o-e-Cidadania-atende-873-migrantes-no-primeiro-semestre>. Acesso em: 15/01/2018.

_____. (2018a). **História**. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/historia>. Acesso em: 10/01/2018.

_____. (2018b). **Dados 2016**. Disponível em: <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1AjvAsFmi S5gzYZ1VFXPTvkAry04eXDdx2AZuOP-iEdg/edit#gid=1099004381 >. Acesso em: 10/01/2018.

_____. (2018c). **Acervo de Notícias**. Disponível em: <http://www.missaonspaz.org/blog>. Acesso em: 10/01/2018.

_____. (2018d). **Retrospectiva 2017**: Missão Paz. Disponível em: <http://www. missaonspaz.org/single-post/2018/01/04/Retrospectiva-2017---Miss%C3%A3o-Paz>. Acesso em: 10/01/2018.

MORAES, Isaias A. de; ANDRADE, Carlos A. de; MATTOS, Beatriz R. Imigração Haitiana para o Brasil: causas e desafios. In: **Revista Conjuntura Astral**. V. 3, n. 20. Out/Nov. 2013.

MURAL, Blog dos correspondentes comunitários da Grande SP. **Glicério tem protesto contra a retirada dos objetos de moradores de rua**. Blog Folha de São Paulo, São Paulo, 10/04/2017. Disponível em: <http://mural.blogfolha.uol.com.br/2017/04/10/glicerio-tem-protesto-contra-retirada-dos-objetos-de-moradores-de-rua/>. Acesso em: 18/04/2018.

NIETZSCHE, Friedrich. **On the Genealogy of Morality**. Trad. Diethe, C. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

_____. **Além do bem e do mal**: ou prelúdio de uma filosofia do futuro. Trad. Pugliesi, M. Curitiba: Hemus Editora S.A., 2001.

NOGUEIRA, Ricardo. **Histórico de obras e enchentes na Ricardo Jafet**. Uol Notícias, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/album/110329jafetenchentes_album.jhtm#fotoNav=12>. Acesso em: 11/02/2018.

OLIVEIRA, Márcio César Barbato de. **Identidades, Política e Poder no Extremo Ocidente**: Discursos coloniais e a construção da Nação no Brasil e Argentina oitocentistas. 2014. Dissertação (Mestrado em Relações Internacionais) – Universidade de Brasília (UnB), São Paulo, 2014.

PAIXÃO, Marcelo. **A dialética do bom aluno**: relações raciais e o sistema educacional brasileiro. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2008.

PATARRA, Neide Lopes. Migrações internacionais: teorias, políticas e movimentos sociais. In: **Estudos Avançados**. V. 57, n. 20, p. 07-24. 2006.

PEDAGOGIA. In: **Michaelis**: DICIONÁRIO Brasileiro da Língua Portuguesa. Disponível em: <http://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/pedagogia/>. Acesso em: 15/04/2018. (2018a).

PEDAGOGIA. In: **DICIO**: DICIONÁRIO Online de Português. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/pedagogia/>. Acesso em: 15/04/2018. (2018b).

PERALVA, Angelina. Globalização, migrações transnacionais e identidades nacionais. In: **Coesão Social na América Latina**: Bases para uma Nova Agenda Democrática. São Paulo: iFHC/CIEPLAN, 2008.

PEREIRA, Rosa M. Costa. **Bondye Beni Ou**: Lugaridades com haitianos evangélicos. 2016. 301 f. Tese (Doutorado em Geografia). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.

PIORE, Michel J. **Birds of Passage**: migrant labour and industrial societies. Digitally printed version. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2008.

PONTES, Fábio. **Sem avisar, governo do Acre volta a enviar haitianos a São Paulo**. Folha de São Paulo, Rio Branco, 19/05/2015. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2015/05 /1630791-sem-avisar-governo-do-acre-volta-a-enviar-haitianos-a-sao-paulo.shtml>. Acesso em: 20/07/2015

PORTES, Alejandro. La mondialisation par le bas: l'émergence des communautés transnationales. In: **Actes de la recherche en sciences sociales**, n. 129, pp 15-25, 1999.

PREFEITURA DE SÃO PAULO. **Ilume revitaliza luminárias no bairro da Liberdade**. Prefeitura de São Paulo: Comunicação, 2012. Disponível em: <http://www.prefeitura.sp.gov.br/cidade/ secretarias/comunicacao/noticias/?p=107106>. Acesso em: 10/08/2017.

PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'Oncle**: Essais d'ethnographie. New York: Parapsychology Foundation Inc., 1928.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. In: **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

RELAÇÕES EXTERIORES, Ministério das. **Refugiados e CONARE**. Disponível em: <http:// www.itamaraty.gov.br/pt-BR/politica-externa/paz-e-seguranca-internacionais/153-refugiados-e-o-conare>. Acesso em: 10/01/2018.

RENDA, Mary A. **Taking Haiti**: Military Occupation & the Culture of U.S. Imperialism, 1915-1940. London: The University of North Carolina Press, 2001.

RFI. ONU reconhece responsabilidade na epidemia de cólera no Haiti. **RFI** – Português do Brasil, 2016. As vozes do mundo. Disponível em: <http://br.rfi.fr/africa/20160818-onu-reconhece-responsabilidade-na-epidemia-de-colera-no-haiti>. Acesso em: 21/05/2018.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro**: a formação e o sentido do Brasil. 3. ed. São Paulo: Global Editora, 2015.

RIVIÈRE, Carole-Anne. La spécificité française de la construction sociologique du concept de sociabilité. In: **Réseaux**, Lavoisier, v. 1, n. 123, p. 207-231, 2004.

SAN REZÈV INFO. **Facebook**. #Haiti # Diaspora # 10000gds. Postado em: 25/08/2017 às 17:52. Disponível em: <https://m.facebook.com/story.php?story_fbid=1400670473321896&id=892440084144940>. Acesso em: 15/09/2017.

SANTOS, M. A. et al. **Migração**: uma revisão sobre algumas das principais teorias. Belo Horizonte: UFMG/Cedeplar, 2010. 18p. Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/6314064.pdf>. Acesso em: 12/03/2018.

SAYAD, Abdelmalek. **La double absence**: Des illusions de l'émigré aus souffrances de l'immigré. Paris: Éditions du Seuil, 2014. 535p.

SCHILLER, Nina G.; FOURON, Georges. Killing me Softly: Violence, Globalization and the Aparent State. In: **Globalization, the State and Violence**. Edited by Jonathan Friedman. Oxford: Altamira Press, 2003. p. 203-248.

SCHILLER, Nina G. Locality, globality and the popularization of a diasporic consciousness: learning from the Haitian case. In: JACKSON, R. O. **Geographies of the Haitian diaspora**. New York: Routledge, 2011. p. xxi-xxix.

SERVIR. In: DICIONÁRIO online Larousse. Disponível em: <http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/servir/72400?q=servir#71589>. Acesso em: 14/03/2018.

SMITH, Matthew J. **Red & Black in Haiti**: Radicalism, conflict, and political change, 1934-1957. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009. 278p.

SIMÕES, J. M.; FERREIRA, C. C (Eds.) **Turismos de nicho**: motivações, produtos, territórios. Lisboa: Centro de Estudos Geográficos, 2009.

SILVA, Sidney Antonio da. A imigração haitiana e os paradoxos do visto humanitário. In: BAENINGER et al (orgs.). **Imigração Haitiana no Brasil**. Jundiaí: Paco Editorail, 2016. p. 207-227.

SILVA, Vanessa Martina. Estupros, cólera e 30 mil mortos: conheça o legado da MINUSTAH no Haiti. Ações do Exército brasileiro no país caribenho são usadas em favelas cariocas; Brasil deixa missão nesta sexta. **Brasil de Fato**, São Paulo, 2017. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2017/09/01/estupros-colera-e-30-mil-mortos-conheca-o-legado-da-minustah-no-haiti/>. Acesso em: 21/05/2018.

SIMAI, Szilvia; BAENINGER, Rosana. The national myth of receptivity in Brazil. 2011. Disponível em: <http://ejournals.library.vanderbilt.edu/index.php/ameriquests/article/view/245/1338>. Acesso em: 20/05/2018.

SOARES, K. A. C. R. Diáspora, identidade e deslocamentos em Lafarrière. In: **Grau Zero** – Revista de Crítica Cultural, Salvador, v. 4, n. 1, 2016.

STEFANELLI, Mércia Maria Cruz. Lugar de hospitalidade na cidade: acolhimento aos i-migrantes na Missão Paz – São Paulo/SP (2004-2014). 2015. Dissertação (Mestrado em Hospitalidade) – Universidade Anhembi Morumbi, São Paulo, 2015. Disponível em: <http://portal.anhembi.br/wp-content/uploads/dissertacoes/hospitalidade/2015/Dissertacao_Mercia_Maria_Cruz_Stefanelli.pdf>. Acesso em: 22/04/2018.

TELLES, Vera da Silva; HIRATA, Daniel. Cidade e práticas urbanas: nas fronteiras incertas entre o ilegal, o informal e o ilícito. In: KOWARICK, L; MARQUES, E. (Orgs.). **São Paulo**: novos percursos e atores (sociedade, cultura e política). São Paulo: Ed. 34, 2011. p. 375-393.

THÉODAT, Jean-Marie. Haïti, le français en héritage. **HERMÈS**. n. 40, p. 308-313, 2004. Disponível em: <http://documents.irevues.inist.fr/bitstream/handle/2042/9565/HERMES_2004_40_308.pdf;jsessionid=A6787C42A4627F595280073633261659?sequence=1>. Acesso em: 20/06/2018.

VALDMAN, Albert. **Ann pale kreyol**: An Introductory Course in Haitian Creole. Apoio: Creole Institute. Indiana: Bloomington, 1988.

VERDUGO, Marcos. Imigração haitiana e Religião. In: **2º DIÁLOGOS NO CEM**, 2017. São Paulo: Centro de Estudos Migratórios, 2017.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil e na antiga Costa dos Escravos, na África**. Trad. Carlos E. M. de Moura. 2 ed. São Paulo: EDUSP, 2000.

ZANELLA, Cristine K.; BERALDO, Carolina S. ONU introduz epidemia de cólera no Haiti. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, 2012. Edição 55. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/onu-introduz-epidemia-de-colera-no-haiti/>. Acesso em: 21/05/2018.

ANEXO 1: Modelo de Protocolo de Refúgio

RESOLUÇÃO CONARE Nº 18/14

ANEXO II

MODELO DE PROTOCOLO PROVISÓRIO

Documento Provisório de Identidade de Estrangeiro

DADOS DO ESTRANGEIRO

Nome:

Filiação:

Sexo:

Nacionalidade:

Assinatura:

Foto 3X4

Tipo do pedido:

Solicitação nos termos da Lei 9.474/1997

Assinatura e carimbo:

MINISTERIO DA JUSTICA
COMITE NACIONAL PARA REFUGIADOS

Protocolo n.:
Validade:

A Lei 9.474/1997 assegura ao portador deste documento que "em hipótese alguma será efetuada sua deportação para fronteira de território em que sua vida ou liberdade esteja ameaçada, em virtude de raça, religião, nacionalidade, grupo social ou opinião política" (Artigo 7, §1)
Este protocolo é documento de identidade válido em todo o território nacional e é prova da condição migratória regular do seu titular.
O titular deste protocolo possui os mesmos direitos de qualquer outro estrangeiro em situação regular no Brasil e deve ser tratado sem discriminação de qualquer natureza.

O titular deste protocolo deverá manter os seus contatos atualizados e comunicar a Policia Federal e ao CONARE em caso de qualquer alteração em seu telefone, endereço e email.

A comunicação pode ser feita pelos seguintes meios:
pessoalmente, na Delegacia de Polícia Federal mais próxima
- por escrito, para o e-mail conare@mj.gov.br
- pelo telefone (61) 2025-9225

Assinatura e carimbo:

ANEXO 2: A imagem premiada

Imagem premiada pela edição de 2015 do Prêmio Vladimir Herzog de Direitos Humanos

Imagem 5: A Imagem Premiada. Fonte: (BILENKY, SANTOS e RIBEIRO, 2015)