

## ***Pran wout la* nas experiências de (i) mobilidade haitianas nas Américas**

Mélanie Montinard<sup>1</sup>

**Resumo:** Ao privilegiar os pontos de vista das pessoas em movimento a partir de uma perspectiva etnográfica — e especialmente a trajetória e experiência do Pipo —, o artigo se propõe a explorar as diversas *wout* (rotas/estradas, em crioulo haitiano) empreendidas pelos haitianos, especificamente a partir do Brasil. Proponho uma análise das experiências de mobilidade envolvidas no *chache lavi* (buscar a vida). Quais são os significados e usos práticos da categoria *wout*? Como se articulam os movimentos dos indivíduos e das famílias junto aos controles dos governos e das agências de imigração? Como as estratégias estão implantadas para que a *wout* dos indivíduos possa acontecer apesar dos impasses físicos e simbólicos? O "*chache lavi*" cria, constrói e desconstrói não apenas relações entre pessoas, mas também implica tensões e dimensões subjetivas, bem como jogos permanentes entre legalidades e ilegalidades.

**Palavras-chave:** *Chache lavi*. Mobilidade. Diáspora.

## ***Pran wout la* in the Haitian (i) mobility experiences in the Americas**

**Abstract:** By privileging the points of view of people on the move from an ethnographic perspective — and especially Pipo's trajectory and experience —, the article sets out to explore the various *wout* (routes/roads, in Haitian Creole) undertaken by Haitians, specifically from Brazil. I propose an analysis of the experiences of mobility involved in *chache lavi* (pursuing life). What are the meanings and practical uses of the category *wout*? How is the movement of individuals and families articulated in response to the controls imposed by governments and immigration agencies? What strategies are deployed to ensure that the *wout* of individuals can take place despite the many physical and symbolic impasses? *Chache lavi* not only creates, constructs, and deconstructs relations between people; it also implies subjective tensions and dimensions, as well as a constant interplay between legal and illegal.

**Keywords:** *Chache lavi*. Mobility. Diaspora.

---

<sup>1</sup> Doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional (MN), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). E-mail: montinardm@gmail.com

## ***Pran wout la* en las experiencias de la (i)mobilidad haitiana en las Americas**

**Resumen:** Al privilegiar los puntos de vista de las personas en movimiento desde una perspectiva etnográfica – y especialmente la trayectoria y experiencia de Pipo –, el artículo se propone explorar las diversas *wout* (rutas/caminos, en criollo haitiano) emprendidas por los haitianos, concretamente desde Brasil. Propongo un análisis de las experiencias de movilidad implicadas en el *chache lavi* (perseguir la vida). ¿Cuáles son los significados y usos prácticos de la categoría *wout*? ¿Cómo se articula el movimiento de individuos y familias en respuesta a los controles impuestos por los gobiernos y las agencias de inmigración? ¿Qué estrategias se despliegan para garantizar que el *wout* de los individuos pueda tener lugar a pesar de los numerosos obstáculos físicos y simbólicos? *Chache lavi* no sólo crea, construye y deconstruye relaciones entre personas; también implica tensiones y dimensiones subjetivas, así como una interacción constante entre lo legal y lo ilegal.

**Palabras clave:** *Chache lavi*. Movilidad. Diáspora.

### **Introdução**

Este artigo examina as experiências e dinâmicas da mobilidade dos haitianos e analisa, a partir das histórias coletadas durante a minha pesquisa (Montinard, 2019)<sup>2</sup>, as diferentes *wout* (rotas ou caminhos, em crioulo haitiano) percorridas por eles, que passam especificamente pelo Brasil para *chache lavi* (buscar qualidade de vida), almejando *lavi miyò* (uma vida melhor). Nesse contexto, o termo *wout* é considerado uma categoria nativa, constitutiva da mobilidade haitiana.

Como, a partir de 2010, o Brasil passou a ser considerado um lugar de passagem para muitos haitianos migrantes que na época estavam tentando chegar à Guiana francesa (Joseph, 2015a), o país passou a integrar o espaço sociogeográfico haitiano, bem como se tornou um lugar de passagem e permanência<sup>3</sup>, conformando

---

<sup>2</sup> Esta pesquisa foi realizada durante o meu doutorado em antropologia social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

<sup>3</sup> O número estimado de haitianos que imigraram para o Brasil varia, porém, segundo dados do Ministério da Justiça em 2019, há aproximadamente 107.000

o vasto repertório de paisagens que compõem as diferentes *wout* tomadas pelos haitianos para *chache lavi*. Entretanto, deve-se também considerar a sociedade haitiana sob a perspectiva de sua diáspora (Joseph, 2015a e 2015b; Glick-Schiller, 2011), já que nenhum evento produziu ou provocou a migração, mas sim uma tendência histórica de deslocamento e fluxos migratórios. Na verdade, é um emaranhado de diferentes fatores econômicos (cerca de 59% da população vive com uma renda menor que 2.41 US\$ por dia, de acordo com a Pesquisa do Banco Mundial sobre Condições de Vida Doméstica, realizada em 2012), sociais, culturais, políticos (os regimes autoritários de François e Jean-Claude Duvalier [1957-1986] e as crises políticas que se seguiram – ver Zolberg & al. 1989), além dos fenômenos naturais (tais como inundações, ciclones ou o terremoto em janeiro de 2010) que fazem com que o Haiti tenha sido construído e se reconstrua através do deslocamento e da mobilidade.

Estudos sobre a historicidade da migração haitiana (Anglade, 1982; Joseph, 2017) mostram que há mais de um século eles tentam chegar aos Estados Unidos – um dos seus destinos favoritos para fugir dos problemas econômicos e políticos. Entretanto, este movimento migratório tem se intensificado e vem encontrando dificuldades devido à recessão econômica no Brasil, que teve início no final de 2015, e tem afetado diretamente os haitianos que já viviam aqui desde 2010 e 2011, principalmente aqueles que se beneficiaram da alta demanda por empregos, em virtude de eventos internacionais, como a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. Neste contexto, novos projetos migratórios surgiram, como a *wout Miami* ou *pran wout la* (pegar a rota) – expressões usadas pelos haitianos para se referir a uma pessoa que iniciou a viagem em direção aos Estados Unidos, cruzando as fronteiras de diferentes países da América do Sul e Central em busca do sonho de se tornar uma *diaspora*.

---

haitianos localizados, principalmente, nos diferentes estados do sul e sudeste do Brasil, como Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, entre outros.

Como demonstrei em minha tese de doutorado (Montinard, 2019), *pran wout la* não se reduz apenas a uma única viagem do Brasil aos Estados Unidos, nem a uma decisão ou itinerário concreto que incorpore representações sobre países como o do "Tio Sam", do Haiti, do Brasil, do Chile, do México, da República dominicana, do Canadá, entre outros tantos contextos. A expressão denota uma pragmática da mobilidade, um estado de ser e uma transformação dentro da diáspora haitiana contemporânea, fazendo do termo *wout* uma categoria própria que serve para entender a dinâmica das redes de mobilidade:

*Pran wout la* é um devir, é um estado de construção, uma forma de estar em movimento integrando dimensões físicas e simbólicas, podendo tomar derivados constitutivos da mobilidade (como *ouvè wout la* — abrir o caminho —, ou *kite wout la* — abandonar a rota —, entre outros), bem como uma forma de estar em espaços e momentos de mobilidade diferentes. (*op. cit.*, 2019: 257).

No entanto, analisar a categoria nativa de *wout* a partir dos seus próprios termos e contextos dentro de trajetórias individuais de movimento perpétuo, explorando as diferentes relações e (des)equilíbrios das lógicas de mobilidade, apresentou-se como um desafio no estudo etnográfico, bem como uma fonte de riqueza analítica para uma teoria etnográfica da mobilidade. De fato, este estudo foi realizado em movimento e em múltiplos locais, o que implicou desafios metodológicos únicos, e só foi possível graças às várias inserções nas redes haitianas e das políticas públicas sobre migrações das quais faço parte e nas quais desempenhei diversos papéis. Tendo, a minha própria pesquisa, necessariamente uma dimensão autoanalítica e autoetnográfica, vejo-me na obrigação de considerar não só os diferentes compromissos e os múltiplos espaços que ocupo, mas também a forma como sou percebida pelos diversos agentes que compõem o universo em análise. Neste sentido, dentro da minha própria experiência etnográfica,

a dimensão da "objetivação participante" é indissolúvel da "participação observadora" (Bourdieu, 1991 e 2003).

Durante meu trabalho de campo entre Haiti, Brasil e Estados Unidos, onde me foi possível analisar e compreender a dinâmica da mobilidade haitiana a partir de um estudo etnográfico, apesar dos limites e desafios em jogo nos meus inúmeros compromissos (Montinard, 2019: 54-65), pude observar o significado da palavra *wout*, um termo usado pelos haitianos que estão em movimento ou se preparando para uma (nova) viagem. Este termo pode ter tanto dimensões físicas, quanto simbólicas. Quando a expressão *wout Miami* apareceu, no final de 2015, no cotidiano dos haitianos no Brasil que iniciaram seu caminho para os Estados Unidos, ela foi inserida no vocabulário da mobilidade haitiana com a expressão *pran wout la*, que tornou as fronteiras entre cada uma dessas dimensões ainda mais confusas. Questionar os significados e usos do conceito nativo de *wout* é voltar da pragmática da mobilidade à da diáspora, descrita por Joseph (2015 a, 2015 b) ou Glick-Schiller (2011).

*Pran wout la* não é apenas para uma pessoa que empreende uma viagem (planejada ou não) que é estabelecida no tempo, mais ou menos curto, entre partidas, trânsitos e chegadas, entre estada, idas e vindas, entre estratégias individuais e coletivas. Portanto, ela navega entre a dimensão física e simbólica da *wout*, porque o termo também se refere a uma ideia de privilégio para aqueles que estão nas *wout*, uma vez que é um processo de sucesso, de construção dos significados da palavra "diáspora", mesmo que tenham sofrido (*pase mizè*). A *wout Miami* atende (ou atendia) principalmente às representações de *ser uma diáspora*, de conseguir enviar dinheiro regularmente para sua família (neste caso, são dólares americanos, uma moeda forte), ser capaz de planejar o projeto para trazer um parente ou visitar o Haiti etc. Tanto essas representações, como o sonho de se tornar uma diáspora, abriram o caminho (*ouvè wout la*) para milhares de haitianos que vivem no Brasil. Enquanto publicam belas fotos nas redes sociais, aqueles que chegaram aos Estados Unidos esperam pela regularização a fim de abrir outros caminhos para seus parentes que permaneceram no Haiti ou no país de passagem ou residência.

## **Quando *pran wout la* leva até Miami**

Algumas semanas antes de Pipo anunciar a notícia da sua partida, o governo brasileiro acabava de publicar uma decisão no Diário Oficial para regularizar a situação de quase 44.000 haitianos, a maior parte deles entrando pelas fronteiras da Ama-zônia.<sup>4</sup> Embora os efeitos da recessão econômica começassem no Brasil, no final de 2015 a maioria dos haitianos tinha emprego formal — uma situação revelada pelo Relatório Anual de 2016 do Observatório das Migrações Internacionais (Cavalcanti & al. 2016), em parceria com o Ministério do Trabalho e Emprego e da Universidade de Brasília, que também mostra que a população Haitiana representou a primeira nacionalidade no mercado de trabalho (referindo-se a uma declaração de trabalho), à frente dos portugueses: os haitianos aumentaram de 815 imigrantes, em 2011, para 33 154, em 2015.

Segundo este relatório, verificou-se que em 2013 os portugueses já tinham sido ultrapassados pelos haitianos, que representavam 26,4% dos trabalhadores imigrantes em 2015. Ainda que, no final de 2015, tenha sido feita uma avaliação positiva em relação a um certo desejo de integração dos cidadãos haitianos no Brasil, cujas políticas públicas e situação econômica responderam bastante favoravelmente, já estavam surgindo novas rotas dentro das redes haitianas que responderam a essa imaginação onde *chache lavi* só poderia ser possível nas terras do Tio Sam.

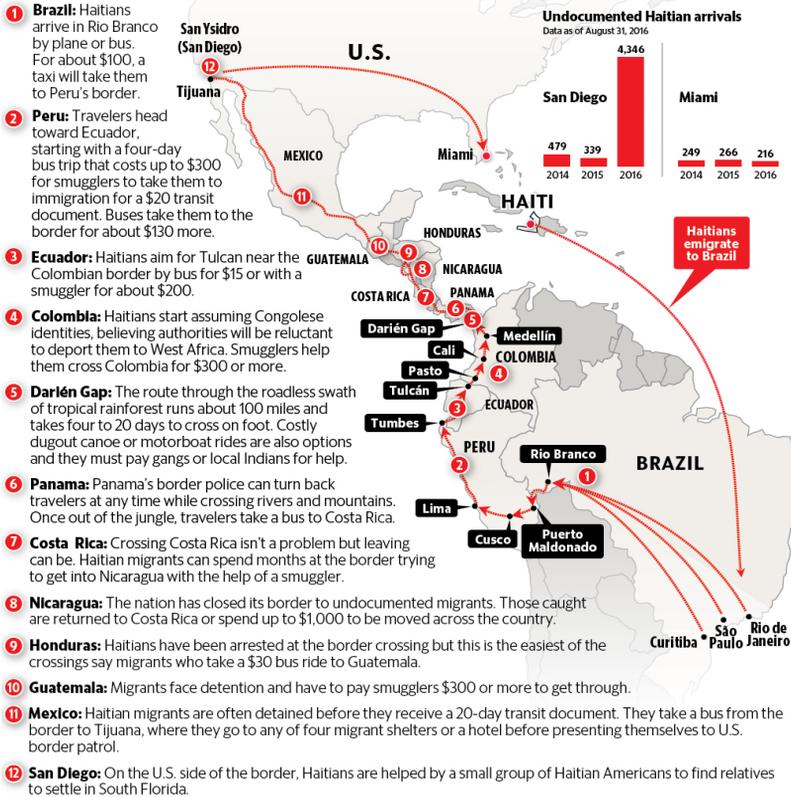
O mapa abaixo foi produzido pela repórter do *Miami Herald*, Jacqueline Charles, entre meados de agosto e meados de setembro de 2016, em parceria com a minha pesquisa. Algumas das etapas sofreram grandes mudanças a partir dos últimos meses de 2016.

---

<sup>4</sup> O Brasil tem respondido o "problema" dos fluxos migratórios dos haitianos com decisões do governo, tais como a Resolução Normativa Nº 97, ou a portaria de 12/11/2015 do Ministério do Trabalho e Emprego (Diário Oficial da União, Seção 1 - 13/01/2012, p.19), que "prevê a concessão de um visto permanente previsto no artigo 16 da Lei Nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, para interministerial decreto de 12/11/2015 (seção 1, p. 48) a concessão de residência para quase 44 mil pessoas". Ver também Vieira (2014 e 2017).

# Treacherous trek

Haitians have forged a dangerous and clandestine new path to get the United States. They leave Brazil — which opened its doors after the 2010 earthquake — and travel more than 7,100 miles through South and Central America, crossing 11 countries by bus, boat, car and on foot in a perilous trip that can take two to four months. Nearly 5,000 Haitians have taken this route since October 2015. The goal: the U.S.-Mexican border, and from there, South Florida.



Source: Miami Herald research, interviews and U.S. Customs and Border Protection

MARCO RUIZ mruiz@miamiherald.com

A jornada do Pipo que descrevi na minha tese (Autor, 2019) revelara as dimensões físicas e simbólicas da *wout Miami*, nas quais se mobilizaram recursos pessoais e coletivos, estratégias, encontros, inclusive o acaso ou o destino, os *lwa* (espíritos) ou as esperanças em *Bondye* (Deus) quando surgiram obstáculos tais como as montanhas; evidenciando que as fronteiras não eram

mais apenas físicas, mas também simbólicas. Em uma das minhas viagens à Flórida, Pipo me revelou os detalhes de sua experiência da *route Miami*. Uma conversa que começou num tom muito sério:

Cada um vivenciou a *wout* de maneira diferente. Para mim, foi uma *trip*, sabe? Eu sou um Rasta, preciso ver cada etapa da vida de uma forma positiva e acreditar em mim mesmo, que vou conseguir.

Porque a experiência não era, segundo ele, uma experiência "digna" para um ser humano, ele havia decidido aderir às suas crenças rastafari, cuja positividade o acompanharia em cada etapa da *wout* e lhe daria força e coragem para enfrentar os obstáculos mais difíceis. Essa escolha lhe rendeu uma posição de liderança ao longo da *wout*, por exemplo: ele estava à frente de um grupo que tinha que atravessar águas bastante turbulentas em barcos improvisados (como *lanchas*) e atravessar montanhas para chegar ao Panamá.

Após viajar durante alguns dias em um ônibus de Quito, Pipo embarcou, como milhares de pessoas, na rota com destino a Medellín para obter um visto de 30 dias das autoridades de imigração colombianas, para que pudesse continuar legalmente sua viagem em busca do "Sonho Americano". Chegando em Turbo — uma cidade na costa caribenha no Golfo de Urabá, no norte da Colômbia — a bordo da *lancha* para Capurgana, Pipo reparou em uma senhora, cujo rosto lhe era familiar: era a dona da casa que sua mãe alugava no passado, no centro de Gonaïves-ville, uma cidade no norte do Haiti, onde ele nasceu. O inesperado encontro, deu origem a um momento de volta ao Haiti, ao lugar das memórias. Pipo, contou-me como esta senhora tinha ajudado sua mãe, seu irmãozinho e ele, enquanto seu pai tinha acabado de deixar o Haiti para os Estados Unidos por *canter*,<sup>5</sup> uma história, que revelava os laços de solidariedade entre as duas famílias.

---

<sup>5</sup> *Li te pran dlo* disse Pipo, uma expressão para dizer que uma pessoa se aventura em uma *wout* perto do mar.

Durante o encontro, eles trocaram notícias uns dos outros, sobre aqueles que tinham permanecido no Haiti, aqueles que tinham morrido, aqueles que tinham tomado a *rota* para o Brasil, Chile ou Estados Unidos, cada um tentando sua sorte em busca de *lavi miyò*. Entretanto, a conversa retornou rapidamente aos detalhes da organização da *wout* e as estratégias para atravessar o Golfo de Urabá e atravessar as montanhas, rios e matas para chegar ao Panamá; estratégias que giram, principalmente, em torno da composição e escolha do grupo. Muitas vezes, contava Pipo, juntar-se a um grupo com crianças ou mulheres para uma travessia marítima ou nas caminhadas em condições realmente difíceis era arriscado porque elas iam mais devagar e reclamavam mais; no entanto, a escolha e composição do grupo era baseada na necessidade de ter mulheres para cozinhar para o resto do grupo, uma vez que tinha que ser composto essencialmente por pessoas fortes, capazes de suportar as duras condições da travessia.

De fato, chegar ao Panamá vindo de Turbo teria sido a fase mais mortal da *wout Miami*, pois significava afundar no inferno verde da região do Darien, nas mãos de paramilitares e traficantes. Vídeos ou fotos mostrando uma floresta tropical densa e amazônica, com sua fauna e flora desconhecidas pelos haitianos, e testemunhando as condições extremas da viagem, sempre alimentaram intensas discussões no Facebook ou nos grupos de WhatsApp dos quais eu fazia parte. É muito difícil atravessar essa fronteira localizada em um ambiente tropical hostil conhecido como o "tampão de Darien", e não há estradas para cruzar de um país para outro. Na verdade, é o único trecho remanescente da Rodovia Pan-Americana. De Turbo, a maioria dos migrantes cruza a fronteira panamenha clandestinamente por terra, caminhando pela selva de Darien durante dias, ou por mar, pegando um barco comercial através do Golfo de Urabá. De acordo com algumas histórias recolhidas em redes sociais, muitos não resistiram às condições extremas e aos riscos de uma caminhada tão traiçoeira realizada por pessoas inexperientes e sem equipamento, onde encontraram os perigos mais terríveis (grupos criminosos, animais selvagens, doenças, fome ou desidratação); os mais fracos

morreram, abandonados na estrada aos gritos e lágrimas dos parentes indefesos, que tiveram que seguir seu caminho.

Entretanto, esta reunião sem dúvida influenciou na decisão de Pipo e da senhora de continuar a viagem juntos, "como se Deus tivesse enviado esta pessoa para me encontrar" (*se Bondye ki voye moun sa bay mwen*), disse o rapaz. Se a senhora viu em Pipo um jovem alegre com um espírito positivo, em quem confiava porque o conhecia desde criança, ele a viu como uma mulher forte e corajosa (*fanm vanyan*) que podia cuidar dele, cozinhar para ele, ajudá-lo ou tomar conta dele em caso de necessidade. Então, formou-se um grupo de doze pessoas e a senhora ficou encarregada de comprar todas as coisas necessárias.

Pipo e seus companheiros de viagem concordaram em liderar o grupo e planejaram a viagem de barco para atravessar o Golfo de Urabá, que custou US \$200 por pessoa. Uma viagem perigosa que durou cerca de oito horas, o que finalmente os obrigou a terminar a *wout* a pé até o Panamá. Pipo sorriu quando me explicou que embarcar em "*la lancha*" provavelmente durou tanto quanto a travessia, que deveria levar 2h30, já que era necessário pesar a bagagem — sendo que cada quilo extra teria que ser pago — e pobres daqueles que não tinham protegido seus pertences com sacos de lixo. Uma vez no mar, o motor da *lancha* parou e, em seguida, após alguns minutos, saiu como se nada tivesse acontecido — *la lancha* tinha três motores funcionando (um após o outro para o bem de economizar gasolina). Durante a viagem marítima foi preciso fazer uma parada noturna em uma ilha para reabastecer e descansar. A mais leve ondulação, em um mar relativamente calmo, fez com que o barco decolasse, batendo com força e sendo arremessado sobre a água como se fosse um casco de noz, o que fez com que os passageiros pulassem de medo, já que muitos deles não sabiam nadar e a maioria tinha enjoo de mar.

Chegando em Capurgana, o grupo partiu novamente para atravessar montanhas e arbustos, uma história que ele me contava com um nó na garganta, revelando que *chache lavi* também poderia estar associada ao significado e às práticas da *mistik* (magia,

misticismo) quando a *wout* exigia enfrentar as condições extremas da viagem. Para chegar ao Panamá, tiveram que caminhar por cinco dias nas montanhas, atravessar rios inundados, caminhar na lama, dormir de olho nos arbustos, ficar atentos aos escorpiões, cobras ou outras espécies venenosas. Em Capurgana, Pipo havia negociado a viagem de US \$250 por pessoa com um indígena colombiano, que viria a ser seu guia. Ele me explicou que havia, nesta pequena cidade colombiana, um verdadeiro mercado para a passagem de migrantes indocumentados:

É um mercado, eles sabem que você é um estrangeiro e se aproximam de você para falar o preço. Depois, você negocia. Tem um verdadeiro negócio na região.

Por vezes tivemos que esperar dias, até semanas, porque era mais difícil negociar com os contrabandistas que se recusavam a caminhar nas montanhas quando havia operações militares do Governo do Panamá para combater o narcotráfico, enfraquecendo ainda mais a região do Tampão do Darién. Eles costumavam dizer *la selva come* para indicar que a selva é capaz de engolir, nos casos de chuvas fortes, operações militares ou na presença de grupos paramilitares e traficantes de drogas. Uma vez concluída a negociação, o indígena havia pedido a Pipo que organizasse seu grupo: era preciso carregar água, e ter botas para caminhar em caso de chuva. Começaram a caminhada atrás do indígena que abria o caminho para o resto do grupo com seu facão. A descrição de Pipo revelou uma rota na qual era difícil respirar, devido ao calor e à umidade, embora o guia tivesse planejado paradas a cada 30 minutos para descansar. Era importante que os contrabandistas colombianos entendessem a composição do grupo que levariam até a fronteira panamenha, porque a sua reputação poderia ser questionada. Algumas vezes Pipo ria:

Quando paramos para descansar, o indígena nos pedia para tirar fotos ou vídeos e mostrar às nossas famílias que estávamos indo bem, que ele nos tratava

bem. Mas o objetivo principal era enviar mensagens àqueles que tinham ficado para trás, para informá-los de que Fulano de Tal era um bom rapaz, e que, quando chegassem a Capurgana, deveriam procurá-lo para negociar a travessia da fronteira.

Porém, Pipo me disse que o *raketè*<sup>6</sup> os abandonou após algumas horas de caminhada — provavelmente, na sua opinião, porque o grupo era muito lento devido à presença de crianças —, e eles se viram sozinhos, perdidos, sem um mapa ou bússola, sem saber para onde ir. Enquanto isso, o pânico e o medo invadiam os pensamentos de todos, as crianças choravam sem entender o que estava acontecendo, as mulheres gritavam, Bíblia na mão, implorando para que *Bondye* (Deus) os salvasse desta situação e não os abandonasse. Pipo não podia se render diante das emoções e da desmobilização do grupo, pois tinha que encontrar uma solução para sobreviver e chegar ao Panamá. Então ele rapidamente decidiu se separar em dois grupos, caminhando em paralelo, mas a uma certa distância, para que pudessem se comunicar através de gritos.

Antes de retomar a caminhada, Pipo me explicou que havia tido uma longa conversa com a senhora, pedindo-lhe para convencer o resto do grupo a apoiá-lo nesta decisão e confessou-lhe que havia ouvido uma espécie de voz, um *ti zwazo* (passarinho) cantando para ele o caminho a seguir. Foi então que Pipo me revelou que, como a senhora era uma *manbo* (sacerdotisa vodu), ela soube preparar, com as poucas coisas que tinham à mão, um ritual para implorar a proteção dos antepassados, os *lwa*, que os acompanharam durante toda a viagem para chegar em segurança. Pipo me disse que ela havia coletado algumas plantas (*fêy*) e fervei-

---

<sup>6</sup> Os *raketè* ocupam um lugar de destaque nas narrativas da mobilidade, não tanto pela possibilidade de serem considerados como "agentes ilegais", e sim por serem atores e facilitadores da mobilidade das pessoas nas *wout* podendo enfrentar restrições legais ou materiais, gerando assim situações de imobilidade. Categoria nativa que definirei mais nas próximas páginas deste artigo.

do em água sobre um fogo que havia feito com três pedras (*wòch*), ao pé de uma árvore (*pye bwa*) que ela mesma escolhera com muito cuidado. Não era apenas uma questão de *fè maji* (fazer mágica) ao trazer os elementos importantes do vodu como *fey*, *wòch* ou *pye bwa*, mas sim para se aproximar dos *lwa* e pedir-lhes proteção para *ouvè wout la* (abrir o caminho) e ajudá-los a superar os obstáculos que poderiam surgir. Neste sentido, *maji* e *mistik* não se referem ao sentido estrito da magia, tal como definido por Richman:

A palavra *maji* é frequentemente usada, no seu sentido estrito, para se referir à bruxaria e à classe de poderes conhecida como *pwen*. O símbolo dominante de uma opção moral e existencial, a magia evoca o que é transitório, contratual e individualista (Richman 2005: 151).

Durante cinco dias, a canção do *ti zwazo* guiou Pipo e o grupo até o Panamá, onde alguns ficaram três semanas, enquanto outros tiveram que ficar por três meses, dependendo da posição do governo na gestão dos migrantes irregulares. Ouvir o canto de um *ti zwazo* ou praticar um ritual, adquiriu o significado de um pedido de proteção aos espíritos ou ancestrais para enfrentar os impasses da *wout*, ou recitar as orações do evangelho de uma Bíblia que alguns tinham colocado em suas mochilas, como um objeto que garantia sua proteção, significava implorar *Bondye* para salvá-los. Portanto, o *pran wout la* estava acompanhado de elementos de uma dimensão coletiva espiritual e transcendental, em que rituais e objetos eram necessários para proteger as pessoas ao longo de sua viagem, inclusive alguns deles consideraram necessário fazer um ritual semelhante antes de partir (Richman, 2005:152).

Chegar ao Panamá não foi fácil e a declaração do Governo panamenho, em 9 de maio de 2016, de que haitianos e cubanos estavam proibidos de entrar no país vindos da Colômbia, complicou a *wout* de milhares de pessoas querendo atravessar o país para, posteriormente, viajar até os Estados Unidos. Um novo obstáculo da *wout Miami* levou à invenção de novas estratégias para atravessar a fronteira, além das negociações de preços.

Quando Pipo e o grupo chegaram ao Panamá, na pequena (e muito pobre) aldeia de Yaviza, foram acolhidos por uma comunidade indígena que tinha muito pouco a oferecer. Uma vez que a passagem da fronteira foi negociada com a polícia por US\$ 100 cada, pegaram um ônibus para Paso Canoas — na fronteira com a Costa Rica. Pipo esperou alguns dias para receber os US\$ 500 que o seu pai lhe havia enviado por transferência (valor que possibilitou a negociação dos serviços de um *raketè* para chegar à fronteira nicaraguense, em Peñas Blancas) — uma viagem conhecida como *la Ruta del Tráfico* (a rota do tráfico) devido à circulação de drogas, mercadorias ilegais e, até mesmo, tráfico humano. Localizada perto da costa do Pacífico, Peñas Blancas, onde se pode entrar na Nicarágua através de uma estreita faixa de terra, é a única passagem terrestre entre os dois países cujos problemas diplomáticos fazem com que algumas pessoas reclamem seus direitos na mídia local. Em alguns casos, o tempo de espera pode variar de três a quatro meses, e em outros é possível escolher entre as diferentes possibilidades para atravessar a fronteira: a pé pelas montanhas (entre US\$ 1.000 e 1.200)<sup>7</sup>, de caminhão ou ônibus (entre US\$ 1.500 e 1.800) ou de barco por Los Chiles (cerca de US\$ 900) — de todas as formas arriscando suas vidas.

Enquanto alguns tinham desistido de seus empregos e usavam o dinheiro de sua demissão ou assistência de desemprego para comprar bilhetes de avião do Rio de Janeiro para Rio Branco, a fim de, financiar sua *wout* da fronteira peruana para Quito, outros compraram seu bilhete de avião a crédito de sua conta bancária, e ainda outros pediram empréstimos de amigos que vivem no Brasil. Mas empreender a *wout*, na maioria dos casos, exigia alguma garantia de que a família da diáspora estivesse pronta para financiar cada passo; por esse motivo que, em seguida, o mercado de transferência de dinheiro decolou, especialmente em Quito (Equador), Peñas Blancas (Costa Rica) e Tijuana (México).

---

<sup>7</sup> Viagem de cerca de 3 dias se o contrabandista cumprir honestamente a sua missão porque muitos abandonam o grupo no meio do caminho e as pessoas são forçadas a retornar para pagar os serviços de outro *raketè*.

Além disso, o mercado ilegal do *raketè* tem impulsionado as negociações entre os *raketè* e as pessoas que se encontram na *wout* e que recorrem a parentes que vivem na diáspora para solicitar grandes quantias que variam conforme a demanda pela busca por um documento ou na tentativa de atravessar a fronteira de um país para outro. Quanto mais solicitações para cruzar a fronteira, maior será o preço exigido pelos *raketè* — até US\$ 1.800 por pessoa, de acordo com o meio de transporte utilizado: barco, veículo motorizado particular (carro, táxi, caminhão etc.) ou público (ônibus), ou a pé por estradas sinuosas. Em geral, a *wout Miami* dura entre três e seis meses e custa, em média, até 7.500 dólares por pessoa, de acordo com as informações coletadas nas longas conversas em grupos do WhatsApp, que marcaram fortemente a vida diária de haitianos no Brasil durante o primeiro semestre de 2016, assim como no contato que tive com relatos pessoais recolhidos durante as minhas estadias em Miami e Haiti. A duração da viagem e o valor do financiamento — indicada por eles com a expressão *fanmi-m ap ede-m* (minha família vai me ajudar) — varia conforme a intensidade dos fluxos ao longo do tempo: quanto maior a demanda, maior o preço exigido pelos *raketè* do local e quanto maior a duração da viagem diminuiu.

Embora Pipo se referisse ao Peru como um *vye peyi, peyi lèd*, para dizer que o país não é belo, e sim pouco atraente e onde não seria bom viver, mesmo em trânsito; ele definiu Honduras e Guatemala como países onde era fácil transitar sem papéis, mesmo lembrando das cenas marcadas pela violência. Apesar de contar a sua história com certa resignação (*rezinye*), as tentativas das autoridades fronteiriças locais ou dos *raketè* de negociar dinheiro para um passe do Peru à Guatemala, ao chegar em solo mexicano, uma certa tranquilidade tomou conta dele antes de empreender uma nova *wout* de natureza administrativa, organizada pelas autoridades de imigração mexicanas e americanas.

Após o registro pela Polícia Federal Mexicana e a concessão de um passe de vinte dias, Pipo iniciou uma nova viagem que durou alguns dias de ônibus até a fronteira de Tijuana/San Diego, onde serviços humanitários locais foram implantados, a pedido de

*Immigration and Customs Enforcement* e do Serviço de Alfândegas e de Proteção das Fronteiras dos Estados Unidos, para receber e hospedar migrantes. Eles permanecem com uma tornozeleira eletrônica preta até o dia de sua audiência perante o tribunal de imigração, responsável pela decisão sobre a solicitação de asilo ou status de refugiado.

Ao pé da cerca de arame que marca a fronteira entre Tijuana e San Diego, muitas pessoas duvidaram se deveriam cruzar a fronteira quando o governo dos EUA declarou, em 22 de setembro de 2016, o reinício das deportações de haitianos indocumentados em seu território.<sup>8</sup> As mensagens enviadas pelas autoridades americanas a esses migrantes e requerentes de asilo que foram admitidos sob a promessa de deportação, os colocaram numa situação de incerteza. Prestes a chegar ao final da sua *wout*, após uma épica travessia da metade do continente americano, do Brasil à baixa Califórnia, os migrantes estavam no posto fronteiriço de San Ysidro, no lado americano, onde se candidataram a viver nos Estados Unidos, com o risco e a alta probabilidade de serem mandados de volta para o Haiti. Houve quem desanimasse de tentar atravessar a fronteira e, vendo suas esperanças se desvanecerem, decidiu ficar em Tijuana, aos pés do muro, presos entre o mar e o deserto, porque nunca haviam pensado em ficar no México, longe de sua representação do sonho americano, o sonho de se tornar uma diáspora.

Assim como a maioria daqueles que percorreram a *wout Miami* e foram ouvidos por funcionários do Serviço de Imigração dos EUA em San Diego, Pipo passou quatro meses em um centro de detenção, antes de ser liberado em novembro de 2016. Quando saiu, ele se juntou a seu pai em Margate, Flórida, onde vive desde então. Aguardou quase seis meses até obter o documento de autorização de trabalho (*Employment Authorization Document*), um período que ele aproveitou para fazer aulas de inglês. Ao longo desses poucos meses, passou por três entrevistas do tribunal, durante as quais lhe foi solicitado apresentar provas do seu pedido de asilo ou de seu pedido de reunificação familiar, encontros em

---

<sup>8</sup> Artigo do *Miami Herald* de 22/09/2016.

que foi representado e acompanhado por um advogado contratado por seu pai por 500 dólares. Em janeiro de 2018, por uma decisão judicial, obteve residência temporária (por um período de dois anos) com base na reunificação familiar.

Isso porque "ser uma diáspora" não se trata apenas de enviar dinheiro ou objetos para aqueles que ficaram no Haiti, nem de realizar um projeto social ou organizar a viagem de um parente, mas também consiste em mostrar publicamente nas redes sociais, que é uma forma de evidenciar o comportamento, o valor moral, social e simbólico do sucesso da *wout*. Tais são as características que definem a pessoa na diáspora, de acordo com o imaginário dos haitianos, nas quais a ideia de *gwo dyaspora* (grande diáspora) só seria possível em *gwo peyi* (países economicamente ricos), como os Estados Unidos. Portanto, *chache lavi* só seria possível além das fronteiras terrestres do Haiti, no exterior, tornando a mobilidade uma fonte cultivada para o progresso social, econômico e cultural do indivíduo.

### **Intermediários nas *wout* haitianas**

Os *intermediários* são uma figura central na literatura antropológica clássica sobre migrações e mobilidades, particularmente no que se refere aos estudos sobre as relações políticas e econômicas em nível local, e são geralmente definidos como *brokers*, termo vindo do inglês. De fato, o termo aparecia como uma figura crítica no contexto de debate da teoria antropológica da descolonização e da modernização nas décadas dos anos 1950 e 1960 – especificamente com a escola de Manchester (Gluckman, Mitchell e Barnes, 1949; Fallers, 1955). Mais tarde, com o surgimento do transnacionalismo, o termo *broker* desapareceu amplamente de vista no final da década dos anos 1970, antes de ressurgir na esteira dos interesses atuais na compreensão da reconfiguração planetária suscitada pelo neoliberalismo e nos estudos sobre as sociedades complexas. Assim, as ambiguidades morais do *broker*, como indivíduo que ultrapassa as fronteiras sociais e cujos motivos e lealdades são questionados, ganharam força nos estudos sobre migrações e mobilidade.

De forma diferente, Eric Wolf (1956) e Clifford Geertz (1960) desenvolveram explicitamente a ideia do intermediário e intermediário cultural (*broker* e *cultural-broker*) para descrever formas inconstantes e mutuáveis da autoridade política e das relações transformadoras entre as pequenas localidades e as metrópoles após a descolonização no México e na Indonésia, respectivamente. Em um contexto de tensões e contradições entre detentores do poder a nível nacional e local, o antropólogo Erick Wolf propôs uma definição dos *brokers* como "indivíduos capazes de atuar em termos de expectativas tanto orientadas para a comunidade quanto para a nação" (1956). Na continuidade de uma forma de desenvolver uma certa teoria "dos grupos intermediários", essa definição permite uma observação das interações entre diversas escalas, local, nacional, transnacional, pois os "intermediários controlam as articulações ou sinapses cruciais das relações que ligam o sistema local ao todo mais amplo" (*op. cit.* 1956). Como lembram Bela Feldman-Bianco e Gustavo Lins Ribeiro (2003, pp. 260-261), "essa posição de intermediário constitui uma instância de poder que pode facilitar a mobilidade social desses indivíduos e que pode ser utilizada tanto em prol de benefícios pessoais quanto para atender a sua comunidade ou, ainda, a interesses externos".

A partir de uma etnografia das experiências de mobilidade das pessoas, pretendi detalhar as distintas estratégias utilizadas pelos nacionais do Haiti<sup>9</sup> para cruzarem as cada vez mais reguladas fronteiras dos Estados nacionais. As jornadas podem ser longas, fragmentadas, perigosas, não finalizadas e ressignificadas

---

<sup>9</sup> Mas também de Cuba, quando os caminhos dos haitianos e dos cubanos se encontraram a partir do Equador. Ver mapa (Montinard, 2019, p. 119). Se entre 2015 e 2018, a partir do Brasil, o número de Haitianos que entraram ilegalmente nos Estados Unidos cruzando a fronteira do México, atingiu cerca de 30 mil em 3 anos, segundo os dados de *US Customs and Border Protection*, os Cubanos foram certamente de longe os maiores: 28.642 em 2015, 41.523 em 2016, 15.383 em 2017 e 7.079 em 2018. Hoje, muitos congolesees saiam do Brasil para tentar chegar na terra de Tio Sam.

ao longo do processo. Os lugares de destino, inclusive, podem ser redefinidos. Assim, os processos de mobilidade se veem interrompidos por regimes de imobilidade que impedem que os migrantes se movam para as direções desejadas, criando, de fato, uma imobilidade involuntária (Carling, 2001) que acaba por ser a realidade de diversas pessoas que se aventuram nessas jornadas. Esta impossibilidade de dar seguimento à viagem, somada à vergonha de retornar ao país de origem – ou de trânsito – sem ter alcançado o sucesso de devir *dyaspora*, tem ocasionado um processo de reconfiguração das cidades fronteiriças (por exemplo em Tijuana - Montinard, 2019, p. 211-222) e das dinâmicas migratórias internas no continente americano. Neste contexto, que tem muitos pontos em comum com as realidades de migração e refúgio de grupos e indivíduos em outras partes do mundo e da América Latina<sup>10</sup>, as ações de *intermediários* tornam-se fundamentais. Os *raketè*, portanto, ocupam um lugar de destaque nestas narrativas de mobilidade, menos pela possibilidade de serem considerados "agentes ilegais" do que por ser atores e facilitadores da mobilidade das pessoas nas *wout* que podem enfrentar restrições legais ou materiais, gerando assim situações de imobilidade.

De fato, trata-se de uma figura associada de forma muito simplificada pela literatura ou pelos agentes das organizações internacionais e dos governos com a do *coiote* e, por isso, a figura do *raketè* tem sido objeto de denúncia no contexto do combate ao tráfico internacional de pessoas. No entanto, esse viés criminalizante tem obstruído uma percepção mais apurada da complexidade do *raketè* nas dinâmicas das (i)mobilidades. Em determinados contextos, por exemplo, essas pessoas viabilizam a mobilidade, intermediando rotas, documentos, passagens, informações, seja atuando como indivíduos (*kontak*, *m konn moun*,

---

<sup>10</sup> Ver documentário de Carlos Sandoval Garcia, "Casa en Tierra Ajena" (2017), que conta as histórias e os sonhos de várias pessoas que estão em processo de emigração forçada na América Central. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=AkrZIumTRjI&fbclid=IwAR377JOnVTqlIraDeT4yhbGgToljPplXwc5cbk7-E9wxv9ZlOwXhX3iMIHY>

*m gen noun*), seja como instituições (*ajans* ou *ajans vwayaj*) (*op. cit.*, p. 205-210). Desta maneira, estes são termos cruciais para uma melhor compreensão das dinâmicas da mobilidade haitiana, desde o Haiti ou no estrangeiro, e reanimam as discussões em torno da "governamentabilidade" definida por Foucault como:

O conjunto formado por instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem o exercício dessa forma bastante específica, ainda que muito complexa, de poder que tem por objeto principal a população, por forma maior de saber a economia política, por instrumento essencial os dispositivos de segurança (Foucault, curso oferecido no Collège de France em 1978 intitulado *Sécurité, Territoire, Population*, p. 111-112, 2004).

Neste sentido, uma questão que se sobressai na narrativa etnográfica da minha pesquisa de doutorado é a constante relação dos haitianos com os mais distintos processos de governabilidade migratória em curso em todo o continente americano, e especialmente no Brasil. Nas diferentes *wout* físicas percorridas, são utilizadas rotas inusitadas e práticas construídas em constante reação às tentativas de regulação estatal. Esse contato com as estruturas de controle aparece na escolha de percursos extremamente perigosos e caros, assim como na utilização de serviços dos *raketè* cada vez mais disseminados na rotina migratória de diferentes grupos e indivíduos. De fato, no relato etnográfico, surgem regimes de (i)mobilidade, por exemplo, centros de detenção de estrangeiros e anúncios de deportação nos Estados Unidos (Montinard, 2019, p. 223-233); a atuação de agências internacionais na modulação do controle de populações, como o papel da Organização Internacional pelas Migrações (OIM) no Haiti (*op. cit.* p. 297-315); as consequências práticas das distintas proibições da mobilidade haitiana na América Central; a atuação do governo brasileiro na restrição da mobilidade das pessoas solicitantes da condição do refúgio (como a medida adotada a partir de 01/01/2017 pelo governo de Michel Temer — *op. cit.*

p. 300); além de um conjunto de estratégias dos nacionais do Haiti para contraporem-se às práticas de controle engendradas pelos dispositivos estatais.

Esses regimes de imobilidade podem também se remeter ao retorno ao Haiti. Porém, este retorno segue sendo uma opção quase impossível, visto como um fracasso aos olhos das pessoas que ficaram no Haiti ou no país de transição como o Brasil, ou daquelas que foram deportadas, um fracasso na busca de *chache lavi* para si e para a sua família. E, para alguns, quando a deportação os espreitava, a resposta tomou múltiplas escolhas: alguns decidem não ficar nos Estados Unidos e foram para o Canadá, como um *chimen dekoupe*, enquanto outros, ilegalmente nos Estados Unidos, se lançam em um movimento de *rezistans* (resistência), remetendo a um ideal de mudança individual e coletiva, ou outros voltaram para o Brasil.

Uma vez chegados aos Estados Unidos, alguns vão em busca de seu primeiro emprego para enviar dinheiro ao Haiti, outros trabalham por alguns meses e tentam economizar dinheiro suficiente para financiar uma nova *wout*, o que pode levá-los ao Canadá, enquanto muitos são deportados para o Haiti. De fato, a deportação (ou sua ameaça) desvia a *wout* de muitas pessoas, algumas preferindo esperar na fronteira mexicana em Tijuana, outras (na prisão ou liberadas sob fiança) esperando ser chamado pelo tribunal americano para comparecer perante o juiz que decidirá sobre seu pedido de asilo ou status de refugiado. Finalmente, outros são liberados provisoriamente em solo americano, temendo em seu estômago que serão deportados e, mesmo antes de obter a decisão do tribunal, empreendem a *wout* ao norte do Estado de Nova Iorque para entrar no Canadá, um país fronteiriço que oferece uma política de imigração mais favorável e onde os riscos de deportação são menores.

Na narrativa etnográfica da minha pesquisa, a partida, ou mesmo o retorno ao Brasil, mostra como as estratégias de travessia de fronteiras físicas, simbólicas ou tecnológicas, recorrem quase sempre aos *raketès*, elemento constitutivo da mobilidade haitiana, profundamente ancorado nas redes e nas

práticas culturais. Ainda que essas formas possam remeter, para alguns, a um negócio criminoso, por vezes até violento, o *raketè* é uma figura que sempre existiu na história da migração haitiana e suas práticas contemporâneas podem tomar diferentes formas, como um *kontak* (contato), um *rezo* (rede), pessoas ou instituições facilitando a difusão de informações que serão costuradas ao longo de um discurso confuso, mas que faz com que as pessoas sigam acreditando que *chache lavi* não é possível senão fora das fronteiras do Haiti. E, *chache lavi*, é também bem viver (*byen viv*) no novo país de residência apesar das condições de vida difíceis. Se o Brasil foi a oportunidade para alguns, outros procuraram sair do país sul-americano para tentar sua sorte em novas *wout*, vendo-se obrigados a partir — ou voltar para alguns deles!

As ambiguidades da figura dos intermediários, e especificamente do *raketè*, se revelam nas relações complexas que podem ter os indivíduos e as famílias com eles, podendo ser às vezes um amigo, um vizinho, um membro da família ou um sujeito menos próximo indicado por alguém, um representante de uma autoridade pública ou da sociedade civil, entre outros. Essa multiplicidade de relações entre mediador e migrantes coloca em jogo questões relativas à lealdade, à obrigação, à reputação e ao segredo, as quais vão muito além de uma mera relação de mercado na qual as pessoas apenas pagam por um serviço (no caso, a obtenção de documentos, ou a abertura de uma rota junto às autoridades de um determinado país). Se muitos definem *raketè* como *coiotes* ou como uma empresa que facilita a organização de uma viagem (i)legal, inserindo assim os *raketè* em uma narrativa sobre o tráfico de pessoas, as ambiguidades em torno das formas que podem assumir essas pessoas adquirem muitos sentidos pelo fato de representarem igualmente uma alternativa aos processos legais estabelecidos pelos estados nacionais, cada vez mais rígidos.

Os controles migratórios, as variações nacionais e as mudanças constantes de políticas obrigam os migrantes a lidar com intermediários e "especialistas", como os *raketè*. É necessário não só descrever as políticas públicas relacionadas às questões migratórias em cada país pelos quais se movimentam os haitianos

que passam pelo Brasil, mas também compreender as experiências subjetivas e as representações que os indivíduos possuem sobre essas políticas enquanto se deslocam. Será necessário, ainda, observar as relações entre as pessoas que circulam na *wout*, às vezes em grupo<sup>11</sup>, os *raketè* que facilitam o cruzamento das fronteiras ou a obtenção de um documento, as estratégias desenvolvidas pelos indivíduos para passarem de uma fronteira a outra, as agências estatais e os órgãos de segurança, as polícias de fronteira ou os agentes de imigração e outros agentes dos governos.

Tal como nas músicas de Ti Manno, músico e cantor haitiano, que permitiram Glick-Schiller e Fournon (1990) compreender os fatores que podiam explicar a multiplicidade de identidades próprias aos imigrantes haitianos nos Estados Unidos, o estudo aqui proposto sobre os intermediários, e especificamente os *raketè*, nas *wout*, pretende não só revelar a complexidade dos modos de organização, mas também levantar interrogações relativas às circulações nacionais e transnacionais que podem caracterizar dispersões — nem passageiras, nem pontuais —, mas que dão lugar a estratégias nas quais a extensão espacial é, em si mesma, utilizada como recurso (Ma Mung, 1999).

Finalmente, este artigo propunha descrever e analisar as experiências da mobilidade articulada em rede através das histórias das pessoas que estavam saindo ou haviam saído do Haiti em busca de uma vida melhor. A mobilidade daquelas que partem pode contribuir para a imobilidade daquelas que ficam e vice-versa, especialmente quando aquelas que embarcam nas *wout* participam enviando dinheiro para a manutenção dos que ficam para trás, ou quando aquelas que ficam para trás ou que vivem no exterior participam do financiamento daquelas que partem para embarcar em uma nova *wout*. Explorar a *wout* em que as pessoas

---

<sup>11</sup> A escolha da composição do grupo é importante, pois era vital que houvesse mulheres para cozinhar ao longo da *wout Miami* por exemplo, e era importante que o grupo fosse composto e dirigido por pessoas fisicamente e moralmente fortes, capazes de suportar as duras condições de viagens, quase sempre homens.

se lançam significa falar sobre a busca de uma vida plena, sobre os mecanismos e as estratégias individuais e coletivos que são reinventados e desenvolvidos cada vez dentro de redes e espaços nos quais a criatividade, as esperanças e as incertezas coexistem, às vezes gerando fortes tensões e frustrações (*fristrasyon*). Estas estratégias e mecanismos definem a dinâmica da mobilidade, obrigando-nos a (re)pensar territórios, relações e pessoas.

Assim, existe uma hierarquia entre as diferentes *wout*, físicas ou simbólicas, uma hierarquia econômica e geopolítica, tanto para as pessoas que vivem no Haiti quanto para os haitianos que vivem no exterior. De um indivíduo para outro, a *wout* pode assumir dimensões diferentes e ser modificada ao longo de seu curso, tornando-o uma categoria móvel — não estática, associada a um território de forma dicotômica como se existisse uma separação clara entre os lugares de origem e os lugares de destino. O retorno a um território conhecido ou original é a história de muitos haitianos que tomaram a *wout* cheia de obstáculos, alguns acabando por ser deportados enquanto outros se tornaram *diaspora*. *Pran wout la* é de fato um devir, um estado de construção, um modo de estar em movimento, que pode assumir derivações constitutivas da mobilidade (como *ouvè wout la*, *kite wout la*, entre outros) como uma forma de estar em diferentes espaços e momentos de mobilidade (Biehl e Locke 2017: 6).

*Chache lavi* significa saber viver bem (*byen viv*) no novo país de residência e pode assim tomar a forma de uma busca por uma vida melhor, uma busca para realizar o sonho de um dia se tornar *diaspora*, onde estratégias individuais e coletivas são constantemente reinventadas e repensadas em torno de novos *wout*.

## Referências

ANGLADE, Georges. 1982. **Espace et liberté en Haïti**. Montréal: ERCE & CRC.

BANQUE MONDIALE. 2017. Rapport sur les migrations et le développement. Available at: <http://www.worldbank.org/en/topic/labormarkets/brief/migration-and-remittances>. Consulted on: 10 January 2020.

BIEHL, João; LOCKE, Peter. 2017. **Unfinished: The Anthropology of Becoming**. Durham: Duke University Press.

BOURDIEU, P. 1991. "Introduction à la socioanalyse". **Actes de la recherche en Sciences Sociales**, Paris, Vol. 90, p. 3-5, Dezembro.

BOURDIEU, P. 2003. "L'objectivation participante". **Actes de la recherche en sciences sociales**, Paris, vol. 150, n. 5, p. 43-58.

CARLING, J. 2001. **Aspiration and ability in international migration Cape Verdean experiences of mobility and immobility**. Thesis submitted to the Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo.

CAVALCANTI, L; TADEU DE OLIVEIRA, A; ARAUJO, D. A. 2016. "Inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro". Relatório Anual. **OBMigra**, Brasília. Available at: <http://obmigra.mte.gov.br/index.php/relatorio-anual>. Acesso em: 13 jan. 2019.

CHARLES, Jacqueline. 22 sept. 2016. "US shifts Haiti deportation policy and gives a warming." Miami Herald. Miami. Available at: <http://www.miamiherald.com/news/nation-world/world/americas/haiti/article103373227.html>. Acesso em: 17 nov. 2018.

DIÁRIO OFICIAL DA UNIÃO (DOU). 12 novembro 2015, Seção 1, p. 48. Available at: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/104076812/dou-secao-1-12-11-2015-pg-48>. Consulted on: 17 nov. 2018.

FALLERS, I. The predicament of the modern African chief: an instance from Uganda. **American Anthropologist**. 57, 290-305. 1955.

FOUCAULT, M. 2004. **Sécurité, territoire, population**. Paris: Seuil.

GEERTZ, C. 1960. "The Javanese kijaji: the changing role of a cultural broker". *In: Comparative Studies in Society and History*. 2, 228-249.

GLICK-SCHILLER, Nina. 2011. "Locality, Globality and the popularization of a diasporic consciousness: Learning from the Haitian case". *In: JACKSON, R. Geographies of the Haitian Diaspora*. New York: Routledge.

GLICK-SCHILLER, Nina; FOURON, G. "Everywhere we go, we are in danger": Ti Manno and the emergence of a Haitian transnational identity. **American Ethnologist**. Vol. 17, n. 2, p. 329-347, 1990.

GLUCKMAN, M.; MITCHELL, J.C. ; BARNES, J.A. 1949. **The village headman in British Central Africa**. África. 19, 89-106.

JOSEPH, Handerson. 2015a. **Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa**. Tese, Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

JOSEPH, Handerson. 2015b. "Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas". *In: Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, 21(43).

JOSEPH, Handerson. 2017. "A historicidade da (e)migração internacional haitiana: O Brasil como novo espaço migratório". *In: Périplos: Revista De Estudos Sobre Migrações. Dossiê: Imigração haitiana no Brasil: Estado das Artes*. Brasília, 1(1): 07-26.

MA MUNG, E. La dispersion comme ressource. **Cultures et Conflits**, Paris, n. 33-34, p. 89-103, 1999.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO (MTE). Resolução Normativa n. 97, 12 janeiro 2012. **Diário Oficial da União**, 13/01/2012, Seção 1, p. 19: "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."

MONTINARD, M. **Pran wout la: as dinâmicas das redes e da mobilidade haitiana**. Tese de doutorado. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ. 2019.

RICHMANN, Karen E. 2005. **Migration and voodoo**. Florida: University Press of Florida.

SANDOVAL GARCIA, C. **Casa en Tierra Ajena**. Reportagem 2017. Available at: <https://www.youtube.com/watch?v=AkrZlumTRjI&fbclid=IwAR377JOnVTqIIRADeT4yhbGgToljPp1Xwc5cbk7-E9wxv9ZlOwXhX3iMIHY>.

VIEIRA, Rosa. 2014. **Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil**. Master's dissertation in Sociology and Anthropology, Federal University of Rio de Janeiro.

VIEIRA, Rosa. 2017. "O governo da mobilidade haitiana no Brasil". *In: Mana Estudos de Antropologia Social*, Rio de Janeiro, 23(1): 229-254.

WOLF, E. 1956. "Aspects of Group Relations in a Complex Society: Mexico". *In: American Anthropologist*. 58, 1065-1078.

ZOLBERG, Aristide; SUHRKE, Astri; AGUAYO, Sergio. 1989. **Escape from violence: Conflict and the refugee crisis in the developing world**. Oxford: Oxford University Press.