

MAIKON DE SOUSA MICHELS

COGNIÇÃO E CULTURA: UM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR SOBRE O *LAKOU*  
HAITIANO E SUAS MANIFESTAÇÕES NA CONDIÇÃO MIGRANTE

JOINVILLE

2018

UNIVERSIDADE DA REGIÃO DE JOINVILLE – UNIVILLE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PATRIMÔNIO CULTURAL E SOCIEDADE

MAIKON DE SOUSA MICHELS

COGNIÇÃO E CULTURA: UM DIÁLOGO INTERDISCIPLINAR SOBRE O *LAKOU*  
HAITIANO E SUAS MANIFESTAÇÕES NA CONDIÇÃO MIGRANTE

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille), como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, sob orientação dos professores Dr. Euler Renato Westphal e Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso.

JOINVILLE

2018

Catálogo na publicação pela Biblioteca Universitária da Univille

Michels, Maikon de Sousa

M623c      Cognição e cultura: um diálogo interdisciplinar sobre o Lakou haitiano e suas manifestações na condição migrante / Maikon de Sousa Michels; orientador Dr. Euler Renato Westphal; coorientadora Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso. – Joinville: UNIVILLE, 2018.

168 f. : il. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade

– Universidade da Região de Joinville)

1. Cognição e cultura. 2. Patrimônio cultural. 3. Haitianos – Joinville (SC). I. Westphal, Euler Renato (orient.). II. Gusso, Luana de Carvalho Silva (coorient.). III. Título.

CDD 153.4

Elaborada por Rafaela Ghacham Desiderato – CRB-14/1437

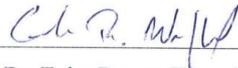
**Termo de Aprovação**

“Cognição e Cultura: Um Diálogo Interdisciplinar sobre o *Lakou* Haitiano e suas Manifestações na Condição Migrante”

por

Maikon de Sousa Michels

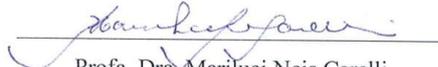
Dissertação julgada para a obtenção do título de Mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade, área de concentração Patrimônio Cultural, Identidade e Cidadania e aprovada em sua forma final pelo Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade.



Prof. Dr. Euler Renato Westphal  
Orientador (UNIVILLE)

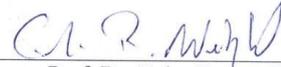


Profa. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso  
Coorientadora (UNIVILLE)



Profa. Dra. Mariluci Neis Carelli  
Coordenadora do Programa de Mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade

**Banca Examinadora:**



Prof. Dr. Euler Renato Westphal  
Orientador (UNIVILLE)



Profa. Dra. Luana de Carvalho Silva Gusso  
Coorientadora (UNIVILLE)



Prof. Dr. Ricardo Wainer  
(PUC/RS)



Profa. Dra. Raquel Alvarenga Sena Venera  
(UNIVILLE)



Profa. Dra. Ilanil Coelho  
(UNIVILLE)

Joinville, 08 de fevereiro de 2018.

A todo o meu pequeno *lakou* (família).

## AGRADECIMENTOS

Durante quase dois anos dediquei boa parte do meu tempo para a realização do mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade e sem a ajuda e compreensão de várias pessoas eu não teria conseguido finalizá-lo com relativa tranquilidade.

Inicialmente, quero agradecer aos meus orientadores, professor Euler Renato Westphal e professora Luana de Carvalho Silva Gusso. Em todo o processo, ambos foram absolutamente cordiais, me deram liberdade para expressar minhas ideias, foram atenciosos e me orientaram teoricamente de forma enriquecedora. Meus agradecimentos, professor Euler e professora Luana, pelas orientações e pela aprendizagem vicária (por observação).

Quero agradecer à professora Ilanil Coelho e a professora Raquel Alvarenga Sena Venera, que fizeram parte da banca de qualificação e que, com suas sugestões, auxiliaram na melhora do direcionamento deste trabalho. Quero ressaltar que suas contribuições foram valiosas e agradeço-lhes por isso.

Não poderia deixar de agradecer a todos os meus alunos e ex-alunos do curso de graduação de Psicologia da Universidade da Região de Joinville (Univille). São inspirações constantes para que eu continue tentando melhorar-me como professor. Também agradeço aos meus colegas professores do curso de Psicologia, particularmente àqueles que se lembraram do meu trabalho para preencher uma vaga como professor temporário em 2015, e a coordenadora do curso, Marciane Cleuri Pereira Santos, a confiança e disposição na abertura de um edital externo para que eu pudesse concorrer a uma vaga como professor adjunto. Felizmente, deu tudo certo.

Meu eterno agradecimento a toda a minha família. Bruna, minha esposa e companheira para tudo. Adélio e Cida, meus pais e meu suporte. Maiane, minha única irmã. Ilza, minha avó e madrinha, e a todos os outros membros, inclusive aqueles que já não estão mais aqui, principalmente meu falecido avô Orlando.

Por fim, quero agradecer a todos os haitianos e haitianas com quem tive contato nas entrevistas ou nos demais encontros citados ao longo desta dissertação. Mesmo em situações difíceis na condição migrante, receberam-me com disposição, vontade de contribuir, gentileza e muitos sorrisos. Muito obrigado!

## RESUMO

Esta pesquisa teve como objetivo principal discutir como os elementos culturais haitianos influenciaram a estruturação cognitiva dos migrantes haitianos residentes na cidade de Joinville (SC) e como esses elementos são atualizados na condição migrante. Do ponto de vista teórico, tal objetivo foi tratado com base em um diálogo interdisciplinar entre psicoterapias cognitivas (BECK; ALFORD, 2000) e teorias antropológicas (GEERTZ, 2008). As psicoterapias cognitivas pressupõem que entre o estímulo e a ação há sempre uma mediação cognitiva que influenciará os comportamentos. O pressuposto de Geertz (2008), por sua vez, é de que a cultura é composta de teias entrelaçadas de significado que servem de contexto e orientam o comportamento humano, mas não são conjuntos fixos de ações. Ambas as teorias têm em comum os processos interpretativos. Portanto, procurou-se entender como os elementos culturais haitianos influenciaram as ideias, os pensamentos, as memórias e as crenças dos migrantes residentes e de que maneira esses elementos são atualizados, inclusive por influência dos conteúdos cognitivos e pela memória cultural. O caminho prático para alcançar esse objetivo foi inicialmente identificar as adversidades na condição migrante e as estratégias de enfrentamento para lidar com essas adversidades. Nesse sentido, foram apontados conteúdos cognitivos que motivam esses modos de enfrentamento e possíveis elementos culturais haitianos que influenciaram a estruturação desses conteúdos específicos. Entre esses elementos culturais, destaca-se o *lakou*. Trata-se de uma organização social com características específicas nascida nos campos ao final da revolução haitiana (1804) e que hoje se manifesta também nas cidades em configurações diferentes das originais. O *lakou* apresenta tanto elementos da religião vodu como elementos do cristianismo. Influencia a estruturação cognitiva a princípio por intermédio do fortalecimento de uma vinculação segura entre seus componentes, que por sua vez é possibilitada pelo seu caráter coletivo. Os elementos simbólicos do *lakou* são evocados na condição migrante tanto por conteúdos cognitivos automáticos como por conteúdos cognitivos reflexivos, e essas evocações podem ser visualizadas na maneira de lidar com as adversidades. Este trabalho tem o potencial de oferecer contribuições à questão do patrimônio cultural, já que oferece uma discussão acerca de como um patrimônio cultural imaterial pode influenciar a estruturação cognitiva de um grupo, bem como contribui com as psicoterapias cognitivas, pois o conhecimento mais detalhado de aspectos culturais dos indivíduos potencialmente colabora tanto para as estratégias remediativas como para as preventivas e promotoras de saúde mental.

**Palavras-chave:** patrimônio; memória cultural; cognição; imigrantes haitianos.

## ABSTRACT

This research had as main objective to discuss how the Haitian cultural elements influenced the cognitive structuring of the Haitian migrants living in the city of Joinville (SC) and how these elements are updated in the migrant condition. From a theoretical point of view, this objective was discussed based on an interdisciplinary dialogue between cognitive psychotherapies (BECK; ALFORD, 2000) and anthropological theories (GEERTZ, 2008). Cognitive Psychotherapies presuppose that between the stimulus and the action there is always a cognitive mediation that will influence the behaviors. The assumption of Geertz (2008) is that culture is composed of interwoven webs of meaning that serve as context and guide human behavior, but are not fixed sets of actions. Both theories have in common the interpretive processes. Therefore, we sought to understand how Haitian cultural elements influenced the ideas, thoughts, memories and beliefs of resident migrants and how these elements are updated, including by influence of cognitive contents and cultural memory. The practical way to achieve this goal was initially to identify adversities in the migrant condition and coping strategies to deal with these adversities. In this sense, cognitive contents were identified that motivate these modes of confrontation and possible Haitian cultural elements that influenced the structuring of these specific contents. Among these cultural elements, *Lakou* stands out. It is a social organization with specific characteristics born in the fields at the end of the Haitian revolution (1804) and that today also manifests itself in cities in different configurations of the originals. The *Lakou* presents elements of the *Voodoo* religion as well as elements of Christianity. It influences the cognitive structuring initially through the strengthening of a secure link between its components, which in turn is made possible by its collective character. The symbolic elements of *Lakou* are evoked in the migrant condition by both automatic cognitive contents and reflective cognitive contents, and these evocations can be visualized in the ways of dealing with adversities. This work has the potential to offer contributions to the question of Cultural Heritage, once it offers a discussion about how an Intangible Cultural Heritage can influence the cognitive structuring of a group, as well as offer contributions to Cognitive Psychotherapies, since the more detailed knowledge of cultural aspects of individuals can potentially contribute to both remedial and preventive strategies as well as the mental health promoters ones.

**Keywords:** heritage; cultural memory; cognition; Haitian immigrants.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>11</b>
<b>1 AS ADVERSIDADES NA CONDIÇÃO MIGRANTE.....</b>	<b>24</b>
1.1 MOBILIDADE E DIÁSPORA HAITIANA .....	28
1.2 ADVERSIDADES NA CONDIÇÃO MIGRANTE EM SOLO JOINVILENSE .....	30
<b>2 AS ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO UTILIZADAS .....</b>	<b>51</b>
2.1 COMO OS HAITIANOS ENTREVISTADOS ESTÃO LIDANDO COM O ESTRESSE?.....	53
2.2 UMA INQUIETAÇÃO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE OS IMIGRANTES E O VODU.....	69
<b>3 QUANDO OS ELEMENTOS PSICOLÓGICOS E CULTURAIS ANDAM DE MÃOS DADAS .....</b>	<b>74</b>
3.1 TERAPIA COGNITIVA DE AARON BECK.....	75
3.2 O SURGIMENTO DAS COGNIÇÕES E SEUS NÍVEIS .....	79
3.3 TRÍADE COGNITIVA DOS ENTREVISTADOS HAITIANOS.....	82
3.4 CULTURA E TEORIA DO APEGO .....	89
3.5 OS ESTILOS DE APEGO E AS CRENÇAS CONTIDAS NAS MEMÓRIAS INDIVIDUAIS.....	94
3.6 O <i>LAKOU</i> , A SEGURANÇA E SUAS MARCAS SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO.....	98
3.7 O COMANDANTE MARCADO PELO <i>LAKOU</i> .....	104
<b>4 EVOCAÇÃO E ATUALIZAÇÃO DE ELEMENTOS DA MEMÓRIA CULTURAL .....</b>	<b>113</b>
4.1 MEMÓRIA CULTURAL, <i>LAKOU</i> E VODU.....	114
4.2 O VODU ENQUANTO CULTO FAMILIAR E COLETIVO .....	122

4.2.1 Significação do vodu como culto familiar e coletivo .....	123
4.3 AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CULTURA COM BASE EM TILICH E GEERTZ.....	124
4.4 TEORIA SOCIAL COGNITIVA E MEMÓRIA CULTURAL .....	138
4.5 A EVOCAÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS CONTIDOS NA MEMÓRIA CULTURAL .....	142
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>149</b>
<b>APÊNDICES .....</b>	<b>162</b>
APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA .....	163
<b>ANEXOS .....</b>	<b>164</b>
ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA .....	165

## INTRODUÇÃO

Escrever a introdução de uma dissertação de mestrado, desde o início de sua composição, pareceu-me uma tarefa desafiadora. Já li e ouvi dizer várias vezes que o título, o resumo e a introdução são uma espécie de convite, e o leitor pode ou não aceitar esse convite para adentrar no manuscrito. Se o convite for atraente, aumentam as chances do aceite. Caso contrário, o manuscrito será deixado de lado. Muitos leitores já negam o convite antes de chegar à introdução. Não sendo diferente de outros autores que escrevem um trabalho e pretendem ser lidos, tentarei fazer desta introdução um convite simples, direto e elucidativo, pois as coisas complexas, como os temas tratados aqui, acredito, são mais facilmente compreendidos com esse tipo de linguagem.

Um adendo. Tomei a liberdade de fazer uso do pronome pessoal na primeira pessoa do singular nesta dissertação por alguns motivos. Em primeiro lugar, fiquei encorajado após a leitura de “Anotações sobre a escrita”, redigido por Alfredo Veiga-Neto (2014). No capítulo, o autor insiste que o uso do pronome pessoal na primeira pessoa é o mais adequado para trabalhos monoautorais. Simplesmente, aquiesci com o autor. Entre os pontos de concordância, meu trabalho não tem a intenção de alcançar uma suposta neutralidade científica, como nas ciências naturais. Nem seria condizente com a epistemologia ou a metodologia utilizada, como será visto adiante. Além disso, as experiências pessoais que tive durante todo o mestrado me fizeram optar por esse tipo de escrita. Finalmente, o fato de escrever desse modo não significa, de maneira nenhuma, o desmerecimento da ajuda que recebi de várias pessoas ao longo dessa jornada.

Realizado esse esclarecimento, sem muitos rodeios, a problemática deste trabalho gira em torno das seguintes perguntas: como os elementos culturais do Haiti influenciaram a estruturação cognitiva dos imigrantes haitianos residentes na cidade de Joinville (SC)? E como tais elementos são atualizados na condição migrante? O caminho percorrido para alcançar as respostas decorrentes desse problema de pesquisa foi por meio da identificação e interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento dos haitianos em Joinville, interpretação essa possibilitada pelo diálogo interdisciplinar entre cognição e cultura. Essas perguntas norteadoras contêm alguns conceitos teóricos que precisam ser explicados para melhor compreensão do problema, e optei por fazer tal explicação ainda na introdução, o que não significa tratar-se de uma extensa revisão de literatura. Antes disso, no entanto, penso ser importante revelar brevemente os caminhos pessoais e teóricos que me levaram a essas questões.

O Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Universidade da Região de Joinville (Univille) tem entre suas características a não exigência de um projeto de pesquisa concluído na ocasião do processo seletivo. O discente tem a oportunidade de construir com o/a(s) seu/sua(s) orientador/a(es) ao longo das primeiras disciplinas seu tema de pesquisa. Foi esse o meu caso. No início da primeira disciplina, eu apenas tinha a ideia de relacionar psicologia, mais especificamente psicoterapia cognitiva e/ou neuropsicologia, e patrimônio cultural. Nada mais do que ideias vagas. Cabe ressaltar que minha graduação é em Psicologia e possuo especializações tanto em psicoterapias cognitivas quanto em neuropsicologia, por isso meu interesse no diálogo entre essas áreas e o patrimônio cultural. Aos poucos, no entanto, depois de realizar pesquisas bibliográficas sobre alguns temas potenciais, meu interesse pelos imigrantes haitianos foi crescendo e um assunto de pesquisa se esboçando, após o aceite dos meus orientadores. Nessa fase, fui convidado a fazer parte, como voluntário, de um projeto de extensão coordenado pelo Grupo de Pesquisa Cidade, Cultura e Diferença, vinculado ao programa. A participação nesse projeto de extensão foi de fundamental importância para o delineamento da minha investigação. Outros pesquisadores<sup>1</sup> também faziam parte desse projeto de extensão, e, em conjunto, após a divisão de trabalhos e pesquisas exploratórias, criamos um banco de dados em comum sobre a condição dos imigrantes haitianos em Joinville, que foi de grande utilidade para todos os pesquisadores envolvidos. Esse banco de dados foi e ainda é alimentado e compartilhado.

O projeto de extensão foi coordenado pelas professoras Ilanil Coelho e Sirlei de Souza, integrantes do referido grupo de pesquisa, e denominado de Proposta de Ciclo de Cursos de Extensão para Imigrantes Haitianos. O objetivo principal elaborado pelas coordenadoras do projeto era

promover a integração de imigrantes haitianos na sociedade joinvilense, proporcionando formação para inserção no mercado de trabalho, conhecimentos sobre os direitos fundamentais e os direitos trabalhistas no Brasil, bem como, conhecimentos e vivências relacionadas à História e Cultura do Brasil e do Haiti.

---

<sup>1</sup> Em meados de 2016, além da minha pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, outro pesquisador e colega do mesmo programa, Eduardo Philippi Soares, também fazia sua pesquisa envolvendo a imigração haitiana. O título do seu trabalho é *Imigração e trabalho: os significados produzidos pelos haitianos sobre Joinville*. A pesquisadora Sirlei de Souza, uma das coordenadoras do projeto de extensão citado, fazia na época sua pesquisa de doutorado pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), com o título *Mídia e mediações socioculturais: imigração e vivências de haitianos em Joinville (2008-2015)*.

Entre agosto e novembro de 2016, aproximadamente 20 imigrantes haitianos, juntamente com as professoras coordenadoras, professores convidados, mais os alunos de graduação e pós-graduação, tiveram a oportunidade de trocar experiências por meio de diálogos e vivências. Os encontros ocorriam aos sábados, de 15 em 15 dias, das 15 às 18 horas, e os temas tratados nos cursos foram: preparação para o mercado de trabalho; direitos no Brasil; diálogos culturais; e diálogos em história. Sobre o referido projeto de extensão, é importante ressaltar que todas as atividades e os cursos que o integraram decorreram de reuniões com os representantes da Associação de Imigrantes Haitianos, nas quais se debateram as demandas e as possibilidades de atender a elas, tanto por parte dos imigrantes quanto dos docentes, pesquisadores e alunos envolvidos.

Dito isso, num primeiro momento, entre as 15 e 16 horas, os cursos com os temas citados anteriormente foram ministrados. Em seguida, um curso de Excel básico foi oferecido aos imigrantes. Salienta-se que no último encontro o curso foi ministrado pelos próprios haitianos. Ou seja, eles nos ensinaram um pouco sobre sua história e cultura. Portanto, como prega o objetivo do curso, a ideia girou em torno da integração e da troca de experiências, sendo todos agentes ativos; um espaço de aprendizagem para todos os envolvidos. Digno de nota foi uma conscientização ocorrida em um dos diálogos travados. Durante uma roda de conversa, logo nos primeiros encontros, uma das coordenadoras, professora Ilanil Coelho, perguntou para os integrantes da Univille quem era imigrante. Só nesse momento me dei conta de que também sou imigrante! Nem de perto minha saída do sul de Santa Catarina, com apenas 6 anos de idade, se parece com a experiência migrante desse grupo de haitianos, no entanto algumas experiências guardam semelhanças: as adversidades encontradas. Percebi claramente que a intensidade entre as minhas adversidades e a deles não se compara, mas ainda assim foram adversidades. Não posso dizer que esse e outros fatos de identificação tenham me levado a esse tema de pesquisa, mas suspeito que ao menos tenham me influenciado.

Em todos os encontros participei como voluntário em atividades simples, como auxílio aos haitianos nas aulas de informática, distribuição de materiais didáticos, preparação de sala, entre outros, e em todos os momentos meu olhar estava atento aos acontecimentos, alguns dos quais serão citados ao longo da dissertação. O diálogo sobre as questões culturais e dificuldades encontradas no ambiente de trabalho, por exemplo, não ficou restrito às vivências no grupo.

É importante pontuar que a maioria dos participantes do projeto faz parte da Associação de Imigrantes Haitianos, formada no bairro Comasa, em Joinville. Em uma ocasião, eu e alguns colegas do grupo, coordenados pela professora Sirlei de Souza, tivemos a oportunidade de ser recebidos na sede da associação, onde várias experiências foram trocadas e informações

importantes para a elaboração do tema de pesquisa foram observadas, particularmente as dificuldades encontradas na condição migrante. Vale ressaltar que a associação promove alguns eventos, entre os quais jantares com comidas e músicas típicas do Haiti, com a presença de haitianos e brasileiros. Também tive a oportunidade de participar de um desses jantares e experimentar não somente a comida típica, mas reparar em possíveis características culturais, afetivas e cognitivas, bem como na interação entre os haitianos entre si na organização do jantar e entre brasileiros.

Além disso, ainda na fase de pesquisa exploratória, visitei um diácono<sup>2</sup> haitiano na Paróquia São Paulo Apóstolo, também no bairro Comasa. Foi outra oportunidade para conhecer aspectos importantes dos haitianos, já que muitos deles procuram a igreja para auxílio. Do mesmo modo, é importante frisar que obtive o contato de vários haitianos que fizeram aula de português com uma professora que faz parte da minha rede de contatos. As aulas eram realizadas na Escola Municipal Dom Jaime Barros Câmara, mais uma vez no Comasa. Em visita à escola, conversei com alguns haitianos e eles puderam falar novamente de suas dificuldades, de maneira especial aqueles recém-chegados do Haiti. Em suma, essas foram algumas das experiências que tive antes mesmo de começar as entrevistas, mas que já funcionaram como métodos de pesquisa, particularmente porque este trabalho propõe um diálogo entre cognição e cultura, o qual será explicado em breve.

Retornando à questão do problema de pesquisa, posso dizer que, pelo menos no meu caso, a definição desse problema não foi um mergulho de fôlego único. Voltei à superfície algumas vezes para respirar, e na última delas, na qualificação, tal problema ficou relativamente mais claro, mas suponho que talvez ainda precisarei de mais retornos à superfície. De qualquer modo, transformando o problema em objetivo geral, este trabalho tem como finalidade básica discutir como os elementos culturais do Haiti influenciaram a estruturação cognitiva dos imigrantes haitianos na cidade de Joinville e como esses elementos são atualizados na condição migrante. A identificação e interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento dos haitianos em Joinville foi o principal meio percorrido para que as respostas fossem alcançadas. Essa interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento foi mediada pelo diálogo interdisciplinar entre cognição e cultura.

---

<sup>2</sup> Na Igreja Católica, diácono é o título dado ao terceiro grau da ordem do sacramento. Os diáconos são encarregados de executar o “serviço do ministério de Deus”. Não são apenas simples leigos, mas integrantes do grupo do clero. Informação retirada do *site*: <<https://www.significados.com.br/diacono/>>. Acesso em: 10 out. 2017.

Como objetivos específicos, foram definidos os seguintes:

- Identificar as principais fontes estressoras dos haitianos na condição migrante e as emoções e cognições ativadas em decorrência desses estressores;
- Verificar as estratégias de enfrentamento que são utilizadas para lidar com as fontes estressoras e os conteúdos cognitivos que as influenciam;
- Apontar na literatura antropológica disponível os elementos característicos da cultura haitiana;
- Avaliar se os conteúdos cognitivos que influenciam as estratégias de enfrentamento têm relação com práticas culturais haitianas;
- Mostrar como os elementos culturais haitianos são evocados da memória cultural;
- Aprofundar questões teóricas referentes ao diálogo entre cognição e cultura.

Como já dito, vários conceitos estão inseridos nos objetivos deste trabalho e explicá-los logo de início é inescapável, mesmo que de forma sucinta. Em primeiro lugar, a dissertação parte da análise das adversidades e estratégias de enfrentamento para que se alcance o objetivo principal. Entendo o termo *adversidade* não somente como algo externo ao indivíduo, mas também e principalmente como aquilo que o indivíduo interpreta como dificuldade, ou pelo menos a intensidade de um estressor externo. Adversidade também pode ser entendida como algo interno, tal como uma emoção ou um pensamento fixo enraizado. Ou seja, a adversidade sofrida deve ser compreendida não só pelo fato ou evento em si que a provoca, mas pela maneira como o indivíduo interpreta esse fato ou evento.

Outro conceito essencial consiste nas estratégias de *coping*. Na língua portuguesa, elas são frequentemente traduzidas como estratégias de enfrentamento, motivo pelo qual esse termo foi utilizado aqui, e definidas como esforços cognitivos e comportamentais constantes para lidar com demandas específicas, internas ou externas, interpretadas pelo indivíduo como limitando ou excedendo os seus recursos (LAZARUS; FOLKMAN, 1984). Quando um indivíduo vê uma situação como potencialmente danosa e usa uma estratégia de enfrentamento, segundo o conceito, cuidadosamente escolhido, ele não fica estagnado, nem mesmo age por impulso; há um esforço cognitivo e/ou comportamental para lidar com isso.

A minha ideia do que são adversidades e o conceito de estratégias de enfrentamento escolhido são epistemologicamente congruentes com os pressupostos das psicoterapias cognitivas, uma das abordagens teóricas basilares desta investigação. Proponho aqui um diálogo entre cognição e cultura, dois conceitos demasiadamente amplos e discutidos por várias

disciplinas científicas. Logo, um recorte faz-se relevante, e o termo *cognição* empregado nesta pesquisa é aquele oriundo das psicoterapias cognitivas. Nesse sentido, cognição pode ser vista como uma função psicológica que inclui todas as estruturas teóricas necessárias para apoiar o processamento das informações, incluindo desde pensamentos automáticos, ou seja, pensamentos que surgem espontaneamente, até a metacognição, um nível de pensamento que corresponde à reflexão ou ao pensar sobre o pensamento. A cognição tem o papel de fazer a mediação entre o ambiente e o organismo humano (BECK; ALFORD, 2000). Sob a ótica da mediação cognitiva, apesar de algumas diferenças conceituais e técnicas, todas as formas de psicoterapias cognitivas apresentam três pontos fundamentais:

- A cognição afeta o comportamento;
- A cognição pode ser monitorada e alterada;
- A mudança comportamental que o indivíduo almeja pode ser alcançada por meio da mudança cognitiva (DOBSON; DOZOIS, 2006).

O primeiro pressuposto é uma reafirmação do modelo mediacional básico, em que a cognição tem influência sobre as respostas comportamentais, e esse fato é o mais importante a ser ressaltado. Assim, entre o estímulo, interno ou externo, e a ação ou resposta há sempre uma mediação cognitiva, uma interpretação, e é isso que influencia atos comportamentais (motores ou verbais), e não somente os estímulos em si. É preciso esclarecer que o que se pretende utilizar das psicoterapias cognitivas nesta pesquisa é seu fundamento teórico básico, ou seja, a mediação cognitiva. Este não é um trabalho de psicologia clínica usando a abordagem cognitivo-comportamental, porém uma tentativa de aplicar o conceito de cognição para além da clínica, dialogando com a cultura, algo que potencialmente pode ser benéfico para várias áreas, inclusive para o campo do patrimônio cultural, uma vez que a ideia aqui é mostrar, de fato, como um patrimônio cultural<sup>3</sup> influencia a estruturação cognitiva de um grupo. Acredito que essa é uma das contribuições importantes desta pesquisa e o que justifica seu empreendimento.

---

<sup>3</sup> De acordo com o artigo 216 da Constituição cidadã, constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, no quais se incluem: I) as formas de expressão; II) os modos de criar, fazer e viver; III) as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV) as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais (BRASIL, 1988). Entre os patrimônios culturais, encontram-se os chamados patrimônios imateriais, ou intangíveis. De acordo com o *site* da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (Unesco) no Brasil, “o patrimônio cultural imaterial ou intangível compreende as expressões de vida e tradições que comunidades, grupos e indivíduos em todas as partes do mundo recebem de seus ancestrais e passam seus conhecimentos a seus descendentes” (UNESCO, 2017). Embora a diferença entre patrimônio material e patrimônio imaterial não seja adequada para alguns autores, como Meneses (2017), esta dissertação está mais relacionada ao patrimônio imaterial dos haitianos, particularmente o *lakou*.

Assim como seria inviável trabalhar com todas as disciplinas que se propõem a estudar a cognição, acredito que ainda mais inexecutável seria trabalhar com todas as áreas que tratam da cultura. Então, nem mesmo uma disciplina científica foi escolhida para construir esse diálogo, mas “apenas” um autor da área da antropologia<sup>4</sup>. Esse autor é Clifford Geertz, cujo conceito de cultura foi o utilizado neste trabalho. Para ele, o conceito de cultura é essencialmente semiótico. A cultura é composta de teias de significados e sua análise; não é um poder sobre o indivíduo, contudo um contexto: “Não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (GEERTZ, 2008, p. 4). Teias de significado são sistemas entrelaçados de símbolos interpretáveis. Um símbolo, por sua vez, pode ser qualquer coisa que esteja vinculado a uma concepção ou significado. Discorrendo sobre a etnografia<sup>5</sup>, o método clássico dos antropólogos, Geertz (2008) afirma que não são as técnicas nem os procedimentos que mais caracterizam esse empreendimento metodológico. O que o define, porém, é um esforço intelectual, um risco elaborado para uma “descrição densa”, e esse tipo de descrição é aquele que busca o significado das ações, e não apenas a descrição do que foi observado. Aceitei correr esse risco, ou seja, buscar o significado das ações dos haitianos, e não somente a descrição do que visualizei.

A ligação entre os conceitos de cognição e de cultura utilizados neste trabalho é o fato de ambos tratarem de processos interpretativos. Do meu ponto de vista como pesquisador, interpretarei os dados obtidos. E como se sabe há muito tempo, não existe neutralidade total em pesquisas. O fato benéfico de estar consciente disso é que já sei de antemão que a minha interpretação é no máximo uma aproximação da realidade, o que vai ao encontro das concepções de Geertz (2008) e das psicoterapias cognitivas. Na perspectiva dos haitianos, também há interpretação, o tempo todo. Seja a interpretação que eles fazem das situações encontradas na condição migrante, seja a interpretação que fazem dos conteúdos das suas próprias teias de significado. Então, este trabalho é sobre minha interpretação sobre a interpretação dos haitianos, e farei isso com base nas teorias e nos conceitos propostos.

Dando seguimento, a identificação e interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento têm a função de responder ao problema deste trabalho, que é discutir sobre como os elementos culturais haitianos influenciaram a estruturação cognitiva dos imigrantes haitianos, como já exposto. Ou seja, de que modo aspectos da cultura haitiana interferiram no

---

<sup>4</sup> Para que eu pudesse ter uma visão mais ampla do campo antropológico, realizei a leitura de Laplantine (2003), indicada para os leitores que pretendem ter um panorama geral da antropologia.

<sup>5</sup> De acordo com Angrosino (2009, p. 30), “a etnografia é a arte e a ciência de descrever um grupo humano – suas instituições, seus comportamentos interpessoais, suas produções materiais e suas crenças”.

jeito de pensar, interpretar, raciocinar e refletir desses imigrantes? Quais são os conteúdos das crenças, das ideias, dos pensamentos ou das imagens dessas pessoas? É a isso que me refiro quando digo estruturação cognitiva. Quais elementos culturais haitianos potencialmente influenciam essa estruturação? Mesmo correndo o risco de ser exaustivo logo na introdução, creio ser importante discorrer brevemente não apenas sobre minha delimitação teórica, mas a respeito de alguns desses elementos culturais, particularmente o *lakou*, presente já no título da dissertação, e também acerca de outros aspectos culturais que são citados nas entrevistas nos já primeiros capítulos. Início com o vodu.

Em sua dissertação de mestrado, Pierre (2009) discute sobre o lugar do vodu na sociedade haitiana. Vodu, ou *vodou* em crioulo haitiano, é uma religião de matriz africana que busca a harmonia entre os mundos visível e invisível. Nele, existem vários loas, que são entidades que fazem a intermediação entre os humanos e um Ser Superior. Os loas são do gênero masculino e feminino e recebem oferendas dos fiéis, que buscam neles muitas das respostas que possibilitam uma vida mais satisfatória. Não farei nenhuma tentativa de definir exaustivamente o vodu, mesmo porque alguns autores citados neste trabalho argumentam quanto à dificuldade e até a impossibilidade de definir o que é o vodu. Autores como Pierre (2009), Hurbon (1988) e Handerson (2011) se dedicam muito mais às descrições de características e do papel do vodu no Haiti do que às possíveis definições. Farei o mesmo ao longo da dissertação. Segundo Pierre (2009), o vodu, enquanto conjunto de práticas religiosas, desde o princípio foi a religião dos oprimidos e deu identidade ao povo haitiano. O autor afirma que o vodu expressa um traço fundamental da alma haitiana e tem função essencial na busca por um sentido para a vida.

Durante a escravidão, havia dignatários do vodu que praticavam alguns ritos, além de feiticeiros que usavam a magia do vodu. Com esses ritos e magias, os escravizados começaram a fugir dos campos de lavoura para as montanhas. Esse movimento ficou conhecido como *marronnage*, pois esses escravos eram chamados de marrons. Os fugitivos formaram um movimento que seria o núcleo formador da luta pela independência e embrião do Haiti independente. Essa característica permanece atualmente nas práticas políticas e no comportamento social do haitiano, em que a forma de sobreviver se tornou uma maneira de ser (PIERRE, 2009). Ainda segundo o autor, o *marronnage* passou a constituir “uma estratégia em que a cumplicidade dos companheiros num espírito de solidariedade era importante” (PIERRE, 2009, p. 39).

Essa estratégia de cumplicidade acabou por influenciar nos campos, após a revolução, o surgimento de uma dinâmica social que é central neste trabalho: o *lakou*, cuja expressividade me fez incluí-lo no título do trabalho como uma espécie de representante maior dos elementos culturais haitianos. Sintetizando os escritos de Bulamah (2013), o *lakou* pode ser definido como um espaço de produção e reprodução socioeconômica. Enquanto unidade reprodutiva, um *lakou* apresenta roçados de policultura, com várias espécies plantadas no mesmo terreno. As famílias que pertencem a um *lakou* criam galinhas, suínos, caprinos e bovinos. No *lakou*, as atividades de homens, mulheres e crianças são relativamente fixas. Além das áreas reservadas às casas e ao plantio, também se observa no *lakou* um espaço para o cemitério. Originalmente surgido no meio rural, nos dias de hoje o *lakou* é (re)produzido em áreas urbanas e está presente em todo o território do Haiti.

Como uma unidade de reprodução, o *lakou* é estruturado com um grande número de interações familiares que ultrapassam em muito a ideia de família nuclear. É comum às famílias que compõem um *lakou* a obrigação do cuidado com os filhos dos vizinhos, a transmissão da moral coletiva, a participação de ciclos de dádiva e troca e a observância de responsabilidades com os mais velhos, com os vizinhos, com os mortos e espíritos da família (BULAMAH, 2013). Em um *lakou*, é comum a formação de *kombits*. O *kombit* é regido pelos princípios do *lakou* e consiste na reunião de um grupo de pessoas para auxiliar quem precisa em troca de comidas e bebidas, normalmente (THOMAZ, 2011). Como foi explicado por alguns dos meus interlocutores, quando alguém precisa de ajuda para colher sua plantação, por exemplo, todos os vizinhos são chamados para a tarefa. Não há dinheiro envolvido, e sim a oferta de comidas, bebidas e a confraternização ao fim do trabalho. Assim, aquele que foi auxiliado na colheita de sua plantação será convidado para ajudar na colheita dos vizinhos que o ajudaram quando estes precisarem. Possuindo tais características, como um *lakou* influenciaria a estruturação cognitiva dos seus componentes? O *lakou*, nascido nos campos após a revolução haitiana, encerrada em 1804, mantém quais de suas características originais atualmente? Como os haitianos resgatam os elementos do *lakou* da memória cultural para utilizá-los na condição migrante, em momentos de adversidades? Essas são algumas das respostas a que procurarei responder com uma descrição densa, nas palavras de Geertz (2008).

Voltando às justificativas, além da contribuição supracitada ao campo do patrimônio cultural, acredito na relevância deste trabalho na medida em que o acúmulo de conhecimentos sobre a condição migrante pode servir de subsídios para intervenções de acordo com as necessidades dos imigrantes haitianos, bem como possibilitar mais informações e saberes aos

interessados de aspectos psicológicos e culturais desses imigrantes, inclusive empregadores, professores, chefes, pastores, padres ou qualquer pessoa que tenha contato com eles.

Os benefícios para os haitianos entrevistados, infelizmente, ainda não são nítidos. Espero que esta investigação possa colaborar de algum modo para que isso mude aos poucos, mesmo que timidamente. Uma das possibilidades de contribuição é o diálogo com eles após a defesa da dissertação. São eles que poderão me ajudar a confirmar ou refutar minhas interpretações e hipóteses. Independentemente de elas estarem ou não corretas, é possível que esse diálogo tenha o potencial de impactá-los de forma positiva, mesmo que seja pelo reconhecimento de que sua cultura é valorizada e respeitada, pelo menos por um grupo de pessoas. Além disso, é provável que um benefício imediato aos entrevistados tenha sido o espaço para que falassem de seus problemas, de suas dificuldades e de tudo o que tivessem vontade. Por fim, há outra justificativa que não poderia deixar de apontar. Ter a chance de entrevistar e conviver com pessoas vindas de outro país é uma oportunidade bastante enriquecedora de formação humana.

Quanto ao percurso metodológico, após a escolha do tema, inicialmente realizei uma extensa revisão bibliográfica sobre a condição migrante dos haitianos no Brasil. Um dos materiais mais ricos utilizados foi a tese de doutorado de Handerson (2015) acerca da diáspora haitiana. Joseph Handerson é um antropólogo haitiano que investigou minuciosamente vários aspectos da migração haitiana para o Brasil. Em seu trabalho, foi possível perceber algumas das dificuldades mais gritantes dos haitianos em solo brasileiro, como salários reduzidos, a complicação em enviar remessas de dinheiro aos familiares no Haiti e, conseqüentemente, o sofrimento envolvido. Antropólogos brasileiros com trabalhos de campo realizados no Haiti também foram usados, com destaque para Bulamah (2013) e Thomaz (2011), autores que discorrem sobre o *lakou* haitiano. Dissertações de mestrado como a de Pierre (2009) foram de grande valia para começar a entender alguns aspectos culturais, como o papel do vodu na dinâmica haitiana.

Com o tema definido, o projeto de pesquisa foi submetido e aprovado pelo Comitê de Ética em Pesquisa (CAAE: 58760216.0.0000.5366) (Anexo A). Uma das técnicas utilizadas para a coleta de dados foi a entrevista semiestruturada, que dá ao entrevistador mais liberdade para solicitar esclarecimentos e ir além das respostas iniciais formuladas no roteiro de entrevista (MAY, 2004). Além disso, durante os encontros do referido projeto de extensão, usei a observação etnográfica, outra técnica de coleta de dados. Esse tipo de observação científica é aquela feita no campo, em cenários de vida real, e o observador tem, em maior ou menor grau, envolvimento com aquilo que está observando (ANGROSINO, 2009). Portanto, é importante

ressaltar o meu envolvimento com os imigrantes durante uma situação de vida real, em que eles estavam participando de um projeto com intenções bem definidas, uma vez que suas necessidades foram expostas e levadas em consideração na formulação dos cursos e encontros que compuseram o projeto. Durante toda a análise e interpretação dos dados, as informações obtidas nas entrevistas foram trianguladas com as situações e os relatos de vida verificados ao longo dos encontros no projeto de extensão. Além disso, as informações contidas no banco de dados criado pelos pesquisadores envolvidos foram aplicadas para os propósitos de minha pesquisa. Não levando em conta as conversas informais nem as entrevistas em grupo, foram realizadas 12 entrevistas, sendo oito com imigrantes homens e quatro com imigrantes mulheres, todos maiores de idade e fluentes no idioma português, conforme os critérios de inclusão propostos no projeto submetido ao comitê de ética. Alguns entrevistados fizeram parte do grupo de haitianos participante do projeto de extensão oferecido pela Univille, enquanto outros foram contatados após seus dados serem repassados por pessoas do meu círculo pessoal.

Para que fique mais claro, à medida que os encontros do projeto de extensão ocorriam, entrei em contato com alguns dos participantes e agendei uma entrevista individual em suas residências. Realizadas essas entrevistas, os imigrantes entrevistados passaram-me o contato de seus conterrâneos que residem em Joinville. Com a posse de alguns dados pessoais, como o número de telefone, entrei em contato com alguns deles e entrevistei aqueles que se dispuseram a integrar a pesquisa. O número de entrevistas foi interrompido quando foi observado o fenômeno da saturação. Da oitava entrevista em diante, os dados começaram a ser repetitivos e nenhuma questão inédita foi observada, até a 12.<sup>a</sup> entrevista. Ressalta-se que os conteúdos proferidos por imigrantes dos gêneros masculino e feminino foram bastante semelhantes. Logo, o critério de interrupção foi unicamente a saturação. “A saturação designa o momento em que o acréscimo de dados e informações não altera a compreensão dos fenômenos” (THIRY-CHERQUES, 2009).

Para a análise dos dados obtidos nas entrevistas, optei pela análise de conteúdo, que consiste num conjunto de técnicas de análise adaptável a um campo de aplicação bastante vasto: as comunicações. Trata-se de um conjunto de técnicas sistemáticas que não apenas descreve o conteúdo das mensagens, mas também possui como intenção a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção. Essa inferência recorre a indicadores que podem ou não ser quantitativos (BARDIN, 2016). Entre as diversas técnicas da análise de conteúdo, selecionei a análise categorial, por ser a mais antiga, a mais utilizada (BARDIN, 2016) e a que mais domino. Uma descrição mais detalhada da análise de conteúdo será feita no primeiro capítulo.

Em todos os capítulos, a revisão de literatura é um método presente. Diálogos dos autores entre si e entre os autores e os dados obtidos nas entrevistas são travados, sempre de acordo com os objetivos propostos. De acordo com Hohendorff (2014), a revisão de literatura é um texto no qual os autores podem esclarecer problemas, resumir estudos prévios, bem como apontar ao leitor o estado da arte de determinado assunto. Também há a possibilidade de estabelecer “relações, contradições, lacunas e inconsistências na literatura, além de indicar sugestões para a resolução de problemas” (HOHENDORFF, 2014, p. 40). Após a definição da metodologia, o início das entrevistas e a passagem pela qualificação, eu e meus orientadores decidimos que a presente dissertação seria dividida em quatro capítulos.

No primeiro e no segundo capítulo, o enfoque principal é a identificação das dificuldades encontradas pelos haitianos na condição migrante na cidade de Joinville, bem como as estratégias de enfrentamento utilizadas para lidar com tais dificuldades, respectivamente. Além disso, com base nos trechos retirados das entrevistas, ou seja, fundamentado nos próprios haitianos, são discutidos aspectos históricos e principalmente culturais do Haiti que servirão de base para os capítulos seguintes. Tentativas de aproximação entre cultura e cognição foram feitas nesses capítulos e nos capítulos subsequentes. No primeiro capítulo, esclareço o que entendo por dificuldades na condição migrante e no segundo explico o conceito de estratégias de enfrentamento. Nesses capítulos, privilegiei autores haitianos e antropólogos brasileiros com trabalhos realizados no Haiti. Também neles, recorri ao conceito de afinidades eletivas, para compreender melhor as possíveis ligações entre aspectos culturais supostamente contraditórios entre os haitianos:

Designamos “afinidade eletiva” um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal ou direta ou à “influência” no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão (LÖWY, 1989, p. 13).

Em seguida, no terceiro capítulo, o foco recai sobretudo em autores da área psicológica, particularmente aqueles com foco no cognitivismo e áreas afins, como neuropsicologia. A discussão gira em torno de como os conteúdos cognitivos influenciam as estratégias de enfrentamento identificadas anteriormente na condição migrante e, por sua vez, como esses conteúdos cognitivos são estruturados por elementos culturais. Trata-se do capítulo em que uma das perguntas norteadoras deste trabalho ganha mais destaque. Como já ressaltado, os passos

necessários para se chegar a esse ponto foram a identificação e interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento detalhadas nos capítulos iniciais.

Já no quarto e último capítulo, é exposto o conceito de memória cultural, importante constructo relacionado com a linha de pesquisa Patrimônio e Memória Social, do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade, a qual pertence meu trabalho. A memória cultural é uma instituição, uma espécie de memória coletiva, que é exteriorizada, objetivada e armazenada em símbolos dos mais diversos. Monumentos, rituais, festejos, ou ações como o *kombit*, por exemplo, podem guardar a memória cultural e transmiti-la de uma geração a outra (ASSMANN, 2008). Após a conceituação do que constitui a memória cultural, arrola-se uma discussão com os autores Tillich (2009) e Geertz (2008), que abordam a relação entre religião e cultura, e, por fim, utilizo a teoria social de Albert Bandura (2008) para defender a dedução de como os haitianos entrevistados resgatam da memória cultural os elementos culturais que os auxiliam na condição migrante.

Chegando ao término dessa introdução, espero que o leitor tenha apreciado esse convite e adentre no conteúdo da dissertação. A introdução é algo um tanto quanto paradoxal, pois, como o próprio nome já indica, introduz determinado trabalho, mas normalmente é redigida quando este trabalho é finalizado. O começo sugere como será o andamento, mas parece que é o fim que revela como será o começo. Isso me faz entender que um trabalho como este, metaforicamente, tem vida própria, no sentido de que ele mesmo vai se definindo em vários momentos. Então são como duas mentalidades. A minha, como autor, e a do texto por ele mesmo. De qualquer forma, tentei seguir uma espécie de meio-termo nessa introdução, caminhando entre a exaustividade e a superficialidade, e é dessa maneira que pretendo seguir, reforçando o convite para que o leitor me acompanhe nesse mergulho.

## 1 AS ADVERSIDADES NA CONDIÇÃO MIGRANTE

O Brasil e o Haiti possuem longas histórias migratórias que, é possível dizer, se encontram mais intimamente relacionadas nos últimos anos. Enquanto o Brasil tem um longo histórico de acolhimento de imigrantes (BAENINGER, 2016), o Haiti, desde o começo do século XX, apresenta o fenômeno emigratório como uma característica social marcante (HANDERSON, 2015).

No capítulo inicial, apresento brevemente os fatores que influenciaram a chegada dos haitianos ao Brasil. Em seguida, o foco volta-se para os impactos sofridos quanto às experiências de imigração e ao estabelecimento em solo brasileiro. Em momentos oportunos, por considerar essencial para a compreensão do trabalho, trato de aspectos da história e da cultura haitiana com base em trechos das entrevistas, ou seja, usando a narrativa dos próprios haitianos. Do mesmo modo, a tentativa de diálogo entre cognição e cultura é realizada em alguns pontos. Também me posiciono teoricamente quanto às opções epistemológicas escolhidas no que tange aos constructos psicológicos, como estresse e enfrentamento.

A metodologia utilizada para identificação das dificuldades encontradas na condição migrante foi a análise de conteúdo (BARDIN, 2016), como exposto brevemente na introdução e de modo mais detalhado desse ponto em diante. A análise de conteúdo consiste num conjunto de técnicas de análise adaptável a um campo de aplicação bastante vasto: as comunicações. Trata-se de um conjunto de técnicas sistemáticas que não apenas descreve o conteúdo das mensagens, mas também possui como intenção a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção. Essa inferência recorre a indicadores que podem ou não ser quantitativos (BARDIN, 2016).

Entre as diversas técnicas da análise de conteúdo, selecionei a análise categorial, como já anunciado, por ser a mais antiga, a mais empregada (BARDIN, 2016) e a que domino mais. Em posse das entrevistas transcritas, a primeira etapa da análise de conteúdo realizada denomina-se de leitura flutuante. Ou seja, é um primeiro contato com “os documentos a analisar e em conhecer o texto, deixando-se invadir por impressões e orientações” (BARDIN, 2016, p. 126). Aos poucos, a leitura vai se tornando precisa, em função de hipóteses emergentes. Durante a leitura exaustiva e repetitiva nessa fase de leitura flutuante, com o passar do tempo ficam mais nítidas as unidades de registro e de contexto, que podem ser palavras frequentes, frases temáticas, atos recorrentes, omissões, entre outros elementos, que se repetem nos documentos. Se alguns ou vários desses índices giram em torno de um mesmo tema, forma-se uma categoria de análise (BARDIN, 2016).

Neste trabalho, fundamentado nos dados coletados, formulei categorias de dificuldades encontradas na condição migrante e categorias de estratégias de enfrentamento. Por ser um trabalho qualitativo, a quantidade e frequência de certas unidades de registro não foram os principais critérios para se estabelecer uma categoria de análise. Portanto, algumas unidades de registro foram citadas poucas vezes pelos entrevistados, como o preconceito sofrido na condição migrante, enquanto outras unidades foram mencionadas com bastante frequência, como os salários reduzidos. Uma categoria de análise são rubricas, ou classes, as quais reúnem unidades de registro sob um título genérico. Esse agrupamento foi feito por conta das características similares dessas unidades de registro (BARDIN, 2016).

Uma vez elaboradas as categorias, foi realizado o trabalho de inferência, pois “a intenção da análise de conteúdo é a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção, inferência esta que recorre a indicadores” (BARDIN, 2016, p. 44). Segundo Bardin (2016), inferência é a dedução de maneira lógica, com base nos dados de pesquisa, sobre o emissor da mensagem ou sobre o seu meio. “Se a descrição é a primeira etapa necessária e se a interpretação é a última fase, a inferência é o procedimento intermediário, que vem permitir a passagem, explícita e controlada, de uma à outra” (BARDIN, 2016, p. 44). A autora também ressalta que a inferência visa responder a dois tipos de problemas: o que levou a determinado enunciado e quais as consequências que esse determinado enunciado vai provavelmente provocar.

Como já informado na introdução, todos os dados obtidos nas entrevistas e inferências fundamentadas nesses dados foram triangulados com outras fontes, particularmente com a observação participante. De acordo com Angrosino (2009), a observação participante não é propriamente um método, mas um estilo adotado por pesquisadores e, uma vez aceito pela comunidade ou grupo estudado, é capaz de utilizar uma variedade de técnicas de coleta de dados para saber acerca das pessoas e de seu modo de vida.

Nesse sentido, durante a minha estadia no grupo, travei diálogos informais com os imigrantes, notei detalhes sobre seu estilo de vestimentas, uso da linguagem, expressões emocionais, comportamentos em situações de dúvidas e seus posicionamentos em tomadas de decisão. A título de exemplo, quando os imigrantes ficavam em dúvida no que se refere a algum aspecto de todo o processo de criação do projeto de extensão, como permitir ou não que as entrevistas fossem gravadas, um ou dois líderes tomavam a dianteira e ouviam as opiniões dos demais integrantes. Nesses momentos, a língua utilizada era o crioulo, de modo que os pesquisadores não compreendiam as conversas. Uma vez tomada a decisão, ela era comunicada em português pelos líderes da Associação de Imigrantes Haitianos.

As oito categorias de dificuldades identificadas foram as seguintes: preconceito étnico; desemprego; saudade dos familiares; estranhamentos culturais; impossibilidade de estudar; dificuldade de acesso à saúde; baixos salários; e trabalhos em áreas inferiores à sua formação. Essas duas últimas categorias, e talvez outras, poderiam estar incluídas na primeira, denominada de preconceito étnico, e serem discutidas juntas, pois é bem reconhecido que historicamente as pessoas negras sofrem preconceito e isso se manifesta de várias formas, inclusive com baixos salários e empregos inferiores à sua formação e/ou capacidade. No entanto, os haitianos entrevistados não fizeram essa associação, e o que foi analisado foram as suas falas, e não o contexto histórico e social brasileiro. Por isso, decidiu-se abordar as categorias isoladamente, mesmo sabendo de sua relação e do fato de tal decisão ferir alguns princípios descritos por Bardin (2016) no que se refere à formulação de categorias.

No que tange às estratégias de enfrentamento, o mesmo procedimento técnico apontado anteriormente foi adotado de acordo com os pressupostos da análise de conteúdo (BARDIN, 2016). A análise dessas unidades de registro permitiu a construção de quatro categorias de enfrentamento: religiosidade; distração/evitação de emoções desagradáveis; busca de proximidade com outros haitianos; e estratégias compassivas. Essas últimas quatro categorias são discutidas no segundo capítulo.

As interpretações teóricas pensando nas categorias identificadas, tanto as categorias de dificuldades quanto as de enfrentamento, são realizadas ao longo dos capítulos iniciais com base no diálogo interdisciplinar entre cognição e cultura. O perfil sociodemográfico sintetizado dos entrevistados pode ser visualizado no Quadro 1, a seguir. O objetivo dessa síntese é fazer com que o leitor possa encontrar os dados sociais e demográficos dos entrevistados facilmente à medida que lê trechos mais pessoais, caso seja do seu interesse.

**Quadro 1** – Perfil sociodemográfico dos entrevistados<sup>1</sup>

Entrevistados	Idade*	Escolaridade	Cidade de origem	Religião	Estado civil	Número de filhos	Possui emprego	Residência em Joinville
R. M. (masc.)	27	Ensino médio	Porto Príncipe	Sem religião	Solteiro	Um no Brasil	Não	Comasa
G. A. (masc.)	34	Ensino fundamental	Trou-du-Nord	Pentecostal	Solteiro	Três no Haiti e um na República Dominicana	Sim	Comasa
J. P. (masc.)	31	Ensino médio incompleto	Saint-Marc	Testemunha de Jeová	Casado	Uma no Brasil e dois no Haiti	Sim	Itaum
D. S. (fem.)	26	Ensino médio	Saint-Marc	Batista	Casada	Uma no Brasil	Sim	Itaum
S. F. (masc.)	46	Ensino superior	Gressier	Cristã	Casado	Uma no Brasil	Não	Comasa
R. E. P. (fem.)	37	Ensino médio	Ilha de La Gonâve	Evangélica	Casada	Quatro no Brasil	Sim	Comasa
R. L. (masc.)	36	Cursando ensino superior	Porto Príncipe	Sem religião	Solteiro	0	Sim	Comasa
B. C. (masc.)	32	Ensino médio incompleto	Leogâne	Católico	Mora com companheira	Uma no Haiti	Não	Comasa
M. F. (fem.)	28	Ensino médio	Maïssade	Evangélica	Casada	Dois no Haiti	Sim	Fátima
J. P. S. (masc.)	32	Ensino básico	Cabo Haitiano	Católico	Mora com companheira	Dois no Haiti	Sim	Guanabara
B. E. (masc.)	29	Cursando ensino superior	Gonaïves	Protestante	Solteiro	0	Estudante universitário	Guanabara
D. P. (fem.)	35	Ensino fundamental	Gonaïves	Evangélica	Casada	Um no Brasil e dois no Haiti	Sim	Guanabara

\*Média de 32,75 anos.

Fonte: primária

<sup>1</sup> O nome completo dos entrevistados foi omitido para preservar suas identidades, conforme resoluções do Comitê de Ética em Pesquisa. Nos itens “estado civil” e “religião”, os termos utilizados no quadro foram os mesmos usados pelos entrevistados.

## 1.1 MOBILIDADE E DIÁSPORA HAITIANA

Para Handerson (2015), mesmo que forçada, a mobilidade sempre esteve presente no Haiti Colônia, uma vez que os escravos eram coagidos a cruzar o Oceano Atlântico para realizar os trabalhos forçados. Ainda no Haiti Colônia<sup>1</sup>, outra mobilidade passou a ser denominada de *marronnage*, processo no qual os escravos fugiam para as montanhas na tentativa de escapar das condições dramáticas impostas pelos colonizadores. Nessa mobilidade, diga-se de passagem, já havia escolha. Além disso, após a libertação, os filhos dos mulatos ricos eram enviados à França para estudar, pois no Haiti recém-liberto o ensino ainda era bastante precário (HANDERSON, 2015).

Mais adiante no percurso histórico, Handerson (2015) explica em detalhes os quatro grandes fluxos de mobilidade haitiana. Aqui o autor se refere mais explicitamente a quatro expressivos processos imigratórios. O primeiro ocorreu durante a ocupação norte-americana (1915-1943), época em que os haitianos migravam para trabalhar nas crescentes indústrias de cana-de-açúcar pertencentes aos industriais norte-americanos, localizadas principalmente na República Dominicana e em Cuba. Um registro importante. De acordo com Hurbon (1988), esse foi o período em que o Haiti conheceu a mais terrível humilhação de sua história: a colonização americana. A independência duramente conquistada foi posta entre parênteses com o desembarque dos *marines* americanos. Ainda segundo Hurbon (1988), a ocupação americana acabou por orientar e integrar as estruturas do país conforme o capitalismo monopolista. Camponeses foram expropriados e condenados a trabalhos forçados. Mesmo com a saída dos Estados Unidos do Haiti, os governos haitianos que os sucederam não passaram de marionetes do poder político e econômico estadunidense.

O segundo fluxo de mobilidade iniciou-se quando os Estados Unidos se tornaram mais familiares aos haitianos, de 1943 em diante, logo após a ocupação americana. “Familiares” porque o governo Elie Lescot tornou obrigatório o idioma inglês na escola. Além disso, cresceu nessa época o número de igrejas protestantes americanas no Haiti. Anos mais tarde, sob a ditadura de François Duvalier, entre 1957 e 1971, tomados pelo medo e pela desconfiança, milhares de haitianos deixaram o país numa ampla mobilidade envolvendo fluxos de pessoas de diferentes camadas sociais, gerações e regiões, particularmente intelectuais haitianos (HANDERSON, 2015).

---

<sup>1</sup> O Haiti enquanto colônia se estendeu até 1804, ano em que teve fim a guerra pela independência, vencida pelos escravos haitianos (HANDERSON, 2015).

O terceiro fluxo deu-se em meados da década de 1990, por ocasião do golpe de estado e deportação do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide. Aproximadamente 46.000 *boat people* em direção a Miami, Estados Unidos, foram interceptados pelos norte-americanos e levados à detenção em Cuba, no *Guantanamo Bay*. Estima-se que 100 mil haitianos deixaram o país nesse período.

Por fim, o quarto fluxo migratório aconteceu em 2010, em razão dos diversos tipos de insegurança que ocorrem no Haiti, como a pública, a política, a socioeconômica, a alimentícia, a educacional e a relativa à saúde e ao saneamento básico, inseguranças essas agravadas pelo terremoto que abalou o país naquele ano (HANDERSON, 2015).

Com esse cenário de inseguranças, algumas variáveis tornaram o Brasil, supostamente, uma boa opção para emigrar do Haiti, já que os destinos prediletos dos haitianos – Estados Unidos, Canadá e França (HANDERSON, 2015) – estavam mais distantes e difíceis de alcançar. A partir de 2008, com a crise econômica mundial atingindo os Estados Unidos e países da Europa, a entrada de imigrantes nesses países tornou-se mais complexa.

Nessa época, o Brasil não estava sofrendo como os demais com a crise mundial. Gozava de expansão econômica e contava até mesmo com grandes eventos programados, como a Copa do Mundo (2014) e as Olimpíadas (2016). Com o terremoto devastador e a ajuda/facilitação oferecida pelo governo brasileiro, esses fatores fizeram do Brasil uma opção mais do que atraente (BRIGHTWELL *et al.*, 2016). Chegando ao país, no entanto, o cenário não foi exatamente como o esperado, pelo menos não para todos os haitianos. O título de uma sessão da tese de doutorado de Handerson (2015) parece representar bem o que muitos haitianos enfrentam no Brasil: “Se soubesse que aqui era assim, não teria vindo” (HANDERSON, 2015, p. 78).

Diversas dificuldades foram divulgadas na mídia e confirmadas na revisão de literatura científica em relação à condição de imigrante no Brasil, principalmente em Handerson (2015). Cabe deixar claro, porém, o que entendo por dificuldades, adversidades ou incômodos, palavras que por vezes surgirão aleatoriamente no texto. Essas palavras, simplificada, referem-se aos fatores estressores internos e externos com que os imigrantes deparam em sua condição. Por fatores internos, cito constructos psicológicos, como pensamentos ou emoções desagradáveis, e por fatores externos, as condições que estão “fora” do indivíduo, como locais precários de moradia. Fatores internos e fatores externos, contudo, não são fatores excludentes. Pelo contrário, normalmente são interatuantes.

Ainda é necessário explicar o que são fatores estressores, visto que aquilo que é estressor para uma pessoa pode não ser para outra. O termo *estresse* é oriundo da física, e fugiria do

escopo deste trabalho aprofundar a discussão teórica e histórica dele. Em linhas gerais, o conceito de *estresse psicológico* é definido da seguinte forma: “Psychological stress, therefore, is a relationship between the person and the environment that is appraised by the person as taxing or exceeding his or her resources and endangering his or her well-being<sup>2</sup>” (LAZARUS; FOLKMAN, 1984, p. 21).

A opção por essa definição ocorreu porque ela permite o entendimento de que o estresse é causado ou pelo menos influenciado pela avaliação (interpretação) que a pessoa faz do ambiente, e não somente pelo ambiente em si, o que vai ao encontro do cognitivismo e da antropologia interpretativa proposta por Geertz (2008). Por exemplo, enquanto alguns haitianos acreditam que há preconceito nas empresas de Joinville, outros veem os colegas de trabalho como amigáveis e prestativos. Além disso, por se tratar de um estudo qualitativo e não quantitativo, ou seja, sem escalas psicológicas que medem o nível de estresse, foram considerados fatores estressantes neste trabalho aqueles relatados pelos entrevistados e que mobilizaram alguma forma de enfrentamento para lidar com o mal-estar.

## 1.2 ADVERSIDADES NA CONDIÇÃO MIGRANTE EM SOLO JOINVILENSE

Realizados os esclarecimentos sobre o que compreendo por adversidades ou dificuldades, passo a discutir neste tópico os dados obtidos nas entrevistas e observações, relacionando-os com a literatura identificada. É importante ressaltar que minhas interpretações não foram baseadas somente nas entrevistas e na literatura, mas também nos diversos encontros com os haitianos, quando utilizei a observação etnográfica como técnica. Portanto, os dados das entrevistas foram enriquecidos com dados vivenciados. Entre as dificuldades encontradas pelos haitianos entrevistados para esta pesquisa, o preconceito étnico foi citado por apenas dois deles, o que levanta alguns questionamentos. Os demais não possuem um olhar mais acurado sobre questões dessa ordem? Ou não associam baixos salários nem subempregos a preconceito étnico? Ou os dois entrevistados que mencionaram essa dificuldade possuem um olhar mais sensível? Acredito que essas respostas seriam respondidas com segurança apenas com pesquisas com foco específico nesse tema. Por ora, sigo com um dos trechos das entrevistas feitas para ilustrar a primeira categoria de análise discutida:

---

<sup>2</sup> “Estresse psicológico é a relação entre o indivíduo e o ambiente que esse indivíduo interpreta como diminuindo ou excedendo seus recursos e colocando em risco seu bem-estar” (tradução livre).

*Às vezes no ônibus as pessoas não querem sentar no lado, não querem tocar. Às vezes acontece com vizinhos, acham que sou perigoso. Aí dizem para o dono da casa que estamos fazendo coisas que não estamos fazendo, só para o dono da casa não alugar mais* (R. M. – Entrevistado 1)<sup>3</sup>.

É interessante analisar esse relato, porque vai contra o que foi verbalizado por outros haitianos entrevistados, que julgaram o comportamento dos brasileiros como amigável, até mesmo agradecendo a generosidade deles, por trazerem roupas e cestas básicas: “*É uma cidade bem tranquila, bem, bem. Nunca fiquei sem serviço. Não tem nada ruim. As pessoas me respeitam e respeito as pessoas. [...] Considero a vida aqui muito boa. Eu vou ficar aqui, porque outra cidade tem racismo*” (J. P. – Entrevistado 3).

É importante frisar que não é minha intenção avaliar o preconceito dos nativos contra haitianos na cidade de Joinville, mas avaliar as interpretações que os haitianos fazem a respeito da situação. Não é demais lembrar que o estresse psicológico, no modelo aqui utilizado, não está somente fora do indivíduo, mas também na maneira como ele interpreta os atos simbólicos presentes na cultura, nesse caso, nas diversas manifestações culturais encontradas em Joinville (COELHO, 2011). Concernente ao trecho da entrevista de R. M., supondo que de fato as coisas aconteçam segundo seu relato, é bastante provável o preconceito explícito. No entanto, observando o relato de J. P., e de outros entrevistados que dizem que os joinvilenses são amigáveis e generosos, é possível levantar um questionamento. O ato simbólico de receber ajuda como roupas e cestas básicas pode suscitar conteúdos presentes na memória cultural dos haitianos de que os nativos são amigáveis, conteúdos esses que podem escamotear o preconceito presente em outros locais? O fato de R. M. ter vivido 10 anos na Venezuela antes de vir para Joinville e de J. P. ter vindo diretamente do Haiti faz diferença no modo de se comportar, de se vestir e de interpretar as teias de significação, como diz Geertz (2008)? Este trabalho levantou várias questões. A algumas delas tento responder com minhas interpretações, enquanto outras ficarão à espera de novos estudos.

Embora o preconceito de vizinhos tenha sido apontado somente pelo entrevistado 1 (R. M.), presenciei *in loco*, durante uma entrevista, várias injúrias proferidas por dois vizinhos brasileiros não especificamente a nenhum haitiano, mas pelo suposto barulho da igreja evangélica instalada pelos imigrantes em frente e ao lado da casa desses vizinhos. Com palavras de baixo calão e xingamentos direcionados aos imigrantes haitianos e sua igreja, ameaçaram ir até as últimas consequências para encerrar as atividades dessa instituição.

---

<sup>3</sup> Optei por identificar os entrevistados pelas iniciais para preservar suas identidades, conforme já explicado, e pelo número da entrevista, para que o leitor possa encontrar algumas características dos entrevistados no Quadro 1 com o perfil sintetizado, caso seja do seu interesse.

Posteriormente, foi a mim contado que a sede da igreja foi modificada pelos haitianos, para não aumentar ainda mais os conflitos. Parece-me que a estratégia de subjugação tem sido utilizada pelos haitianos entrevistados tanto no ambiente de moradia quanto no ambiente de trabalho. Exceção à regra, o marido de uma entrevistada, segundo ela, teve um problema quando moravam numa quitinete com banheiro comunitário. O fato de o vizinho brasileiro não cumprir com as obrigações do cômodo que dividiam, como a limpeza, fez com que esse migrante entrasse em conflito e se mudasse de casa com sua esposa para outra rua do bairro. Sua esposa disse sentir medo do conflito entre o marido e o outro residente brasileiro. Voltando à questão da igreja evangélica, questionados sobre uma possível característica diferencial da igreja evangélica instalada por eles em relação às inúmeras igrejas evangélicas espalhadas pelos bairros, foi respondido que não há diferenças significativas e os cuidados acústicos são devidamente tomados, bem como o horário dos cultos.

Independentemente das hipóteses e motivações que levam ao preconceito desses vizinhos, o fato é que esse fenômeno não parece estar circunscrito a poucas regiões e/ou estados. O relato de um representante da Secretaria de Desenvolvimento Social de Bento Gonçalves (RS) é semelhante ao verificado em Joinville:

É uma discriminação sutil, que, às vezes não é na cara que faz, mas é aquele olharzinho. Uma vez estava esperando na parada esperando, tinha duas senhoras aí tinha dois haitianos passando e elas falaram: Será que vieram de que tribo, estes? De desconhecimento. E, às vezes, até aquele medo, daquela coisa que a gente criou, do crime, do negro. O que salva é que eles se vestem muito bem. Daí o negro afro brasileiro todo meio bagunçado às vezes e eles negros todos arrumados, se fosse de outra forma talvez sofressem mais ainda, por aí [...]. Em italiano, como é que é? Desarrumado? Está todo [...]. Então, acontece, mas de formas sutis. Existe (FERNANDES; CASTRO, 2016. p. 480).

De acordo com Fernandes e Castro (2016), as peculiaridades culturais dos imigrantes que chegam ao Brasil, particularmente os haitianos e senegaleses, causam estranheza às comunidades locais, que tendem a se recusar a aceitar esses imigrantes. Além disso, o fato de muitos imigrantes serem negros e residirem em algumas cidades que foram marcadas pela imigração europeia torna ainda mais difícil a integração, fato que também foi observado por um dos entrevistados haitianos na cidade de Joinville:

*Estudar na Univille, como haitiano, não é fácil para mim. Tem a barreira do idioma, não só isso; a barreira social. Você sabe que quem está estudando é gente que tem dinheiro. Se não tem, não pode. Se você tem uma bolsa, sim, pode. E essas pessoas que não se acostumam com estrangeiro não é culpa*

*deles. Não é culpa do país também. Se acostuma com estrangeiros mais perto deles, alemão, francês, porque isso aqui no Brasil o povo brasileiro já acostumou com esses estrangeiros. Mas tipo haitiano ou dominicano, ou cubano, é muito longe deles. O povo houve falar, mas não acostuma viver com estrangeiro diferente. Isso tem que superar todo dia* (R. L. – Entrevistado 7).

Além de enfrentar a “*barreira social*” (R. L. – Entrevistado 7) na universidade, outro tipo de preconceito apontado pelo entrevistado 7 (R. L.) foi a discriminação no local de trabalho, algo bem mais destacado na literatura disponível: “*O que estou precisando dentro da [nome da empresa] é o respeito, e não, isso nunca vai ter. Porque o respeito para os haitianos, dentro da [nome da empresa], meu Deus. Vai ser muito, muito difícil. Porque acho que é a empresa que mais tem cara preconceituoso no Brasil*” (R. L. – Entrevistado 7).

Como citado na introdução, neste trabalho lanço mão do conceito de afinidade eletiva para compreender melhor como ocorrem as relações, mesmo entre fenômenos aparentemente díspares, no mesmo campo cultural (religião, filosofia, literatura) ou entre esferas sociais distintas. Nesse sentido, R. L. relata que não é fácil estudar na Univille também pela barreira social, mas, como será visto com mais detalhes, é na universidade que ele busca refúgio para lidar com o sofrimento. É uma das suas estratégias de enfrentamento para suportar as adversidades. Segundo o que me contou, nos momentos de maior incômodo com a sua situação, chega bem mais cedo à universidade para usufruir o local e os eventos gratuitos.

Portanto, entendo que há uma relação dialética entre pelo menos duas configurações sociais dentro da instituição. Uma delas é a “*barreira social*”<sup>4</sup>, manifestada, para o imigrante, pelas pessoas que têm muito dinheiro, pelas que não têm dinheiro e pelo abismo que existe entre esses grupos em diversas ocasiões no ambiente acadêmico. A outra configuração é a “*cultura acadêmica*” de pesquisas e eventos, essa última mais acessível à maioria na universidade. Por que acredito numa afinidade eletiva nesse caso? Porque esse migrante tira forças das duas configurações. A primeira faz com que queira mostrar sua força diante do preconceito percebido, e não submissão. A outra configuração é uma espécie de oásis para lidar com o sofrimento. Logo, a “*barreira social*” (de classe) e a “*cultura acadêmica*” estão lado a lado, numa relação dialética manifestada nas estratégias de enfrentamento.

Dito isso, os relatos mais detalhados desse imigrante, como sua transferência para funções de trabalho dentro da empresa mais pesadas do que à qual foi contratado, mesmo após

---

<sup>4</sup> Um exemplo da “*barreira social*” dado pelo entrevistado ocorreu quando foi convidado a frequentar a casa de praia de uma colega de faculdade nas férias de um fim de ano. Mesmo entendendo o convite como algo bondoso e de ter gostado de estar na praia, as demais condições envolvidas na casa da família, mesmo sendo bem tratado, o fizeram negar o convite no ano seguinte. A falta de condições financeiras para frequentar as festas entre acadêmicos são outro exemplo.

o médico ter diagnosticado problemas na coluna e solicitado transferência para um trabalho mais leve, condizem com os achados de pesquisas conduzidas em outras cidades. Vejamos a semelhança entre as queixas do entrevistado em Joinville e duas situações destacadas por Fernandes e Castro (2016, p. 467):

Alguns falam que na empresa, o trabalho mais pesado é sempre deles. Se eles são pedreiros e está chovendo, quem tem que ficar lá fora sempre são eles. E que não valorizam seu conhecimento, mesmo depois que aprendem português (Representante do centro de atendimento ao migrante, Caxias do Sul/RS).

[...]

Esse é outro fato que acontece aqui. Os serviços que temos aqui considerados pelos imigrantes mais penosos são mais direcionados a eles, por exemplo, não sei se vocês conhecem os procedimentos das agroindústrias de “pendura”. Mas também tem, às vezes, trabalhos mais penosos que a “pendura” (Presidente do sindicato, Chapecó/SC).

Esses relatos, embora não possam ser generalizados a respeito de todos os locais, encontram eco na análise de Villen (2016), no sentido de que no Brasil os imigrantes, ao contrário do que parece, são escolhidos e estrategicamente necessários, mas é como se viessem “do nada”, trazendo ao país custos em vez de riqueza. Como para que escamotear essa estratégia, são concedidos a eles de forma emergencial a anistia, vistos humanitários ou regularizações extraordinárias.

A consequência dessa estratégia é que o Brasil é visto como se estivesse fazendo um favor ao abrir as portas para os imigrantes, ideia que alguns dos entrevistados expressaram nas entrevistas. Dessa maneira, se há reclamações de alguns imigrantes em relação ao trabalho oferecido no Brasil, a maioria dos entrevistados ainda agradece a “oportunidade”: *“Graças a Deus, minha vida em Joinville... é muito boa. Porque eu tô trabalhando, não tenho dificuldade de comida, nada. Graças a Deus, tá tudo certinho para mim. A vida está boa, porque tem trabalho e começa bem”* (D. S. – Entrevistada 4). A entrevistada 4, D. S., é funcionária atuante no setor de limpeza.

Pela ótica dessa imigrante, a vida em Joinville é muito boa, porque há trabalho e comida. Ou seja, ela não enfrenta a insegurança alimentar porque passou no Haiti, mencionada por ela mesma. Desse modo, como reclamar do trabalho? Retornando à análise de Villen (2016), mesmo o Brasil sendo subordinado ao mercado mundial, ainda se encontra em posição menos dramática do que outros países, embora não seja o sonho de boa parte dos haitianos, que ainda deseja se locomover para os “grandes”, como Estados Unidos, Canadá e França (HANDERSON, 2015).

*Eu posso colocar, olha só. Não vou falar mal do Brasil, mas tenho um sonho. Eu tenho um objetivo. Aqui é um caminho que teve que deveria passar e chegar lá onde tô querendo. Viu, para chegar lá onde tô querendo [Canadá]. A única coisa que eu posso falar do Brasil é agradecer a oportunidade que ele está me dando. É só isso que posso falar. Lá no Haiti era mais legal, mais divertido do que aqui no Brasil, mas não posso reclamar (R. L. – Entrevistado 7, o mesmo que fez queixa sobre o preconceito).*

É interessante verificar no relato do entrevistado 7 (R. L.) que, se de um lado ele observa muito bem o preconceito sofrido no trabalho e a “barreira social” da universidade, de outro, aparentemente, segundo minha interpretação, associa esse preconceito a uma empresa e a uma cidade, não o compreendendo como um fenômeno em maior escala nem estrategicamente planejado. E as estratégias não seriam de fato essas? Enganar? Ao Brasil, cabe o agradecimento por servir como ponte, o que de certa forma ilustra a ideia de um país na “periferia”, termo utilizado por Villen (2016). No local de trabalho, “não posso reclamar”, mas suportar, já que a ideia, compartilhada por outros interlocutores haitianos, é não ficar aqui para sempre.

No Haiti, os imigrantes são socialmente bem-vistos, e retornar com mais recursos depois de determinado tempo, incluindo recursos intelectuais, é sinônimo de sucesso (HANDERSON, 2015). No modelo cognitivo, “não posso reclamar” consiste numa crença cognitiva que influencia o comportamento de suportar as adversidades. No caso desse imigrante, é possível que essa crença seja uma concepção relacionada às teias de significado haitianas do que quer dizer ser um imigrante, pois, se voltar com recursos intelectuais e financeiros significa sucesso, o contrário disso, voltar sem recurso nenhum, é entendido como fracasso na sociedade haitiana, de acordo com Handerson (2015).

A ideia de partir para um “grande país”, como Estados Unidos, França ou Canadá, não é exclusiva de R. L. Ainda na fase exploratória, nas conversas iniciais do projeto voluntário da Univille, uma adolescente, filha de um dos participantes, citou explicitamente que seu sonho é ir para o Canadá no futuro. Na época do projeto, a família – pai, mãe e filhos – estava reunida em Joinville, entretanto o pai, que é presidente da Associação de Imigrantes Haitianos na cidade, permaneceu longo período no Brasil sozinho, em busca de condições melhores. Em uma das conversas informais, perguntei à jovem como foi ficar sem a presença paterna. Como era de se esperar, relatou-me que foi uma época muito difícil, de tristeza intensa. Ainda assim, parece que não foi difícil nem triste o suficiente para lhe fazer mudar de ideia de querer ir para outro país, ficando novamente longe dos pais, porque a imigração significa a possibilidade de mudar a vida da família toda para melhor. Não obstante, a vinda ao Brasil, ao que parece, não está sendo exatamente como a maioria dos imigrantes haitianos imaginava.

Nas entrevistas e ainda antes, no decorrer das conversas informais da pesquisa exploratória, outra dificuldade encontrada no Brasil e amplamente relacionada ao trabalho foi ventilada por vários imigrantes, ao contrário das queixas quanto ao preconceito e às condições de trabalho narradas apenas por dois deles. Trata-se dos baixos salários no Brasil, um dos motivos pelos quais muitos haitianos desejam migrar para outros países onde receberão em dólar ou euro (HANDERSON, 2015). O amplo relato do entrevistado 10 (J. P. S.) abrange uma série de dificuldades e é similar a vários informes obtidos nas entrevistas:

*Eu recebo 1.200 reais por mês, eu pago 400 reais de aluguel. Minha esposa não trabalha e, quando pessoa não trabalha, gasta muito. Comer, gastar, fazer tudo. Na verdade, não sobra nada, 350 reais, 400 reais para comer e eu tenho dois filhos lá e é obrigatório mandar 20, 30 dólares. Sou eu que ajuda eles lá também. Eu não tenho mãe, não tenho pai lá. Morreu. Eu tenho irmão, irmã. Eu que ajuda, meu pai morreu quando eu vinha aqui. Agora meu pai deixou uma criança que tem 1 ano e eu que ajudo. Meu pai teve filho com outra que não era minha mãe [...]. Agora, eu que faço tudo. Eu trabalho todo dia e sobra só R200 reais. Eu tenho conta em banco e não coloco nada. [...] Se eu passo quatro ou cinco anos aqui e não sobra nada é muito ruim. Porque, quando eu ficar velho, eu não vou poder trabalhar e aí vai ser um problema (J. P. S. – Entrevistado 10).*

O relato de J. P. S. contém a ideia, a cognição, da obrigatoriedade de enviar remessas de dinheiro. Afinal, muitas pessoas no Haiti dependem desse dinheiro. Não é demais lembrar que as cognições influenciam diretamente o comportamento – nesse caso, trabalhar e enviar 20 ou 30 dólares todos os meses, mesmo não sobrando nada.

Esse pensamento de obrigatoriedade que influencia um comportamento individual foi forjado na dinâmica social de seu grupo familiar, incluindo as expectativas dele. Também é possível observar preocupações (cognições) quanto ao futuro, talvez influenciado pelas memórias de que haitianos idosos não podem trabalhar nem têm aposentadoria no Haiti, como foi apontado, e por isso dependem de outras pessoas para a sobrevivência na velhice.

As remessas de recursos financeiros ao Haiti não são casos isolados entre os haitianos, como vemos neste outro relato da entrevistada 8 (B. C.): *“Toda minha família lá tem esperança em mim, porque sou eu que está aqui. Eu diretamente tenho que ajudar eles e meu esposo tem que ajudar sua família também, né”*. Pelo contrário, tais remessas podem ser consideradas, na maioria dos casos, uma estratégia para melhorar a vida de quem se locomove e de quem fica, um fenômeno complexo e antigo.

Em sua tese de doutorado, Handerson (2015) afirma que a diáspora haitiana é essencial para a vida econômica e social do Haiti. O entrevistado 3 (J. P.) corrobora a afirmativa: *“Eu*

*sou pai e tenho que ajudar. Eu sou pai e tenho que fazer tudo por ele. É uma obrigação mandar dinheiro ao filho. Quando não consigo mandar, fico triste. Aqui eu sei que estou comendo, e lá, quando eu não consigo mandar dinheiro, eu não sei se ele tá comendo bem”.*

Em 2007, 24% do produto interno bruto (PIB) haitiano foi proveniente de remessas enviadas por haitianos que residem em outros países, isso sem contar as remessas informais. Há cerca de 4,5 milhões de haitianos espalhados pelo mundo, e a população no Haiti é de cerca de 10 milhões de pessoas. Seguindo a análise de Handerson (2015), os imigrantes têm a obrigação moral não só de enviar dinheiro ao país, mas de trazer de lá os filhos ou outros parentes. Ainda, no caso de passarem muito tempo sem enviar remessas de dinheiro ou “mandar buscar” um familiar, podem ser moralmente criticados.

Ainda mais interessante, segundo o autor, foi o ato simbólico do ex-presidente Jean-Bertrand Aristide, por ocasião de seu discurso de posse em 1991. Ele recebeu os imigrantes, chamados de diásporas<sup>5</sup>, e cumprimentou-os como os haitianos do décimo departamento (distrito administrativo). O detalhe essencial era que na época só existiam nove departamentos. Simbólica e estrategicamente, já que esses imigrantes ajudaram a custear a campanha de Aristide, os haitianos imigrantes eram vistos como fazendo parte do Haiti, participando da vida social e econômica, mesmo distantes.

Observei na maioria das entrevistas a necessidade de enviar dinheiro e o sofrimento por não conseguir ser enviadas grandes quantidades, ou até mesmo a impossibilidade de mandar qualquer valor. Em algumas entrevistas, foi relatado um sentimento de culpa por os entrevistados estarem “comendo bem”, enquanto aqueles que estão no Haiti se encontram em situação de mais escassez alimentar. Por “comendo bem”, não se entendem grande quantidade nem variedade alimentar no Brasil, mas a quantidade de alimentos que se pode comprar com R\$ 400, em média.

Outros interlocutores haitianos relataram que nem sempre os amigos e familiares entendem a dificuldade encontrada no Brasil e acusam os haitianos residentes aqui de não querer ajudar, corroborando a análise de Handerson (2105), o que causa sofrimento extra,

---

<sup>5</sup> HANDERSON (2015) não utiliza o termo diáspora no sentido etiológico da palavra, não discute as questões históricas envolvidas com esse conceito e nem mesmo discute se há ou não uma diáspora haitiana. Esse antropólogo haitiano deixa claro que usa o termo simplesmente como os haitianos os usam: Diáspora é aquele que sai do Haiti, volta ao Haiti para visitar e retorna ao país estrangeiro. Quando viaja ao Haiti para as visitas, o diáspora leva consigo dinheiro, roupas, músicas, comida e outros elementos culturais do país onde reside. Grandes festas são planejadas para a chegada do diáspora. Depois de ir para *aletranje* (estrangeiro), o diáspora tem a obrigação de fazer visitas, enviar recursos para os parentes no Haiti ou em outros lugares do mundo e trazer parentes para morar no estrangeiro. Se ficar muito tempo sem conseguir cumprir essas obrigações pode ser criticado por vizinhos e parentes no Haiti. Se voltar ao Haiti, mas não retornar ao exterior, deixa de ser diáspora e consequentemente perde o *status* social.

porque primeiramente não são capazes de ajudar do jeito que gostariam e, em segundo lugar, são acusados de não desejarem ajudar propositalmente:

*Quando eu tô sozinha, eu ligo para falar com os parentes de lá, mas isso também dá um pouquinho de tristeza, porque eu ligo e tem gente que pede ajuda, e não tenho como ajudar. Fiquei muito triste com o furacão<sup>6</sup>. Muitos ficaram sem casa e não posso ajudar [...]. Eles acham que quando chegamos já estamos ganhando verdinha [...]. Assim que eles ligam, a primeira coisa que eles pedem é ajuda financeira, querem que envie dinheiro, mesmo que você explica, eles não acreditam, não entendem [...]. Todo dia eu choro, choro, choro, choro... (R. E. P. – Entrevistada 6).*

Ainda no que se refere às dificuldades em relação ao trabalho, outro problema amplamente abordado pela literatura e confirmado nas entrevistas consiste na não valorização da mão de obra qualificada, o que conduz esses imigrantes a empregos aquém de suas capacidades intelectuais e formação acadêmica. Pelo menos em parte, essa dificuldade é causada pela impossibilidade de tradução dos diplomas haitianos, pois o valor da tradução juramentada é consideravelmente alto para a condição migrante encontrada no Brasil. Essas queixas, ressaltado, não se restringem aos homens, mas também às mulheres haitianas:

*É difícil, porque no Haiti eu tinha uma casa boa e aqui é muito caro. E ainda precisa de fiador, então é difícil. Lá também tinha meu emprego, cabeleireira. Aqui não consigo trabalhar com esse serviço [...]. Quero de voltar, ver todo mundo. Me sinto muito triste, porque tenho minha profissão e não consigo trabalhar. Vem num país maior, melhor, mas para trabalhar em profissões diferentes, que é totalmente fora da área. A maioria dos haitianos também vem aqui e tem faculdade e trabalham numa coisa que não tem nada a ver. E às vezes eles chegam aqui, por exemplo, pedem vaga na [cita o nome de uma empresa] e dizem que não tem experiência para trabalhar. Mesmo trazendo o diploma de lá, aqui eles têm que reaprender de novo e mesmo que o haitiano reaprende ainda fica difícil. Isso magoa (R. E. P. – Entrevistada 6).*

Em sua análise sobre as relações de classe, gênero e raça<sup>7</sup> de mulheres haitianas que migraram para a França e para o Brasil, Handerson e Joseph (2015) afirmam que no Haiti a migração é entendida como uma forma de *status* e ascensão social, mas quando deparam com situações consideradas degradantes nos países receptores, muitas mulheres haitianas que no Haiti tinham uma boa casa, muitas até mesmo com empregadas domésticas, se sentem na obrigação de elas mesmas ocuparem esses cargos e veem o seu prestígio social diminuir, o que

<sup>6</sup> A entrevista ocorreu poucas semanas após um forte furacão, em 2016.

<sup>7</sup> O termo “raça” foi usado porque foi utilizado pelos autores haitianos (HANDERSON; JOSEPH, 2015) no título de seu artigo.

é motivo de sofrimento psicológico. Faz-se importante ressaltar que, segundo os autores supracitados, as pessoas que saem do Haiti normalmente são de classe média, e não da camada mais pobre da população ou da elite haitiana. Esse sofrimento psicológico seria causado, em parte, por uma agressão simbólica? O que representa sobre si deixar de ter empregadas domésticas e tornar-se uma? O que simboliza na mente de vários haitianos possuírem curso técnico ou superior, mas trabalhar no Brasil como ajudantes na construção civil? Uma hipótese a ser discutida é que a chegada ao Brasil e o fato de deparar-se com teias de significados diferentes das teias conhecidas no Haiti são sim motivo de sofrimento. Não encontrar suas teias de significado acentua a probabilidade de conhecerem adversidades, no entanto o mais interessante é que, se de um lado as teias de significado haitianas não são encontradas publicamente em Joinville, ao menos elas se manifestam quando as adversidades incomodam, como será discutido no próximo capítulo.

Continuando, outra queixa comum das mulheres entrevistadas é a precariedade das casas alugadas em Joinville, apesar de o valor do aluguel ser considerado muito alto. De fato, 11 das 12 entrevistas foram realizadas nas residências e a maioria absoluta era de quitinetes muito reduzidas, algumas sem ventilação suficiente, e outras casas com queixas de “*goteiras pela casa toda quando chove*” (M. F. – Entrevistada 9). Somente dois entrevistados, que eram casados, moravam numa casa maior, mas ainda assim sem nenhum luxo, bastante simples, motivo de reclamação principalmente das mulheres.

Por outro lado, se essas queixas relacionadas ao trabalho e à moradia provocam impacto negativo na condição migrante, outra situação também doravante ao trabalho causa dificuldades acentuadas, mas nessa situação não são as condições de trabalho, baixos salários ou empregos aquém de suas capacidades, mas sim a falta de trabalho por conta da crise econômica pela qual o Brasil atravessa, situação que é, ou beira, a dramaticidade nos casos entrevistados:

*É difícil, mas é mais fácil de entender, porque tem a crise, que é no mundo inteiro. Também às vezes o chefe não entende o haitiano, porque se um haitiano é assim: Se tá um mês no trabalho e se consegue um coisa melhor, ele sai. Às vezes o chefe acha que o haitiano não quer trabalhar e não dá emprego (R. M. – Entrevistado 1).*

No recorte exposto, o entrevistado 1 (R. M.), pai de uma criança nascida no Brasil, de uma mãe brasileira, dá uma versão bastante interessante sobre a dificuldade atual por parte dos haitianos de conseguir emprego. Os haitianos não permanecem muito tempo em um emprego, mas não é por preguiça, como podem pensar os empregadores, na visão do entrevistado. É a busca por algo melhor. Não é possível saber exatamente o que os empregadores joinvilenses

pensam a respeito das trocas de emprego por parte dos haitianos, se é que elas de fato são abundantes, mas foi observada sim em algumas entrevistas a locomoção intraterritorial em solo brasileiro à procura de melhores oportunidades, algo bastante influenciado pelas redes de contatos. A falta de emprego e, conseqüentemente, de dinheiro causa sofrimento de várias ordens:

*Se eu trabalho, se eu consigo ajudar minha família, aí tudo bem, mas quando falta serviço, quando fica parado sem serviço, vai pensar o seguinte: Tem que pagar aluguel, como fazer? É uma coisa que é complicada. Se tu não tem dinheiro, não trabalha, tu não recebe, aí o cara vai vir atrás. Tem que pagar. Aí é uma coisa que é bem complicada [...]. Tem um tempo para pensar, tipo dia 10 vai chegar o tempo para pagar o aluguel. Tem que conseguir pensar e não tem dinheiro para pagar, como vai saber? Tem que pensar. [...] Eu não gosto que ele vem falar, eu não sinto bem. Se não pagar, ele fica brabo (M. F. – Entrevistado 9, desempregado).*

Além das dificuldades materiais óbvias que a falta de emprego origina, há também a preocupação constante com os familiares no Haiti que não recebem remessas e, portanto, correm o risco de ficar sem alimentação e sem educação, por exemplo, já que a educação haitiana é praticamente toda privatizada, como relataram vários entrevistados. Essa preocupação não foi uma interpretação de minha parte, mas apontada várias vezes nas entrevistas. Se a escola não for paga, os alunos, inclusive os filhos dos imigrantes haitianos residentes no Brasil, são convidados a se retirarem da escola.

Se já não bastasse essa preocupação real, potencialmente geradora de ansiedade, em alguns casos existem ainda constrangimento e vergonha por serem cobrados pelo dono do imóvel no que se refere ao aluguel do bem. Ademais, o medo de ser despejado também se faz presente, como citado pelo entrevistado 11 (B. E.), que precisou se retirar do apartamento onde morava após perder seu emprego, tendo de recorrer a um amigo para não dormir na rua.

Outra frustração é a dificuldade em iniciar ou continuar os estudos no Brasil, o que, de certa forma, consiste num desdobramento das dificuldades laborais e financeiras. Engana-se, como informou um dos entrevistados, quem acredita que todos os haitianos que migram para o Brasil vêm com o intuito principal de trabalhar no país. Alguns têm o objetivo explícito de estudar e já possuíam empregos no Haiti, com bons salários. É possível deduzir, ou interpretar, com base nos dados obtidos, que o estudo possui valor simbólico para os haitianos, provavelmente porque estudar constitui uma das formas de ascensão social e econômica. Além disso, Handerson (2015) expõe que nem todos os haitianos se tornam diáspora com o propósito de melhorar as condições de vida dos familiares. Alguns se tornam diásporas por questões

individuais, como a busca por aprofundamento acadêmico. Logo, lidar com a frustração ao chegar ao Brasil é uma das dificuldades mencionadas por alguns imigrantes.

Dos 12 entrevistados, dois deles conseguiram ingressar no ensino superior brasileiro. Um deles estuda em uma universidade privada comunitária e paga o valor integral da mensalidade. Trata-se de R. L., citado anteriormente. Esse imigrante contou-me que a princípio obteve uma bolsa parcial, mas as exigências em contrapartida à bolsa não lhe permitiam que trabalhasse para arcar com os demais custos de vida. Por sua vez, B. E. (entrevistado 11) teve acesso pelo sistema de cotas a uma universidade pública estadual, onde estuda atualmente, ganhando uma bolsa mensal de R\$ 400, insuficiente, segundo ele próprio, para garantir o suprimento das necessidades básicas, motivo pelo qual está procurando emprego.

Apesar das dificuldades, pode-se dizer que são casos de relativo sucesso, pois a maioria absoluta dos entrevistados, tanto nas entrevistas oficiais quanto nas conversas informais, não tem condições de ingressar nem no curso superior nem mesmo em cursos técnicos, o que causa imensa frustração em boa parte dos entrevistados:

*Quando eu cheguei aqui, queria primeiro trabalhar, sim. Queria viajar, conhecer lugares, procurar uma paz, mas no começo já encontrei dificuldades. Minha filha, queria que ela estudasse aqui, mas não dá. Eu também sou formado em Pedagogia e queria continuar, mas não deu certo. Isso para mim é uma dificuldade (S. F. – Entrevistado 5).*

Detentor de um diploma de Pedagogia e com o emprego de professor no Haiti, o entrevistado 5 (S. F.) é um dos imigrantes que saiu do seu país para procurar vida nova, não porque estava com dificuldades de encontrar trabalho no Haiti, pois lá tinha um. Queria viver coisas novas, diferentes, conhecer lugares e aumentar seu conhecimento, mas logo de cara encontrou dificuldades. Arranjou um emprego pesado numa empresa de fundição de Joinville, o que lhe causou sérios problemas na coluna.

S. F. denunciou ainda outra frustração, também elencada por outros entrevistados. Além de não conseguir estudar, seus filhos tampouco o fazem. Questionado sobre como se sentia em relação a essa situação, sua resposta foi mais do que nítida e reveladora:

*Desanimado, porque a gente tinha um projeto e, quando a gente faz um projeto, mas não dá luz, a gente se sente desequilibrado. Desequilibrado, porque eu queria caminhar, eu queria crescer, mas, você imagina, com nível universitário, eu queria... Uh!... Crescer, subir [...]. Fiquei triste... Por isso, estou pensando em voltar ao Haiti. Lá, eu posso fazer outra faculdade. Medicina, Psicologia. Fazer outra faculdade lá. Não tem como ficar [cita o nome de uma empresa]... Não aprende nada! E também minha*

*filha... Se ficar assim, vai ficar no chão também. Isso é triste (S. F. – Entrevistado 5).*

Esse entrevistado foi o único entre os meus interlocutores que resolveu voltar ao Haiti. Relatou que a decisão já estava tomada à época da entrevista. Se não bastassem as frustrações relativas ao trabalho e estudo, sua esposa, com câncer, teve de se mudar para o Chile, onde o atendimento médico/hospitalar é melhor, segundo sua concepção, além de possuírem parentes médicos no país sul-americano. Na sua visão, o tratamento dado a sua mulher no Brasil foi totalmente insuficiente. Fora isso, sua dor crônica na coluna, acentuada pelo trabalho não habitual, e a falta de qualidade hospitalar no Brasil foram determinantes para optar pelo seu regresso.

*Lá na minha terra, quando eu tenho um problema de saúde, eu dois, duas possibilidades. Até três. A primeira é chegar rapidinho num centro de saúde. Lá vou receber um enfermeiro para me ajudar. A segunda é chegar no hospital. Lá você vai encontrar todos os técnicos do campo da saúde. A terceira possibilidade é você ligar para médicos particulares. Eu liguei para um cardiologista que era ministro da Saúde. Eu falei que precisava de atendimento. Ele pediu 20 minutos e disse que ia chegar. No Brasil, para marcar uma consulta e ser medicado, tem que esperar um mês, dois meses. Lá isso não existe. Lá você tem três possibilidades [...]. É difícil, porque não estamos acostumados [...]. Se é dor, é já. Se é enfermidade, é já. Não pode esperar para receber atenção. Isso deve mudar não só para estrangeiros, mas para brasileiros também. Mas quem vai sofrer mais são os estrangeiros (S. F. – Entrevistado 5).*

Na compreensão do entrevistado, é inconcebível a precariedade do atendimento médico no Brasil, inclusive para os brasileiros. Sua expressão “*Se é dor, é já. Se é enfermidade, é já*” (S. F. – Entrevistado 5) é a de quem assiste com incredulidade e até certa revolta a pessoas em sofrimento sem receber a devida atenção. Não há resignação contra essa situação, mas enfrentamento, e, no seu caso, a melhor maneira de enfrentar e de não aceitar essa condição foi decidir retornar ao seu país de origem, onde até mesmo o ministro da Saúde sai de sua casa para atender às pessoas, segundo relatado pelo entrevistado. Em suas palavras, fica implícito o conteúdo cognitivo de que o ser humano não merece suportar dois ou três meses sem atendimento para algo que lhe causa dor, sofrimento.

As queixas relacionadas à falta ou demora de atendimento médico não são escassas. Mesmo situações de risco de morte foram relatadas em razão do atendimento hospitalar demorado:

*Quando eu tava grávida, fui no hospital com muita dor e não tinha vaga. Me mandaram de volta para casa. Depois voltei no hospital e fiquei [lá] três dias até ganhar minha filha [...]. Na hora, pensei que seria melhor estar em casa, no Haiti, porque lá seria diferente. Eu vim para cá para ter uma vida melhor e quase morri e minha filha também [R. E. P. – Entrevistada 6].*

*É difícil porque às vezes dizem que não tem vaga, demora um mês, dois meses. Por exemplo, semana passada eu tava com dor de cabeça bem forte. Eu fui para a médica de emergência, eu agendei com especialista e de ali colocaram um mês e depois de um mês ligaram para mim que máquina não tava funcionando e teria que voltar depois. Eu falei que tava com muita dor, se podia fazer algo, mas disse que tem que esperar, mas uma pessoa com dor não pode esperar muito! É difícil aqui mesmo médico [B. C. – Entrevistada 8].*

É possível perceber bastante similaridade no conteúdo cognitivo implícito e explícito dos três últimos trechos das entrevistas citados aqui. Tendo em vista que esses entrevistados são de idades diferentes, de gêneros diferentes (duas mulheres e um homem) e de cidades diferentes, questiono-me: há em alguns lugares do Haiti (ou em vários) uma espécie de intolerância ao sofrimento físico e às enfermidades? Existem poucos empregos, pouca comida e a escola praticamente é só particular na país, mas há hospital público para quem precisa? E não se faz necessário esperar muito por atendimento? Tem-se uma escolha clara a respeito de para onde os poucos recursos financeiros serão alocados?

Aparentemente, não há uma memória de sofrimento sem ajuda e, nesse caso, estou falando de sofrimento físico e, conseqüentemente, também psicológico. Talvez essa última interpretação soe essencialista ou generalista, e todo cuidado é pouco para não cair nessa armadilha. Geertz (2008) alerta que uma das características da etnografia é a sua microscopia, no entanto isso não significa que as interpretações antropológicas não possam ocorrer em grande escala, segundo esse autor. Não estou postulando que a maioria das pessoas do Haiti não possui memória de sofrimento sem ajuda, tampouco digo que todos os haitianos têm a memória de receberem ajuda quando precisam. É somente mais uma hipótese a ser pesquisada em estudos posteriores, assim como outras deste trabalho.

Um dos pontos nevrálgicos de uma abordagem semiótica da cultura é auxiliar a ganhar acesso ao mundo conceptual no qual vivem as pessoas, de forma a poder conversar com eles (GEERTZ, 2008). Em vários momentos do presente trabalho, dei-me conta de que no máximo consigo acessar o mundo simbólico e cognitivo dos haitianos entrevistados, mas faltam ainda ferramentas ou análises mais avançadas para interpretações mais sofisticadas (ainda assim imperfeitas), o que justificam as várias perguntas sem respostas ao longo desta dissertação.

Para Geertz (2008), a análise cultural é intrinsicamente incompleta e, o que é pior (ou melhor?), quanto mais profunda, menos completa. Também não se pode perder algo de vista. O conhecimento cresce aos arrancos:

Como simples tema de fato empírico, nosso conhecimento de cultura... culturas... uma cultura... cresce aos arrancos. Em vez de seguir uma curva ascendente de achados cumulativos, a análise cultural separa-se numa sequência desconexa e, no entanto, coerente de incursões cada vez mais audaciosas. Os estudos constroem-se sobre os outros estudos, não no sentido de que retornam onde outros deixaram, mas no sentido de que, melhor informados e melhor conceitualizados, eles mergulham mais profundamente nas mesmas coisas (GEERTZ, 2008, p.18).

Sendo assim, o fato de vários pontos ficarem em aberto não me parece um problema. Quando os dados ou o conhecimento são insuficientes, é preferível deixar as interpretações de lado, no máximo levantar hipóteses e voltar posteriormente com outro olhar mais profundo sobre as mesmas coisas. O levantamento de hipóteses, como será visto no terceiro capítulo, é epistemologicamente coerente com o cognitivismo, uma vez que este recebe influência da filosofia da ciência de Karl Popper (MORENO; WAINER, 2014). Isso significa que o pesquisador nunca vai a campo pesquisar estando livre de suas interpretações. As hipóteses teóricas sempre existem *a priori*, e o que se busca não é a confirmação das hipóteses, como se existissem verdades absolutas, como pregava o positivismo, mas sua falseabilidade. Geertz (2008) afirma que o conhecimento de uma cultura é sempre incompleto, e Popper diz que nunca podemos alcançar a verdade em si; no máximo a verossimilhança. Mas se nunca chegamos à verdade em si, se o conhecimento é sempre incompleto, por qual motivo pesquisar aspectos culturais, por exemplo? Recorro novamente a Geertz (2008, p. 19): “O dever de uma teoria é fornecer um vocabulário no qual possa ser expresso o que o ato simbólico tem a dizer sobre ele mesmo – isto é, sobre o papel da cultura na vida humana”.

Neste trabalho, um dos meus objetivos é bem mais humilde: descobrir o papel da cultura na estruturação cognitiva dos meus entrevistados haitianos e o impacto disso em suas vidas. Também pretendo identificar como tal conteúdo cognitivo evoca esses elementos culturais nas estratégias de enfrentamento. Após o adendo, realizado para que o leitor não perca de vista meus objetivos nem meus referenciais teóricos, retorno às dificuldades encontradas pela condição migrante.

Muito embora as adversidades relacionadas ao trabalho ou à falta dele e seus desdobramentos, como a dificuldade de estudar e de acesso à saúde, sejam consideravelmente estressantes, creio que a saudade dos familiares do Haiti seja ainda mais dolorosa para os

haitianos residentes no Brasil, ao menos em termos emocionais. Constatei durante as entrevistas que a saudade do Haiti como país ou da cultura haitiana é pouco verbalizada, mas não a saudade das pessoas que lá ficaram. Sente-se falta, de fato, pelo menos por boa parte dos entrevistados, das pessoas, não do país ou do lugar, apesar de a reprodução da música, do idioma e da comida haitiana ser constante entre meus entrevistados.

Entre os que lá ficaram, inquestionavelmente os filhos são aqueles por quem os haitianos na condição migrante mais sofrem, não só por saudade, mas também por preocupação, medo e culpa. A entrevistada 8 (B. C.), diante da decisão altamente complexa de deixar ou não os filhos no Haiti para buscá-los posteriormente, sofre com a saudade, a tristeza e a culpa, provocadas pela dúvida no que se refere à sua opção. Ainda há a discordância do marido, mais um fator que amplia seu sentimento de culpa, de acordo com o seu relato. Sobre a difícil decisão de deixar os filhos, a mulher diz o seguinte:

*Na verdade, ele não queria. Ele queria que eu vinha junto com meus filhos. Como ele disse que ia demorar muito tempo, porque ele sozinho trabalhando aqui não conseguia mandar dinheiro para trazer nós três. Eu falei para ele: se eu chegar, depois eu trabalho e manda buscar meus filhos. Na verdade, uma parte diz que eu deveria ficar lá com meus filhos, até que ele conseguia mandar [dinheiro] para nós três. Muitas vezes às vezes eu fico pensando: será que tenho culpa? De deixar eles lá? [...]. É difícil. Uma dor bem grande mesmo. Mas, você sabe, é difícil, mas às vezes ele fala minha a culpa de ter deixado meus filhos lá. Mas não é minha culpa. Eu precisava trabalhar para ajudar eles. Para trazer eles mais rápido. Mas é difícil. É bem forte. [...] Quando eu penso neles (B. C. — Entrevistada 8).*

Em outro depoimento acerca da dor emocional causada pela distância, o entrevistado 10 (J. P. S.) assegura que essas emoções dolorosas não são sentidas somente por aqueles que estão aqui, mas também por aqueles que ficaram no Haiti, o que provavelmente acentua a dor psicológica dos imigrantes. Também diz que o fato de o Haiti ser uma ilha do Caribe traz outras preocupações relativamente constantes:

*Se eu tenho possibilidade, trazer todos, meu irmão, meu filho, para morar aqui. É a melhor coisa para mim. Trazer meu irmão, meu filho, vai ficar melhor para mim. Agora não sobra nada, não sei quando vou trazer meu filho. Meu filho chora com saudade de nós. Quando eu fala com ele, ele chora muito. De saudade de mãe dele e de eu também. [...] Quando ele fala comigo, meu coração machuca. Ele fala: “Meu pai, eu saudade de você. Por que não vem?”.*  
*Quando eu tô com saudade dele, eu não come mais. Quando eu, por exemplo, minha esposa fazer comer, quando eu come, eu pensa no meu filho e não sabe no momento lá, não come? Não sabe se come, como está. O pai dele não está lá, a mãe dele não está lá. Ele vive com mãe de minha esposa e eu não gosto,*

*porque mãe de minha esposa já é velho. Quando tem ciclone, não sabe se meu filho não morreu. Quando tem ciclone lá, o telefone não funciona, uma semana, duas* (J. P. S. – Entrevistado 10).

Em menor escala de sofrimento, ou talvez até mesmo estranhamento, e não sofrimento propriamente dito, assim interpretei com base nos dados, formulei a última categoria de dificuldades encontradas, que é lidar com os estranhamentos culturais. Entre esses estranhamentos verbalizados, podemos citar o não entendimento ao ouvir brasileiros assoviando na rua. Alguns interlocutores relataram que no Haiti é falta de respeito tal comportamento, porém reconheceram posteriormente que assoviar para chamar a atenção de alguém que está longe não é falta de respeito em solo joinvilense. Portanto, não há mais incômodo com isso.

Essa é uma questão interessante para mais uma vez explicar minha chave de interpretação, ainda tímida nessa primeira parte do capítulo inicial. Nas teias de significação cultural, com base em Geertz (2008), o assovio é um símbolo, algo que serve como vínculo a uma concepção, e essa concepção consiste no significado do símbolo. O significado do símbolo, que quanto ao assovio pode ser algo como falta de educação, por sua vez, tem total relação com o cognitivismo, uma vez que esse significado, público, pode ser interpretado individualmente.

Na memória cultural de um joinvilense conhecedor da cultura local, o assovio, um dos símbolos das teias culturais, pode ser uma ação utilizada por alguém para chamar outra pessoa que está longe, ou também ser entendido como uma “cantada”, dependendo do tipo. Já para os haitianos entrevistados, em sua memória cultural, o assovio na rua, de qualquer tipo, que dizer falta de respeito. Com o tempo e a convivência, há mudanças de entendimento do significado do ato. Agora, o assovio já não é mais interpretado como falta de respeito, mas simplesmente como parte da cultura dos joinvilenses.

Também é motivo de estranhamento para alguns haitianos o fato de muitas crianças frequentarem a escola sem uniforme ou com roupas inadequadas, no sentido de não colocarem as suas melhores roupas para irem ao colégio. No Haiti, o uniforme é obrigatório e preparar-se para a escola, analogamente, é como, tal qual se fala no Brasil, vestir a roupa de domingo para ir à igreja: *“No Haiti toda criança vai na escola de uniforme e sapato social. Aqui eu vejo sem uniforme, de chinelo. No Haiti só vai de tênis preto na sexta, porque é dia de esporte”* (J. P. – Entrevistado 3).

O imigrante J. P. contou-me que sua filha de 2 anos residente no Brasil usa adereços típicos do Haiti para ir ao jardim e mostrou-me com expressão de felicidade tais acessórios, permitindo até mesmo uma fotografia.

**Figura 1** – Adereços típicos do Haiti utilizados no cabelo das meninas



Fonte: primária

Apesar de certo espanto em sua expressão facial ao falar da falta de padronização da vestimenta das crianças brasileiras ao frequentarem a escola, não foram observados sinais de sofrimento ou incômodo maior com a situação.

O mesmo não posso dizer de outra observação relatada pelo mesmo imigrante: “*Aqui no terminal [de ônibus] eu vejo homem beijando homem. No Haiti não pode beijar homem sem ser escondido*” (J. P. – Entrevistado 3).

No momento dessa declaração, ao contrário de outros estranhamentos, perceberam-se sinais de desaprovação. Mais uma vez no modelo cognitivo, “*não pode beijar homem sem ser escondido*” (J. P. – Entrevistado 3) é uma crença possivelmente influenciada pela sua memória cultural. Logo, quando esse imigrante vê dois homens beijando-se em público, essa regra cognitiva é quebrada, e tal interpretação influencia as emoções de desaprovação.

Ainda pensando na categoria estranhamentos culturais, um dos entrevistados disse que achou os joinvilenses pouco amistosos. De início, interpretou que eles eram preconceituosos, mas depois de algum tempo mudou de opinião e acredita que se trata apenas de diferenças culturais. Em suas palavras:

*Onde eu tava, em Goiás, as pessoas mais atraentes<sup>8</sup>. Mas você encontra pessoa e cumprimenta. Quando eu cheguei aqui, em 2014, eu sou estranho na rua, porque é cidade grande, todos é parecido quase, e, quando você quer uma pessoa para pedir informação, quase ninguém quer responder. Diz bom-dia e eles não falam. Por isso, eu vi que Joinville é muito diferente. [...] Na [nome da universidade] é quase isso. Você pode falar com um aluno hoje e amanhã ele quase não te conhece, mas fala com você* (B. E. – Entrevistado 11).

<sup>8</sup> A palavra *atraente* foi utilizada pelo imigrante entrevistado no sentido de *amistoso*.

Nesse caso, o estranhamento inicial do imigrante é a falta de cordialidade do joinvilense, que, segundo a experiência do entrevistado, fala com você em um dia e noutro é quase como se fingisse não o conhecer. No entanto, assim como aconteceu com os entrevistados que reinterpretaram o assobio enquanto um símbolo, o mesmo se deu com esse imigrante. Agora ele vê esse jeito pouco amistoso das pessoas de Joinville, característica essa conforme a sua opinião, apenas uma particularidade cultural diferente da sua, e não como preconceito. Ou seja, uma mudança de pensamentos com impacto nas reações emocionais e comportamentais.

Todavia, a opinião de que Joinville é uma cidade com pessoas pouco amistosas não é regra entre os entrevistados: *“Não tem racista nada. Eu não vi uma pessoa do meu serviço, em Joinville, não tem racismo com haitiano. Todo gosta de mim. Eu gosto de Joinville muito, muito, muito. Eu não quer sair daqui. Muito bem, um local tranquilo”* (D. S. – Entrevistada 4).

Se para D. S. o comportamento interpessoal das pessoas em Joinville não é um problema, talvez os animais de estimação o sejam. Vou utilizar as próprias palavras da imigrante para explicar esse estranhamento cultural:

*Lá tem a forma do cachorro, do gato. Lá no meu país o pessoal não pode deixar um gato aqui. Depois eu vim aqui, na verdade eu vi muito gato. Muito cachorro. Depois que vim nesse lugar, e tô com dúvida com minha filha. Eu vi um gato aqui, eu vi um gato lá atrás. Eu disse: Meu Deus, [nome do marido], por que tanto gato aqui? Porque, lá no Haiti, a pessoa que quer comer uma criança, ela vem com forma do gato, vem com forma do cachorro, cobra também.*

*Não, meu país é assim, com bastante. Ela vem com gato, e vem aqui em cima do telhado e fica chorando miau, miau... Depois, amanhã, tua filha tá doente, vai no hospital, nada. Se vai no hospital e não faz nada, tem que levar na casa do vodu ver o que que tem. Eu vi com meus dois olhos assim isso, com o filho da minha mãe. Uma pessoa quer comer ele* (D. S. – Entrevistada 4).

Para boa parte dos entrevistados, inclusive nas conversas informais durante o projeto gratuito oferecido pela Univille, citado na introdução, o vodu é de certa forma tabu, por ser tabu também no Haiti. Ainda assim, D. S. me contou com detalhes os receios dos *“feitiços”* (D. S. – Entrevistada 4) do vodu. Para essa migrante, da Igreja Batista, houve bastante receio ao chegar ao Brasil e encontrar gatos e cães pelos terrenos e telhados, afinal, no seu país, um feiticeiro pago que utiliza conhecimentos do vodu, caso queira comer uma criança, por exemplo, envia uma espécie de entidade que incorpora um cão ou gato para que o animal coma a criança – comer não no sentido literal, mas deixar a criança doente e de um modo que os médicos convencionais não consigam curá-la. A partir daí, é necessário buscar ajuda de outro sacerdote

para quebrar o “trabalho”. Tanto o vodu como a Igreja Batista convivem na mente dessa entrevistada. Mais um exemplo de afinidade eletiva.

Alguns autores sugerem que a relação dos haitianos com o vodu é bastante complexa e contraditória (HURBON, 1988; PIERRE, 2009). A maioria dos haitianos entrevistados diz-se contra o vodu, por ser uma religião “do mal”, mas não ignoram que ele seja parte nuclear da cultura haitiana. Aprofundarei a questão do vodu e suas influências nas seções e nos capítulos seguintes. Por ora, basta informar que o vodu foi essencial para a revolução haitiana (PIERRE, 2009; HANDERSON, 2011). Descontentes com os senhores e querendo seu extermínio em função dos maus-tratos sofridos, ele era o meio utilizado pelos escravos para mascarar e conspirar a favor da revolução (HANDERSON, 2011).

Para Handerson (2011), a sociedade haitiana é singular pelo fato de constituir-se de uma revolução provocada e vencida exclusivamente por ex-escravos, no sentido de não ter recebido ajuda dos brancos na organização ou nas batalhas. O ponto de partida dessa sociedade foi a *Cérémonie du Bois Caïmans*, uma cerimônia do vodu. O autor acredita que o vodu dá sentido às relações sociais e ajuda a entendê-las. Essa cerimônia de origem deu-se da seguinte forma:

Em uma noite cheia de trovões. O vento batia nas árvores. Uma jovem sacerdotisa, que a tradição oral identifica como mulata de nome Cecília Fatiman, procede ao sacrifício de um porco preto. Ela dançava, com uma faca na mão, e cantava refrões africanos que os participantes retomavam em coro. O sangue do porco degolado era recolhido e distribuído a todos. Enquanto eles juravam guardar segredo sobre o projeto de revolta, Boukman, o chefe incontestável, levantava-se, invocava Deus e exortava os escravos à vingança com essas palavras: Bom Deus que fez o sol que nos ilumina lá em cima, que levanta o mar e faz ribombar o trovão – escutem bem – este bom Deus, escondido numa nuvem, nos olha. Ele vê o que fazem os brancos. O Deus dos brancos pede o crime, o nosso quer benfeitorias. Mas este Deus que é bom nos ordena a vingança! Ele dirigirá nossos braços, ele nos assistirá. Joguem fora a imagem do Deus dos brancos, que tem sede de nossas lágrimas, e escutem e liberdade que fala ao nosso coração (HURBON, 1988, p. 45 *apud* PIERRE, 2009 p. 41).

É importante frisar que vários entrevistados chegaram a relatar a importância do vodu para a sociedade haitiana, mesmo aqueles que não são praticantes da religião. Aliás, nenhum dos entrevistados se diz adepto do vodu, mas alguns deles o foram na infância e quase todos têm familiares que seguem o vodu, segundo os dados das entrevistas. Alguns entrevistados até mesmo mantêm uma prática iniciada por ex-escravos que cultuavam o vodu: a sopa de abóbora no dia 1.º de janeiro. Alguns dos meus interlocutores disseram que durante o escravagismo os escravos eram impedidos de tomar sopa de abóbora; somente aos senhores e brancos era

permitido tal prato. Após a revolução, tornou-se tradição no Haiti de todos os haitianos tomar sopa de abóbora no dia 1º de janeiro. A iguaria passou a ser então um símbolo que carrega a concepção de liberdade. Nas palavras do entrevistado 7, R. L:

*Para mim, o vodu é a principal religião. Qualquer país do América do Sul, não é só meu país. Venezuela, por exemplo, o vodu é o começo. O povo que estava ali, na nossa terra, sabia só isso. Não sabia nada do evangelismo, e usaram o vodu contra o [Cristóvão] Colombo. E para mim, o vodu é nós! É o mesmo que te falei, mesmo que eu não vou praticar, mas é nós!*

O recorte citado é condizente com o que aponta a literatura exposta anteriormente. Alguns dos autores deixam claro que é impossível pesquisar qualquer assunto referente ao Haiti e excluir da investigação o vodu, havendo até mesmo uma relação metonímica e metafórica entre o país e a religião, entendendo como metonímia a fusão entre o primeiro e o segundo (HANDERSON, 2011).

Nesse sentido, algumas perguntas surgem à mente. Haveria afinidades eletivas promovidas pelos haitianos entre os vários contextos culturais do Haiti e do vodu? Essas supostas afinidades manifestam-se nas estratégias de enfrentamento e, portanto, chegam a Joinville? Trata-se de alguns questionamentos cujas respostas serão buscadas nos capítulos seguintes.

Se no primeiro capítulo o foco principal foi identificar as adversidades, tem-se então o momento de verificar como os haitianos entrevistados lidam com elas.

## 2 AS ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO UTILIZADAS

No capítulo anterior, destaquei as adversidades encontradas pelos migrantes na cidade de Joinville. Tentei deixar nítido o que entendo por adversidades, ou seja, uma relação entre o indivíduo e o ambiente em que este é interpretado como diminuindo ou excedendo os recursos pessoais do indivíduo, com potencial para prejudicar o seu bem-estar.

Antes de discutir as estratégias de enfrentamento, da mesma forma, convém definir o referencial teórico e o que compreendo por estratégias de enfrentamento. Basicamente, enfrentamento (*coping*) é, conforme Antoniazzi, Dell'aglio e Bandeira (1998, p. 2), “concebido como um conjunto de estratégias utilizadas pelas pessoas para adaptarem-se a circunstâncias adversas”. As autoras supracitadas esclarecem que, à época de sua pesquisa, três gerações de pesquisadores vinham se dedicando ao estudo do enfrentamento.

De antemão, a palavra *enfrentamento* é empregada neste trabalho para que o leitor de língua portuguesa possa ter um entendimento mais acurado da proposta, no entanto cabe ressaltar que o termo mais comum na literatura internacional é *coping*. Entre as três gerações de pesquisadores que se debruçaram sobre o *coping*, descritas logo em seguida, optamos pela segunda geração, de acordo com a classificação de Antoniazzi, Dell'Aglio e Bandeira (1998). Recorrerei à definição de Lazarus e Folkman (1984) por considerá-los autores clássicos no que concerne à pesquisa do enfrentamento e congruentes com minha proposta epistemológica principal, o cognitivismo.

A primeira geração de pesquisadores advinha da psicologia do ego e via as estratégias de *coping* como mecanismos de defesa, estáticos e inconscientes (ANTONIAZZI, DELL'AGLIO; BANDEIRA, 1998). Essa proposta influenciada pela psicanálise não coaduna com o ponto de vista epistemológico definido aqui, pois o cognitivismo não trabalha com a ideia de um inconsciente dinâmico, como prega a psicanálise. A terceira geração de pesquisadores tem se voltado para as convergências entre *coping* e personalidade, interesse ampliado por conta da aceitabilidade científica da teoria da personalidade denominada de teoria dos cinco grandes fatores (ANTONIAZZI, DELL'AGLIO; BANDEIRA, 1998).

Concordo e aceito como bastante plausíveis as ideias da terceira geração de pesquisadores. Todavia, por se tratar de uma pesquisa qualitativa, não é viável a tentativa de relacionar as estratégias de *coping* identificadas nos imigrantes haitianos com seus respectivos fatores temperamentais de personalidade, segundo a teoria dos cinco grandes fatores.

No Brasil, existe um instrumento de avaliação psicológica chamado de inventário de personalidade Neo (NEO-PI-R), comercializado pela Editora Vetor, que avalia os cinco grandes

fatores de personalidade. Fugiria do escopo da dissertação explicar os cinco grandes fatores e suas várias facetas – o leitor pode facilmente encontrar artigos científicos sobre o tema, caso seja do seu interesse. Além disso, seria inexecutável a aplicação desse instrumento na população haitiana, porque esses imigrantes não têm domínio completo do português escrito e o instrumento é autoaplicável. Logo, aceita-se que a escolha de apenas uma geração de pesquisadores seja uma das limitações inevitáveis do presente trabalho.

Ainda assim, com a opção teórica estabelecida, exponho a definição de *coping* de Lazarus e Folkman (1984, p. 141): “We define coping as constantly changing cognitive and behavioral efforts to manage specific external and/or internal demands that are appraised as taxing or exceeding the resources of the person”<sup>1</sup>.

Acredito ser contraproducente uma discussão exaustiva acerca dos pormenores teóricos discutidos pelos autores<sup>2</sup>, porém algumas considerações são importantes. Em primeiro lugar, *coping* (enfrentamento) é um processo que pode mudar de acordo com as demandas. Ao contrário de pesquisadores oriundos da psicanálise, as estratégias de *coping*, segundo o modelo de Lazarus e Folkman (1984), não são estáticas nem influenciadas pelo inconsciente psicanalítico. Em segundo lugar, há distinção entre enfrentamento e respostas automatizadas ao estresse. Enfrentamento exige um esforço cognitivo ou comportamental, ao contrário de uma resposta automatizada (LAZARUS; FOLKMAN, 1984).

Outra diferença é que uma resposta de enfrentamento não deve ser confundida com o resultado desse enfrentamento. Uma resposta de enfrentamento, a que o indivíduo dispendeu esforço, pode incluir qualquer coisa que a pessoa pense ou faça, independentemente de as estratégias serem boas ou não. Por fim, a utilização do verbo *manage* evita que enfrentamento seja sinônimo de controle ambiental. *Manage* pode incluir estratégias de minimizar, evitar, tolerar e aceitar uma situação estressante, bem como constituir uma tentativa de controlar o ambiente (LAZARUS; FOLKMAN, 1984).

---

<sup>1</sup> Tradução livre: “Nós definimos *coping* como uma mudança constante dos processos cognitivos e comportamentais para lidar com demandas internas ou externas que são interpretadas como limitando ou excedendo os recursos de uma pessoa”.

<sup>2</sup> Para o leitor interessado em aprofundar o entendimento sobre *coping*, indico: LAZARUS; FOLKMAN, 1984. Para uma visão mais sucinta, aconselho o seguinte artigo: ANTONIAZZI; DELL’AGLIO; BANDEIRA, 1998.

## 2.1 COMO OS HAITIANOS ENTREVISTADOS ESTÃO LIDANDO COM O ESTRESSE?

A identificação das estratégias de enfrentamento dos imigrantes haitianos seguiu a mesma estratégia utilizada para a identificação das adversidades, já exposta no início do primeiro capítulo. Com base na análise de conteúdo (BARDIN, 2016), quatro grandes categorias de estratégia foram observadas para lidar com as adversidades. São elas: religiosidade e/ou espiritualidade; busca de proximidade com outros haitianos; distração/evitação de emoções desagradáveis; e estratégias compassivas.

A categoria religiosidade/espiritualidade foi assim nomeada porque alguns entrevistados fizeram menção direta à sua religião ou a um ser supremo, enquanto outros acreditam em um ser maior, mas não seguem nenhuma religião. De qualquer modo, a busca pela religião ou espiritualidade parece uma estratégia bastante presente entre os haitianos. Um dos entrevistados foi literalmente abandonado pelos pais aos 8 anos de idade e migrou para a República Dominicana. Nesse país, casou e teve dois filhos, mas, segundo seu relato, foi abandonado por sua ex-mulher. Já no Brasil, pensou em tirar sua própria vida quando chegou: *“Pensei em tirar minha vida em Brusque [SC]. Não tinha trabalho. Minha vida dá um fim. Eu mesmo dá um fim. Mas um amigo me viu que não tava bem, me deu força, pagou minha passagem e vim para Joinville. Aqui foi difícil no começo, mas agora consegui emprego”* (G. A. – Entrevistado 2).

Em todas as entrevistas, houve menção direta ou indireta ao papel da religião e/ou da espiritualidade como estratégia de enfrentamento. Não obstante, o trecho supramencionado mostra que nem sempre a religião dá conta de impedir ideias suicidas. Após receber a ajuda de um amigo, no entanto, encontrou forças em Deus: *“A princípio minha família destruiu, mas graças a Deus Ele me dá força, sabedoria [...]. Minha família me abandonou, mas Deus nunca abandonou”* (G. A. – Entrevistado 2).

Para lidar com as sombras do passado e a saudade dos filhos, as estratégias giram em torno da religião: ir à igreja e rezar e ler a Bíblia nos momentos de angústia.

Se para o imigrante G. A. Deus é aquele que não abandona; para D. C., Deus é aquele com quem se pode falar e o tranquiliza nos momentos de angústia e de estresse, como a tristeza e o medo constante de que sua mãe seja assassinada<sup>3</sup> no Haiti ou que sua irmã fique sem comida e sem escola:

---

<sup>3</sup> Segundo o que me contou a entrevistada, sua mãe possui alguns bens e por isso é considerada como portadora de boa quantidade de dinheiro. Seu medo é o de que a assassinem para ficarem com seu dinheiro. D. S. relatou que essa prática não é incomum em sua cidade natal.

*Quando eu tô triste, na verdade, eu fala com Deus. Eu fala com Deus, Deus me dá força. Eu canta cantíca do Deus também. Depois, eu fica bem tranquila. [...] Depois que eu falar com Deus, eu se sente bem. [...] Depois que eu pensa na minha mãe, na dificuldade, eu tenho que falar com Deus. Depois eu fica bem (D. S. – Entrevistada 4).*

Para outros haitianos, mesmo sem seguir nenhuma religião, Deus também é aquele quem dá a sabedoria e a compreensão para lidar com as situações estressantes enfrentadas no trabalho, como o preconceito sofrido dentro da empresa:

*Eu posso te dizer que sou uma pessoa com muitas capacidades psicológicas. Todo dia quando eu vou trabalhar na [cita o nome da empresa], quando estou andando na rua, sempre estou fazendo uma oração. Deus me dá. Eu pedi para Deus que ele me dê muitas compreensões, porque eu já sei que vou chegar num lugar onde tem muito preconceito, que é muito diferente. Eu tenho que dar um jeito de sobreviver aqui. Sempre estou pensando assim. Pedindo a Deus sabedoria para sobreviver (R. L. – Entrevistado 6).*

Diversos relatos como os apontados anteriormente foram narrados pelos entrevistados. Foi perceptível em todos eles que o emprego, a sabedoria, a compreensão e a companhia, por exemplo, são vistos inicialmente como vontades divinas. No entanto, para o pastor haitiano de uma igreja evangélica, o espaço da igreja não serve só para rezar:

*A igreja não é só um lugar para louvar, cantar. Deve ajudar os jovens a estudar. Não é só os adultos trabalhar. E as crianças? Ir alguém na Univille, tentar duas vagas, pelo menos. É isso que queremos. Isso é um lakou<sup>4</sup>. Cantar, louvar. Deve ter outros objetivos. Espirituais, educativos, recreativos (S. F. – Entrevistado 5).*

Para o pastor S. F., a igreja tem papel muito mais amplo do que rezar, louvar a Deus. Trata-se de um espaço para debater o que é mais importante para a comunidade haitiana em Joinville e garantir o futuro dela. Deve-se pensar nas crianças e em conseguir pelo menos algumas vagas em uma universidade. Em outro relato, o entrevistado afirma que a união faz a força e é a junção de forças que torna os haitianos mais fortes. Esse discurso é bastante recorrente entre os haitianos entrevistados.

Com o decorrer da entrevista, após o relato anterior, questioneei seu entendimento sobre o que seria *kombit*. Eu já compreendia teoricamente o conceito, mas queria entender o que pensava o entrevistado. Antes de sua resposta, é válido expor de acordo com a teoria tal conceito.

---

<sup>4</sup> O conceito de *lakou* foi apresentado na introdução e será aprofundado mais à frente.

Conforme Hurbon (1988), *kombit* pode ser denominado como um trabalho comunitário e consiste numa associação de camponeses que trabalham coletivamente em determinado campo. Aquele camponês que é beneficiado oferece refeição, danças e música. Em outra oportunidade, ele retribui a ajuda para outro camponês, que oferece as mesmas coisas. Se um camponês fica doente, seu campo será cultivado pelos outros. Hurbon (1988) também salienta que o *kombit* extrapola a função econômica, sendo relevante para manifestações de amizade, emulação, recreação e prazer.

Desse modo, entendo um *kombit* em funcionamento como uma teia de símbolos e seus significados interpretados pelos indivíduos que fazem parte dessa teia. Um convite recebido para que se forme dado *kombit*, por exemplo, provavelmente não deve ser interpretado em termos cognitivos, com base na memória cultural, senão como concepção de contribuir quando alguém precisa e receber quando se tem necessidade. E ainda como confraternização.

O *kombit* surgiu no campesinato haitiano, mas migrou para a cidade, onde se manifesta de outras formas, como quando vários familiares fazem um *kombit* para ajudar um membro da família a migrar, como me foi dito por S. F.

Em um relato etnográfico, Thomaz (2011) afirma que, após o terrível terremoto ocorrido em 2010, a população local se organizou rapidamente para atender às vítimas da tragédia. Para esse autor, o associativismo no Haiti é impressionante, tanto nos povoados quanto nas cidades. Os estudantes fizeram *kombit* para ajudar seus amigos presos nos escombros, e as mulheres, para preparar os alimentos, e assim por diante. O conceito de *kombit* utilizado por Thomaz (2011) é muito parecido com o conceito de Hurbon (1988): “Um sistema de prestações e contraprestações que, transferido dos espaços rurais haitianos para a capital, ganha sentido em momentos de crise” (THOMAZ, 2011, p. 4).

Voltemos agora para a definição de *kombit* conforme a opinião do pastor:

*Kombit é uma reunião. A gente usa mais no campo. Quando estamos fazendo kombit, estamos reunindo umas 50, 100 pessoas para fazer um trabalho no campo. Um kombit é uma maneira de nos ajudar. [...] Na cidade é um pouco diferente, porque o povo no campo tem mais união. No campo, somos um, eu conheço todo mundo. Na cidade, você tem uma certa diferença [...], kombit é algo forte. Por exemplo... Uma pessoa quer viajar e não tem dinheiro. Vamos fazer um kombit para ela viajar. Não é só reunir pessoas. Tem que ter um objetivo específico. Por exemplo, você pode fazer parte de um kombit como membro da Univille. Se ajudar a colocar dois haitianos na Univille, junto com nós, faz parte do kombit. A união faz a força<sup>5</sup> (S. F. – Entrevistado 5).*

---

<sup>5</sup> Lema presente na bandeira do Haiti.

Seguindo a lógica do pensamento de S. F., o *kombit* está amplamente presente entre os haitianos da cidade de Joinville, como, por exemplo, na igreja, na Associação de Imigrantes, do bairro Comasa, ou na ajuda que os imigrantes recebem para migrar. Será visto adiante que a ajuda mútua é quase uma constante entre os haitianos entrevistados e uma estratégia de enfrentamento perante as dificuldades. Mas há algo de simbólico no último trecho. Esse imigrante foi o único que se recusou a falar do vodu, em duas ocasiões, em duas entrevistas diferentes: “*Não gosto de falar disso, prefiro não falar. Tem muita gente que pratica. Deixa para outra pessoa*” (S. F. – Entrevistado 5).

Ao falar sobre o vodu, o desconforto foi considerável. O interessante nessa questão é que, mesmo não gostando da referida religião, pode-se dizer que, de certa forma, esse imigrante recebe influências dela, isso porque o *kombit*, praticado dentro de sua igreja, é regido pelo *lakou*, instituição que, na opinião de Thomaz (2011), constitui o núcleo da dinâmica de relações no Haiti. O *lakou*, por sua vez, deriva dos ex-escravos que utilizavam o vodu contra os colonizadores. Talvez esse seja um exemplo da relação metonímica entre o vodu e o Haiti exposta no primeiro capítulo.

No nível familiar, no fim da era colonial, um tipo de comunidade familiar reunida em volta de um patriarca e na qual Herkovits viu a tentativa de reconstrução da família patrilínea fon. É o que se chama *lakou* (o pátio), espécie de pátio em forma de ferradura que reúne uma vintena de famílias nucleares, das quais uma, isolada ao meio, constitui o templo ou morada do patriarca. Uma única grande família solidária, como propriedade comum, autoridade comum, culto comum (O *Vodu*) [...]. A verdade é que a estrutura morfológica e social do *Lakou* nos remete à estrutura religiosa do *Vodu* (HURBON, 1988, p. 73).

Aqui, percebe-se um exemplo de como o *vodu* influencia a vida social dos haitianos, como dito anteriormente, mesmo dentro da igreja evangélica. Vale ressaltar que, a nível consciente, é comum o sincretismo entre o catolicismo e o *vodu* no Haiti, fato relatado pelos nossos interlocutores. O mesmo, contudo, não ocorre entre o *vodu* e a igreja evangélica. Ainda assim, algumas tradições com origem no *vodu* também se manifestam nessa instituição e até mesmo em outras não haitianas, pois implicitamente fui convidado a fazer parte de um *kombit*. Isso significa, aparentemente, que o *lakou* está longe de ser uma teia de significados fechados. Pelo contrário, está aberta para que novos membros sejam presos a suas concepções, se assim forem convidados e aceitarem tal convite.

Retornando aos modos de enfrentamento utilizados, descrevo desse ponto em diante outra categoria, denominada de busca por proximidade com outros haitianos. De certa forma, consiste numa estratégia de enfrentamento relacionada à anterior. Em situações estressantes, a companhia dos seus é reconfortante. Quando raiva é sentida pelo preconceito vivido, a procura pelas amizades é uma das estratégias lançadas por R. M. (Entrevistado 1): “*Às vezes procuro meus amigos [haitianos] e tomamos um gole [de cerveja] e conversamos, pedimos um conselho um pro outro*”.

Reunir-se com outros haitianos em Joinville e buscar a proximidade deles foram ações bastante citadas entre os interlocutores quando sentem emoções desagradáveis, como raiva, tristeza e saudade. Confraternizações também foram mencionadas, como uma reunião mensal por conta do recebimento do salário, no início do mês, ocasião em que diversos haitianos que residem em um mesmo prédio no bairro Guanabara se juntam para conversar, comer, ouvir música haitiana e “tomar um gole”. Em uma construção civil próxima ao meu trabalho, frequentemente vejo um grupo de três haitianos que trabalham nesse prédio em construção. No horário de almoço, conversam e cantam músicas religiosas em crioulo em frente à construção, sob a sombra de algumas árvores. Depois de algum tempo observando-os, conversei informalmente algumas vezes com esses imigrantes.

Entretanto, muitos haitianos entrevistados procuram não somente outros imigrantes residentes em Joinville ou outras regiões do Brasil; é constante o uso de tecnologia e das redes sociais para manter contato com os parentes e familiares que moram no Haiti. Arrisco a dizer que para muitos as redes sociais e as facilidades de comunicação são essenciais para a manutenção da proximidade: “*Praticamente eu não posso passar um dia sem saber se eles estão bem, porque eu uso WhatsApp, eu ligo para eles e eles ligam para mim. [...] É bem difícil falar. Fala por WhatsApp, eu faço uma chamada de vídeo ou vejo eles e eles me veja. Também Facebook*” (M. F. – Entrevistada 9).

Em outro exemplo entre vários, S. F. diz o seguinte: “*Uso a internet mais para enviar mensagem e para falar, olhar a minha família. Do meu celular, eu posso falar muitas coisas. Se comunicar olhando a pessoa e a mensagem. Tudo isso. Estamos em contato e isso é importante*”.

Apesar de o contato virtual ser importante, para esse imigrante, nem de perto é a mesma coisa que o contato pele a pele: “*Muitas vezes, quando queremos abraçar a mãe, brincar com os meninos, tocar, mas não pode. Mas olhando, dá uns 5% [de satisfação] [risos]. Isso ajuda*”.

Ou seja, a internet ajuda, porém a saudade e a vontade de tocar afetivamente ainda permanecem, pelo menos para esse imigrante, e acredito que para a maioria: “*É bem triste por*

*tudo, mas às vezes eu tenho saudade de ir lá, porque lá tem rio, precisava tomar um banho em rio e tudo e ver toda minha gente lá [...]. Porque lá é bem gostoso também”* (M. F. – Entrevistada 7). Ou mesmo: *“Só eu quero ir lá, um mês já tá bom, brincar com eles, ver eles, mas por enquanto não dá, por causa do dinheiro”* (B. E. – Entrevistado 11).

É interessante constatar que, muito embora a busca de proximidade seja constante, não foi incomum ouvir que as emoções não são verbalizadas aos amigos. É como se ficar junto bastasse. Com base nas entrevistas, creio que os problemas externos podem ser verbalizados, como falta de dinheiro, abrigo ou comida. Já sobre as emoções não se fala. Parece-me que alguns não o fazem, porque pensam que falar de suas emoções pode mobilizar emoções em seus ouvintes. Ou seja, minha hipótese é a de que, mesmo no sofrimento, há a preocupação em não fazer sofrer o amigo: *“Nunca falo, compartilho meus pensamentos. Não conto minha situação para ninguém sentir o que sinto. Para a outra pessoa não ficar triste e não piorar a situação”* (G. A. – Entrevistado 2).

Aqui há uma crença cognitiva evidente: se falar o que sente, logo o amigo vai sofrer também. Nesse caso, provavelmente influenciados por questões culturais, alguns entrevistados criaram crenças de que o compartilhamento de emoções é algo danoso para quem ouve. Por que existe a expressão de emoções prazerosas nas confraternizações, por exemplo, e o mesmo não acontece com a tristeza? Seria uma influência religiosa a ideia de que as emoções dolorosas devem ser suprimidas, e não manifestadas?

Ainda mais interessante foi a explicação que R. M. me deu sobre o funcionamento das amizades no Haiti, segundo sua concepção. Se um amigo oferece uma ajuda no Haiti, ajuda essa que aparentemente pode ser considerada um símbolo cultural, é obrigação do outro, portanto uma regra cognitiva, aceitar essa ajuda para manter a amizade, o fluxo de amizade. Para não prejudicar o amigo que vai oferecer ajuda, que também já tem diversos problemas, muitas vezes a solução é não falar das situações adversas. Nas palavras de R. M. (entrevistado 1):

*A maioria dos haitianos se junta com outros amigos para não pensar muito. Jogam dominó para não pensar muito. [...] Tenho muitos amigos que têm muitos problemas e não conto as minhas coisas, porque eles já têm mais problemas que eu e, se eu contar, eles vão querer me ajudar, mas não conto, porque eles já têm os problemas deles e vai ficar mais difícil para eles. Só conto quando já está quase tudo resolvido. [...] Se chega num amigo e ele oferece uma coisa, o outro deve aceitar, para manter o fluxo de amizade. Isso é típico do Haiti.*

Esse trecho possibilita-me retornar ao modelo de enfrentamento proposto neste trabalho, de Lazarus e Folkman (1984), ou seja, um modelo cognitivista, em que se decide conscientemente, e não de forma estática ou inconsciente, o que se deve fazer para lidar com o estresse. Se os amigos já têm muitos problemas, o enfrentamento para lidar com as emoções dolorosas é tolerá-las jogando dominó, por exemplo. Se as coisas mudam e os problemas já estão quase resolvidos, não causando mais desconforto aos outros, a estratégia muda também. Há interpretações constantes sobre como se deve agir. Nem todos os entrevistados, no entanto, buscam auxílio de amigos. Um dos entrevistados disse buscar auxílio exclusivo na religiosidade, enquanto um casal contou que mantém poucas atividades com amigos.

Na presença ou não de amigos, tolerar as emoções ou não entrar em contato com elas também foi uma estratégia bastante narrada pelos entrevistados, o que possibilitou a construção da categoria denominada de distração/evitação de emoções desagradáveis. Nessa categoria, foram incluídos vários comportamentos emitidos com os objetivos de tolerar ou afastar emoções dolorosas, como assistir à TV ou a vídeos no YouTube, ouvir música, dormir e até mesmo não fazer nada, no sentido de deixar a emoção ir embora por conta própria. Muitas vezes, essas estratégias envolvem elementos do Haiti. Para lidar com a saudade, B. E. (entrevistado 11) diz: “*Não faz nada, só às vezes escuta música, também às vezes eu escuto rádio de lá [...]. Quase não ouço música brasileira [...]. Ouço mais compás*”<sup>6</sup>.

Cabe ressaltar que as estratégias de enfrentamento foram separadas em categorias e discutidas isoladamente por motivos didáticos, mas em algumas ocasiões se observou que estratégias de diferentes categorias são utilizadas pelo mesmo imigrante: “*Às vezes não faço nada, às vezes durmo um pouco para não pensar, canto músicas evangélicas*” (R. E. P. – Entrevistada 6). Ou: “*Quando fico nervoso, eu não falo nada. Fico sentado na cama e depois leio a Bíblia para esquecer. Eu vou no YouTube assistir [a] um filme, no computador. Isso me ajuda*” (J. P. – Entrevistado 3).

Nesses casos, notei estratégias de evitação/distração de emoções desagradáveis e estratégias voltadas à religiosidade/espiritualidade. Com base numa entrevista e na literatura disponível (HANDERSON, 2015), deduzi que possivelmente as estratégias de evitação/distração são usadas não somente por opção, mas por impossibilidade financeira de obter lazer de outras formas, como passeios pela cidade:

---

<sup>6</sup> Infelizmente não encontrei na literatura uma descrição técnica sobre esse estilo musical. Pela minha compreensão, é semelhante a outros ritmos caribenhos, exceto pelo uso de guitarras elétricas proeminentes juntamente com os tambores. Para os leitores interessados, um exemplo desse estilo pode ser visto no seguinte endereço eletrônico: <<https://www.youtube.com/watch?v=bICDkyVqLv4>>.

*Para mim é um pouquinho difícil, porque eu gostaria de sair, mas o meu esposo é bem chato, que não gosta de sair. Mas também é legal... Mas às vezes sair num domingo, não precisa ser todo dia. Sair para conhecer algum lugar... Mas é bom [...]. Motivo que ele disse que não tem dinheiro, que não tem para gastar. É só por isso. Mas eu não vou sair sozinha, sozinha eu não vou sair. Se ele vai, eu vou (M. F. – Entrevistada 9).*

Além da hipótese de que os haitianos não têm grandes oportunidades de lazer pela condição financeira, também é possível levantar outra questão. O trecho supracitado pode simbolizar os papéis bem definidos entre os gêneros na sociedade haitiana, segundo nos mostra a literatura (THOMAZ, 2011)? Se o marido sair para passear, a esposa o seguirá. Sair sozinha, para essa imigrante, mesmo que seja para um lugar onde não há necessidade de gastar dinheiro, não é uma opção.

Como assegura Geertz (2008), em antropologia, um objeto, um ato, ou cena, por exemplo, pode conter várias representações da cultura local. Logo, se essa ideia estiver correta, ou seja, se a esposa estiver se submetendo à vontade do marido, é talvez por ter na memória cultural a submissão, na qual o gênero feminino obedece ao masculino. A interpretação cognitiva dessa imigrante, aparentemente, é a de que deve respeitar, aceitar que a submissão é o correto, mesmo que isso vá contra a sua vontade. Percebi em seu discurso, não posso afirmar se corretamente, uma espécie de autoengano para driblar a frustração de ficar apenas em sua casa, mesmo aos domingos, assistindo à TV aberta. A vontade da novidade é explícita. Sair às vezes num domingo. Não precisa ser todo dia, no entanto, diante da impossibilidade, a resignação: “*Mas também é legal. [...] Mas é bom*” (M. F. – Entrevistada 9). Em seu íntimo, é mais provável que não esteja bom.

A definição do papel de cada gênero não foi verificada poucas vezes. Ainda na fase exploratória, em uma entrevista coletiva na Associação dos Imigrantes Haitianos, um dos imigrantes relatou achar muito estranho o fato de que no Brasil é comum os homens e as mulheres dividirem a conta numa lanchonete ou num restaurante. Segundo o seu relato, o que significa que não é uma interpretação de minha parte, no Haiti pagar a conta é coisa do homem. Portanto, pagar a conta é um ato simbólico que indica o papel e as funções de cada um, e interpreta-se cognitivamente o contrário disso com estranheza.

Diante de todas as adversidades e enfrentamentos, não identifiquei nenhuma estratégia de enfrentamento potencialmente danosa, como o uso de drogas, comportamentos compulsivos ou criminosos. Ainda assim, faz-se preciso ressaltar que o fato de nenhuma estratégia danosa ter sido encontrada é apenas uma inferência e, por conseguinte, uma hipótese, que será ou não confirmada com mais estudos. Também não é demais salientar que enfrentamento não é

sinônimo de estratégias boas. Por sinal, esse foi um dos motivos pelos quais não trabalhei neste projeto com o conceito de resiliência. Não sabia antecipadamente se os haitianos eram ou não resilientes até as entrevistas começarem. A resiliência, na teoria, está relacionada à adaptação positiva diante dos fatores estressantes por que inevitavelmente todas as pessoas passam ao longo da vida.

Depois da análise das entrevistas, acredito que é mais provável que os haitianos tenham aprendido a ser resilientes, sendo influenciados por fatores culturais e pela própria experiência migratória. Não obstante, as estratégias de evitação/distração de emoções desagradáveis, se utilizadas isoladamente, têm potencial para provocar desajustes físicos e psicológicos ao longo do tempo, haja vista que a não expressão emocional está amplamente ligada a tais problemas. Exceto essas estratégias que causam preocupação, pelo menos de minha parte, não foram verbalizadas ou inferidas estratégias nocivas. O entrevistado B. C. (Entrevistado 8) expressa o que foi percebido nas entrevistas: “*Eu não faço mais nada [para lidar com as emoções, além de ver TV e falar com amigos]. Eu fico assim. Não faz nada, outra coisa que não é legal. Eu fico tranquilo. Só fica tranquilo, não tem ideia para fazer as coisas que não é legal*”. Questionado sobre o que não é legal, responde: “*Tem cara que tem problema ele vai lá bebiba, fumar. Fazer outra coisa. Eu não tenho ideia de fazer isso*” (B. C. – Entrevistado 8).

Por fim, discutirei a última categoria, nomeada de estratégias compassivas. Como destaquei, as estratégias não são utilizadas de modo isolado, e aqui noto que as estratégias chamadas de compassivas em geral são usadas juntamente com as estratégias de busca de proximidade. Uma diferença é que nas estratégias compassivas há algo a mais do que ficar junto. Existe um comportamento, um ato para ajudar de alguma maneira. Não deixar um haitiano desconhecido dormir na rua, oferecer comida e sair com ele para procurar emprego e fazer documentos são alguns dos exemplos que ouvi durante toda a investigação.

O nome dessa categoria não foi escolhido por acaso. O nome *estratégias compassivas* vem de compaixão, enquanto constructo advindo da terapia focada na compaixão, uma terapia cognitivista criada por Paul Gilbert, que se refere ao seguinte:

A psicologia ocidental conceitualiza a compaixão como uma combinação de motivos, emoções, pensamentos e comportamentos que abrem alguém ao sofrimento do outro, levando-se a compreender o sofrimento numa atitude não avaliativa, bem como atuar tendo em vista o alívio do mesmo (GILBERT, 2005 *apud* RIJO *et al.*, 2014).

Nessa perspectiva, ser compassivo é voltar-se ao sofrimento do outro, não julgá-lo e fazer alguma coisa para ajudá-lo. Não é sentir dó ou pena, como a compaixão pode ser entendida no senso comum. Envolve empatia, solidariedade e comportamento, que visam aliviar o sofrimento e o desconforto. Ver alguém em sofrimento, sentir dó, mas não fazer nada para ajudar não é compaixão, pelo menos não conforme a terapia focada na compaixão, ideia com a qual compactuo. É esse conceito de compaixão que quero deixar claro. Compaixão, nessa forma de psicoterapia cognitiva, consiste numa emoção e num comportamento com forte influência evolutiva, no sentido da teoria darwiniana, e pode ser mais ou menos estimulada pelo meio, ou seja, pela cultura.

Já na primeira entrevista, foi possível notar essas estratégias compassivas entre a maioria dos haitianos entrevistados: “*Aqui quando tem um vizinho haitiano fazendo uma comida e eu estou fazendo outra comida, é normal um trocar com o outro. Se eu cozinho melhor uma comida, eu posso ir na casa de um amigo e cozinhar o que faço melhor [e vice-versa]*” (R. M. – Entrevistado 1).

Segundo o entrevistado, esses movimentos são típicos no Haiti, não só a troca de comidas, mas a gentileza de cozinhar para o outro aquilo que se sabe cozinhar de melhor. É possível interpretar que isso não seja compaixão, pois não há sofrimento aparente, contudo apenas uma troca de gentilezas. Entretanto, pensando no histórico de vulnerabilidade alimentar do Haiti e nas condições precárias identificadas no Brasil entre alguns imigrantes, inclusive no autor do último relato, acredito que trocar comida seja, sim, um comportamento compassivo, pois o sofrimento, incluindo a fome e a dúvida de comer ou não no dia seguinte, faz parte da vida de um número significativo de haitianos, como ouvi em algumas entrevistas.

No dia e no horário marcado para a entrevista, dois amigos haitianos de R. M. estavam visitando-o e, respeitosamente, sem nenhum pedido, se retiraram para um quarto quando a entrevista se iniciou. Mais tarde, foi dito que as trocas ocorriam com tais amigos. Sobre o fogão, observei comidas típicas do Haiti preparadas, segundo o que me foi dito, como o arroz e o feijão cozinhados juntos, prato mostrado no momento da entrevista. A respeito da comida haitiana, tive o privilégio de experimentá-la num jantar organizado pelos próprios haitianos.

**Figura 2** – Comidas típicas haitianas em jantar organizado pelos imigrantes<sup>7</sup>



Fonte: primária

O jantar em questão foi realizado na Associação de Imigrantes Haitianos, no bairro Comasa, em Joinville. Os ingressos foram vendidos aos interessados, que, chegando ao local, puderam servir-se de comidas típicas no momento oportuno. O espaço estava decorado com as cores da bandeira do Haiti e as músicas eram, em sua maioria, também haitianas. Havia um bom número de brasileiros prestigiando o jantar. Antes da refeição, o hino haitiano foi tocado, e o presidente da associação fez um breve discurso falando de sua satisfação com tal integração.

Uma das comidas mais citadas nas entrevistas como típicas do Haiti se chama *légume*. Foi explicado que se trata do cozimento de vários legumes e carnes na mesma panela e ao mesmo tempo:

---

<sup>7</sup> Os rostos foram borrados para preservar a identidade dos participantes da ocasião.

*Todos, tudo junto [...]. Deixa cozinhar meia hora, deixa cozinhar bem cozinhadinho, depois passa a colher, passa óleo e fica bem gostoso, bem gostoso. Meu Deus, quando eu vim aqui primeiro, eu não posso comer nada. Porque todos comida era diferente. Fazer um quiabo é diferente. Quiabo tem que colocar carne, tomate, agrião, todos, botar na panela e deixar uma meia hora e depois colocar água, óleo e tudo. É muito diferente comida (D. S. – Entrevistada 4).*

Sobressaem também a banana-verde frita e a carne de frango sem nenhuma gordura, o que a torna mais crocante. A comida ganha destaque nas estratégias compassivas. É uma preocupação vital para os haitianos entrevistados, afinal milhões de haitianos vivem com insegurança alimentar, como exposto anteriormente. Mesmo no Brasil, para além da questão fisiológica da alimentação, com base nas entrevistas, é possível interpretar que a comida representa fortemente aspectos culturais haitianos. A seguir se tem o relato de um interlocutor que mora no já citado prédio em que residem vários outros haitianos:

*Para mim é bom viver numa comunidade, todo mundo se conhece, outro vai ajudar outro. Daí ninguém vai conseguir entrar aqui para fazer mal para ninguém, porque quase todos aqui são haitianos. Só duas famílias de brasileiros. Todo mundo vai ajudar. Se eu não tenho nada para comer, eu posso comer lá [apontando para uma casa], eu posso comer lá [apontando para outra casa], outro vizinho... Daí não tem esse tipo de problema [...]. Se eu não tenho comida na casa, eu posso falar lá com meu vizinho, daí eu posso ir comer lá (B. E. – Entrevistado 11).*

Na continuação da entrevista, B. E. diz: “*Lá no Haiti, no dia 1 de janeiro, todos, no lakou, troca comida*”. Questionado sobre como isso funciona, responde: “*Todos trocam comida. Daí eu faço comida na minha casa e chamo você comer comigo. Pode acontecer até dia 3 de janeiro*”. Assim, perguntei se isso acontece aqui em Joinville, e a resposta foi:

*Sim, acontece. Daí tem um tipo de comida, sopa de abóbora, daí fez, aqui fez, tem gente que fez aqui nesse prédio, daí dá para aquele que não fez. Tipo, nós só homem aqui [divide apartamento com outros dois haitianos]. A gente não fez. Nesse negócio as mulheres costumam fazer. Aqui [no apartamento onde mora] só tem homem, aí ela trouxe para nós [mulheres haitianas que moram no apartamento ao lado] (B. E. – Entrevistado 11).*

Mais uma vez, é possível perceber as funções de cada gênero (as mulheres são responsáveis pela comida, por exemplo) e outras observações importantes. Fundamentado nas entrevistas e observações, indago se esse prédio com vários residentes haitianos é uma reconfiguração e expressão de um *lakou* haitiano em Joinville? Ou se o que os imigrantes manifestam em atos são reflexos de conteúdos armazenados em suas memórias culturais?

Deixando claro novamente que a minha interpretação dos dados obtidos é uma verdade, mas não a verdade em si dos haitianos, acredito que nesse prédio há um *lakou* recriado com base em suas memórias. Alguns dos meus entrevistados opinaram desse modo. Ainda assim, justificarei minha interpretação de que o *lakou* haitiano se manifesta em Joinville. Para isso, recorro a Thomaz (2011), que estava presente com sua equipe no Haiti na ocasião do terremoto em 2010.

Para o autor, apesar das acusações e ideias de que o *lakou* haitiano enquanto instituição não mais existe, ele pôde comprovar o contrário na catástrofe de 2010, como já salientei. Thomaz (2011) argumenta que o *lakou* é regido por regras e as exemplifica com situações vistas por sua equipe no dia do terremoto e nos seguintes. Eis os princípios e as regras, segundo o autor supracitado:

- **Cortesia:** segundo Thomaz (2011), um dos princípios do *lakou* é a cortesia. Assim, após o desespero inicial em razão do terremoto, os dias seguintes foram marcados pela cortesia. Pessoas auxiliavam-se e cumprimentavam-se. Dois conceitos-chave regem a civilização haitiana: *honné* e *respé* – honra e respeito, conforme o autor supracitado, que é antropólogo. O princípio da cortesia talvez explique por que tenho a impressão e praticamente a certeza de que os haitianos são simpáticos e solícitos quando abordados. Não encontrei nenhum imigrante haitiano, homem ou mulher, fosse na fase exploratória, fosse nas entrevistas, que não tenha sido cordial. Quando passo por um haitiano na rua, faço questão de cumprimentá-lo, e a resposta é sempre a mesma. Não é possível, no entanto, generalizar, mas se fosse diferente de minha interpretação, por que causaria estranheza entre haitianos entrevistados a falta de cumprimento entre os brasileiros só pelo fato de não se conhecerem? Esse estranhamento não foi relatado poucas vezes;
- **Gênero:** seguindo com Thomaz (2011), o autor diz que, após o terremoto, rapidamente as relações de gênero se formaram entre homens e mulheres. Os homens trabalharam nos escombros. As mulheres ajudavam na distribuição dos produtos e na preparação dos alimentos. Todos socorriam os necessitados. Nesse quesito, já foram relatados aqui alguns exemplos que mostram as diferenças entre gênero na cidade de Joinville;
- **Faixa etária:** o *lakou* também é regido por faixas etárias. Os homens mais velhos organizavam os *kombits*, e os jovens debruçavam-se sobre os escombros em busca de sobreviventes, sem nenhuma proteção. Esse é único princípio não

observado em Joinville, provavelmente porque não entrevistei ou trabalhei com crianças nem com adolescentes haitianos;

- Parentela: não há anonimato no *lakou*, mesmo em grandes cidades. Todos são filhos ou parentes de alguém; são vizinhos de alguém. Depois dos instantes iniciais do terremoto, quase não existiam crianças abandonadas. A maioria foi incorporada pelo dinamismo do *lakou*. Nesse sentido, diversos relatos de solidariedade foram informados entre haitianos em Joinville que não se conheciam no Haiti. Talvez o mais interessante é que muitos brasileiros não alugam quartos para um número elevado de haitianos os dividirem. Assim, aqueles que conseguem alugar um quarto fintam a marcação do dono do imóvel e permitem a entrada de haitianos que não tem onde dormir à noite. Pela manhã, logo cedo vão embora, para que o dono do imóvel não desconfie. De qualquer modo, os haitianos, mesmo os desconhecidos, não são deixados dormindo ao léu. Durante minha pesquisa exploratória na Secretaria de Bem-Estar Social, não foram relatados casos de haitianos procurando as casas de abrigo, ao contrário de imigrantes de outras nacionalidades. Talvez uma observação realizada por um entrevistado exemplifique melhor o princípio de parentela: “*Se um haitiano tem um carro, o carro é de todos*” (R. M. – Entrevistado 1);
- Território: a territorialidade do *lakou* transborda as fronteiras de uma localidade ou mesmo de um país. Nos dias posteriores ao terremoto, milhares de haitianos chegaram ao Haiti com dinheiro, produtos e medicamentos, mesmo em regiões afastadas do país, onde a ajuda internacional não chega. A questão da extraterritorialidade pode ser exemplificada pelas remessas de dinheiro aos familiares no Haiti e pela preocupação e pelo constante desejo de “mandar buscar” parentes que permanecem no Haiti para vir morar no Brasil. Cabe lembrar novamente o ato simbólico descrito no primeiro capítulo: os diásporas foram considerados pertencentes ao décimo departamento numa época em que existiam somente nove.

Acredito que esses princípios apontados por Thomaz (2011) e exemplificados por meio de minhas experiências com os haitianos em Joinville justificam a hipótese da manifestação do *lakou* haitiano em Joinville, mesmo que diferente das versões originais, como não poderia deixar de ser. Entendo por versões originais aquelas criadas no campo haitiano logo após a revolução, como exposto anteriormente. Segundo Bulamah (2013) e Thomaz (2011), mesmo nas cidades haitianas as configurações do *lakou* já estão diferentes, o que não significa que

desapareceram. Seguindo essa lógica, retorno ao exemplo do compartilhamento dos alimentos narrado pelos haitianos em Joinville. Como foi dito, essa prática é comum no Haiti e ocorre também no Brasil.

É bastante interessante a semelhança entre essas trocas e o que foi confidenciado por uma entrevistada que atualmente pertence à Igreja Batista, mas, quando criança, era praticante do vodu. Observei com curiosidade o que dizem suas memórias infantis enquanto praticante de vodu, acompanhando sua mãe:

*Tem muito, muito tipo de vodu. Tem fazer comida, vai e joga na rua, tem um nome dele lá, é cafu [não consegui identificar a escrita correta em crioulo, uma das línguas oficiais do Haiti] o nome, fazer comida, vai jogar lá na rua, compra um boi, cabrito, faz comida, comida boa, vai lá jogar na rua para o diabo. Tem dança também, tem pessoa toda segunda-feira, toda quinta-feira, que foi lá também. Vai igual na igreja [...]. Todo mundo come, comida boa, mas joga um pouco na rua para o diabo (D. S. – Entrevistada 4).*

Apesar de dizer que um pouco de comida boa é jogado ao diabo, identifiquei na literatura que as oferendas são oferecidas aos loas (PIERRE, 2009; HURBON, 1988), que na tradição do vodu são os espíritos que fazem a mediação entre os seres humanos e o ser supremo. Cada praticante de vodu faz oferendas ao seu loas. Independentemente da forma como a entrevistada conceitua loas, talvez o mais importante seja a descrição do comportamento de dividir o alimento, a comida boa.

É possível notar na fala de D. S. também a dança, outra herança do vodu na vida haitiana, segundo meus interlocutores. Presenciei ao vivo uma dança inspirada pelo vodu interpretada por alguns integrantes haitianos do projeto voluntário instalado na Univille, descrito na introdução. Nenhum deles se declarou praticante do vodu. Talvez seja possível entender que a comida, o animal sacrificado e a dança não são apenas uma substância para alimentar o corpo físico e uma atividade para se divertir, respectivamente. Utilizando um conceito de Eliade (1992), são hierofanias, ou seja, manifestações do sagrado em objetos no mundo natural ou no mundo profano.

Seguindo o entendimento que tive de Eliade (1992), para todos aqueles que possuem experiências religiosas, potencialmente toda a natureza pode revelar-se como sacralidade cósmica. Paradoxalmente, manifestando o sagrado, um objeto qualquer se torna outra coisa e ao mesmo tempo continua sendo ele mesmo. Não por acaso, um gato pode ser apenas um gato como também um ser enviado por espíritos maléficos para adoecer uma criança, como contou uma entrevistada. Para aquelas pessoas que não são profanas, como parece ser o caso de todos

os entrevistados haitianos, as hierofanias são percebidas não somente em suas religiões praticadas, mas também naquelas temidas.

Voltando às estratégias utilizadas, mesmo deixando implícito que o vodou e suas manifestações, como o *lakou*, podem estar por detrás das estratégias compassivas, não me limitarei ao exemplo do compartilhamento dos alimentos. Também já citei alguns exemplos inespecíficos de estratégias compassivas de enfrentamento quando discuti os princípios do *lakou* apontados por Thomaz (2011), mas acredito que exemplos vindos dos próprios interlocutores sejam os mais ricos:

*Dificuldade é no final do primeiro semestre, eu tava no seguro de desemprego, mas depois acabou, e não tem como pagar aluguel, e daí é um bom amigo que me ajudar. Eu fica na casa dele a fim de arrumar um emprego. [...] Daí no último mês que eu não tinha dinheiro, eu já falei com alguém que morava no mesmo bairro e ele me aceitou na cada dele. [...] Não [não conhecia esse amigo no Haiti], eu conhecia [aqui] no Brasil (B. E. – Entrevistado 11).*

Nesse exemplo, na iminência de ser despejado de sua casa por falta de dinheiro, a estratégia foi recorrer à compassividade de um bom amigo haitiano que o entrevistado conheceu no Brasil. Como são todos filhos, irmãos ou vizinhos de alguém, segundo o princípio de parentalidade do *lakou*, como deixar um haitiano dormir na rua? Esse princípio, em tese, também auxilia aqueles em maior sofrimento e com ideações suicidas, bem como outros que moram junto e precisam dividir as contas. Se esses princípios de fato são como parecem ser, quando surgiram? Se a compassividade é consequência de alguns princípios históricos e culturais, por que há um número elevado de pessoas com esquizofrenia no Haiti, segundo dados de Hurbon (1988)? A compassividade e a coletividade, via de regra, não seriam fatores protetores contra a esquizofrenia? As questões são complexas e difíceis de serem respondidas, mas isso não é algo estranho quando se fala de cultura. Pelo contrário. Em Geertz (2008), essas questões não respondidas são facilmente entendidas:

Outra implicação é que a coerência não pode ser o principal teste de validade de uma descrição cultural. Os sistemas culturais têm que ter um grau mínimo de coerência, do contrário não os chamaríamos sistemas, e através da observação vemos que normalmente eles têm muito mais do que isso. Mas não há nada tão coerente como a ilusão de um paranoico ou a estória de um trapaceiro. A força de nossas interpretações não pode repousar, como acontece hoje em dia com tanta frequência, na rigidez com que elas se mantêm ou na segurança com que são armazenadas. Creio que nada contribui mais para desacreditar a análise cultural do que a construção de representações impecáveis de ordem formal, em cuja existência verdadeira praticamente ninguém pode acreditar (GEERTZ, 2008, p. 13).

Essa longa citação de Geertz (2008) alertou-me para a ilusão de encontrar respostas para todas as questões e para os perigos de buscar, conscientemente ou não, coerência em alguns aspectos em que isso é impossível, como a compassividade em todos os comportamentos dos haitianos. Se a cultura é uma teia de significados, como poderiam todos os indivíduos analisarem (interpretarem) essa teia do mesmo modo? Onde ficaria a subjetividade de cada um, se assim o fosse? Não obstante, ainda é preciso um grau mínimo de coerência para que seja descrita como sistema. Portanto, não se podem descartar totalmente alguns aspectos, entre eles as estratégias compassivas.

Abrindo parênteses. A estratégia compassiva como maneira de lidar com as adversidades pode ser vista como uma rede de solidariedade. É importante ressaltar, no entanto, que as redes de solidariedade não são exclusivas da migração haitiana, sendo até mesmo tema bastante discutido nos estudos migratórios, como os exemplos de redes sociais citados por Thomson (2002) e por Assis (2007). Todavia, não faz parte de meus objetivos comparar possíveis diferenças nem semelhanças entre as redes haitianas e as de outras nacionalidades.

## 2.2 UMA INQUIETAÇÃO SOBRE A RELAÇÃO ENTRE OS IMIGRANTES E O VODU

Chegando ao fim do segundo capítulo, não poderia deixar de abordar uma inquietação. Desde os primeiros textos lidos sobre a cultura ou as culturas haitianas, o vodu sempre esteve presente como algo fundamental no país, mas os meus interlocutores, quase todos, o veem como algo maléfico. Ainda assim, o vodu faz parte, mesmo que de forma implícita, de várias manifestações culturais haitianas, inclusive das estratégias de enfrentamento diante das dificuldades. Vários haitianos utilizam de certa forma elementos do vodu, porém o detestam ou o temem. Como explicar essa afinidade eletiva? Para tentar compreender a questão, só me resta a literatura, principalmente de Laënc Hurbon (1988), teólogo e antropólogo citado por vários outros autores haitianos como uma espécie de autoridade no conhecimento sobre o vodu.

Em seu livro *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano* (1988), Hurbon destrincha o histórico do vodu no Haiti desde a escravidão. Em primeiro lugar, o autor explica por que razão os chefes de Estado do Haiti, após a revolução, sempre demonstraram intolerância contra o vodu, embora tenha sido essa prática religiosa que os possibilitou a organização para o conflito. A resposta é a seguinte. De início, os chefes de Estado sabiam exatamente a força política do vodu e passaram a considerar sua prática como suspeita e perigosa. Alguém poderia usar a mesma força contra eles. Além disso, esses primeiros chefes queriam mostrar ao mundo que a nova república composta de negros era “civilizada” e livre de práticas “africanizadas”.

Portanto, o preconceito surgiu daqueles que utilizaram o vodu. Vale ressaltar que antes da revolução, como já descrito nesta dissertação, os escravos fugiam para montanhas inacessíveis, onde a proteção mútua era uma característica, fenômeno chamado de *marronnage*.

O ano de 1860 foi uma data importante na história do vodu, pois foi quando se assinou uma concordata entre o Haiti e o Vaticano. A partir daí, uma luta sem tréguas contra o vodu foi travada. Nenhuma possibilidade de escolher a sua religião foi dada ao povo haitiano, o que fortaleceu o sincretismo entre catolicismo e vodu, pois era a única alternativa que restava aos praticantes do vodu perseguidos. Quase 100 anos depois, entre 1940 e 1942, o clero católico empreendeu uma perseguição sistemática ao vodu, alegando a necessidade de campanha antissupersticiosa.

Hurbon (1988) descreve vários elementos de sincretismo entre vodu e catolicismo. Não deve ser por acaso que alguns dos meus interlocutores disseram que no Haiti vodu e catolicismo são “*a mesma coisa*”. No plano ecológico, no espaço sagrado do vodu, encontram-se objetos de culto católico e de culto vodu: vasos em que estão os loas ou os espíritos dos mortos, lamparinas, velas, terços. Ao lado de cada emblema do loa, há uma imagem de um santo católico correspondente. No plano dos ritos e das cerimônias, o calendário do vodu estabelece também algumas correspondências. A noite de Natal é tempo de sorte ou felicidade, de preparação de pós mágicos para os tratamentos, de banhos sagrados que fortalecem e protegem contra infortúnios. No dia 2 de novembro, existe no vodu haitiano a festa do loa Gede, gênio da morte, que nesse dia tem permissão para passear, de branco ou de preto, por onde bem quiser. Na quaresma, todos os objetos usados no culto do vodu são cobertos por um lençol, como as imagens nos templos católicos. Ainda, há sincretismo nos sacramentos. O batismo católico, por exemplo, é uma condição para pertencer integralmente ao vodu, sendo recomendado até mesmo pelo sacerdote do vodu. A relação do vodu com outras religiões, no entanto, é bem diferente.

Para melhor compreender a situação do vodu no contexto social do país, seria interessante ver, nem que seja a título de comparação, como se deu o encontro do vodu e o protestantismo. Por que as seitas protestantes (numerosas no Haiti: batistas, adventistas, metodistas, pentecostais...) se manifestaram, desde o início, absolutamente intransigentes, exigindo a conversão dos adeptos e a rejeição total e explícita do vodu. Basta que alguém se diga protestante para provar que não tem nenhuma ligação com o vodu (HURBON, 1988, p. 99).

Hurbon (1998) também discute a significação do cristianismo para o praticante do vodu que se torna protestante. Para esse autor, parece que é a tomada de consciência da fraqueza dos espíritos, quer dizer, sua impotência em livrar-se de uma infelicidade (doença, morte,

empobrecimento excessivo, perseguição por feitiçarias, etc.) que leva o praticante do vodu a escolher uma “seita” protestante como última instância. A conversão representaria para ele o abandono do mundo dos loas por uma nova esfera de existência em que não fique à mercê das vontades de seus deuses.

Para o novo convertido, não há extinção ou destruição do universo do vodu, mas um desmoronamento. A seita protestante em questão representa o universo do vodu ao avesso, o oposto, em sua intransigência radical diante do vodu. A relação não é mais, como no catolicismo, entre dominante (catolicismo) e dominado (vodu). Quando os loas não oferecem aquilo que se espera deles, a agressão e a revolta tornam-se possíveis pela conversão ao protestantismo. Os loas representam o fracasso, o protestantismo, o êxito, e o praticante continua a pedir ao protestantismo o que pedia ao loas, ou seja: ficar livre das doenças, da infelicidade, participar sensivelmente do sobrenatural, a comunhão humana. Ou seja, é precisamente quando o praticante abandona os loas que fica mais perto deles (HURBONS, 1988, p. 100).

Será essa a explicação para o fato de vários haitianos entrevistados não praticantes do vodu abominarem essa prática? De um lado, séculos de perseguição católica e, de outro, a intransigência absoluta e a promessa de dias melhores do protestantismo? Os haitianos protestantes estariam indignados com o vodu? Ou teriam vergonha em virtude de o vodu ser considerado feitiçaria e superstição? No Haiti atual, a relação entre vodu e catolicismo ainda é de sincretismo, e entre vodu e protestantismo a relação é de paralelismo? Mais uma vez, não tenho elementos para confirmar essas hipóteses, embora elas sejam muito atraentes.

Comparando as descrições do que é o vodu e o relato dos haitianos entrevistados, outra hipótese é a de que a relação entre muitos haitianos e o vodu seja semelhante à relação entre muitos brasileiros e o candomblé. Boa parcela dos brasileiros acredita que o candomblé é coisa de macumba, do demônio ou satanás, mas, às vezes, uma consulta aos orixás quando não se tem sorte no amor, por exemplo, é bem-vinda. No caso dos haitianos, não sei se há consulta aos espíritos do vodu quando não se tem sorte no amor, porém para o alívio de doenças que os médicos convencionais não conseguem resolver sim, situação até mesmo relatada pelos próprios haitianos entrevistados. E não se trata de macumba ou feitiçaria, no entanto do uso de ervas, chás, banhos – um conhecimento tradicional.

O fato é que, se Hurbon (1988) estiver correto, de um jeito ou de outro o vodu chega à Joinville de vários modos nas memórias culturais<sup>8</sup> de vários imigrantes, inclusive nas estratégias de enfrentamento, pois a religião, de longe, foi a estratégia mais utilizada.

---

<sup>8</sup> Memória cultural é um conceito que ganhará destaque no quarto capítulo.

Aparentemente, pelos vários relatos, o que se pede na igreja haitiana em Joinville é o mesmo que os praticantes do vodu pedem aos loas. Uma vida melhor! Contudo uma vida melhor agora, digo, nessa vida atual, ou em vidas futuras? Ou em ambos os casos? A escatologia dos imigrantes quanto à vida é linear ou circular? Acredito que esse seja um ponto que precisa ser problematizado, pois há relação com os objetivos deste trabalho.

De acordo com Le Goff (1990), o termo *escatologia* designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final dos homens e do universo. Refere-se, por um lado, ao destino último do indivíduo e, por outro, à coletividade. Para o teórico, os problemas ligados à escatologia individual são fundamentalmente de um julgamento após a morte, da ressurreição e da vida eterna, da imortalidade. O autor expõe que as diversas religiões foram ao longo dos séculos aprimorando seu corpo de conhecimento acerca do fim dos tempos e influenciando seus adeptos. Pelo que foi compreendido, a escatologia tem a ver com o olhar para o futuro e, por isso, acredito que mantenha relações também com o conceito da tríade cognitiva (visão que o indivíduo tem de si, dos outros e do futuro), o que será discutido no terceiro capítulo. Mais especificamente, o olhar que o indivíduo tem de seu futuro. Futuro esperançoso ou não? O que se busca com a imigração?

Nessa discussão, a questão do tempo linear e do tempo circular impõe-se com uma boa dose de complexidade. Le Goff (1900) afirma que, se em um grande grupo de religiões o tempo é linear, em outro grupo o tempo é circular. Explico. Por tempo linear, entendem-se as religiões que acreditam que o universo terá um fim, e, após a morte, o indivíduo poderá viver eternamente num paraíso, ou no inferno, de acordo com algumas religiões. Desse modo, buscar-se-iam na vida terrena os caminhos necessários para obter-se um lugar no paraíso. Entre esse grupo de religiões, está o cristianismo. Por outro lado, há o grupo de religiões que creem no eterno retorno, no tempo circular. O universo é formado e destruído, sem começo e sem fim. As pessoas morrem e retornam. Em algumas religiões as pessoas retornam em corpos também humanos. Já em outras religiões, as pessoas podem voltar como animais ou plantas.

Até agora vimos que os haitianos, possivelmente, têm uma relação de sincretismo entre vodu e catolicismo – pelo menos no tocante aos praticantes do vodu que vivem no Haiti, segundo Hurbon (1988) – e de paralelismo entre vodu e religiões protestantes (lembrando que muitos protestantes haitianos entrevistados foram da religião vodu em sua infância ou viveram em famílias praticantes do vodu). Portanto, enquanto o catolicismo e as religiões protestantes têm uma visão de tempo linear, o vodu parece ter uma visão de tempo circular. Qual é a noção de tempo que prevalece por parte dos haitianos entrevistados? Qual noção de tempo influencia sua visão de futuro, sua interpretação sobre os símbolos culturais?

Essas perguntas surgiram ao longo da pesquisa, entretanto não fizeram parte do escopo dos objetivos iniciais. Portanto, não me sinto nem um pouco seguro para tentar responder a elas, mas isso não significa que eu não possa levantar uma hipótese para futuros trabalhos. Em tese, a maioria das pesquisas parte de hipóteses e acredito que a hipótese a seguir pode ter alguma utilidade. Tendo em vista o histórico de sincretismo entre catolicismo e vodu e de paralelismo entre vodu e protestantismo, afinidades eletivas, creio que não há certeza em boa parte dos haitianos entrevistados sobre a sua visão escatológica. Como essa questão não foi perguntada a eles, o máximo que posso fazer é uma inferência fundamentada em seus comportamentos e sistemas de crenças, o que me leva a deduzir que o seu sistema temporal é linear. A vida que eles querem melhorar é esta!

Ao mesmo tempo, parece haver confusão e certo receio dos aspectos circulares do vodu, e isso fica mais ou menos claro quando uma imigrante diz que não come carne de boi, pois algumas pessoas morrem e os espíritos podem se vingar fazendo tal pessoa renascer no corpo de um bovino. O seja, existe o receio de comer não a carne de boi, mas a carne de uma pessoa. Apenas uma pessoa nas entrevistas me falou, mesmo com bastante embaraço, de receios tão nítidos associados ao vodu, porém o fato de muitos se negarem a falar do vodu me faz supor que essa imigrante não seja um caso isolado.

Em resumo, a escatologia dos entrevistados parece ser mais linear, todavia a circularidade do vodu, metaforicamente, uma sombra que acompanha esses imigrantes para onde eles se locomovem. Isso talvez explique, em parte, o motivo pelo qual o vodu é demonizado por vários dos haitianos entrevistados, juntamente com o fato histórico de perseguição sofrido pela religião. No quarto capítulo, novamente o vodu será discutido e penso que a questão posta nesta seção será mais bem compreendida. Mas, antes disso, convido o leitor a seguir ao próximo passo.

Nos primeiros capítulos, identifiquei e interpretei as adversidades e os enfrentamentos dos haitianos na condição migrante. Esse foi meu caminho para chegar às questões mais essenciais deste trabalho, ou seja, discutir de que maneira os elementos culturais haitianos influenciam a estruturação cognitiva dos imigrantes e como se atualizam na condição migrante. Esses são os temas principais dos próximos capítulos, bem como a relação entre elementos culturais e cognitivos, que se iniciam em seguida com um detalhamento sobre cognição e psicoterapias cognitivas.

### 3 QUANDO OS ELEMENTOS PSICOLÓGICOS E CULTURAIS ANDAM DE MÃOS DADAS

Os objetivos deste capítulo, de certa forma, já estão bem nítidos em seu título. Ou seja, de um lado, tentarei compreender como os conteúdos (neuro)psicológicos levam os haitianos a agir de determinada maneira perante as dificuldades. Por outro lado, também buscarei discutir como os elementos culturais haitianos influenciaram a estruturação cognitiva desses imigrantes e a relação dessa afinidade com a memória individual. Essa é uma pergunta-chave do trabalho. As memórias compartilhadas serão mais bem exploradas no quarto capítulo. Antes disso, porém, julgo que é importante discorrer muito brevemente sobre a psicologia enquanto ciência e com um pouco mais de detalhes acerca das psicoterapias cognitivo-comportamentais, afinal esse é meu campo de maior conhecimento neste trabalho. Não farei o mesmo no que se refere à antropologia, por ter a noção de que não tenho conhecimento teórico suficiente para tal. Por esse motivo, limitei-me a dialogar com apenas um representante da antropologia, Geertz (2008), o que já não se mostrou tarefa simples.

A psicologia, enquanto área do conhecimento independente, é uma ciência relativamente nova<sup>1</sup>. De acordo com Bock, Furtado e Teixeira (1999), oficialmente o surgimento da psicologia ocorreu em 1875 com Wilhelm Wundt, em Leipzig, Alemanha. Segundo os autores supracitados, Wundt criou o primeiro laboratório de Experimentos em Psicofisiologia, o que significou o desligamento das ideias psicológicas de ideias abstratas e espiritualistas, que afirmavam que a sede da vida psíquica estaria na alma, separada do corpo.

Não sendo viável nem pertinente descrever nesta dissertação todas as ramificações da psicologia desde o seu início, ao menos é útil esclarecer que, desde o seu surgimento, diversas áreas se desenvolveram e hoje no Brasil existem 11 especialidades reconhecidas pelo Conselho Federal de Psicologia, sendo duas delas as principais especialidades utilizadas como base teórica neste capítulo: a psicologia clínica e, em menor escala, a neuropsicologia e áreas afins. Na especialidade de psicologia clínica, existem abordagens como a Gestalt-terapia, o psicodrama e a psicanálise, entre muitas outras. Como já exposto, a abordagem por mim usada na psicologia clínica é a psicoterapia cognitivo-comportamental. Em razão da importância que

---

<sup>1</sup> Para os leitores que desejam aprofundar o conhecimento sobre as condições sociais e históricas que contribuíram para a emergência da psicologia, sugiro dois livros: FIGUEIREDO, Luís Cláudio M.; SANTI, Pedro Luiz Ribeiro. **Psicologia: uma (nova) introdução**. São Paulo: Editora PUC, 2006; e FIGUEIREDO, Luís Cláudio M. **Matrizes do pensamento psicológico**. Petrópolis: Vozes, 1991.

essa abordagem apresenta a este trabalho, um breve arcabouço conceitual será explanado a seguir, aprofundando alguns pontos expostos na introdução.

### 3.1 TERAPIA COGNITIVA DE AARON BECK

A terapia cognitivo-comportamental é um termo guarda-chuva que abrange vários subtipos de psicoterapias surgidas da terapia comportamental tradicional, entre o fim da década de 1960 e início da de 1970. Diversos fatores possibilitaram o surgimento e o fortalecimento da terapia cognitivo-comportamental, entre os quais estavam o descontentamento com o modelo estritamente comportamental, em que predominava a perspectiva não mediacional do comportamento; a insatisfação com a psicanálise e sua ênfase nos processos inconscientes; e a influência de pesquisas científicas sobre mediação cognitiva realizadas pela emergente psicologia cognitiva, na qual o processamento da informação<sup>2</sup> passava a receber considerável apoio nos laboratórios da cognição (DOBSON; DOZOIS, 2006).

Nesse contexto, segundo Dobson e Dozois (2006), a terapia cognitivo-comportamental foi descrita como a quarta força das psicoterapias, numa época em que predominavam a psicanálise, a terapia comportamental e a terapia humanista. Embora tenha surgido da terapia comportamental (behaviorismo), a terapia cognitivo-comportamental, conhecida popularmente como TCC, rompeu nitidamente com sua antecessora do ponto de vista epistemológico. Se a terapia comportamental se baseava no modelo estímulo-resposta, no qual o ambiente tem forte influência sobre as ações do indivíduo, na perspectiva da TCC sempre há a mediação cognitiva entre o estímulo e a ação.

Sob essa ótica da mediação cognitiva, apesar de algumas diferenças conceituais e técnicas, todas as formas de TCC apresentam três pressupostos fundamentais (DOBSON; DOZOIS, 2006):

1. A cognição afeta o comportamento;
2. A cognição pode ser monitorada e alterada;
3. A mudança comportamental que o indivíduo almeja pode ser alcançada por meio da mudança cognitiva.

---

<sup>2</sup> O processamento da informação, basicamente, refere-se a todo o processo que ocorre desde a entrada (*input*) de uma informação até a sua saída (*output*). Algumas funções cognitivas relacionadas à entrada de informações são a atenção e a percepção. Entre as funções associadas ao processamento da informação em si, estão a memória operacional e o raciocínio, entre outros componentes executivos. Por fim, a linguagem e a psicomotricidade são duas funções responsáveis pela saída de informações.

O primeiro pressuposto é uma reafirmação do modelo mediacional básico, no qual a cognição tem influência sobre as respostas comportamentais. O segundo pressuposto ou premissa essencial é que os indivíduos podem aprender a monitorar e a reestruturar seus pensamentos. Por fim, há a suposição de que as mudanças comportamentais são decorrentes da modificação ou da reestruturação cognitiva (DOBSON; DOZOIS, 2006). Ressalta-se que, se uma forma de psicoterapia não apresentar um desses três pressupostos, não pode ser considerada da linha cognitivo-comportamental.

Entre todos os teóricos que deram início ao percurso cognitivista, inquestionavelmente Aaron Beck é o mais importante e influente até os dias atuais. Sua forma de terapia cognitivista, nomeada na época simplesmente como terapia cognitiva, hoje também chamada de TCC, foi criada para o tratamento da depressão, mas em poucas décadas sua aplicabilidade e confiabilidade científica se expandiram para o tratamento de diversos transtornos psicológicos (KNAPP; BECK, 2008).

Muito embora a maioria dos primeiros cognitivistas fosse inicialmente terapeuta e pesquisador comportamental, Aaron Beck era naquela época um psiquiatra com formação psicanalítica. A terapia cognitiva surgiu com base nas pesquisas de Beck, que, naquele momento, buscava verificar a hipótese psicanalítica de que a depressão era explicada por uma espécie de hostilidade retrofletida reprimida (KNAPP; BECK, 2008; BECK, 2013). Ao estudar os sonhos dos pacientes, Beck concluiu que os conteúdos oníricos dos pacientes deprimidos possuíam o mesmo conteúdo das verbalizações em estado de vigília, ou seja, cognições que envolviam senso de derrota, fracasso e perda. Fundamentado nessas observações, Beck propôs que os sintomas da depressão poderiam ser explicados por interpretações tendenciosas das situações, atribuídas à ativação de representações negativas de si mesmo, do mundo e do futuro (BECK; ALFORD, 2000; KNAPP; BECK, 2008; BECK, 2013).

A teoria cognitiva proposta inicialmente por Beck explica o papel da cognição nos inter-relacionamentos entre variáveis importantes na clínica psicológica, como emoções, comportamentos, relacionamentos interpessoais e cultura. A função da cognição seria fazer a mediação entre o ambiente (cultural, social, econômico) e o organismo humano. A cognição teria evoluído para auxiliar o indivíduo a adaptar-se ao mundo. Dessa forma, o sistema cognitivo humano constantemente se envolve em transações com o ambiente (BECK; ALFORD, 2000).

Em suma, “cognição é definida como aquela função que envolve deduções sobre nossas experiências e sobre a ocorrência e o controle de eventos futuros” (BECK; ALFORD, 2000, p. 23). No modelo beckiano, as cognições podem ser automatizadas (sem reflexão) ou metacognitivas (com reflexão consciente).

Quando se fala que a cognição faz a mediação entre o indivíduo e o ambiente, é possível dizer de outro modo que a cognição faz a mediação entre o indivíduo e a cultura em que ele vive. Se a cultura em Geertz (2008) é uma teia de significados e de sua análise, quem faz essa análise, ou interpretação, é a cognição, inclusive a cognição do pesquisador. Por sua vez, são as teias de significado que influenciam a estruturação dos conteúdos cognitivos, numa espécie de espiral. Neste capítulo, algumas teorias cognitivistas e neuropsicológicas com fundo biológico e evolucionista serão recrutadas. Concordando com Geertz (2008, p. 32),

precisamos procurar relações sistemáticas entre fenômenos diversos, não identidades substantivas entre fenômenos similares. E para consegui-lo com bom resultado precisamos substituir a concepção “estratigráfica” das relações entre os vários aspectos da existência humana por uma sintética, isto é, na qual fatores biológicos, psicológicos, sociológicos e culturais possam ser tratados com variáveis dentro dos sistemas unitários de análise.

Apesar da importância da cognição na terapia cognitiva, Beck e Alford (2000) explicam que na teoria cognitiva não há exclusividade ontológica da cognição sobre variáveis emocionais, comportamentais, interpessoais e culturais. O que está em jogo é o papel predominante que a cognição desempenha nos inter-relacionamentos entre todas as variáveis envolvidas, e a supremacia cognitiva seria consistente com uma observação fundamental: todos os outros processos psicológicos são explicados por processos mentais cognitivos.

Para ficar mais claro, a teoria cognitiva proposta por Beck não sugere que a cognição seja capaz de captar ou representar diretamente a realidade, pois esta nunca é acessível em si mesma. O que a teoria cognitiva afirma é que o indivíduo constrói ativamente representações acerca da realidade objetiva, interna ou externa, e as ordena de forma pessoal em estruturas de cognição com significados denominados de esquemas (MORENO; WAINER, 2014).

Mais uma vez, acredito que as teias de símbolos culturais são interpretadas pelos indivíduos com base em seus esquemas cognitivos construídos ativamente. Em outros termos, entendo que o indivíduo constrói ativamente representações cognitivas acerca da cultura e dos simbolismos nela contida.

Retornando ao conceito de *lakou* discutido no segundo capítulo, é possível entender que cada haitiano, apesar de vivenciar os mesmos estímulos em determinado *lakou*, vai interpretar e compreender esses estímulos de maneira subjetiva. Os estímulos do *lakou* não incidem sobre a mente das pessoas como se fossem fotografias estáticas da realidade. Por mais que as interpretações dos indivíduos sejam semelhantes, talvez por isso se possa falar de memórias compartilhadas, mas que nunca serão totalmente idênticas. Nesse sentido, o conceito de subjetividade enquanto objeto de pesquisa de psicologia ganha importância, uma vez que, muito embora as pessoas de um grupo vivenciem mais ou menos as mesmas experiências culturais, ainda assim há uma particularidade inquestionável, e esse campo do singular/individual pertence à psicologia.

Apesar de não ser consenso entre todos os teóricos cognitivistas, a ideia de que o indivíduo constrói ativamente as representações da realidade e nunca alcança a realidade em si demonstra que a terapia cognitiva está sob a égide da episteme construtivista (MORENO; WAINER, 2014). Não obstante, há que se ressaltar que a terapia cognitiva não é só construtivista, mas também realista, uma vez que o indivíduo pode comparar os seus esquemas cognitivos com a realidade ontológica e avaliar o distanciamento entre seus esquemas e essa realidade.

A ênfase realista é uma influência do filósofo Karl Popper, o qual propôs o método científico hipotético-dedutivo, em contrapartida ao método indutivo. Enquanto o método indutivo era fundamentado na lógica positivista da verificação, em que o cientista, ilusoriamente neutro, observava a ocorrência frequente de fenômenos para formular regras e teorias com base nessas observações, o método hipotético-dedutivo propunha outra lógica. Para Popper, não há possibilidade de observação neutra. Portanto, toda observação é antecipada de hipóteses e expectativas teóricas criadas pela interpretação do indivíduo (representações da realidade), e não extraídas da realidade em si. Logo, a intenção dos experimentos científicos era a tentativa de falsear essas hipóteses, e não a busca pela verdade. Se os experimentos não forem suficientes para falsear uma hipótese, novos experimentos são criados para tal, e assim o conhecimento evolui. Popper substituiu o conceito de verdade por verossimilhança, pois a realidade em si nunca é totalmente acessível. O que se busca é a maior aproximação possível entre as representações mentais do cientista e a realidade (MORENO; WAINER, 2014).

Nessa perspectiva, é possível fazer um paralelo com Geertz (2008) e sua ideia de que a interpretação nunca é de primeira linha. As verdades, ou melhor, as verossimilhanças, são sempre provisórias.

Seguindo as influências de Popper, mesmo que a realidade em si não possa ser acessada totalmente, conforme os conceitos das psicoterapias cognitivas, há o pressuposto de que existe a possibilidade de o indivíduo, inserido no processo psicoterapêutico, construir ativamente representações mais próximas da realidade ou novos significados mais adequados à sua experiência (MORENO; WAINER, 2014).

Tendo em vista o fato de que um dos propósitos deste trabalho é recorrer aos pressupostos cognitivistas para entender as estratégias de *coping* e não para serem utilizados clinicamente com os haitianos, as particularidades da modificação cognitiva na clínica psicológica não fazem parte da finalidade da presente dissertação e, portanto, não serão discutidas. Para os leitores interessados, essas informações podem ser encontradas no artigo de Moreno e Wainer (2014).

### 3.2 O SURGIMENTO DAS COGNIÇÕES E SEUS NÍVEIS

Para que o entendimento da teoria e da terapia cognitiva fique mais nítido, torna-se essencial explorar como surgem as cognições nos indivíduos. Basicamente, é bem sabido que desde os primeiros estágios do desenvolvimento as crianças se esforçam para compreender seu ambiente e a si mesmas. Sua interação com o mundo e com as outras pessoas, influenciada por predisposições biológicas<sup>3</sup>, conduz a determinados entendimentos, ou pensamentos (BECK, 2013). Esses primeiros entendimentos podem se solidificar e se transformar em crenças cognitivas, adaptativas ou não. As crenças, na visão de Beck (2013), são os conteúdos dos esquemas cognitivos, representações internas que simbolizam a realidade ontológica. Os objetos, as relações intra e interpessoais do dia a dia e todos os fenômenos físicos observados constituem a realidade ontológica.

O conceito de crenças é extremamente importante na terapia cognitiva de Aaron Beck. Em suma, são divididas entre crenças centrais ou nucleares e crenças intermediárias, também chamadas de subjacentes ou condicionais. As crenças centrais são as cognições mais enraizadas, inflexíveis, incondicionais e fundamentais sobre nós mesmos, sobre as pessoas, o mundo e o

---

<sup>3</sup> Acredito que predisposições biológicas sejam o fato de os seres humanos não chegarem ao mundo como uma tábula rasa. Cada pessoa possui certas características de temperamento, que é a parte inata da personalidade. Uma teoria com fortes evidências científicas denominada de teoria dos cinco fatores propõe que o neuroticismo, a abertura à experiência, a amabilidade, a extroversão e a conscienciosidade são fatores temperamentais (COSTA; McCRAE, 2013). Se uma pessoa nasce com o fator de extroversão alto, é mais provável que esteja aberta aos relacionamentos desde criança, ao contrário de uma criança que possui um fator baixo de extroversão, nesse caso, introversão. Desde o nascimento, ou mesmo antes, esses fatores vão interagir, influenciar e ser influenciados por fatores culturais. O conteúdo cognitivo é um dos produtos dessa interação.

futuro. Tais crenças se formam desde as experiências mais tenras e se cristalizam a ponto de moldarem a percepção e a interpretação dos eventos (KNAPP, 2004; BECK, 2013). Uma vez que as crenças dos indivíduos estão consolidadas, qualquer processo cultural é interpretado segundo elas.

As crenças centrais são definições ou rótulos, estão por trás de nossas percepções da realidade e influenciam as nossas ações. Se um haitiano resolve sair do seu país e migrar para outro para melhorar sua vida e a de sua família, ele faz isso provavelmente porque tem crenças centrais sobre o futuro. Mais especificamente, ele tem uma ou várias crenças de que o futuro pode ser melhor do que o presente. Caso contrário, se acreditasse que não há solução ou pensasse que o futuro é incerto ou sem esperança, é quase certo que não enfrentaria todo o processo de mudança. Do mesmo modo, se não tivesse crenças de possuir autoeficácia, dificilmente iria encarar um país estrangeiro. É nesse ponto que a cognição está relacionada à escatologia discutida no fim do segundo capítulo. De certa forma, as crenças individuais, mesmo que influenciadas por aspectos culturais, interferem em uma escatologia que visa a um futuro melhor, terreno, e que dá força para enfrentar as adversidades na condição migrante.

Em um nível acima das crenças centrais estão as crenças intermediárias, que surgem influenciadas pelas crenças centrais. Basicamente, são regras, pressupostos e atitudes, afirmações do tipo “se...”, “então...”, “devo ou deveria...” e “tenho de...”. Em geral, elas oferecem apoio às crenças centrais. Desde que as crenças intermediárias sejam cumpridas, não haverá problema ao indivíduo. O desconforto psicológico surge do descumprimento de tais crenças intermediárias (KNAPP, 2004; NEUFELD; CAVENAGE, 2010). A título de exemplo, se um indivíduo consolida uma crença central sobre as pessoas, tal como “O mundo é um lugar perigoso”, pode criar uma crença intermediária de suporte como “Eu devo ou deveria me proteger o tempo todo”. Nesse exemplo, as crenças intermediárias influenciariam diretamente um comportamento hipervigilante, que pode ser adaptativo ou não, dependendo do contexto. Em outro exemplo, influenciado por questões culturais, se um haitiano imigrante consolida a crença de que é seu dever enviar dinheiro para os parentes no Haiti, o descumprimento dessa regra provocará desconforto psicológico.

Em um nível mais superficial do que as crenças centrais e intermediárias, e por isso normalmente as primeiras cognições a serem identificadas e trabalhadas na terapia cognitiva de Beck, estão os pensamentos automáticos. Tais pensamentos coexistem com o fluxo de pensamentos manifestos, surgem de modo espontâneo e em geral são aceitos como verdades incontestáveis, além de serem breves e fugazes. Podem ativar emoções e comportamentos e surgem de forma verbal e/ou imagística (KNAPP, 2004).

Embora não tenha sido o foco principal de minha investigação, em algumas ocasiões foram facilmente perceptíveis alguns pensamentos automáticos. Uma imigrante, por exemplo, relatou-me que, quando seu marido sai de casa, ela fica pensando: “*Será que ele tem outra?*”. Esse é um típico exemplo de pensamento automático, que surge na consciência sem convite, mas sempre influenciado por fatores pessoais e culturais. No quarto capítulo será discutida a relação entre pensamentos automáticos e a evocação de elementos da memória cultural.

Particularmente importante neste capítulo é o conceito de tríade cognitiva, proposto por Aaron Beck (BECK; ALFORD, 2000). Acredito que esse conceito, que sempre é permeado pela cultura, pode servir para classificar as crenças que influenciam as estratégias de enfrentamento. A tríade cognitiva é um dos axiomas que sustenta a terapia cognitiva e, como exposto brevemente, diz respeito à visão (interpretação) que a pessoa tem de si, do mundo e do futuro. O primeiro aspecto da tríade faz referência ao que o indivíduo pensa sobre ele mesmo. Desse modo, o indivíduo pode pensar que é “adequado”, “justo”, “responsável”, “bondoso”, “fracassado”, “inferior” e assim por diante. Para o cognitivismo, essas representações de si podem ser consideradas adequadas ou não, realistas ou não, e influenciam diretamente as emoções e os comportamentos.

O segundo aspecto da tríade cognitiva é a visão ou interpretação que o indivíduo tem do mundo, ou seja, o que ele pensa sobre as pessoas em geral, sobre o ambiente cultural em que vive, sobre a sociedade e sobre as relações humanas. Exemplificando, um indivíduo pode acreditar que “todas as pessoas são más”, crença que influenciaria um comportamento de evitação e de não demonstrar confiança. Como resultado, seus relacionamentos interpessoais potencialmente são prejudicados. Outro indivíduo pode pensar que as pessoas são oportunistas ou amáveis, imprevisíveis ou constantes. O mundo pode ser visto como seguro ou inseguro, e uma mesma rua pode ser ótima para um vizinho e insuportável para outro. Como prega a teoria cognitiva, não é somente o fato em si que facilita ou prejudica a vida de uma pessoa, mas a interpretação que a pessoa tem acerca dos fatos.

Por fim, o último item da tríade cognitiva é a visão de futuro, e isso está fortemente vinculado às noções de esperança ou desesperança e também aos objetivos do indivíduo. Desse modo, se uma pessoa acredita que o futuro será melhor do que o presente, provavelmente emitirá comportamentos para alcançar esse futuro mais agradável. Por outro lado, se uma pessoa não tem esperança de que o futuro será melhor, ou, ainda, acredita que o futuro será pior do que o presente, ideia bastante comum na depressão, possivelmente os comportamentos serão de resignação ou até mesmo de ideações suicidas que podem se confirmar ou não em atos de suicídio.

### 3.3 TRÍADE COGNITIVA DOS ENTREVISTADOS HAITIANOS

Longe da pretensão de identificar qualquer tipo de “essencialismo cognitivo” nos migrantes haitianos entrevistados (no sentido de que todos pensam da mesma forma), mas talvez algumas semelhanças, seguirei em busca de exemplos particulares de crenças centrais e intermediárias por trás da condução de vida dos haitianos que foram meus interlocutores. Nessa perspectiva, discutirei crenças inferidas acerca de si mesmo, sobre os outros e sobre o futuro que influenciam comportamentos estratégicos na condição migrante.

O entrevistado 2 (G. A.), aos 8 anos de idade, foi expulso de casa pelo pai, pois não tinha apreço pelos serviços de agricultura. De acordo com o seu relato, gostaria de ter estudado, porém seu pai exigia que trabalhasse na lavoura:

*Meu pai falou para mim que tinha certeza que eu vou sair um bandido, um traficante. Que eu não tinha caráter de ser gente trabalhador. Um menino de 8 anos! Ele falou tudo isso para mim. Eu queria escola e ele mandou trabalhar. Eu tinha preguiça de trabalhar na agricultura, por isso meu irmão disse que meu pai tinha ódio de mim. Acordei num dia como hoje, e seis horas da tarde, chovendo, me mandou na rua. Inesquecível esse dia, mas fazer o quê? (G. A. – Entrevistado 2)<sup>4</sup>.*

Depois de ser literalmente expulso de casa, segundo sua exposição, G. A. migrou para a República Dominicana. Morou na rua por um ano, trabalhou como engraxate e conheceu todos os traficantes do lugar. Anos mais tarde, casou-se e teve filhos, no entanto sua esposa mais tarde o “abandonou” (G. A. – Entrevistado 2). Veio ao Brasil em busca de trabalho, inicialmente em Brusque. Com dificuldades para trabalhar na cidade, pensou em suicídio, contudo um amigo o ajudou a vir para Joinville, onde se encontra atualmente “satisfeito” (G. A. – Entrevistado 2). Haja vista o que foi exposto, seria relativamente fácil imaginar crenças depressiogênicas, de revolta com as pessoas, ou talvez de engrandecimento por ter superado condições altamente adversas na vida. Mas não foi isso que interpretei tendo como base seus relatos:

*Eu acho que minha história é muito pouco. Eu acho que minha história não tem nada o que dizer. Eu não vejo minha história como sofrimento. Eu vejo como experiência. Experiência para chegar em qualquer lugar. Experiência*

---

<sup>4</sup> Mesmo sem ter muitos elementos para confirmar minha interpretação, exceto os dados das entrevistas e as referências bibliográficas (BULAMAH, 2013), acredito que esse imigrante tenha sido expulso por não se adequar, em razão de características subjetivas, ao ambiente cultural hierárquico de um *lakou*. Seu pai era praticamente do vodu. Questões a ser levantadas são: existe compassividade e ajuda mútua somente à medida que cada pessoa cumpra seu papel? Aqueles que não se adaptam à hierarquia são marginalizados?

*para viver a vida. Tenho experiência para viver uma vida boa e uma vida ruim. Eu nunca nasci sabendo, mas graças a Deus eu tive uma experiência bastante boa, para enfrentar qualquer momento, momento bom, momento ruim, já tenho experiência e sei que momento ruim não é para sempre. E momento bom também não é para sempre. Não tem momento bom que não vai ter momento ruim. Sei enfrentar momento ruim e bom para melhorar a vida. Isso é mais importante para mim (G. A. – Entrevistado 2).*

Em uma leitura cognitivista, depreendo que G. A. interpretou suas experiências não como sofrimento, mas como experiência de vida, o que é até óbvio. Isto é, algo que pode ser usado para sempre. Se suas crenças centrais sobre suas vivências tivessem voz e se meu entendimento estiver correto, sobre o que não se pode ter certeza, talvez elas dissessem: “Eu não sou vítima do mundo; sou ativo na construção da minha vida”. Também é possível inferir a crença de autoconfiança em si mesmo, de alguém que é capaz de lidar com dificuldades e aprender com as experiências. Com essas crenças influenciando os comportamentos, fica mais fácil suportar as adversidades e buscar o que é mais importante, ou seja, melhorar a vida. Mesmo com essa hipótese acerca de suas crenças, esse foi o único entrevistado que relatou ideias suicidas ao chegar ao Brasil em função de condições adversas. Então, como uma pessoa com crenças tão adaptativas pensaria em tirar a própria vida? Não tenho elementos para responder a essa pergunta, entretanto posso levantar uma questão diferente: se ele não tivesse essas crenças adaptativas enraizadas, será que não consumaria o ato suicida? Minha hipótese: provavelmente sim.

Quando se fala em melhorar a vida futura, nitidamente se tem a crença – também posso falar de expectativa – de que a vida será melhor do que é agora, algo que fica bastante evidente em outra fala:

*Sinceramente, eu não tô procurando um tesouro. Eu tô procurando uma vida para sobrevivi. Eu só tô pedindo para Deus saúde e força. Aí vou conseguir melhorar minha vida e da minha família. Tenho certeza que vai dar certo. Eu me contento com pouco. Ganhar um dinheirinho. Quero serviço para ajudá filha a garantir estudo e não passar o que estou passando. Não tive oportunidade de estudar. Eu não acho que tô passando uma vida boa. Isso que eu chamo de vida melhor (G. A. – Entrevistado 2).*

Em teoria, “tenho certeza que vai dar certo” (G. A. – Entrevistado 2) é uma crença intermediária no modelo beckiano que influencia diretamente o comportamento e a motivação para ir em frente e melhorar sua vida e a de sua família. Mais uma vez aqui, é possível entender como essas crenças estão conectadas à escatologia linear e às estratégias de enfrentamento. Se as crenças fossem vacilantes, provavelmente os comportamentos de enfrentamento seriam

diferentes. Mesmo que a vida atual não esteja boa, entendo que, pelo menos momentaneamente, não existem sinais de psicopatologias como a depressão, pois em nenhum momento se viram evidências de crenças negativas sobre si mesmo, sobre o mundo ou sobre o futuro, como nos diz a tríade cognitiva<sup>5</sup> da depressão. Tampouco percebi a tríade cognitiva da ansiedade, em que o indivíduo vê a si mesmo como incapaz, o mundo como perigoso e o futuro como incerto.

Particularmente, acredito que implícita ou explicitamente em suas consciências, as crenças dos entrevistados sobre si mesmos giram em torno da ideia de que são eficazes. Essa inferência fica bastante clara nos relatos de R. L. Esse imigrante perdeu seu pai aos 8 anos, quando este faleceu. Desde então, foi criado pela mãe e pelas irmãs, mas a matriarca faleceu quando R. L. tinha 16 anos. Com esforço, o entrevistado fez um curso técnico de Estilismo. Não satisfeito só com um curso técnico, migrou para a Venezuela para fazer faculdade, afinal “*curso técnico é bom, mas faculdade é melhor*” (R. L. – Entrevistado 7; crença cognitiva). Por conta dos problemas naquele país, veio ao Brasil realizar o sonho de realizar um curso superior. Hoje em dia, é aluno de uma universidade comunitária da cidade de Joinville e arca integralmente com a mensalidade, como descrito no capítulo 1. Acreditamos que seu relato é em parte bastante parecido com o do entrevistado 2:

*O que eu posso te dizer? Eu tenho muita sorte. E tinha conhecimento do país estrangeiro. Já morei também em países estrangeiros e estou acostumado. De qualquer jeito, eu já tenho habilidade, porque que já acostumei de viajar, mas para uma pessoa que não tem conhecimento, que não sabe como é lá fora, [...] eu já sabia que qualquer país que eu vou eu vou ter que dar um jeito de resolver o meu problema. Não é o país que vai resolver para mim, eu já sabia disso (R. L. – Entrevistado 7).*

No caso de R. L., há nas entrelinhas (ou de forma bem consciente) a visão de si mesmo como habilidoso e capaz de resolver seus problemas sem depender dos países estrangeiros. Aqui, também posso entender que a sua visão de mundo, um dos tripés da tríade cognitiva, é realista e adaptativa, uma vez que o entrevistado tem conhecimento de que o país receptor por si só não vai resolver suas dificuldades. Mais à frente na entrevista, minha interpretação torna-se mais convincente: “*Eu posso te dizer que sou uma pessoa com muitas capacidades psicológicas*” (R. L. – Entrevistado 7).

---

<sup>5</sup> Aaron Beck postulou uma ideia denominada de especificidade de conteúdo. Trata-se de um conceito que afirma que cada transtorno psicológico apresenta conteúdos cognitivos típicos ou característicos (BECK; ALFORD, 2000). Desse modo, transtornos como depressão, ansiedade, paranoia, entre vários outros, teriam uma tríade cognitiva própria, ou seja, visões de si, dos outros e do futuro específicas. A utilização desse conceito pode facilitar o reconhecimento da presença ou da ausência de transtornos psicológicos mediante a identificação do conteúdo cognitivo dos indivíduos.

No que se refere a essa fala, sem medo de errar, posso afirmar que se trata de uma crença central sobre si mesmo. Adiante, várias cognições podem ser inferidas:

*No mundo todo tem o mesmo problema [de preconceito]. É uma coisa que não deveria ter, mas para mim é uma coisa que me deixa com mais vontade de trabalhar e ir para frente. Cada vez que você me olha mal, vou dar um jeito de melhorar minha vida. [...] Mas também tenho que ter paciente, porque tem brasileiro que não tem tempo de ver TV e não sabe o que é um estrangeiro. [...] Mas para a pessoa que tem sabedoria, conhecimento, conviver com todo o mundo, mesmo que seja diferente. Religião tanto faz para essas pessoas. Como eu, para mim, tanto faz, pode ser budista, qualquer coisa vou ficar no meu lugar (R. L – Entrevistado 7).*

Para esse imigrante, uma pessoa com sabedoria sabe conviver com todas as outras, independentemente de religião, crenças ou etnias. De forma manifesta, ele mesmo se vê como uma pessoa sábia, o que configura outra crença sobre si mesmo. E uma pessoa com sabedoria é aquela que sabe como o mundo funciona e como se deve lidar com ele, sendo uma dessas maneiras ter calma, porque os outros (nesse caso, os brasileiros) não sabem o que é um imigrante. Outra maneira é o enfrentamento, o melhoramento da vida, e não a resignação. Em sua mente, hipotetizo: “O mundo é preconceituoso, mas eu não sou vítima e vou provar que não sou isso que pensam sobre mim”.

Pelo seu discurso e pelo que foi percebido durante a entrevista, posso deduzir teoricamente que o entrevistado acredita que há preconceito em todo o lugar, porém as pessoas, pelo menos os brasileiros, não têm tanta culpa por serem assim. Além disso, o entrevistado acredita (uma cognição) possuir algo que poucos têm, a sabedoria. Logo, pelo menos do ponto de vista intelectual, penso que esse imigrante tem a crença da superioridade. Não quero dizer com isso que esse entrevistado é narcisista nem fazer uma crítica a ele. De certo modo, ninguém escolhe conscientemente as crenças que criamos, particularmente na infância e na adolescência. Também não quero dar a entender que essa crença lhe é prejudicial. Por fim, minha hipótese não foi baseada apenas na entrevista, mas ainda nos comportamentos desse imigrante no curso oferecido pela Univille. Entre esses comportamentos, estavam a recusa em fazer alguns procedimentos que o professor de informática ensinava, o pouco envolvimento com outros imigrantes e a postura de descontentamento na ocasião em que outros imigrantes relatavam aspectos de sua cultura. Resumindo, a hipótese de que esse imigrante tenha a crença da superioridade se apoia no encontro entre meus conhecimentos cognitivistas e nas observações antropológicas. Basicamente, a maioria das minhas interpretações teve essas bases.

Dito isso, conforme a ideia da tríade cognitiva, é provável que o elemento mais evidente, aquele que mais influencia os comportamentos de enfrentamento, sejam as expectativas em relação ao futuro. Em todos os entrevistados, entendi que as expectativas são de que o futuro será melhor do que o agora. Falo de esperança. De acordo com Bandura (2011), não é o futuro em si que influencia comportamentos, pois o futuro não tem existência material. No entanto, por serem representados cognitivamente no presente, os futuros imaginados guiam a motivação e, por conseguinte, o comportamento, inclusive os de enfrentamento: *“Para mim toda minha família lá tem esperança em mim, porque sou eu que está aqui, que está trabalhando. Eu diretamente tenho que ajudar eles, e meu esposo tem que ajudar sua família também, né. E assim procuramos uma vida melhor”* (M. F. – Entrevistada 9).

Mais uma vez, acredito que são essas regras cognitivas que orientam os comportamentos para lidar com as adversidades encontradas na condição migrante. Já posso adiantar que são regras cognitivas encravadas na memória individual: *“Eu diretamente tenho que ajudar”* (M. F. – Entrevistada 9).

Se as condições são tão adversas a ponto de o imigrante não conseguir melhorar a vida, parece não haver resignação, no sentido de ficar no mesmo lugar, paralisado. As trocas de cidades e países são frequentes. Dependendo dos objetivos, a volta ao Haiti é uma estratégia: *“Eu acho que sou forte ainda. Ainda tenho muitas coisas para viver, mas nós temos que ser realistas também. Quarenta e seis anos. Eu posso viver 80 anos. Meu pai viveu até os 82. Se eu viver até 82 eu tenho possibilidade”* (S. F. – Entrevistado 5).

Pelo que observei nos discursos, a ideia ou a expectativa de melhorar a vida é uma meta coletiva, mesmo entre aqueles poucos que migraram com objetivos mais individualistas. Deduzi que, de acordo com as crenças dos entrevistados, não faz sentido buscar uma vida melhor individual se os outros precisam de ajuda. Seriam memórias culturais de suas vivências em seus *lakous*? Sem entrar no mérito da pertinência ou da origem dessas construções cognitivas, o fato é que a união é uma espécie de discurso oficial dos haitianos entrevistados. Em muitos relatos, a visão comunitária é predominante, como já mostrei no segundo capítulo. São essas construções cognitivas, em muitos casos, ao menos no modelo cognitivo, que influenciam as estratégias de enfrentamento comportamentais: *“Primeiro o que temos que fazer é a união. E agora procurar junto uma saída [para as adversidades]. Aqui [igreja] é nosso centro. Estamos reunidos toda semana”* (S. F. – Entrevistado 5).

A visão que se tem dos outros haitianos, ou seja, a visão dos outros na tríade cognitiva beckiana, é a de que as pessoas são aquelas que precisam de ajuda e, portanto, é preciso auxiliá-las, e também aquelas para quem se pode pedir ajuda, caso seja necessário.

Durante as entrevistas realizadas num prédio já citado onde moram vários haitianos, pude notar um pouco da dinâmica do local. Foram quatro visitas a essa grande residência, dividida em vários apartamentos<sup>6</sup>. Pelo que observei, qualquer imigrante tem permissão para entrar no apartamento do outro sem solicitação. Não verifiquei nenhum incômodo com as interrupções das entrevistas quando outros haitianos entravam no local da entrevista ou dele saíam. Do mesmo modo, nenhum deles se sentiu constrangido por interromper momentaneamente a entrevista para falar com outro imigrante que surgia. Não obstante, o mesmo não ocorreu na primeira entrevista que realizei em outro local, onde dois amigos do entrevistado se retiraram do lugar da entrevista e me deixaram sozinho com o entrevistado sem que eu fizesse qualquer pedido. Não sei explicar se essa diferença de comportamento se deve ao fato de os que se retiraram serem visitantes e morarem em um local distante, ao contrário dos moradores que residem todos no mesmo prédio, ou se são apenas diferenças individuais.

Voltando à observação da dinâmica no grande prédio, perguntei para um haitiano como é a relação dos adultos com as crianças de outros casais quando veem os filhos de outros fazendo algo errado. Fiz essa pergunta, porque já tinha feito leituras sobre as dinâmicas do *lakou*. A resposta de J. P. S. (Entrevistado 10) foi a seguinte: *“Haitiano vê uma criança fazendo alguma coisa e vai e fala. O pai [da criança] gosta. Criança... Criança é... Como um pequeno animal, que não sabe nada. Tem que ensinar. Faz brincadeira que não posso fazer”*.

Nesse trecho, parece evidente que a educação das crianças, pelo menos nesse local, é coletiva e os pais até mesmo gostam de que outros adultos ajudem a educar seus filhos e apreciam essa atitude, segundo o que me foi relatado em algumas entrevistas, sem com isso ficarem ressentidos com aqueles que chamam a atenção dos seus filhos. Novamente, acredito que isso remeta ao *lakou*, discutido no segundo capítulo e assunto que será retomado ainda neste.

Digno de registro foi uma situação vivenciada numa das entrevistas, em que uma imigrante cuidava de uma menina de seis meses, filha de outra imigrante que saíra para procurar

---

<sup>6</sup> Essa residência fica em uma rua movimentada do bairro Guanabara que faz parte do meu percurso diário. Observando o movimento de haitianos durante as passagens, resolvi estacionar meu carro no pátio do prédio num sábado à tarde, já que tinha percebido três haitianos conversando no pátio. Por coincidência (ou não?), há um pátio (*lakou*) grande entre a casa e a rua. Expliquei minha pesquisa e perguntei se alguns poderiam me ceder entrevistas. Aqueles que falavam português se prontificaram, e então trocamos números de telefone e marcamos um horário em suas casas. No dia e horário combinados, o primeiro entrevistado desse local me recebeu. Em seguida, esse mesmo entrevistado passou o número de outro morador, e este, por sua vez, me passou o número de outra moradora. Nesse prédio, durante o dia, em geral os apartamentos estão fechados, provavelmente porque os imigrantes estão no trabalho. À noite existe mais movimentação, com pessoas conversando. Deduzo pelas observações na cidade que as bicicletas são um meio de transporte bastante utilizado pelos haitianos. Nesse prédio, é comum avistar bicicletas guardadas na sacada do prédio. Em um sábado à noite, vi ao passar pelo local uma confraternização, relatada por um deles no início do mês, por ocasião do recebimento do salário.

emprego. No início da entrevista, a criança estava dormindo e, após alguns minutos, ela acordou e chamou a atenção da imigrante. Um detalhe importante é que eu não tinha percebido a presença da criança dormindo em um pequeno colchão no chão, ao lado oposto da mesa à que fui convidado a sentar. Outro ponto importante é que a imigrante entrevistada já cuidava do seu próprio filho, também bebê de poucos meses, este acordado desde o início.

Transcorridos alguns minutos da entrevista, ouvi o choro da criança que estava dormindo até então. De forma absolutamente tranquila, a entrevistada explicou que se tratava da filha de outra imigrante e continuou a entrevista sem demonstrar nenhum tipo de irritação com a menina, dando atenção tanto ao entrevistador quanto para as duas crianças. Ainda mais interessante foi o fato de a pequena haitiana de seis meses ter aceitado meu convite para ficar no meu colo durante alguns minutos. Isso é significativo, do ponto de vista teórico, pois não é comum crianças dessa idade aceitarem convites de estranhos, ao contrário do que ocorre nos meses iniciais. Não estou tendo a pretensão de, com base em um único caso observado, generalizar e dizer que os bebês haitianos não têm medo de estranhos. Apenas saliento o quanto essa situação é diferente do que a teoria psicológica aponta, algo que pode ficar mais claro logo adiante, quando discutirei a teoria do apego.

Se por um lado não tenho a pretensão exposta anteriormente, o fato de os adultos haitianos tratarem suas crianças com tranquilidade já é uma hipótese mais realista, algo que mereceria um estudo posterior, em meu ponto de vista. Em outro exemplo, no curso de Excel que a Univille ofereceu de forma gratuita aos imigrantes, em uma das aulas, um haitiano (J. P. – Entrevistado 3) levou sua pequena filha, de 2 anos, ao curso, aparentemente porque a mãe estava trabalhando naquele sábado à tarde. Enquanto J. P. aprendia o conteúdo ministrado, sua filha brincava tranquilamente e/ou assistia a Galinha Pintadinha no computador ao lado do pai. Em certo momento, a criança abriu sua pequena bolsa vermelha e retirou os objetos de dentro, ato que o pai tranquilamente interrompeu, porque a criança estava espalhando os objetos pelo laboratório de informática. Entre os objetos de dentro da bolsa, estavam algumas fraldas.

Quando foi interrompida, a criança começou um choro copioso. Imediatamente tive o cuidado de observar a expressão facial de todos os outros haitianos presentes. Não verifiquei qualquer sinal de irritação pelo choro. Pareceu-me até que ninguém havia notado aquele choro. Todos continuaram seus afazeres normalmente, como se nada estivesse acontecendo. Ainda mais eficiente foi a estratégia do pai para lidar com o choro da filha. Em vez de reprimendas ou punições (ou permissões), o imigrante pegou sua filha no colo e, com um sorriso no rosto, acalmou a criança, que, em pouquíssimo tempo (menos de um minuto), se tranquilizou e voltou a assistir a Galinha Pintadinha. Não houve palavras nessa interação. Só o contato. Nesse caso,

só vi o comportamento, não as crenças, mas o modelo teórico aqui utilizado afirma que sempre há influência cognitiva sobre os comportamentos, mesmo que de forma implícita, não é mesmo? Quais seriam as crenças educativas desse pai? Esse é o mesmo pai que me mostrou os adereços de cabelo mostrados numa fotografia no segundo capítulo e que acha estranho as crianças não irem para o colégio no Brasil com as melhores roupas.

Partindo do pressuposto de que essas cognições estão armazenadas na memória episódica dos imigrantes, acredito ser importante discutir adiante, de forma mais detalhada, as possíveis influências acerca desses padrões cognitivos implícitos e explícitos identificados. Já adiantei que as crenças começam a ser formadas desde a infância, mas não expliquei como isso acontece. Particularmente, apesar de todas as dificuldades encontradas na condição migrante, notei várias crenças de autoeficácia e de confiança no próximo, além de crenças incompatíveis com psicopatologias, pelo menos entre os imigrantes entrevistados.

Entre as várias influências teóricas sobre as TCC, a teoria do apego ganha destaque nesta dissertação. Acredito que a referida teoria ajuda a explicar o vínculo seguro, a busca pela sobrevivência e o comportamento exploratório inerente ao ser humano. Portanto, tratarei de expor os conceitos fundamentais da teoria do apego e sua relação com a terapia cognitiva beckiana, mais especificamente como a teoria do apego está ligada às cognições identificadas nos imigrantes haitianos.

### 3.4 CULTURA E TEORIA DO APEGO

A teoria do apego foi formulada pelo inglês John Bowlby em meados do século passado e ampliada posteriormente por Mary Ainsworth. À época, Bowlby (2002) afirmava que a teoria mais defendida em relação ao vínculo entre bebê e mãe era a do impulso secundário de Freud, que sustentava que o desejo do bebê de estar com outros membros da espécie seria o resultado de estes alimentarem o bebê. Segundo essa teoria, o amor que o bebê sente pelos adultos, particularmente pela mãe, tem sua origem na necessidade satisfeita de alimentação. Aí estariam as bases para a formação da personalidade. No entanto, já naquela época, várias pesquisas foram realizadas, particularmente por Konrad Lorenz<sup>7</sup>, David Harlow e Mary Ainsworth, e em nenhuma delas a hipótese do impulso secundário se confirmou. Nesse contexto, sem negar a existência nem a importância dos sistemas comportamentais alimentares e sexuais amplamente

---

<sup>7</sup> Prêmio Nobel de fisiologia pelos seus estudos sobre comportamental animal.

discutidos pela psicanálise, Bowlby (2002) introduziu o sistema comportamental de apego ou vinculação<sup>8</sup>.

Contrariando os princípios psicanalíticos estabelecidos de que o vínculo entre bebê e mãe é movido pela busca de satisfação de um desejo, Bowlby (2002) assegura que esse vínculo consiste num produto da atividade de sistemas cuja meta principal é a busca de proximidade, um conjunto integrado de sistemas de comportamento cujo objetivo está na restituição da segurança pessoal. Sentir-se apegado a alguém é sinônimo de sentir-se seguro, a salvo (ABREU, 2013). Nessa teoria, em uma lógica evolucionista e instintiva, comportamentos de apego são ações com a intenção de buscar segurança física e psicológica em situações consideradas de risco. Bowlby (2002) ressalta, entretanto, que comportamentos instintivos não são herdados. O que se herda é o potencial para desenvolver certos tipos de sistemas comportamentais, como o sistema de apego, cuja natureza e forma podem diferir enormemente de acordo com o ambiente (incluindo o ambiente cultural), ideia que abre uma brecha para a discussão posterior da relação entre sistema de apego e o *lakou* haitiano.

Seguindo com a explicação da teoria do apego, Bowlby (2002) discorre sobre as fases do desenvolvimento do apego, consideravelmente mais tardia nos seres humanos em função do grande período em que a infância se prolonga em nossa espécie. Para o psicólogo, o bebê humano, ao nascer, de modo algum é uma tábula rasa, ideia com a qual compactuo. O bebê já apresenta sistemas prontos para serem ativados ao nascer, e alguns deles servem de base para o desenvolvimento posterior do comportamento de apego, como choro e sucção. Algumas semanas após o nascimento surgem o sorriso e a balbúcia e posteriormente o engatinhar e o andar (BOWLBY, 2002).

Na primeira fase até o desenvolvimento do comportamento de apego, o bebê comporta-se de modos característicos em relação às pessoas e tem recursos limitados para discriminá-las, como os recursos olfativos e auditivos. Essa fase vai do nascimento até cerca de 12 semanas, mas pode prolongar-se em situações adversas. Basicamente, o bebê age de forma bastante semelhante, independentemente de quem seja. Sorri, agarra, deixa de chorar quando ouve uma voz ou vê um rosto. Na segunda fase, o bebê comporta-se mais ou menos do mesmo modo, amistoso, que na fase 1, mas o faz de maneira mais nítida em relação à mãe ou à figura materna do que a outras pessoas. Essa fase dura mais ou menos até os seis meses ou mais tarde, de acordo com as circunstâncias (BOWLBY, 2002).

---

<sup>8</sup> A teoria do apego é uma das teorias de base de alguns subtipos de terapias cognitivas, principalmente terapia do esquema, formulada por Jeffrey Young (Estados Unidos), e terapia focada na compaixão, de Paul Gilbert (Reino Unido).

Já na fase 3, o bebê é cada vez mais discriminatório quanto ao tratamento às outras pessoas e seu repertório comportamental aumenta, incluindo nessa fase o movimento de seguir a mãe quando ela se afasta, de recebê-la efusivamente quando ela regressa e de usá-la como base para explorações. Agora já não há tantas respostas amistosas para estranhos, se é que existem. Os estranhos passam a ser tratados com cautela e mais tarde podem provocar alarme e retraimento (BOWLBY, 2002), daí minha curiosidade ao receber uma criança haitiana de seis meses em meu colo sorridente. Em situações “normais”, seria esperado o estranhamento.

Ao longo da fase 3, a proximidade com uma figura de apego começa a ser mantida pelo bebê por meio de sistemas organizados de maneira simplória e organizada em um mapa cognitivo primitivo. Nesse mapa, a figura materna, não necessariamente a mãe, é concebida no tempo e no espaço. Ainda assim, não se pode supor que a criança tenha total compreensão do que influencia os comportamentos de aproximação e afastamento da figura materna ou do que pode fazer para mudar o comportamento dessa figura.

Na fase 4, no entanto, isso começa a mudar. A criança observa o comportamento da mãe e o que o influencia, passando a intuitivamente fazer deduções dos motivos pelos quais a mãe age. A visão que a criança tem do mundo se torna mais refinada, seu aparato cognitivo está mais sofisticado e, logo, seus comportamentos estão mais flexíveis, muito além do choro ou sorriso das fases prévias. Aqui, estão dadas as condições para que se desenvolva um relacionamento mútuo entre a figura materna e o bebê muito mais forte e complexo. Até a metade do terceiro ano de vida, essa fase já está bem delineada (BOWLBY, 2002).

Pelo que compreendo, na terceira e na quarta fase, é possível falar de um sistema comportamental de apego, ainda primitivo na terceira fase e bem desenvolvido na quarta. Não há sistema comportamental de apego ao nascer nem nos primeiros meses. Em outras espécies em que o comportamento de apego é observado, os filhotes praticamente já nascem com esse sistema ativado, enquanto o ser humano, por nascer significativamente imaturo – se nascesse mais desenvolvido, não seria possível o parto normal – só desenvolve esse sistema mais tarde, na idade próxima de começar a explorar o ambiente, engatinhando e depois caminhando. Se verificarmos com atenção a natureza, a maioria dos filhotes já nasce quase pronta para explorar o ambiente e muitos já conseguem andar quase instantaneamente após o nascimento, ao passo que o bebê humano só o faz perto do primeiro ano de vida ou mais tarde.

Um ponto particularmente importante sobre a teoria do apego e sua relação com os haitianos, relação essa discutida mais à frente, é o conceito de figuras principais de apego e figuras subsidiárias. Bowlby (2002) afirma que já no segundo ano de vida a grande maioria dos bebês dirige seu comportamento de proximidade para mais de uma figura discriminada. Estudos

sistemáticos realizados com crianças gandas e escocesas observaram que, a partir do momento em que uma criança discrimina uma pessoa principal para direcionar seu comportamento de apego, quase imediatamente dá início ao mesmo comportamento no que se refere a outras pessoas discriminadas. Por volta dos 18 meses, é raro uma criança ter apenas uma figura de apego.

Segundo o que mostra Bowlby (2002), é evidente que uma criança seleciona sua figura principal de apego e as subsidiárias de acordo com o ambiente, ou seja, de acordo com quem são as pessoas que cuidam dela e como o modo como o fazem, e isso depende de vários fatores, inclusive culturais – simbólicos, portanto. Mesmo dependente de fatores culturais, é inquestionável que em famílias em que há a figura da mãe, pai, irmãos e avós, por exemplo, são essas as pessoas selecionadas pela criança. Nas crianças gandas e escocesas estudadas, em condições típicas as mães eram as figuras principais, e os pais e irmãos mais velhos, as subsidiárias.

Além disso, poder-se-ia supor que, quando um bebê tem mais de uma figura de apego, sua ligação com a figura de apego principal é fraca e, quando existe somente uma única figura de apego, sua ligação com essa figura é forte. As pesquisas mostraram, todavia, o contrário. Quando um bebê tem forte apego com sua figura principal, tem mais propensões a direcionar comportamentos sociais para outras figuras discriminadas, ao passo que bebês fracamente apegados direcionam todo o seu comportamento social para essa única figura de apego. Acredito que os tipos de apego identificados podem auxiliar o leitor a entender essa questão.

Com uma contribuição excepcional à teoria do apego, em minha opinião, Mary Ainsworth identificou inicialmente três estilos de apego. Em um procedimento clássico denominado de procedimento da situação estranha, Ainsworth pôs crianças de 1 ano em uma sala desconhecida com grande variedade de brinquedos, ou seja, um ambiente estimulante. Nessa sala, também estavam a mãe da criança e uma pessoa estranha a ela. Subitamente, a mãe era retirada da sala e a criança permanecia com a pessoa estranha por alguns instantes. Nesse experimento, foi possível avaliar as diferenças individuais no tocante à exploração de um ambiente estimulante, mas com a presença de um estranho; o desconforto sentido com a saída da mãe; e o conforto demonstrado com o retorno da mãe. Com as observações obtidas durante os experimentos e em análises estatísticas de frequência de comportamentos, foram identificados os apegos do tipo inseguro-evitativo; do tipo seguro; e do tipo inseguro-ansioso (ABREU, 2013; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005).

As crianças classificadas como possuidoras do apego inseguro-evitativo são aquelas que se mostram incertas quanto à possibilidade de receber (ou não) a ajuda de seus pais caso necessitem de auxílio. No experimento do procedimento da situação estranha, crianças com esse tipo de apego foram aquelas que se separaram da mãe para explorar o ambiente e estabeleceram contato com o estranho. Quando as mães dessas crianças retornaram à sala após a saída repentina, os filhos tenderam a evitar o contato com elas, mas não o evitaram com a pessoa estranha. No experimento citado, crianças com esse apego interagiram pouco com os cuidadores, mas brincavam de forma tranquila. Quase não se viu inibição em razão da presença de estranhos, havendo até mesmo engajamento em brincadeiras com essas pessoas. Quando reunidas aos cuidadores, as crianças não procuraram o conforto. São pessoas com menos propensão a procurar cuidado e atenção das figuras de apego quando vivenciam estresse, pois quando precisaram de cuidado não o obtiveram dos pais, que, apesar de demonstrarem preocupação, não corresponderam aos sinais de necessidades. Com o tempo, pessoas com esse tipo de apego aprendem a ocultar suas necessidades, pois têm crenças de que não serão auxiliadas (ABREU, 2013; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005).

Já no apego do tipo seguro, considerado o mais saudável, as crianças apresentam em suas cognições, em sua memória, a confiança de que os pais estarão presentes caso precisem de ajuda em situações ameaçadoras. Por esse motivo, essas crianças sentem-se seguras ao explorar o ambiente e o mundo com serenidade e confiança, pois sabem que alguém estará ali para ajudar no caso de necessidade. Normalmente, o relacionamento com os pais é tranquilo e amigável, o que se transfere para outras pessoas ao longo da vida. No procedimento da situação estranha, essas crianças tiveram grande atividade nas brincadeiras e, por sempre serem confortadas por suas mães após uma separação breve, reiniciavam as brincadeiras anteriores tranquilamente. Visualizou-se no experimento da situação estranha que as crianças com apego seguro até se incomodam quando separadas dos seus cuidadores, mas não se arrasam exageradamente, pois de certa forma “sabem” que eles voltarão. No retorno da mãe, houve uma procura ativa por parte das crianças e rapidamente a agitação pelo seu afastamento foi desfeita pela presença dela. A base segura retorna e a característica da interação entre cuidador e criança é de cooperação e com instruções claras, além de monitoramento e ao mesmo tempo encorajamento para que a criança seja independente (ABREU, 2013; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005).

Por fim, no terceiro grupo, chamado de apego inseguro-ansioso (inseguro ambivalente, ou ainda resistente), antes de serem separadas dos cuidadores no experimento da situação estranha, as crianças com esse tipo de apego apontavam comportamento imaturo para sua idade e quase nenhuma vontade ou desejo de explorar o ambiente com os brinquedos. Com bastante

frequência, deslocavam sua atenção para os cuidadores de maneira ansiosa. Quando as mães saíam da sala, essas crianças não se aproximavam do adulto estranho, ao contrário das crianças com apego inseguro-evitativo, porém, quando as mães retornavam, a aproximação com elas não era fácil, e sim alternada entre procura e irritação. Nesse padrão, são típicos os conflitos com os pais que, ora se mostram disponíveis, ora se mostram indisponíveis, diante das necessidades infantis de proximidade (ABREU, 2013; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005).

Anos depois, um quarto tipo de apego foi identificado por Mary Main e Judith Solomon, denominado de apego desorganizado. Esse padrão foi atribuído a bebês que não exibiam condutas passíveis de classificação conforme os estilos prévios. No experimento da situação estranha, tais bebês demonstraram comportamentos contraditórios, movimentos e expressões incompletos e estereotipados. Na presença de cuidadores no experimento da situação estranha, momentos antes da separação, houve comportamentos impulsivos, apreensão, brabeza, confusão facial ou ainda perturbações. Suspeita-se de abusos físicos, sexuais ou de demais traumas na vida dessas crianças. O padrão desorganizado é associado a fatores de risco e aos maus-tratos infantis, além de transtornos psiquiátricos (ABREU, 2013; DALBEM; DELL'AGLIO, 2005).

Independentemente do tipo de apego de cada um de nós, ele fica armazenado na memória. Portanto, para que a relação entre cognições beckianas e a teoria do apego fique clara, discorrerei brevemente sobre a memória individual.

### 3.5 OS ESTILOS DE APEGO E AS CRENÇAS CONTIDAS NAS MEMÓRIAS INDIVIDUAIS

De maneira bem ampla, de acordo com Izquierdo (2011), é possível entender a memória como a aquisição, formação, conservação e evocação de informações. A aquisição corresponde à aprendizagem. Ou seja, não podemos gravar algo que não foi aprendido. Por evocação, entende-se a recordação, lembrança ou recuperação. O autor concorda com Norberto Bobbio, quando este diz que “somos aquilo que recordamos”, mas também lembra que podemos ser aquilo que esquecemos. Nosso cérebro “lembra” as memórias que não quer trazer à tona e evita recordá-las, como as humilhações e as inconveniências. Não seria bem um esquecimento, mas uma estratégia para dificultar o acesso a essas memórias.

O passado, nossas memórias, nossos esquecimentos voluntários, não só nos dizem quem somos, como nos permitem projetar o futuro; isto é, nos dizem quem poderemos ser. O passado contém o acervo dos dados, o único que possuímos, o tesouro que nos permite traçar linhas a partir dele, atravessando, rumo ao futuro, o efêmero presente em que vivemos. Não somos outra coisa se não isso; não podemos sê-lo (IZQUIERDO, 2011, p. 11).

Entre o acervo de dados de nosso passado que nos permite traçar linhas a partir dele, está nosso estilo de apego, independentemente de qual seja. Como esse tipo de apego é construído? Segundo Abreu (2013), todos passamos por experiências que abrangem ações, percepções e afetos. Cada uma dessas experiências isoladas são episódios. Com o passar do tempo, não recordamos cada um dos episódios de experiência isoladamente, sobretudo um bebê. Episódios específicos e semelhantes formam uma representação abstrata das situações experimentadas. O autor descreve que essa representação abstrata é uma espécie de média geral das experiências e cria expectativas das ações, dos sentimentos e das sensações. Nessa fase, inicia-se a relação entre as cognições propostas por Aaron Beck e a teoria do apego. Explicarei minhas ideias.

Uma criança com apego seguro, por exemplo, teve vários episódios de segurança e de apoio quando necessitou dos cuidadores desde quando bebê. Com o passar do tempo, esse conjunto de episódios forma um esquema mental, uma representação abstrata que é preenchida com as primeiras ideias (cognições) que a criança nomeia com o advento da linguagem mais sofisticada. Essas ideias sobre si mesmo, sobre as pessoas, sobre o futuro e sobre as expectativas, em meu entendimento, aos poucos se transformam nas crenças postuladas por Beck. Então, em primeiro lugar ocorrem as experiências motoras e afetivas, que começam a ser armazenadas na memória episódica, e depois se dá a nomeação delas. Assim, se uma criança guarda muitos episódios de ter sido cuidada, acariciada, incentivada e assim por diante, tem sensações emocionais agradáveis e logo cria ideias que ao longo do tempo se transformam em pensamentos enraizados, como: “posso contar com meus pais (e com outras pessoas) quando precisar”; “meus pais gostam de mim” etc. Essas interpretações linguísticas tornam-se pensamentos que também ficam armazenados em memórias e são esses pensamentos, ou cognições, que servirão de base para interpretações de eventos futuros.

Por outro lado, temos crianças com apego do tipo não seguro. Nesse caso, os episódios vividos podem ser de insegurança, sensação de abandono, falta de incentivo, negligência física e/ou emocional dos pais ou ainda abusos físicos, incluindo os sexuais. Esses episódios podem ser influenciados por vários fatores, entre os quais estão psicopatologias dos familiares, como depressão, ou características culturais. O fato de as mulheres contemporâneas terem jornada

dupla de trabalho (ou tripla) e as implicações disso para o tipo de apego de seus filhos já eram questões levantadas por Bowlby (2002) há várias décadas. Com quem ficam as crianças? Qual é a relação de segurança que as crianças estabelecem com as babás ou as professoras das creches, que precisam lidar com várias crianças ao mesmo tempo? Como é a relação dos pais com os filhos após chegarem cansados do trabalho? Ou ainda, nos casos em que as crianças pequenas ficam mais tempo com os pais do que com as mães em função dos horários de trabalho, por exemplo, isso causaria algum tipo de influência no desenvolvimento do estilo de apego? Será que os níveis de ocitocina, o chamado “hormônio do amor”, liberado nas interações entre mãe e filhos são os mesmos liberados nas interações dos pais com os filhos, supondo que ambas as interações sejam afetivas? Sabe-se que o leite materno tem uma série de benefícios, incluindo a abertura de receptores em várias áreas cerebrais para o cortisol, “o hormônio do estresse”, o que é importantíssimo para a regulação do estresse e da ansiedade (GERHARDT, 2017). Logo, o que acontece nos cérebros de boa parte dos bebês contemporâneos, que são menos alimentados com o leite materno, afinal as mães precisam trabalhar depois de alguns meses? Qual é a relação entre questões culturais contemporâneas e fatores fisiológicos?

Essas questões são complexas e merecem mais estudos. O fato é que as crianças que desenvolvem apego do tipo inseguro também sentem emoções perante esses episódios vividos e logo começam a nomear as representações abstratas, mas com ideias como: “meus pais não gostam de mim”; “não consigo fazer isso sozinho”; “não posso contar com ninguém”. Todas essas ideias não são tão claras para uma criança pequena, mas uma criança em idade escolar, por exemplo, já possui ideias semelhantes relativamente bem consolidadas em suas memórias, tanto as com apego do tipo seguro quanto as do tipo inseguro. Não é preciso buscar subsídios na literatura para tal afirmação.

No curso de Psicologia da Univille, de que sou professor e supervisor de estágio, os alunos do quinto ano atendem a pacientes gratuitamente no Serviço de Psicologia da Univille (SPSi). Há pouco tempo, no primeiro semestre de 2017, uma paciente de uma aluna em idade escolar contou em sessão uma crença de que os pais não gostam dela e se perguntou por que motivo está viva<sup>9</sup>. Esse tipo de crença não é incomum entre crianças. Nesse caso, essa criança não incomoda; apenas precisa de um pouco de atenção, e os pais, separados, não percebiam o óbvio. E não é preciso que um casal se separe para que perceba o óbvio, em inúmeras situações. Como já foi dito, este não é um trabalho de Psicologia, mas também é de Psicologia, e acredito

---

<sup>9</sup> Esse curto relato de caso foi exposto, pois os pacientes do SPSi assinam um termo de consentimento permitindo a utilização dos dados em pesquisa sem que seus nomes sejam identificados. No caso de pacientes menores, o termo é assinado pelos pais ou responsáveis legais.

ser impossível apagar a marca de quase 10 anos de experiência clínica de casos reais em minhas hipóteses e interpretações, que, por sua vez, são no máximo – com plena consciência disso – verossimilhanças.

Como prega o cognitivismo, são as ideias, ou cognições, como essa da pequena paciente, que influenciam os comportamentos, incluindo aí as estratégias de enfrentamento demonstradas e discutidas no segundo capítulo. Vale ressaltar que esses estilos de apego são relativamente estáveis ao longo da vida, incluindo a fase adulta (ABREU, 2013; BOWLBY, 2002), o que não significa que eles são imutáveis. Se assim o fossem, as psicoterapias, por exemplo, não fariam sentido nenhum, não podendo auxiliar pessoas com apegos do tipo inseguro, por exemplo.

Apesar de serem mutáveis, não nos esqueçamos, porém, que tais estilos são bastante estáveis também, particularmente quando não há nenhuma intervenção. No caso dos haitianos entrevistados, com base nos dados colhidos e nos elementos culturais aprendidos na literatura, deduzo que o apego deles é predominantemente do tipo seguro. O único entrevistado que teve dúvida sobre o tipo de apego foi aquele que foi abandonado pelo pai e teve ideações suicidas. Ele tampouco busca proximidade com outros haitianos, exceto um primo, com quem mora, quase não sai de casa e tem poucos amigos. Sua estratégia de enfrentamento básica é frequentar a igreja. A maioria, no entanto, acredito que possui apego do tipo seguro. É a sensação de estar vinculado a outras pessoas que está armazenada na memória da grande parte dos meus interlocutores. Esse apego seguro armazenado, por sua vez, influencia o surgimento de cognições relativamente semelhantes, e ambos, apego seguro e cognições semelhantes, têm influência funcional sobre as estratégias de enfrentamento.

Levando em conta que o objetivo principal deste trabalho é entender como os elementos culturais estruturam o conteúdo cognitivo dos imigrantes, defendo minha hipótese de que o estilo de apego dos haitianos entrevistados é predominantemente do tipo seguro, conectando esse tipo de apego com o *lakou* haitiano e suas marcas sobre as estratégias de enfrentamento. O *lakou* não é única instituição social do Haiti, mas é a mais citada na literatura e engloba elementos culturais de religiões com matrizes diferentes, uma espécie de síntese ou representante de vários elementos culturais. Por isso, como já ressaltado, escolhi inserir o termo *lakou* no título da dissertação.

### 3.6 O *LAKOU*, A SEGURANÇA E SUAS MARCAS SOBRE AS ESTRATÉGIAS DE ENFRENTAMENTO

No segundo capítulo, descrevi alguns princípios e regras do *lakou* haitiano com base nas observações de campo realizadas por Thomaz (2011) na ocasião imediata ao terremoto ocorrido em 2010. Esses princípios que regem o *lakou* são a cortesia, o gênero, a faixa etária, a parentela e o território. Apesar de elencar seus princípios, aponte o conceito do *lakou* apenas na introdução e o retomarei a seguir.

Sintetizando os escritos de Bulamah (2013), o *lakou* pode ser definido como um espaço de produção e reprodução socioeconômica. Enquanto uma unidade reprodutiva, apresenta roçados de policultura, com várias espécies plantadas no mesmo terreno. As famílias que pertencem a um *lakou* criam galinhas, suínos, caprinos e bovinos. No *lakou*, as atividades de homens, mulheres e crianças são relativamente fixas. Além das áreas reservadas às casas e ao plantio, também se observa no *lakou* uma para o cemitério. Originalmente surgido no meio rural, hoje em dia o *lakou* é (re)produzido em áreas urbanas e está presente em todo o território do Haiti. No meio urbano, são mais evidentes em conglomerados, como o prédio já mencionado.

Como uma unidade de reprodução, o *lakou* é estruturado com um grande número de interações familiares que ultrapassam em muito a ideia de família nuclear – é bastante provável que essas interações familiares sejam importantes estratégias de *coping*, como o *kombit*, visto no primeiro capítulo. É comum às famílias que compõem um *lakou* a obrigação do cuidado com os filhos dos vizinhos, a transmissão da moral coletiva, a participação de ciclos de dádiva e troca, a observância de responsabilidades com os mais velhos, com os vizinhos, com os mortos e com os espíritos da família (BULAMAH, 2013). Acredito que todas essas características podem ser facilmente reconhecidas nas falas dos haitianos trazidas nos primeiros capítulos durante a discussão sobre as estratégias de enfrentamento utilizadas por eles.

Uma das relações entre a migração haitiana e o *lakou* ocorre quando um membro parte do seu país, mas não deixa de pertencer ao seu *lakou* de origem. A migração é vista como uma estratégia positiva de extensão da família no espaço. A pertença é sempre carregada pelo indivíduo que sai fisicamente do *lakou*, sendo denominado, por mais distante que esteja, de membro do *lakou* (BULAMAH, 2013). Questionados diretamente a respeito do que significava a palavra *lakou*, a maioria dos entrevistados respondeu que *lakou* é simplesmente o pátio da casa, o lugar do terreno em que não é construída a casa. Por esse motivo, relatei o fato curioso de o prédio onde fiz algumas entrevistas conter um grande pátio.

Acredito que grande parte dos haitianos entrevistados e/ou observados, não todos, seja influenciada pelos princípios do *lakou* em suas estratégias de enfrentamento, pelos princípios do *lakou* armazenados em suas memórias episódicas, porém eles não associam a palavra *lakou* a seus comportamentos emitidos na condição migrante. Ainda assim, nem todos os meus interlocutores haitianos desconhecem os vários significados dessa palavra:

*O lakou é uma palavra que tem vários significados [...]. O lakou pode ser o mundo, pode ser fora daqui [de onde se realizou a entrevista], o espaço do corredor. O lakou pode ser uma habitação. Pode ser um parceiro de terra, tipo, ali tem uma casa, ali tem uma casa, ali tem uma casa, fica uma habitação, pode ser um lakou. Dá vários sentidos. Por exemplo, tem um cara no Haiti<sup>10</sup>, ele fez uma música que passou no mundo todo. Ele ganhou um prêmio. A música que deu para ele é uma música que ele está falando, ele tá querendo que o lakou fica mais tranquilo. Quando ele falou disso, todo mundo naquele momento achava que ele tava falando só do Haiti, que ele tava pensando que o Haiti ficar mais tranquilo, ter paz. Mas não é só Haiti. Ele tava falando de todos os países que têm guerra, para não ter guerra. Ter paz, a gente se conviver com amor, com respeito, ele fala uma palavra que sempre uso quando estou falando. Na música dele ele fala “todo mundo tem que respeitar cada um”. Por isso ele tava falando o “lakou tranquilo” (R. L. – Entrevistado 7).*

Pelo que interpretei do trecho exposto, é possível relacionar facilmente a fala de R. L. com os princípios e as características do *lakou*, mas, ao contrário do que mostra Thomaz (2011), quando o antropólogo relatou ter presenciado os princípios do *lakou* em ação por ocasião do terremoto, R. L. acredita que o *lakou* está deixando de existir, pelo menos em Porto Príncipe:

*Antigamente era legal. Antigamente a minha mãe me dizia que cada um estava ajudando o outro e, como exemplo, eu posso não ter comida em casa, mas um vizinho fez comida na casa dele e traz alguma coisa para nós comer. Hoje é diferente, é por causa da segurança, da educação também [...]. A gente tá saindo desse conceito. Tem lugar ainda a gente tá tentando, tipo, guardar isso, porque é uma cultura boa. Viu, porque tem um lado muito legal nesta cultura. Tem gente que está cultivando isso, todo dia cultivando, porque para essas pessoas é legal. No Haiti, ainda tem lugares que é legal [...]. Porto Príncipe antigamente cultivava isso, mas ainda não. Desde o ano [19]90 isso só acaba no Porto Príncipe. Porque todo mundo tá precisando da segurança. Comprar um cadeado, botar no portão dele. [...] Tem muito vagabundo na rua, tem muitas religiões, muitas culturas também em Porto Príncipe (R. L. – Entrevistado 7).*

---

<sup>10</sup> Segundo o entrevistado, o artista chama-se BÉLO e a música *Lakou trankil*, cujo videoclipe pode ser visualizado no YouTube, no endereço eletrônico: <<https://www.youtube.com/watch?v=bICDkyVqLv4>>.

Esse recorte é bastante interessante e alerta-me para o fato de que há muito mais elementos culturais no Haiti do que o *lakou*, o que já era esperado, mas é significativo apontar que, mesmo acreditando que em sua cidade natal o *lakou* está deixando de existir, o próprio entrevistado dá indícios de que as relações baseadas nele ainda existem em Porto Príncipe, mesmo com outras configurações, como afirmam Thomaz (2011) e Bulamah (2013).

Quando perguntado se as características do *lakou* haitiano são próximas das relações de companheirismo observadas por ele entre os brasileiros, R. L. relata o seguinte:

*O lakou no conceito brasileiro é diferente de nós. Por exemplo, lá no meu país, quando eu estava costurando, tem gente que eu costurava para elas e não me pagam. Se você é um brasileiro, você vai ter que me pagar, cara. Porque eu perdi minha hora para fazer isso, vai ter que me pagar. Para mim, tanto faz. Se você não tem dinheiro, tudo bem. Tem um dia, um cara foi na minha casa, ele pediu para consertar quase sete calças pra ele. Eu consertei tudo para ele e ele foi tirar a carteira dele para me pagar e eu falei: “Não, cara. Você já me pagou. Porque todo dia você passou ali e me cumprimentou, e eu gostei muito do seu comportamento. Isso é mais do que pagamento”. Depois, esse cara arrumou um contrato para mim e eu ganhava mais do que isso (R. L. – Entrevistado 7).*

Em outro trecho já citado nos capítulos iniciais, o entrevistado S. F. discorre sobre as funções sociais do *lakou*, inclusive na igreja evangélica, mesmo tendo o *lakou* nascido do vodu (HURBON, 1988).

*A igreja não é só um lugar para louvar, cantar. Deve ajudar os jovens a estudar. Não é só os adultos trabalhar. E as crianças? Ir alguém na Univille, tentar duas vagas, pelo menos. É isso que queremos. Isso é um lakou. Cantar, louvar. Deve ter outros objetivos. Espirituais, educativos, recreativos (S. F. – Entrevistado 5).*

Confiando que nesse ponto o leitor já conhece suficientemente bem os estilos de apego e o conceito de *lakou*, passo a defender minha hipótese teórica de que a maioria dos entrevistados haitianos possui apego do tipo seguro, o que, por sua vez, influencia a estruturação cognitiva e as estratégias de enfrentamento. Por outro lado, explanarei como esse tipo de apego é influenciado pelas regras do *lakou*, o que responde em parte, acredito, a uma das perguntas principais deste projeto de pesquisa.

Quando afirmo que o *lakou* influencia o surgimento do estilo de apego seguro, automaticamente estou dizendo que o *lakou* influencia as cognições, uma vez que as cognições são fortemente construídas com base no estilo de apego. Em tese, a teoria do apego mostra que as pessoas com apego do tipo seguro são aquelas que criam vínculos afetivos positivos mais

facilmente e confiam no recebimento de ajuda caso necessitem. Nesse sentido, várias demonstrações de vínculos positivos entre os haitianos foram relatadas e observadas, muitas delas já citadas aqui. Estou falando de vínculos entre haitianos que não se conheciam no Haiti e entre haitianos e brasileiros.

Com base na literatura exposta até o momento (HANDERSON, 2011; BULAMAH, 2013; THOMAZ, 2011), acredito que o *lakou* influencia o surgimento do apego do tipo seguro por alguns fatores. Em primeiro lugar, os papéis de homens e mulheres são relativamente estáveis. Não estou discutindo o quanto isso é bom ou ruim para os haitianos que residem no Haiti ou mesmo no Brasil, se é que aqui acontece o mesmo. O fato é que as mulheres permanecem a maioria do tempo em casa. Logo, isso significa que provavelmente as crianças têm uma base segura na maior parte do tempo. Ou seja, é mais provável que suas necessidades de proteção e segurança sejam atendidas, uma vez que a mãe está sempre presente<sup>11</sup>. Como foi exposto anteriormente em relação ao apego, se a criança tem uma figura principal de apego, em geral a mãe, mais facilmente ela se vincula às figuras subsidiárias. Como também já abordado, o cuidado e a educação das crianças haitianas são compartilhados pelos demais parentes e vizinhos. Como há vinculação com a mãe, de maneira mais fácil se dá o vínculo com todos os outros que participam da educação e transmissão da moral. É o princípio da parentela demonstrado por Thomaz (2011). Na prática, a ideia ou cognição beckiana de que se pode confiar em várias pessoas vai se consolidando na memória dessas crianças, pois provavelmente não ficam desassistidas por longos períodos sozinhas ou com desconhecidos.

Há ainda outra hipótese do motivo de a maioria dos haitianos entrevistados possuir apego do tipo seguro. E essa característica é bem evidente. Trata-se do comportamento exploratório. Teoricamente, as crianças com apego do tipo seguro são aquelas que exploram o ambiente com mais facilidade, pois têm a segurança de que, se algo acontecer, os adultos estarão ali para ajudar. Há uma relação de confiança com os outros, algo percebido nas próprias entrevistas. Logo, aquelas crianças que não desgrudam dos pais, por exemplo, não têm confiança neles, ao contrário do que se pode pensar. Não saem de perto nem exploram o ambiente, porque não estão certos de que os pais estarão ali para ajudar em caso de necessidade. No que se refere aos imigrantes haitianos, o que é mais exploratório do que imigrar? E mais. A saída do país não significa quebra de vínculo. Muito pelo contrário. Como mostra Bulamah

---

<sup>11</sup> Se o pai ficasse a maior parte do tempo em casa e a mãe saísse para trabalhar fora, acredito que seria mais ou menos a mesma coisa, no sentido do surgimento do apego seguro. O principal aqui é que alguém próximo fique boa parte do tempo com a criança, e o problema parece surgir quando nenhum dos dois pais permanece tempo adequado com os filhos.

(2013), é uma estratégia de extensão do *lakou*. Isto é, uma estratégia exploratória para melhorar a vida coletiva dos componentes do *lakou*. O princípio da territorialidade, ou melhor, extraterritorialidade, também é bastante claro:

*J. P.: A maioria das pessoas do Haiti depende de outras pessoas que moram fora. Se uma pessoa tem um irmão que mora nos Estados Unidos, ele liga se tem um problema e o irmão que mora lá ajuda. Eu tenho três irmãos que moram nos Estados Unidos e deram dinheiro para vir para cá: 3.700 dólares. Não é meu dinheiro. É dinheiro do meu irmão.*

Entrevistador: *Você pegou emprestado ou eles deram para você?*

J. P.: *Eles deram para mim (J. P. – Entrevistado 3).*

Esse é mais um dos relatos típicos, em meu ponto de vista, de como o estilo de apego do tipo seguro, influenciado pelo *lakou*, influencia as estratégias de enfrentamento. No segundo capítulo defini uma categoria de enfrentamento denominada de estratégias compassivas, cuja característica principal é a ajuda mútua. São esquemas internos que dão segurança ao indivíduo, a certeza de nunca estar sozinho. De acordo com Abreu (2013), quando as crianças têm boa dose de receptividade de seus cuidadores, é muito provável que continuem a procurar o mesmo tipo de relação na idade adulta, pois a busca pela coerência interna é uma constante no ser humano. Do mesmo jeito, crianças que não tiveram boas experiências permanecem buscando o mesmo tipo de relação quando adultas, mesmo que de forma irracional. Como exposto por Izquierdo (2011), projetamos o futuro somente de acordo com o que vivenciamos, com o que está em nossa memória.

Nessa perspectiva, em minha opinião, o apego seguro também influencia as categorias de enfrentamento nomeadas como busca de proximidade com outros haitianos e até mesmo a religiosidade. A busca por proximidade é a busca por uma base segura. Muitas vezes não são necessárias as trocas de dádivas, comida, compartilhamentos; basta estar junto nos momentos difíceis. Vinculados. A busca pela igreja, pela oração, por Deus não deixa de ser uma busca pela base segura. O apego do tipo seguro consiste na crença de que se pode contar com ajuda quando necessário, não importando de quem nem de que tipo. Inclusive de si mesmo. Sim, as pessoas com apego do tipo seguro são autocompassivas, no sentido de fazer alguma coisa para ajudar a si mesmo. Há uma autoestima claramente observada nos entrevistados, difícil de explicar em termos teóricos.

Relacionados às estratégias compassivas e ao *lakou*, estão as festividades ou os momentos de lazer entre os haitianos imigrantes na cidade de Joinville. Tais acontecimentos são importantes para fortalecer os laços entre os imigrantes haitianos e atualizam seus

elementos culturais. Um de meus interlocutores relatou que no primeiro sábado do mês, após o recebimento do salário, há uma confraternização com churrasco e cerveja entre os haitianos que dividem o mesmo prédio, como já citado. Com entusiasmo, J. P. S. mostrou-me em cima da geladeira uma pequena churrasqueira elétrica utilizada para a preparação do churrasco. O princípio da parentela descrito por Thomaz (2011) pode ser verificado em sua fala:

*Na verdade, quando eu recebo dinheiro, eu gosto muito. Bastante gente gosta. Tem gente que não trabalha e não tem oportunidade, mas eu ajuda muito. Tem sábado eu faço churrasco aqui. Faço churrasco com outro que não trabalha. Tem bastante haitiano com problema, bastante haitiano que vem aqui em casa e não trabalha. Eu trabalho e quando recebo gasto um pouco com haitiano que não trabalha (J. P. S. – Entrevistado 10).*

J. P. S. é um dos entrevistados que têm dificuldade em enviar remessas de dinheiro ao Haiti para seus dois filhos. Recebe R\$ 1.200 e precisa pagar aluguel. Sua esposa está desempregada, mas isso não o impede de uma vez ao mês confraternizar com amigos, inclusive com aqueles que não têm dinheiro para ajudar a comprar as carnes nem a cerveja. Ninguém fica de fora. Questionado se a ajuda entre haitianos é comum no Haiti, a resposta foi condizente com a literatura:

*Tanto lá como aqui, haitiano ajuda um o outro. Haitiano lá também, gente que não trabalha, quem tem dinheiro pode ajudar. Eu quando tá lá em Haiti ajuda muita pessoa. Ajuda muito. Tem velho que não trabalha mais, não pode trabalhar. No Haiti, se não guardar nada quando é jovem, quando é velho fica só com a família dele (J. P. S. – Entrevistado 10).*

Nesse trecho, já citado nos primeiros capítulos, é possível observar o cuidado que os mais jovens têm para com os mais velhos, condizente com os escritos de Bulamah (2013). Segundo alguns entrevistados, não há sistema de previdência no Haiti. Portanto, quando os idosos não apresentam mais condições de trabalhar, ficam aos cuidados dos mais jovens. Logo, tanto do ponto de vista do haitiano em Joinville desempregado, mas que ainda assim participa das confraternizações, quanto do idoso que não pode trabalhar, acredito que o apego seguro que a maioria tem dá suporte e certa tranquilidade na medida em que sabem que receberão ajuda ou não ficarão desassistidos em situações difíceis. Novamente, o *lakou* é atualizado conforme os mais jovens auxiliam aqueles de quem receberam ajuda.

Chegando ao fim desta sessão, talvez seja interessante fazer uma síntese do que apresentei até o momento no que tange ao terceiro capítulo. Comecei o subtítulo explicando o modelo psicológico que serve de base teórica para este trabalho. Trata-se dos pressupostos da

psicoterapia cognitivo-comportamental. Não posso falar de um padrão cognitivo, mas sim afirmar que há bastante semelhança na maneira como os haitianos imigrantes pensam em relação a si mesmo, em relação aos outros e em relação ao futuro. Acredito que um dos fatores importantes que influenciam o surgimento desse conjunto semelhante de pensamentos é o apego seguro, o tipo de apego mais saudável segundo a teoria do apego. Por sua vez, o apego seguro é indelevelmente marcado pelo *lakou* haitiano.

Portanto, resumindo minha hipótese, o *lakou* haitiano influencia a estruturação cognitiva dos imigrantes haitianos via apego seguro. A minha pergunta inicial foi: como os elementos culturais haitianos influenciam a estruturação cognitiva? A minha resposta é: considerando o *lakou* um elemento poderoso da cultura haitiana, essa instituição influencia o surgimento do apego do tipo seguro e por conseguinte as cognições associadas, cognições essas destacadas no princípio deste capítulo, categorizadas no conceito de tríade cognitiva. Todos esses elementos psicológicos e culturais ficam armazenados na memória do imigrante e saltam para o momento presente em algumas situações, entre as quais estão as estratégias de enfrentamento na condição migrante.

Ainda assim, penso que as relações entre os elementos psicológicos e culturais citados não são as únicas possíveis. Tampouco seria viável em um único trabalho estressar as relações entre cultura e outras funções psicológicas como atenção, percepção, orientação e linguagem, por exemplo. Embora os conteúdos cognitivos armazenados na memória tenham um brilho maior entre as funções psicológicas discutidas, outra função, ou funções, merece destaque e não poderia ficar de fora, mesmo que sua discussão seja breve. Eu não poderia deixar minhas veias neuropsicológicas de lado. Que função ou que funções seriam essas?

### 3.7 O COMANDANTE MARCADO PELO *LAKOU*

O que seria de uma orquestra com ótimos músicos, mas sem um bom maestro? Ou de um exército com excelentes soldados, mas sem um bom general? Essas foram algumas perguntas que Elkhonon Goldberg fez para explicar o papel desempenhado pelas funções psicológicas chamadas funções executivas. Para alguns autores, o termo é função executiva, no singular. Penso que esse termo no plural é mais adequado, porque vários componentes fazem parte das funções executivas. Assim como uma orquestra não funcionaria bem sem um bom maestro, mesmo que tivesse excelentes músicos, as funções psicológicas não funcionariam muito bem se não tivessem um comandante. O papel de comandante psicológico é exercido pelas funções executivas.

Com base na literatura neuropsicológica, é possível dizer que as funções executivas são as funções neuropsicológicas que regulam as demais funções cognitivas, psicológicas, emocionais e comportamentais. Dito de outro modo, são as funções executivas que coordenam a memória, a atenção, a linguagem e a percepção, por exemplo. Diversos componentes fazem parte das funções executivas, entre os quais estão o controle inibitório, a memória operacional, a flexibilidade cognitiva, o planejamento, a categorização, a fluência e a tomada de decisão, entre outros (Quadro 2). Trata-se de um termo guarda-chuva que engloba diversas subfunções mais dependentes do córtex pré-frontal, a área mais anterior do cérebro. Essa área, por sua vez, mantém conexões diretas ou indiretas com todo o sistema nervoso. Logo, não é adequado, do ponto de vista científico, dizer que as funções executivas dependem exclusivamente do córtex pré-frontal.

**Quadro 2** – Definição dos principais componentes executivos

<b>Componente executivo</b>	<b>Descrição</b>
Controle inibitório	Capacidade de inibir respostas prepotentes, as quais os indivíduos podem ter forte predisposição. Inclui capacidade de automonitoramento e controle de estímulos distratores. Impulsividade é um sinal de déficit de controle inibitório.
Memória operacional	A memória operacional refere-se a armazenar e manipular temporariamente duas ou mais informações que são usadas para outras atividades mentais, como contas aritméticas, raciocínio, automonitoramento ou planejamento.
Flexibilidade cognitiva	A flexibilidade está relacionada a prestar atenção ao ambiente e mudar pensamentos ou ações de acordo com as exigências desse ambiente. O que foi pensado e planejado precisa ser constantemente comparado com as demandas do ambiente para verificar a adequação atual. Em caso de não adequação, a flexibilidade permite ao indivíduo mudar pensamentos e planos.
Planejamento	Uma vez que um objetivo esteja traçado, a curto, médio ou longo prazo, o planejamento é o componente executivo que permite estabelecer a melhor maneira de alcançar esse objetivo, levando em consideração os passos necessários.
Categorização	A categorização está relacionada à formação de conceitos, ao raciocínio e à abstração. É a função que permite agrupar elementos que compartilham determinadas propriedades ou características. Gato e rato, por exemplos, podem ser categorizados conforme o conceito de animal. Pensamento “concreto” normalmente é sinal de déficit na capacidade de categorizar.
Fluência	Envolve a capacidade de emitir comportamentos, sejam eles verbais, sejam motores, em sequência correta, obedecendo a regras preestabelecidas, explícitas ou não.
Tomada de decisão	É um processo que se refere a fazer uma escolha quando há duas ou mais alternativas em situações que envolvem algum risco ou incerteza. A capacidade de adiar a gratificação, ou seja, tomar uma decisão desagradável no presente para ter benefício tardio é altamente relacionada com esse componente executivo.

Fonte: Malloy-Diniz *et al.* (2014)

Uma pessoa pode ter uma excelente memória semântica ou excelente capacidade linguística, por exemplo, mas, se as suas funções executivas não estiverem funcionando adequadamente, é provável que as excelentes memória e linguagem não sejam bem utilizadas ou aproveitadas na vida cotidiana. Enquanto o acúmulo de conhecimento ao longo dos anos está mais associado à inteligência cristalizada, as funções executivas estão mais próximas da inteligência fluida, dos problemas que surgem inesperadamente e que necessitam de

criatividade e de tomadas de decisão vantajosas. Entre os diversos conceitos (em várias teorias) descritos na literatura, Malloy-Diniz *et al.* (2014, p. 114) explanam o seguinte:

As funções executivas correspondem a um conjunto de habilidades que, de forma integrada, permitem ao indivíduo direcionar comportamentos a metas, avaliar a eficiência e a adequação desses comportamentos, abandonar estratégias ineficazes em prol de outras mais eficazes e, desse modo, resolver problemas imediatos, de médio e de longo prazo.

Os mesmos autores consideram que as funções executivas são as funções cognitivas que atingem sua maturidade mais tardiamente na espécie humana, por volta do fim da adolescência e início da vida adulta. Ainda assim, são funções que já começam a ser desenvolvidas na primeira infância, sendo possível observar déficits antes do primeiro ano. Reconhecidas as estratégias de enfrentamento e demais ações utilizadas pelos imigrantes haitianos em Joinville, facilmente é possível identificar excelentes componentes executivos, que, acredito, mantêm relações de causa e efeito com o *lakou* e com o apego seguro.

De início, é preciso esclarecer que alguns autores creem que há certa hierarquia entre os componentes executivos. Diamond (2013) postula que os subcomponentes controle inibitório, memória operacional e, mais tardiamente, flexibilidade cognitiva são os subcomponentes nucleares ou basilares sobre os quais os outros componentes mais complexos se desenvolverão. Concordo com a hierarquia proposta pelo teórico. Para alcançar um objetivo de médio ou longo prazo, um curso superior, por exemplo, é preciso planejar as ações necessárias. O planejamento já seria um dos componentes executivos mais complexos. No entanto, antes do planejamento, é preciso um controle inibitório bem desenvolvido, caso contrário o indivíduo agiria por impulso constantemente. Também se faz importante boa memória operacional, pois o objetivo e os passos necessários para alcançá-lo devem estar constantemente na consciência do indivíduo. Por fim, é preciso flexibilidade cognitiva para avaliar se os comportamentos e pensamentos anteriormente planejados ainda são pertinentes com o passar do tempo. A comparação entre o que foi planejado e o que acontece no ambiente precisa ser constante.

Portanto, se pensarmos no princípio do *lakou* que diz que a educação das crianças é obrigação de toda a comunidade, pela lógica, facilmente se pode chegar à conclusão de que o controle inibitório das crianças haitianas é estimulado desde cedo. São as regras. Para o bem ou para o mal, não se pode fazer qualquer coisa. Não estou discutindo a benevolência ou adequação dessa característica cultural (embora acredite que, entre deixar totalmente livre, como vemos em nossos dias, e impor regras, a segunda opção seja a melhor). O fato é que isso parece estruturar a organização cerebral das crianças haitianas que pertencem aos seus *lakous*, apesar

de não poder dizer que todas as crianças haitianas fazem parte dessa instituição atualmente. As funções executivas dependem do amadurecimento do cérebro, o que só ocorre por causa dos estímulos ambientais, incluindo os estímulos culturais. Há um modelo a seguir: “*No Haiti a educação vem desde pequeno. Desde pequenininho já tem educação. Bem-educado*” (R. E. P. – Entrevistada 6).

Alguns indícios contidos nas falas dos entrevistados me levam a interpretar que há um controle sobre determinados comportamentos considerados inadequados, sendo um deles a não demonstração de afeto em locais públicos. O controle sobre o comportamento mesmo em situações estressantes, como no local de trabalho, também é um exemplo de modulação comportamental. Foi-me dito que no Haiti há a regra de que não se pode beijar ninguém se essa pessoa estiver de uniforme escolar, pois seria falta de respeito dos adolescentes. Usar entorpecentes em local público também não é aceitável, e os próprios usuários afastam-se, para não desrespeitarem os transeuntes, segundo me foi relatado. Também posso citar a questão de as ações dos imigrantes serem planejadas e, portanto, não serem realizadas por impulso. Enfim, com base na literatura e nos dados contidos nas entrevistas, acredito que os princípios do *lakou* estimulam o controle inibitório e conseqüentemente oferecem uma estrutura às crianças que vão se refletir nas ações futuras.

O fato de as crianças haitianas não poderem fazer o que bem entendem, no entanto, não significa que não sejam estimuladas a tomarem iniciativa nem a terem obrigações. De acordo com Thomaz (2011), no *lakou* há o princípio da faixa etária: cada indivíduo possui obrigações conforme suas capacidades físicas e cognitivas. Essa característica provavelmente estimula a autonomia do indivíduo segundo suas potencialidades. Se minha hipótese estiver correta, a criança haitiana é incentivada a fazer o que pode, mas com o monitoramento de vários adultos. Se é estimulada, automaticamente desenvolve componentes executivos, como planejamento, flexibilidade, raciocínio, resolução de problemas e tomada de decisão. Foi o que observei em Joinville. As estratégias de enfrentamento são resoluções de problemas e altamente dependentes do funcionamento executivo.

Bem se sabe pela literatura que o excesso de experiências boas não é benéfica para as crianças, como os chamados mimos, no senso comum (YOUNG, KLOSKO; WEISHAAR, 2008<sup>12</sup>). Se os adultos fazem todas as coisas para as crianças, elas simplesmente não aprendem

---

<sup>12</sup> Esses autores postulam que os humanos apresentam cinco necessidades emocionais básicas, que deveriam ser atendidas pelos cuidadores para que o desenvolvimento psicológico seja saudável. São elas: vínculos seguros; autonomia e sentido de identidade; limites realistas; validação emocional; e espontaneidade e lazer. A “quantidade” de afeto, incentivo à autonomia, limites, validação e espontaneidade de que as crianças precisam é variável entre os indivíduos e depende de alguns fatores, entre eles o temperamento inato da criança. Quando os

a fazer. O que seria favorável em doses menores acaba minando a capacidade da criança de acreditar nela mesma para resolver os problemas. Ou ainda, estimula a crença nessas crianças de que são as outras pessoas que precisam resolver seus problemas. Não encontrei essas características e crenças em nenhum de meus interlocutores; todos se mostraram altamente responsáveis pelos seus atos e suas vidas, inclusive uma adolescente haitiana participante do projeto da Univille.

De modo geral, é possível inferir que quase todos os entrevistados possuem um objetivo e seguem um planejamento para alcançá-lo. Alguns pretendem estudar e voltar com mais conhecimento ao Haiti, passando antes pelo Canadá. Outros pretendem juntar dinheiro e trazer familiares do Haiti para o Brasil, e todos têm o objetivo maior de melhorar a vida e o fazem seguindo um planejamento. Nesse planejamento, constatei mudanças de plano, como trocas de emprego e cidades, ou ainda o retorno ao Haiti quando havia a percepção de que os objetivos desejados não seriam alcançados no Brasil. Isso só acontece por conta do automonitoramento e da flexibilidade cognitiva. Também verifiquei grande capacidade de autocontrole, ou seja, a capacidade de resistir a prazeres em curto prazo para obter recompensas mais tardiamente na vida. Diamond (2013) considera o autocontrole um subcomponente do controle inibitório. Essa capacidade de tomar uma decisão que em curto prazo não é boa, mas que é boa tardiamente, ao contrário de tomar uma decisão que é boa imediatamente, mas ruim em longo prazo, constitui indicativo de funções executivas altamente sofisticadas. Como suportar todas as adversidades e privações ao se pagar integralmente um curso superior sendo imigrante haitiano sem ter na memória a expectativa de um futuro melhor?

Não foram poucos os haitianos que passaram por várias cidades brasileiras até se estabelecerem em Joinville. A cada mudança de plano, inevitavelmente há uma tomada de decisão, um componente executivo essencial. Ficar nesse emprego ou procurar outro melhor? Ficar nessa cidade ou mudar? Trazer ou não os filhos do Haiti? As decisões são tomadas todos os dias e, ao contrário do que o senso comum pode imaginar, as boas decisões nunca são puramente racionais. Os componentes emocionais sempre estão presentes e auxiliam nas decisões, mesmo que os indivíduos não estejam conscientes disso. Uma teoria sobre funções

---

pais falam que deram a mesma quantidade de afeto para os filhos, ou a mesma quantidade de limites, teoricamente isso é um equívoco, pois um filho pode ser mais demandante de afeto que o outro filho, que, por sua vez, talvez precise de mais limites. Acredito que os elementos culturais influenciam fortemente a maneira como essas necessidades são ou não atendidas. É facilmente notável que em algumas regiões o foco no trabalho mina a espontaneidade e o lazer. Em outras regiões ou em temporalidades atuais, a permissividade dos pais prejudica a imposição de limites realistas. Pais superprotetores e ansiosos não incentivam seus filhos e assim por diante.

executivas que explica o papel das emoções nas tomadas de decisão foi formulada por António Damásio e se chama teoria dos marcadores somáticos.

Na teoria dos marcadores somáticos, Damásio (1996) argumenta que, diante de uma tomada de decisão, o indivíduo sente no corpo (por isso, o termo somático – corpo = *soma*), conscientemente ou não, uma sensação visceral (emocional) que faz convergir a atenção para o resultado negativo ou positivo que determinada ação pode conduzir. O sinal somático (“marcado” no corpo) pode fazer o indivíduo rejeitar imediatamente dada opção, levando-o a escolher outra alternativa. A análise racional de custos e benefícios entra em ação, mas somente após esse processo automático e emocional reduzir o número de opções. Sendo assim, vamos imaginar como seria a escolha de um automóvel se não tivéssemos os marcadores somáticos. Se a escolha fosse puramente racional e sem nenhuma emoção envolvida, quanto tempo levaríamos para decidir em termos intelectuais a melhor opção entre as centenas e centenas de modelos? Com os marcadores somáticos ativados, rapidamente diminuimos as opções para alguns modelos, facilitando o processo racional de decisão (nem tão racional assim, muitas vezes).

Damásio (1996) explica que os marcadores somáticos foram ligados, pela aprendizagem, a resultados futuros previstos de certos cenários. Se um marcador somático negativo (angústia, por exemplo) é justaposto a determinado resultado futuro, a combinação funciona como uma campainha de alarme: “não faça isso, você vai se arrepender!”. Ao contrário, se é justaposto um marcador somático positivo (excitação, por exemplo), o resultado é um incentivo para a ação: “vá em frente!”. Essa teoria também se “aplica à escolha de ações cujas consequências imediatas são negativas, mas que geram resultados positivos no futuro. Um exemplo é o autocontrole no aqui e agora para se obter benefícios mais tarde” (DAMÁSIO, 1996, p. 207).

E de onde vêm os marcadores somáticos?

A maior parte dos marcadores somáticos que usamos para a tomada racional de decisão foi provavelmente criada nos nossos cérebros durante o processo de educação e socialização, pela associação de categorias específicas de estímulos a categorias específicas de estados somáticos [...]. Os marcadores somáticos são, portanto, adquiridos por meio da experiência, sob o controle de um sistema interno de preferências e sob a influência de um conjunto externo de circunstâncias que incluem não só entidades e fenômenos com os quais o organismo tem de interagir, mas também com convenções sociais e regras éticas (DAMÁSIO, 1996, p. 210-211).

O próprio Damásio (1996) garante que os marcadores são fenômenos biológicos, marcados no corpo, mas dependentes do processo de educação e socialização. Vivenciamos incontáveis situações desde o nosso nascimento, e, a cada tomada de decisão, simples ou complexa, essa decisão é pareada com um estado emocional, sentido no corpo. De forma bem simplificada, se uma criança toma a decisão de ajudar um amigo, provavelmente será elogiada por isso ou recompensada de outro modo. O elogio causa uma emoção agradável. No futuro, em situações similares de possível ajuda a ser oferecida, a mesma emoção agradável marcada anteriormente no corpo chegará ao córtex pré-frontal e ajudará a “razão” a decidir pela ajuda ou não. É o sinal de “vá em frente, você será elogiado ou recompensado”. Por outro lado, vamos imaginar a situação inversa. Uma criança tem a possibilidade de auxiliar um amigo e não o faz. Dependendo dos padrões sociais, poderá ser repreendida por isso, o que lhe ocasionará um marcador somático desagradável. A culpa, por exemplo. Em situações futuras semelhantes, quando a possibilidade de não ajudar surgir mais uma vez entre as possibilidades, automaticamente a culpa marcará seu corpo, influenciando a tomada de decisão. Nesse caso, é como se o marcador falasse: “não deixe de ajudar, você será repreendido novamente e sentirá a mesma coisa (culpa)”.

Se eu pensar nas características do *lakou* haitiano e no que constatei e colhi durante as entrevistas e observações, é bastante provável que, diante das decisões diárias a serem tomadas, os marcadores somáticos dos imigrantes são em boa parte influenciados pelo *lakou*, sobretudo pelos princípios de cortesia e parentela, em que a solidariedade é uma espécie de marca registrada. Em uma situação real relatada por um imigrante haitiano, por exemplo, um amigo residente no Haiti pediu-lhe dinheiro pelo WhatsApp. Com pouco dinheiro para enviar para os próprios familiares e sustentar sua família no Brasil, J. P. (entrevistado 3) mostrou-se muito contente por enviar alguns dólares ao seu amigo:

*Um ajuda o outro. Se tem dinheiro e não quer ajudar, os vizinhos falam mal. No Haiti, um ajuda o outro. No Brasil, cada pessoa tem que trabalhar para pagar as contas. Não é só família. Pode ser um amigo também. Se ele não tem uma coisa, eu compro para ele se eu tenho. Por exemplo, às vezes meus amigos do Haiti pedem dinheiro no Whats[App]. Se eu tenho, eu mando [...]. Eu fico feliz quando ajudo uma pessoa que não tem (J. P. – Entrevistado 3).*

Nota-se nesse trecho algo bem descrito na literatura. A ajuda mútua parece ser uma convenção social. Não posso afirmar com isso que em todo o território haitiano existe essa característica, mas o fato é que esse discurso surge com frequência entre os entrevistados. Sendo assim, parece-me que essa característica social acabou por criar marcadores somáticos do tipo

“vá em frente” quando surgem situações em que a tomada de decisão envolve auxílio ao próximo. Mais uma vez, trata-se de uma característica social que influencia um componente executivo, nesse caso a tomada de decisão, que por sua vez intervém diretamente nas estratégias de enfrentamento na condição migrante.

É provável que o leitor já tenha percebido que, assim como a tríade cognitiva beckiana (BECK; ALFORD, 2000) e o apego seguro, descrito por Bowlby (2002), os marcadores somáticos também são aprendidos e, portanto, ficam armazenados em memórias dispositivas. Essas memórias ficam à espera de um gatilho ambiental (incluindo gatilhos ou símbolos culturais) para disparar em direção ao corpo uma influência sobre as decisões. Essa é mais uma hipótese de como os elementos culturais interferem na estruturação cognitiva.

Quando afirmo que o *lakou* influencia o estilo de apego e, por consequência, as cognições, estou dizendo que influencia os conteúdos cognitivos. Quando deduzo que o *lakou* marca os componentes executivos, quero dizer que balizam funções cognitivas, entre as quais as funções executivas. De qualquer forma, o *lakou* influencia tanto o conteúdo como as funções cognitivas, e ambas fazem parte da estruturação cognitiva de um indivíduo. Essa estruturação cognitiva é sempre dependente da memória, mas não só da memória individual.

Finalmente, chegamos ao momento de abordar a memória cultural e entender a atualização dos elementos culturais no próximo e último capítulo deste trabalho.

#### 4 EVOCACÃO E ATUALIZAÇÃO DE ELEMENTOS DA MEMÓRIA CULTURAL

Dando início ao último capítulo, não é demais lembrar que este trabalho gira em torno de um problema de pesquisa duplo: de que maneira os elementos culturais do Haiti influenciaram a estruturação cognitiva dos imigrantes haitianos residentes na cidade de Joinville e como tais elementos são atualizados na condição migrante.

Para alcançar essas respostas, nos dois primeiros capítulos escolhi apontar as adversidades e os enfrentamentos dos haitianos na condição migrante. Isso me possibilitou, juntamente com a bibliografia, identificar como os elementos culturais estruturaram a cognição dos imigrantes. A resposta para tal foi exposta no terceiro capítulo, mas vale aqui um resumo: o *lakou* haitiano influencia o surgimento de um apego do tipo seguro, que, por sua vez, influi na estruturação de conteúdos cognitivos e no desenvolvimento de funções executivas bem adaptativas.

Uma vez estruturados esses conteúdos cognitivos nos imigrantes, como eles mobilizam elementos contidos em suas memórias culturais que auxiliam na condição migrante? Ou seja, como a cognição evoca e transforma aquilo que a fez surgir e se consolidar? Quais são os mecanismos para que isso aconteça? Os elementos estão na memória cultural, mas não são mobilizados da mesma forma por todas as pessoas; são interpretados pelos indivíduos e influenciados pelas particularidades de cada um. Essas perguntas são os desafios deste capítulo.

Como seria impossível discutir todos os elementos culturais de um país estrangeiro, optei por focar a problematização no *lakou* haitiano e na religião, por serem dois elementos que julguei estarem mais nítidos neste trabalho e por serem amplamente relacionados. Os diálogos com a teoria interpretativa de Geertz (2008) continuam neste capítulo, mas agora com o acréscimo das ideias de Paul Tillich (2009), importante teólogo que aborda as conexões entre teologia e cultura. Tendo em vista o papel imprescindível da aprendizagem na vida do ser humano, também lançarei mão da teoria social cognitiva, de Albert Bandura (2008). Dialogar com esses autores me possibilitará deduzir como os elementos da memória cultural (ASSMANN, 2008) são evocados e utilizados na condição migrante. A memória cultural será apresentada a seguir e de certo modo permeará todo o capítulo. Melhor dizendo, não só este capítulo.

#### 4.1 MEMÓRIA CULTURAL, *LAKOU* E VODU

A memória cultural é um tipo de instituição exteriorizada, objetivada e armazenada em formas simbólicas. Essas formas simbólicas, por sua vez, são estáveis e transcendentem à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e passadas de geração em geração (ASSMANN, 2008).

De acordo com Assmann (2008), a memória pessoal interage com objetos externos e, embora esses objetos externos não contenham memória, eles podem fazer as pessoas desencadearem memórias, porque carregam as memórias investidas pelas pessoas. Esses objetos ou coisas podem ser louças, festas, ritos, imagens, textos ou histórias.

Ao nível social, no que tange a grupos e sociedades, o papel dos símbolos é ainda mais importante, porque, ao contrário da memória pessoal, os grupos não têm memória enquanto faculdade, portanto, tendem a fazê-la por meio de coisas que funcionam como lembranças, tais como monumentos, museus, bibliotecas, arquivos e outras instituições mnemônicas. Isso é o que Assmann (2008) nomeia como memória cultural. Ainda, para ser recorporificada na sequência das gerações, a memória cultural, diferentemente da memória comunicativa, deve existir também em maneira não corporificada e requer instituições de preservação e recorporização (ASSMANN, 2008, p. 119), como a religião e o *lakou* haitiano.

No *lakou*, parece inquestionável que uma das formas de atualização da memória cultural é o *kombit*, já destacada nos capítulos anteriores:

*Kombit é muita pessoa. Muita pessoa. Se tem uma pessoa lá fazendo umas coisas, igual se você tem um jardim [plantação] aqui que tem banana, tu quer tirar a banana, tu tem que fazer um kombit. Um kombit é fazer comida para todo mundo comer. Todo mundo que vai ajudar você a tirar banana (D. S. – Entrevistada 4).*

Questionada se havia *kombit* em Joinville, D. S. respondeu com um exemplo: “*Sim, porque eu faz meu aniversário ano passado e todos meu amigo vem ajudar. Só depois ela vai para casa, pega comida e vai. [...] Vieram aqui, ajuda fazer comida e depois vai para casa. E não precisa pagar nada*”.

É importante ressaltar que Assmann (2008) diferencia memória cultural de memória comunicativa. Esta última é o nome dado pelo autor ao conceito de memória coletiva de Maurice Halbwachs. Essa diferença é importante:

A memória comunicativa não é institucional; não é mantida por nenhuma instituição que vise ensinar, transmitir ou interpretar; não é cultivada por especialistas e não é convocada ou celebrada em ocasiões especiais; não é formalizada ou estabilizada por nenhuma forma de simbolização material; ela vive na interação e na comunicação cotidiana e, por essa razão, tem uma profundidade de tempo limitada, que normalmente alcança retrospectivamente não mais que 80 anos, o período de três gerações que interagem (ASSMANN, 2008, p. 119).

Assim, a durabilidade da memória comunicativa depende dos vínculos e das estruturas sociais. Se ambos ruírem, desaparecem também as memórias comunicativas. Daí minha preocupação em escolher elementos culturais haitianos como as instituições *lakou* e religião, que, claramente, não se enquadram no conceito de memória comunicativa.

Discutindo os achados do antropólogo Jan Vansina, que estudou sociedades orais na África, Assmann (2008) expõe que o passado menos remoto, de três gerações e não mais que isso, é facilmente esquecido, ao contrário do passado mais remoto. Para ele, há grande número de tradições sobre a origem do mundo e a origem da tribo, por exemplo. Esse último tipo de informação não é comprometido com a comunicação cotidiana, pois é salvaguardado e institucionalizado: “Ela existe na forma de narrativas, canções, danças, rituais, máscaras e símbolos” (ASSMANN, 2008, p. 120).

Discorrendo a respeito da influência do vodu na independência do Haiti, mesmo sem detalhes teóricos, alguns entrevistados comentaram acerca do cerimonial de origem, como no seguinte trecho: “*Sim, fizeram um sacrifício com um porco e pediram para o Deus deles [do vodu] libertarem o país*” (R. M. – Entrevistado 1).

Além disso, a memória cultural requer sua atualização em ocasiões durante as quais a comunidade se junta para celebrar:

A memória cultural é baseada em pontos fixos no passado. Até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em símbolos que são representados em mitos orais ou em escritos, que são reencenados em festas e que estão continuamente iluminando um presente em mudança (ASSMANN, 2008, p. 121).

Outro ponto a se ressaltar no que concerne a esse conceito é que a memória cultural só pode ser assim denominada se tiver relação com a identidade. Em todos os níveis, a memória constitui um sistema aberto, mas não totalmente aberto ou difuso; sempre há estruturas que conectam a memória a horizontes específicos de tempo e de identidade nos níveis individual, geracional, político e cultural. “Onde essa relação é ausente, não estamos lidando com memória, mas com conhecimento” (ASSMANN, 2008, p. 122).

Outra diferença entre memória comunicativa e memória cultural é observada na dimensão social, na estrutura de participação. Não há especialistas na memória comunicativa. A participação das pessoas é difusa. Uns conhecem mais, outros menos, mas não há especialistas. O que se comunica na memória comunicativa é o que foi adquirido por seus participantes juntamente com a língua e a competência social (ASSMANN, 2008). Já na memória cultural sempre se têm especialistas, não importa se em sociedades orais ou letradas. Exemplos de especialistas são xamãs, trovadores, griôs, sacerdotes, professores, artistas, clérigos, estudiosos, mandarins, rabinos, mulás e outros nomes para portadores especializados em memória.

Ainda, de acordo com Assmann (2008), existe também outro sentido no qual a participação na memória cultural pode ser estruturada na sociedade:

Diz respeito à questão do conhecimento restrito, do segredo e do esoterismo. Toda sociedade tradicional conhece áreas de conhecimento restrito, cujas fronteiras não são definidas simplesmente pelas diferentes capacidades de memória e de compreensão humanas, mas também por questões de acesso e iniciação (ASSMAN, 2008, p. 125).

Por fim, Assmann (2008) afirma que a estrutura de participação da memória cultural tem tendência inerente ao elitismo, pois nunca é estritamente igualitária. Enquanto alguns são forçados à participação e têm de provar sua admissão por meio de exames formais, outros permanecem sistematicamente marginalizados desse conhecimento “distinto”. A seguir, um quadro retirado do texto de Assmann (2008) com as informações sintetizadas (Quadro 3).

**Quadro 3** – Diferenças entre memória comunicativa e memória cultural

	<b>Memória comunicativa</b>	<b>Memória cultural</b>
<b>Conteúdo</b>	História na forma de autobiografia, passado recente	História mítica, eventos do passado absoluto
<b>Formas</b>	Tradições informais e gêneros da comunicação cotidiana	Grau elevado de formação, comunicação cerimonial
<b>Meios</b>	Memória vívida e corporificada, comunicação na língua vernácula	Mediada em textos, ícones, danças, rituais e <i>performances</i> de vários tipos, línguas clássicas, ou formalizadas de outro modo
<b>Estrutura temporal</b>	80–100 anos, um horizonte mutável de três ou quatro gerações que interagem	Passado absoluto, tempo primordial mítico, “3.000” anos
<b>Estrutura de participação</b>	Difusa	Portadores especializados da memória, hierarquicamente estruturados

Fonte: Assmann (2008)

Como o *lakou* é uma instituição haitiana que guarda e atualiza memórias culturais, convém retornar ao conceito de *lakou* e a sua relação com o vodu. Acredito que uma descrição um pouco mais detalhada do *lakou* e do vodu ajude a entender tal ligação, já anunciada neste trabalho. Ademais, a descrição dessas instituições também me parece importante, uma vez que, a meu ver, elas marcam algumas características e estratégias de enfrentamento dos haitianos entrevistados, mesmo daqueles que demonizam o vodu. Entre os entrevistados, vimos que a relação deles com o vodu é de paralelismo, e não de sincretismo, haja vista não foi observado nenhum tipo de culto aos loas do vodu, embora os loas e outros símbolos do vodu estejam presentes na vida de muitos deles. Com esse detalhamento, entendo que se torna mais nítido compreender que as instituições *lakou* e vodu são criações cujos símbolos preservam, despertam e atualizam a memória cultural. Antes disso, um breve comentário.

Até o momento, citei autores haitianos ou brasileiros que abordaram o tema *lakou* e vodu, todos escritos em língua portuguesa. Para não ficar restrito a autores que escreveram em português e com vistas a ficar mais seguro no que tange ao conceito de *lakou* e a sua relação com o vodu, procurei em língua inglesa por outros autores haitianos e encontrei o artigo de Jean-Yves Merilus (2015), um texto relativamente recente. Felizmente, o que encontrei foi bastante semelhante com o material lido até o momento. A seguir, o meu entendimento acerca da explicação de Merilus (2015) sobre o *lakou*.

A palavra *lakou* na língua crioulo haitiano significa simplesmente “pátio”, o lugar do terreno em que não se encontra a casa. Foi justamente esse o significado que a grande maioria (redundância proposital) dos vários haitianos com que tive contato – entrevistados oficiais ou não – me apontaram: “*Ah, lakou é como, por exemplo, esse casa ali na frente [da casa] é um lakou*” (J. P. S. – Entrevistado 10); ou: “*Terreiro da casa*” (D. S. – Entrevistada 4).

Esse já é um aspecto que chama a atenção, pois apenas o entrevistado que era pastor evangélico em Joinville (e professor no Haiti) e outros dois universitários expuseram um conhecimento mais teórico sobre o termo *lakou*, o que pode remeter ao que Assmann (2008) diz a respeito de memória cultural: somente alguns são especialistas. No entanto, Merilus (2015) acredita que *lakou* tem uma definição mais complexa do que simplesmente “pátio” ou “terreiro”.

Para esse autor, o sistema *lakou* foi um acordo de vida criado por ex-escravos após a revolução haitiana, cujo fim, em 1804, levou o Haiti a ser um país independente. Isso significa que já se passaram bem mais de 80 anos, que é o tempo em que persistem memórias comunicativas, como afirma Assmann (2008). Se o *lakou* está presente até hoje, como mostram vários autores citados ao longo deste trabalho, acredito que é pelo fato de seu simbolismo ainda fazer algum sentido na vida dos haitianos, pelo menos para vários dos entrevistados.

Seguindo com Merilus (2015), o arranjo original do *lakou* envolvia um grupo de cinco a sete famílias estreitamente unidas com diferentes sobrenomes, que construíam casas e cultivavam em terreno comum, compartilhado. Esse sistema foi desenvolvido em oposição ao sistema de plantação baseado na divisão racial e de classe. Depois que o Haiti se tornou independente, o *lakou* surgiu com força como um espaço de resistência para os ex-escravos, bem como de estabelecimento da igualdade econômica entre indivíduos e para evitar a exploração capitalista dominante. Para Merilus (2015), assim como segundo Hurbon (1988), os ex-escravos perceberam a economia da plantação como a representação do sistema que os desarraigou de seus parentes e amigos na África Ocidental e os escravizava pelos benefícios econômicos dos senhores coloniais.

Assim como destacado por Bulamah (2013), Merilus (2015) afiança que o *lakou* tem seu próprio conjunto de regulamentos. Os membros que compõem um *lakou* só podem criar ou cultivar na seção atribuída à sua família e não podem escolher trabalhar ou residir no lugar que quiserem. Aos estrangeiros, é excluída a participação nos *lakous*, a menos que haja relação estreita com uma das famílias que fazem parte do *lakou*. Ou seja, estrangeiros são aceitos, desde que aconteça um convite. A compra e venda de terra ocorre apenas entre os membros, contudo

os não membros podem comprar ou vender outros bens e serviços para as pessoas que vivem nessas instituições.

De certa forma, compreendo que o *lakou* possui, ao mesmo tempo, características fechadas e abertas. Se os migrantes haitianos trazem o simbolismo do *lakou* em suas memórias culturais, eis aí uma explicação possível para o fato de aceitarem de bom grado a ajuda dos brasileiros, até mesmo convidando-os a fazer parte de um *kombit*.

Do ponto de vista social, o *lakou* oportunizou aos ex-escravos um ambiente amigável em que eles poderiam unir-se, permitindo-lhes fortalecer sua identidade em comum. No período da escravidão, os senhores coloniais restringiam os escravos ao desenvolvimento de uma identidade coletiva ou à formação de laços comunitários. Com frequência, os escravos eram deslocados ou vendidos de uma plantação à outra em curtos períodos de tempo, a fim de impedi-los de formar vínculos e, conseqüentemente, se unir para fomentar a revolução (MERILUS, 2015).

Acredito que esse trecho vai ao encontro do conceito de memória cultural, pois esse tipo de memória, para ser considerada cultural, precisa estar associada à identidade. E não foram poucas as vezes que os haitianos se autoatribuíram a identidade de união e colaboração mútua, como visto em alguns trechos citados ao longo deste trabalho e no próximo:

*Por exemplo, quando eu cheguei aqui no Brasil, tem um cara que morei com ele. Eu já conheço ele quando eu estava morando na Venezuela. A gente não é da mesma família, mas a gente arrumou casa junto. E do lado no outro apartamento tinha outros haitianos, do outro lado também e tipo forma [um “lakou”], espiritualmente, está vivendo em nós (R. L. – Entrevistado 7).*

Com base nas entrevistas e na literatura, o que me levanta mais uma dúvida é: os haitianos são colaborativos com todas as pessoas ou somente com aqueles que formam o seu *lakou* e fazem parte dele?

Deixando mais essa pergunta em aberto e quem sabe para os próximos trabalhos, pois não foi tema de investigação durante as entrevistas, o fato é que o *lakou*, originalmente, se tornou um espaço para os haitianos praticarem livremente sua cultura e seu modo de vida, resistindo à influência e à dominação estrangeira.

Antes disso, entretanto, uma vez que os fundadores haitianos estavam ocupados formando e defendendo a nova república contra ameaças externas – principalmente colonialistas britânicos, franceses e espanhóis –, a população haitiana construiu vínculos comunitários em *lakous* em todo o campo haitiano. Eles incorporaram valores culturais e formas

de se adaptarem à vida que trouxeram com eles da África Ocidental e que aprenderam com as experiências de vida na época da escravidão e da revolução (MERILUS, 2015).

É interessante observar que, se de um lado o Haiti é um país jovem, se Merilus (2015) estiver correto, pelo menos em parte as tradições são seculares ou milenares, pois sofrem influência dos ancestrais africanos.

De acordo com o historiador Dubois (2012, p. 108 *apud* MERILUS, 2015), ao longo do tempo, o sistema *lakou* transformou-se no sistema que regulou a vida pessoal na ausência da influência dos Estados haitianos, uma situação que o autor designa como um sistema igualitário sem Estado. Em outras palavras, o sistema *lakou* desempenha (ou desempenhou?) o papel do Estado em áreas rurais negligenciadas, em que o Estado não tem presença literal no Haiti. O *lakou* cuida do bem-estar dos haitianos rurais, cuidando para que as necessidades básicas dos indivíduos, como moradia, abrigo e vestuário, sejam atendidas.

Conforme Bulamah (2013), embora com outras configurações, o *lakou* manifesta-se atualmente na cidade de outras maneiras, não somente no campo. Em Joinville, mesmo que a maioria dos meus interlocutores não associe a palavra *lakou* com a instituição iniciada após a revolução haitiana, é possível observar, acredito, que os elementos simbólicos do *lakou* são expressos quando os imigrantes não deixam que seus vizinhos fiquem sem comida. Ou ainda, quando ludibriam os locatários recebendo os amigos que não têm casa alugada para dormir à noite e sair cedinho pela manhã, sem que o dono do imóvel perceba. Vale ressaltar que muitos locatários não aceitam vários haitianos num mesmo imóvel. Como também já dito, em conversa com profissionais da Secretaria do Bem-Estar Social, não houve relatos de haitianos moradores de rua ou em abrigos, como se dá com imigrantes de outras nacionalidades.

Referindo-se a Dubois (2012), Merilus (2015) afirma que o sistema *lakou* envolve redes familiares fechadas que enfatizam a autossuficiência ao trabalhar o solo. De certo modo, todos estão sob o controle recíproco da família e dos vizinhos, que mantêm o delicado equilíbrio necessário para uma existência igualitária. Os conflitos são muitas vezes suavizados por hábitos intensivos de hospitalidade com alimentos e colheita compartilhada, o que penso ter relação com o *kombit*. Nesse sentido, o sistema *lakou* conserva a paz, implementa regulamentos e promove uma forma mútua e única de responsabilidade social entre os camponeses rurais (DUBOIS, 2012 *apud* MERILUS, 2015). A esse último trecho, dois comentários. Um deles é que os regulamentos citados são também apontados por Bulamah (2013) e por Thomaz (2011). Outro comentário é que esses regulamentos ajudam a confirmar minha hipótese acerca da influência do *lakou* sobre o apego seguro e a estimulação de componentes executivos, descritos no terceiro capítulo.

Por fim, não poderia deixar de recorrer a Merilus (2015) quando o autor fala da ligação entre *lakou* e vodu. Segundo ele, o sistema *lakou* também sustentou e sustenta o vodu haitiano, religião praticada pela maioria dos haitianos. Teria sido muito difícil perpetuar a religião vodu em toda a história do Haiti sem a existência do sistema *lakou*. A maioria das cerimônias do vodu ocorre nesses espaços, o que se viu em algumas entrevistas: “*Lakou é uma grande habitação. Uma grande habitação, tipo que dá, que presta, as pessoas presta serviços para os espíritos. É a mesma coisa do vodu. É um grande terra, tem bastante casa. [...] Tem bastante, as pessoas que fazem as coisas do espírito, vodu sempre tem lá*” (B. E. – Entrevistado 11).

Muitos espíritos vodus, os *iwa* (chamados de *loas* por Hurbon, 1988; e Pierre, 2009), são frequentemente invocados por sacerdotes e praticantes do vodu durante as cerimônias. Esses espíritos residem em árvores simbólicas e rochas localizadas em centenas de *lakous* em torno do Haiti. Por isso, muitos desses *lakous* têm o nome dessas árvores ou rochas (Mango, Zorange, Wosh), que são simbólicas para o vodu. Logo, o sistema *lakou* está entrelaçado com o vodu para formar um componente crítico da cultura local (MERILUS, 2015).

Sendo assim, acho válido resgatar mais uma vez a citação de Hurbon (1988) sobre o *lakou* e em seguida descrever mais algumas características do vodu para que a relação entre *lakou* e vodu se torne mais clara, e já abrindo espaço ao diálogo com Tillich (2009) e Geertz (2008). Novamente, a citação de Hurbon (1988, p. 73):

No nível familiar, no fim da era colonial, um tipo de comunidade familiar reunida em volta de um patriarca e na qual Herkovits viu a tentativa de reconstrução da família patrilinear fon. É o que se chama *lakou* (o pátio), espécie de pátio em forma de ferradura que reúne uma vintena de famílias nucleares ou casas, das quais uma, isolada ao meio, constitui o *ufc* ou templo e outra a morada do patriarca. Uma única grande família solidária, como propriedade comum, autoridade comum (o patriarca, se bem que seja autoridade mais nominal do que real), culto comum (o vodu) [...]. A verdade é que a estrutura morfológica e social do *lakou* nos remete à estrutura religiosa do vodu.

Com essa citação em mente, passo adiante a detalhar um pouco mais do vodu, baseado em Hurbon (1988). Creio que não serão necessárias explicações adicionais para que o leitor identifique as relações entre algumas práticas e o funcionamento do *lakou* e do vodu, conforme os autores supracitados neste capítulo.

## 4.2 O VODU ENQUANTO CULTO FAMILIAR E COLETIVO

Enquanto culto familiar e coletivo, o vodu é praticado geralmente num local chamado *ufc*. É lá que os membros de uma família, ainda que dispersos durante o ano, se reúnem em diferentes ocasiões para celebrar o culto do loa. Mas, antes de tudo, o *ufc* é uma confraria e cada confraria é autônoma em relação às outras, algumas atraindo mais fiéis do que outras. Eis os elementos que compõem uma confraria:

- a) O *ugã* é o chefe, homem a quem se recorre em todas as circunstâncias da vida, pois é ele quem se faz entender pelos espíritos. Não presta contas a ninguém e detém o poder. O *ugã* acumula as funções de mágico, padre, curandeiro, exorcista, chefe de coro e organizador das diversões. No mundo camponês, ocupa posição social muito alta. Não é qualquer um que se torna *ugã*. É preciso receber um chamado (vocação) dos espíritos, sob pena de um impostor atrair a hostilidade deles. Esse chefe é quem possui certo conhecimento, pois está em contato com os espíritos. Portanto, desobedecer ao *ugã*   o mesmo que desobedecer aos espíritos. O *ugã* precisa de longa frequência nos *ufc*, aptidão musical e coreográfica e saber técnico sobre os loas, sua mitologia e liturgia. O que se disse sobre o *ugã* vale praticamente o mesmo para a *m bo*, que   sacerdotisa responsável por toda a confraria. Teoricamente, o *ugã* e a *m bo*, nas palavras de Assmann (2008), são os exemplos nítidos de detentores da memória cultural e quem a transmite aos demais membros da confraria;
- b) Em um nível abaixo na confraria, estão os *usis*, os fiéis que já passaram pela inicia o. Devem dar provas de zelo, obediência e espírito de comunidade, para o bem do *ufc*. São iniciados que constituem a verdadeira família espiritual da qual o *ugã*   o pai. Os *usis* conhecem muitos segredos do vodu, sabem identificar os loas e participam ativamente das cerim nias. É um grau invejado e de prestígio, mas não fácil de alcançar, visto os altos encargos financeiros exigidos. Para compensar o fato de ter consagrado a vida ao *ufc*, os *usis* são protegidos pelo *ugã* quando preciso;
- c) O *k ffj *, homem de confiança, que   o braço direito do *ugã*;
- d) O *laplas*, mestre de cerim nias e responsável pela boa ordem;
- e) O *sefk biz*, aquele que fiscaliza o local em que são depositadas as oferendas;
- f) O *bet saz*, que se ocupa dos problemas materiais e administrativos.

Além desses membros elencados, há o grupo de apoio composto de políticos e comerciantes, que formam uma espécie de conselho de fábrica para defender os interesses do *ugã*. Enviam regularmente suas contribuições para assegurar a proteção dos espíritos.

#### 4.2.1 Significação do vodu como culto familiar e coletivo

De acordo com Hurbon (1988), como culto familiar e coletivo, o vodu é o lugar no qual o haitiano se esforça para reencontrar a identidade perdida após a separação da África e com a opressão econômica e social que o persegue da escravidão até hoje. Essa é uma afirmação de Hurbon (1988) e de outros autores haitianos; não tenho elementos teóricos para discutir a verossimilhança dela com a realidade. Ainda que não explique com detalhes, Hurbon (1988) cita um estudo comparativo entre as práticas religiosas fon e ioruba que mostraria a força da africanidade do haitiano:

Na base do culto do vodu, está o desejo do haitiano de se reportar ao lugar em que o sentido das coisas e dos acontecimentos não foi abalado: o seu próprio universo simbólico. Aí a África perdida torna-se presente, os antepassados reaparecem, recompõe-se a ruptura da história. Que a cerimônia assuma o aspecto de festa teatral meticulosamente preparada e, ao mesmo tempo, cheia de espontaneidade, isso mostra sua estreita ligação com o espírito do povo haitiano (HURBON, 1988, p. 86).

Se é verdade que o esforço para reconquistar a África é um manifesto do vodu, ideia do mesmo modo defendida por Merilus (2015), também não se deve esquecer que existe aí uma espécie de ruptura com a África, ainda segundo esses autores, uma vez que o exílio do haitiano em relação a si mesmo se torna o centro de todas as alienações econômicas e sociais. O apelo à África é justamente o grifo abafado do protesto contra a miséria.

Como parece estar claro, as relações entre práticas religiosas e culturais estão muito evidentes neste trabalho, particularmente quando se fala em vodu e *lakou*. Sendo assim, dois autores mostram-se imprescindíveis nessa discussão: Tillich (2009) e Geertz (2008).

### 4.3 AS RELAÇÕES ENTRE RELIGIÃO E CULTURA COM BASE EM TILLICH E GEERTZ

Em seu livro *Teologia da cultura*, Tillich (2009) procura demonstrar como a dimensão religiosa está presente em diversas esferas da atividade cultural humana. Com base no meu entendimento de sua proposta, tentarei dialogar com os dados obtidos na presente pesquisa.

De acordo com o autor, a religião não é apenas uma função especial do espírito humano. Ao longo da história, Tillich (2009) mostra que ela tem oscilado entre diferentes funções espirituais a ponto de até ter sido rejeitada. A religião tentou estabelecer relação com a moral, com a função cognitiva (conhecimento), com a estética e com o sentimento, no entanto não obteve êxito em nenhuma dessas funções espirituais. Ainda não havia um lugar para a religião como aspecto fundamental do espírito humano, até que se percebeu o seguinte:

Nesta situação, sem lugar próprio, sem ter onde habitar, de repente a religião percebe que não precisa de nada disso. Dá-se conta de que já possui seu lugar próprio em todos os lugares, principalmente nas profundezas das funções da vida espiritual humana. A religião é a dimensão da profundidade em todas elas. É o aspecto dessa profundidade na totalidade do espírito humano (TILLICH, 2009, p. 44).

Mesmo que não cite em seu livro os momentos históricos dessa descoberta feita pela religião, Tillich (2009) assegura que a religião não seria mais dependente da moral, da cognição, da estética ou do sentimento. Todavia, ela impregna profundamente as manifestações dessas funções do espírito humano. O que o autor entende por profundidade, uma metáfora, é que o aspecto religioso se volta para os elementos supremos, infinitos e incondicionais da vida espiritual. A religião, no sentido básico e abrangente da palavra, para Tillich (2009), é a preocupação suprema. O teórico defende que a religião, na sua essência, concede substância, significado último, julgamento e coragem para todas as funções do espírito humano.

Sem a intenção de explorar todo o seu texto, por fugir do escopo deste trabalho, acredito que seja mais importante abordar a relação que Tillich (2008) faz entre religião e cultura:

A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião. Em resumo, religião é a substância da cultura e a cultura é a forma da religião. Com isso, evita-se o dualismo entre cultura e religião. Cada ato religioso, não apenas da religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é formado culturalmente (TILLICH, 2009, p. 83).

Ao que me parece, essa citação tem ampla relação com o que foi dito entre o vodu e o *lakou* haitiano, servindo até mesmo para melhor compreender tal relação. Como asseguraram Merilus (2015) e Hurbon (1988), o *lakou* enquanto instituição social e cultural foi originalmente uma expressão do vodu, ou seja, foi o vodu que deu os elementos substanciais dessa forma de organização cultural. Inicialmente, o sistema de símbolos que mantinha um *lakou* era do vodu. Por outro lado, Merilus (2015) mostra que sem o *lakou* o vodu não teria resistido ao longo do tempo e, em tese, continua expressando as preocupações básicas da religião, como a busca por uma vida melhor, ou seja, a escatologia, discutida no segundo capítulo.

Para Tillich (2009), cada ato religioso, não necessariamente de uma religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma, é construído culturalmente, e prova-se essa afirmação pelo fato de todos os atos da vida humana serem realizados por meio da linguagem falada ou silenciosa. E a linguagem? A linguagem consiste na criação cultural básica. Por outro lado, não existe criação cultural que não expresse a preocupação suprema, observada nas funções teóricas da vida espiritual, como, por exemplo, na intuição artística e na recepção cognitiva da realidade.

Além disso, Tillich (2009) também cita a manifestação da preocupação suprema na transformação pessoal e social da realidade. Sua expressão imediata é o estilo da cultura. Como já foi exposto, até exaustivamente, o vodu tem sido apontado por diversos autores como fundamental para a cultura haitiana. Muito embora a maioria dos haitianos entrevistados o rejeite enquanto prática religiosa e de enfrentamento, de modo algum o ignoram.

A seguir, alguns dos vários relatos acerca do vodu quando os entrevistados foram questionados sobre o que significa a referida religião. Esses trechos podem também ser utilizados mais à frente para o entendimento das origens do mal no sistema vodu: “*Vodu é uma religião que tem um lado ruim e um lado bom. A maioria é do lado ruim. Vodu lado ruim é magia negra. É o vodu descendente da África*” (R. M. – Entrevistado 1).

*Cultura haitiana é o vodu... É uma cultura. Vodu se você quiser também pode ser chamada de religião. Mas não é uma religião, como Testemunha de Jeová, que usa a Bíblia para falar de Jesus. No vodu uma pessoa pode fazer mal para outra pessoa. Mas nosso cultura é vodu, porque nos é descendente de África e vodu é da África. Vodu tem muita macumba* (J. P. – Entrevistado 3).

“*Vodu é coisa do diabo. Não tem lado bom. Tudo é de mal*” (D. S. – Entrevistada 4).

“*Não gosto de falar disso, prefiro não falar. Tem muita gente que pratica. Deixa para outra pessoa*” (S. F. – Entrevistado 5).

“Vodum não é toda pessoa que gosta disso, porque é para fazer, como fala? Por exemplo, tem pessoa que gosta, tem pessoa que não gosta. Como no Brasil. Eu vi que no Brasil<sup>1</sup> também tem vodum. [...] Eu não gosto disso, na verdade. Eu não gosto de vodum” (J. P. S. – Entrevistado 10).

Novamente com Handerson (2011, p. 238), a citação seguinte mostra o quanto o vodu e a cultura estão ligados no Haiti:

Ressaltamos que mesmo um fenômeno da natureza recentemente acontecido no país, não conseguiu escapar dessa interpretação metonímica, pois colocaram a tragédia como culpa do vodu de uma maneira preconceituosa. Com isso, queremos destacar a última tragédia no Haiti, no dia 12 de janeiro de 2010: o terremoto de 7.0 em escala Richter que destruiu grande parte das construções e prédios mais importantes do século XIX, no Haiti, com mais de 300.000 mortos. Após a tragédia, encontramos várias observações metonímicas quanto à nação e o vodu. Para citar algumas delas, um cônsul haitiano no Brasil afirmou que os acontecimentos do dia 12, no país, foram devidos à herança cultural africana que amaldiçoou o país. Além disso, acrescentou que o acontecido teve por causa as práticas do vodu no país.

Handerson (2011) também afiança que, entre os fundamentalistas cristãos, um pastor americano ex-candidato à presidência dos Estados Unidos e orientador espiritual da direita republicana afirmou que a tragédia foi um castigo divino, porque os negros escravizados no Haiti fizeram um pacto com o diabo, durante a revolução haitiana, referindo-se a *Cérémonie du Bois-Caiman*. Ora, se um cônsul haitiano no Brasil e um ex-candidato à presidência dos Estados Unidos acreditam que práticas culturais de uma religião tenham causado um desastre natural, não é de se estranhar que muitos dos haitianos entrevistados se refiram ao vodu como uma religião do mal. Tampouco é difícil entender o quanto o catolicismo e posteriormente o protestantismo estão ligados ao vodu, como já exposto aqui.

Aliás, apesar da perseguição sofrida, algo importante precisa ser discutido. A organização social e cultural em um *lakou* é claramente influência do vodu, mas, ao que parece, o conjunto de crenças também é cristão, e isso pode ser visto nas estratégias de enfrentamento discutidas no segundo capítulo. Ou seja, parece que o vodu fornece a forma do *lakou*, porém o simbolismo atual é mais ligado ao cristianismo, o que talvez faça sentido quando me reporto a Tillich (2009).

A busca por religiosidade foi a estratégia de enfrentamento mais citada entre os haitianos entrevistados e observados. Se as outras estratégias identificadas – a saber, estratégias

---

<sup>1</sup> É bastante provável que esse imigrante estivesse se referindo à umbanda ou ao candomblé.

compassivas, busca de proximidade e evitação/distração – forem analisadas à luz das ideias de Tillich (2009), é possível entender que de certa forma todas estão associadas à religiosidade. As amizades, as trocas de favores e de comidas para aliviar o sofrimento e a fome, bem como a música haitiana ouvida em Joinville, por exemplo, mantêm conexões com a religião. As trocas de comida no dia 1.º de janeiro, por exemplo, quando os haitianos trocam e saboreiam a sopa de abóbora, são uma atualização que conserva o simbolismo. A sopa de abóbora não tem memória, mas, voltando a Assmann (2008), ela mobiliza a memória cultural.

Retornando à questão das crenças e ao conteúdo simbólico dos imigrantes entrevistados, constatou-se que os entrevistados pedem a Deus para ajudar nas dificuldades, rezam a Deus para aliviar o sofrimento e cantam a Deus para não ficarem tristes. Alguns pedem sabedoria e dizem que é Deus quem dá a compreensão para lidar com os preconceitos num país preconceituoso. A igreja também foi vista como um local de recreação e que serve não só para o culto, mas para ajudar os jovens a estudar. Nenhum entrevistado sequer chegou perto de dizer que pede alguma coisa aos loas do vodu, mesmo porque não entrevistei nenhum praticante do vodu. Todavia, se tivesse entrevistado algum, é provável que ele não solicitasse as coisas a Deus, como os cristãos o fazem, mas sim ao loas.

De acordo com Hurbon (1988), os praticantes do vodu acreditam na existência de um ser supremo, mas esse Deus é demasiado grande e está muito longe para se ocupar dos homens, embora todo o poder venha dele e nada seja feito sem sua permissão. Nenhum culto tem poder sobre Deus. Ele não deseja mal a ninguém, no entanto não se envolve com os problemas humanos. Entre Deus e os humanos, existem os loas, os espíritos. Por estes estarem mais próximos, os cultos são oferecidos aos loas, e não a Deus. Além dessa diferença na solicitação a que se faz a Deus, a compreensão de como o mal é originado e superado no vodu parece estar bastante distante do que se vê no cristianismo. Hurbon (1988) explica três modelos oferecidos pelo vodu para a interpretação do mal:

- Os loas;
- Os mortos;
- A magia e a feitiçaria.

Em relação aos loas, os praticantes do vodu creem que são esses espíritos que os protegem, que os avisam dos perigos, que indicam medicamentos e que ajudam nas dificuldades. Em contrapartida, existe a obrigação de oferendas regulares e sacrifícios, além do cumprimento de alguns ritos e da boa soma de tabus. Se o praticante do vodu for negligente, pode acarretar a ira dos espíritos e, desse modo, os males podem se abater sobre o fiel, incluindo vingança dos próprios espíritos. Um indivíduo punido por um loa, por exemplo, pode se tornar

excitado, agressivo ou louco. Como a morada e o repouso desses espíritos são as árvores, é comum a observação de oferendas nos pés de várias espécies (HURBON, 1988).

Quando a imigrante citada no primeiro capítulo diz que via em sua infância as pessoas fazendo comida e jogando um pouco para o diabo, provavelmente estava se referindo a uma oferenda. Relembrando, essa imigrante hoje em dia é membro da Igreja Batista e em sua infância praticava vodu. É a mesma que tem medo de gatos e cães e que não come carne de boi. Pode-se dizer que essa entrevistada possui fragmentos de memória cultural do vodu que influenciam sua interpretação cognitiva dos símbolos?

A conversão ao protestantismo ou ao catolicismo, ou simplesmente o acesso à sociedade moderna, não bastam para dar aos antigos fiéis do vodu um código através do qual eles possam reestruturar sua personalidade. “Em todos esses casos, observa Louis Mars – o substrato cultural que aumenta o delírio é rompido em pequenos fragmentos. Cada pedaço continua refletindo certa imagem deformante da cultura, tanto quanto os cacos de espelho conseguem projetar a luz do sol. Cada traço cultural é desintegrado de seu contexto e utilizado pela subjetividade do paciente” (HURBON, 1988, p. 127).

Sem entrar numa discussão exaustiva sobre a citação apresentada e sem nenhuma pretensão de generalizar a questão, o fato é que o vodu é interpretado em termos cognitivos de diversas maneiras pelos entrevistados haitianos, sobretudo como uma prática maléfica, mas nem todos os entrevistados têm essa visão. Um deles, universitário e não praticamente de nenhuma religião, oferece uma visão mais reflexiva e bastante próxima de alguns autores sobre a importância do vodu:

*Haiti, de qualquer jeito, é um país católico, mas se acostuma do culto vodu. É um culto tradicional do país, mesmo que a gente seja, por exemplo, adventista, batista ou qualquer religião, mas é nosso [vodu] tradicional. É a nossa tradição, é nós, a gente não pode falar mal, a gente não pode correr com isso. Não pode sair e dizer que não vou, mas é a cultura do meu país. Eu não posso dizer que não é [a tradição do país]. É! Eu não pratico, mas é a cultura do meu país.*

*Olha só. Quem é evangelista, não gosta do vodu, porque é ruim [no sentido de que o evangélico acha ruim]. Mesmo sendo uma cultura do país, é ruim [na opinião dos evangelistas, segundo o entrevistado]. Dá um jeito para evitar [os evangélicos] (R. L. – Entrevistado 7).*

Quanto utilizo o termo *visão mais reflexiva*, quero dizer que alguns imigrantes possuem conhecimento sobre os rituais e a simbologia.

Outra questão para trabalhos futuros, no entanto, é a seguinte: de fato a adesão ao cristianismo e à sociedade moderna não bastou para estruturar a personalidade dos haitianos

não praticantes do vodou? Como ficam os haitianos contemporâneos, ou seja, sua identidade, com influências europeias e americanas trazidas pelos diásporas, mais a religião cristã e ainda o vodou?

Não tenho a ousadia de responder a essas perguntas, pois simplesmente não arrisco nem mesmo uma hipótese; é preciso retornar à questão do mal no vodou e dizer que a solução para esse mal causado pela negligência ao loas é uma visita ao *ugã*, sacerdote da confraria. É ele o detentor do conhecimento, da memória cultural, e que vai identificar o loa que foi negligenciado. O *ugã* detecta a doença, o loa que a provocou, e dá o antídoto para que o fiel retome sua saúde, normalmente por meio de uma cerimônia. Uma vez desfeita a negligência, o indivíduo é reintegrado no costume e na tradição, no mundo e na sociedade vodou.

Mesmo sem serem praticantes do vodou, algo bastante próximo foi relatado por alguns imigrantes: “*O lado bom é a magia branca, que cura uma doença causada pela magia negra*” (R. M. – Entrevistado 1); ou: “*Se uma pessoa tem um dor, só as pessoas que trabalham [no vodou] podem fazer isso [curar]*” (B. E. – Entrevistado 11).

Todavia, a omissão às oferendas aos loas não é a única interpretação para o mal. Os mortos têm papel fundamental nessa explicação (HURBON, 1988). De acordo com Hurbon (1988), a importância dos mortos não é menor que a dos loas na interpretação do mal. Os mortos chamam a atenção dos vivos por acidentes, doenças ou sonhos. O indivíduo praticante do vodou visa à proteção dos mortos, assim como busca a proteção dos loas. “Do contrário, ele perde a ligação com a natureza, a família, a sociedade. Respeitar a lei dos mortos é respeitar a lei dos antepassados, inserir-se na solidariedade social” (HURBON, 1988, p. 129). O culto que é prestado aos mortos no vodou lhes permite que sejam anexados no universo e na sociedade dos vivos, segundo o autor, pois a morte, enquanto tal, é considerada uma desordem natural e cultural e põe em jogo a coesão da sociedade, devendo, portanto, ser anulada. Logo, o culto dos mortos consiste sempre numa despedida por intermédio da qual, de forma paradoxal, eles se reintegram na sociedade dos vivos como protetores. Do mesmo modo como acontece com os loas, “a presteza com que se põe o luto, honram-se os túmulos, celebram-se missas e apresentam-se oferendas, tudo isso mostra certo temor da perseguição dos mortos” (HURBON, 1988, p. 130).

Por fim, há o papel da magia e da feitiçaria na interpretação do mal, em que três personagens são as principais no sistema vodou. O *ugã*, o *bckc* e o feitiçeiro. Explico as interpretações do mal na cultura vodou para consolidar a ideia de que as crenças identificadas entre os imigrantes haitianos são prioritariamente cristãs, enquanto a organização social é a do *lakou* (vodou). Dizer que a forma do *lakou* é do vodou e o conteúdo é cristão e não defender essa

afirmação me parece que não a tornaria convincente, então essa descrição sobre a simbologia do vodu foi a maneira pela qual encontrei para sustentar tal ideia. Em nenhum momento os entrevistados ou outros interlocutores haitianos disseram utilizar as informações vindas dos loas ou dos mortos. O conteúdo religioso para enfrentar as estratégias é cristão, sendo o nome de Deus evocado constantemente. Já os praticantes do vodu, embora acreditem em um Deus, fazem oferendas e pedidos aos loas. Como a maioria dos entrevistados é evangélica, não foi observada em nenhum momento menção aos santos católicos.

Ao que parece, no entanto, o mesmo não acontece com a magia nem com a feitiçaria, uma vez que alguns dos entrevistados claramente têm medo e outros admitem que muitos haitianos buscam esse recurso quando os médicos convencionais, por exemplo, não conseguem resolver um problema de saúde. A busca pela feitiçaria e magia, foi-me dito, pode se dar mesmo por aqueles que não praticam o vodu. O entendimento teórico sobre magia e feitiçaria, ainda com Hurbon (1988), fez-me compreender, acredito, que, se de um lado fragmentos de memória cultural podem deturpar a interpretação dos haitianos sobre o vodu, por outro lado parecem possuir certo conhecimento, particularmente o que se nomeia como magia e feitiçaria.

No que tange às personagens relacionadas à magia e feitiçaria, o recurso ao *ugã* é não só permitido, como honroso e sociável, pois os serviços que esse sacerdote presta são exclusivamente religiosos. O *ugã* nunca é associado à negatividade pura. Ele desempenha o papel de padre católico, comparativamente, em sua confraria. É o interprete dos espíritos, e seu desaparecimento pode causar sentimentos de perda na comunidade. Por outro lado, o praticante considera proibido e desonroso recorrer à feitiçaria, ao feiticeiro.

No vodu, o mal e o bem existem. O mal é representado por um feiticeiro, e o bem, pelo *ugã*. Mas há ainda o *bckc*, que usa “as duas mãos”. Essa personagem emprega seu conhecimento tanto para o bem como para o mal. Tudo depende da intenção do seu cliente. E ele é fiel a seu cliente. O bem existe nas confrarias, mas o mal também, e cada um precisa encontrar um modo de encontrar a paz. “A cada momento, pode-se ser enfeitado: reveses, doenças, acidentes têm sempre causa exterior e ninguém está livre deles. É preciso proteger-se contra o mal” (HURBON, 1988, p. 130). Hurbon (1988) afirma que a função do *bckc* é dar a cada pessoa os caminhos para a realização de seus desejos.

Em resumo, enquanto o *ugã* é essencialmente bom e o feiticeiro essencialmente destrutivo, o *bckc* não nega o pedido do seu cliente e pode ser ambas as coisas. Em comum entre os três, o conhecimento. E ninguém duvida desse conhecimento no Haiti. As técnicas utilizadas são por vezes científicas, uma vez que essas personagens têm amplo conhecimento sobre a classificação e virtude das plantas, dos minerais, dos animais, das partes do corpo e de

outras propriedades. Não é demais lembrar que esses conhecimentos tradicionais ajudaram os haitianos na guerra revolucionária, até mesmo contaminando a água que os brancos bebiam.

Pelo que percebi nas entrevistas, alguns interlocutores ficaram receosos de falar do vodu. Outros nem mesmo o fizeram. Contudo uma imigrante, mesmo envergonhada, falou explicitamente:

*As pessoas pagam umas coisas no vodum para não morrer. No meu país, ela, uma pessoa não gosta de você, ela vai no vodum, ela sabe a tua casa, ela vai meia-noite, de noite, e joga umas coisas dentro da porta. Depois você levanta e vai lá, tem pessoa que morre na mesma hora, tem pessoa que não morreu. Tem pessoa que tá doente muito, muito, muito.  
Eu não gosto de fala do vodum. Tem gente que vai no vodum para vender a vida e ganhar dinheiro. Vai na casa do diabo. E pede dinheiro lá. Na verdade, eu quero visitar minha família, mas eu não quero ficar lá.  
Ele vai no vodum. Ele não pega uma arma e atira. Não, vai na casa do vodum. Vai no vodum fazer umas coisa para ninguém saber que ele tira minha vida (D. S. – Entrevistada 4).*

Como fica evidente, as oferendas aos loas e aos mortos, bem como o papel de Deus e a origem e superação do mal, não aparecem na fala dos haitianos entrevistados, pelo menos não enquanto símbolos a serem adorados e seguidos. Isso não significa que esses imigrantes não acreditem nos loas, algo que ficou nítido em algumas passagens.

Outro trecho parece bem elucidativo acerca da relação entre os não praticantes do vodu e os loas:

*Eu não acredito no vodu, nos espíritos, eu acredito em Deus, mas eu sei que eles existem [...]. Eu sei que existe, tipo eu sei que tem esse espírito, existe e é de verdade. Se não sabe, não vai lá no vodu. Eu não pratico, eu não acredito. Eu acredito num espírito com uma fé. Eu não acredito, porque não tenho fé nesse espírito, então não vou lá, mas sei que existe. Mas, como exemplo, eu acredito em Deus como criador do universo. Quando eu posso pedir para ele me dar alguma coisa, eu acredito que ele vai mudar a minha vida, eu não acredito que esses espíritos [cultuados no vodu] não mudar a minha vida. Eu sei que esses espíritos existem, mas eu não acredito como tendo fé nesses espíritos (R. L. – Entrevistado 7).*

Mesmo que R. L. tenha relatado em outras passagens que acredita que o vodu é a cultura do seu país e tenha se declarado como sem religião, uma interpretação possível para esse último trecho é que há muito do cristianismo em suas ideias. Uma questão a ser levantada é: será que o preconceito contra o vodu já faz parte da memória cultural dos haitianos não praticantes do vodu? Ou ainda, só é possível falar de memória comunicativa? Adiante, um juramento

antissupersticioso exigido pela Igreja Católica datado de 1941. Vale lembrar que a perseguição já tinha sido iniciada no século XIX:

Diante de Deus presente no tabernáculo e diante do padre que o representa, eu renovo as promessas de meu batismo. Com a mão sobre o Evangelho, prometo jamais promover um banquete aos loas, nem assistir a nenhuma cerimônia ao vodu, assim como nunca participar, de qualquer modo que seja, de nenhum culto aos loas. Prometo ainda mandar destruir o mais depressa possível os objetos de superstição que estejam em meu poder ou em minha casa. Enfim, prometo nunca mais me entregar a nenhuma prática supersticiosa, qualquer que ela seja (para as pessoas casadas). Prometo também educar todos os meus filhos, sem exceção, na religião católica e romana, longe de toda superstição, submetendo-me plenamente aos ensinamentos da santa Igreja (*apud* HURBON, 1988, p. 20).

Para Hurbon (1988), embora esse e outros textos semelhantes não sejam mais lidos nas igrejas, não há dúvida de que influenciaram e moldaram a consciência de várias gerações de cristãos no Haiti. No entanto, como o mesmo autor disse em outra passagem, quanto mais as pessoas tentam se afastar do vodu e dos loas, mais se aproximam deles.

Todavia, ainda há algo que considero importante relacionado tanto à memória cultural quanto às relações entre vodu e cultura e que vai ao encontro de Tillich (2009). Mesmo que o vodu não seja adorado pelos imigrantes enquanto sistema de crenças religiosas – pelo contrário, parece ser temido –, deduzo que o vodu influencie as estratégias de enfrentamento não só pela forma que dá ao *lakou* (vale lembrar que o conteúdo é cristão).

Em primeiro lugar, vários haitianos entrevistados relataram terem experienciado o vodu enquanto crianças. Nesse sentido, pergunto: é possível afastar totalmente essas experiências da memória consciente ou implícita? Creio que totalmente não. A seguir, alguns dos relatos de experiências infantis:

*Na verdade, fui abandonado pelo meu pai. Não é que minha mãe também queria me abandonar na rua. Porque ela não tem autoridade. Não é que nem aqui. Lá quem manda é o homem. O que o homem diz a mulher faz. Meu pai acreditava muito em vodum. Então é da religião vodu<sup>2</sup> (G. A. – Entrevistado 2).*

*“Sim, meu pai macumbeiro, fazer macumba. [...] Meu pai é do vodu” (J. P. – Entrevistado 3).*

---

<sup>2</sup> Essa citação parece corroborar a relação entre vodu e *lakou*, principalmente em relação à forma de organização e aos papéis sociais.

*Depois eu tem 10, 11 anos eu aprendi, porque minha família primeiro é do vodum. Meu vô, vô, minha mãe. Eu ia na casa do vodum. Só depois com 12 ano eu fui na casa da igreja. Primeiro eu, meu irmão. Depois minha mãe converte (D. S. – Entrevistada 4).*

*Quase todos os meus família vêm do vodu. Meu pai, pai do meu pai, é tipo um pessoa, pai de santo<sup>3</sup> mesmo. Meu pai também é pai de santo. Mas eu não gosto desse tipo de coisa [...]. Fui, pratico. Só vai para ver porque eu não tenho capacidade para pensar isso, se é bom ou não, para avaliar o vodu. [...] Fui até os 16 anos [...]. Meu avô tem uma data, no início do ano, cada 15 de janeiro, ele costumava algumas animal para o loa dele, o espírito dele. Não um animal, vários. Daí ele acreditava, acreditava na proteção. Para nós no Haiti é isso, religião é buscar a proteção<sup>4</sup> (B. E. – Entrevistado 11).*

Dos 12 indivíduos entrevistados, quatro tiveram experiências diretas com o vodu, sem contar aqueles que não quiseram comentar suas experiências. Mesmo os que não tiveram contato direto com o vodu possivelmente são influenciados por meio da cultura, por isso a relação com Tillich (2009). Em alguns pontos, isso parece até mesmo auxiliar nas estratégias de enfrentamento, e, nessa ótica, falo especificamente da música, pois a dança, a música e os cantos foram alguns dos recursos mais citados para lidar com os momentos de dor. E de onde surgiram as músicas típicas haitianas? Qual é o papel do vodu na cultura haitiana, para além da religião? Darei voz aos próprios entrevistados: “*Sim, vodu é uma cultura bem grande. Uma influência do vodu é o tambor. Qualquer haitiano que ouve um tambor já quer dançar*” (J. P. – Entrevistado 3).

*O vodu, por exemplo, aqui no Brasil tem o dia 1.º de novembro e o 2.º de novembro do Brasil, como se chama? Halloween? No meu país não se chama Halloween, se chama Guinde<sup>5</sup>. É uma cultura, como posso te dizer, é igual Halloween, mas é diferente. Como é um tipo, é um dia, é um dia da morte. É assim: naquele momento tem pessoa que tem espírito na cabeça que entra e se manifesta e a pessoa pode fazer várias coisas. Quando sai o espírito, você [a pessoa possuída] não lembra de nada. Esse dia é nacional para o meu país. Tem um dia para a vida e tem um vida para a morte. A diferença é que nesses dias é feriado nacional (R. L. – Entrevistado 7).*

“*Quase o compás entra também nesse tipo de música [que veio do vodu]. Flokró. Veio do vodu, mas quem dança não quer dizer que é do vodu. Dança, mas não gosta do vodu*” (B. E. – Entrevistado 11)<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> Pai de santo foi o termo utilizado pelo próprio entrevistado, provavelmente porque conhece algumas religiões de matriz africana praticadas no Brasil, segundo me relatou.

<sup>4</sup> Nota-se que na última frase o entrevistado não especifica nenhuma religião.

<sup>5</sup> Não consegui encontrar a grafia correta da palavra.

<sup>6</sup> Cito novamente a experiência observada no grupo voluntário da Univille. Quando estavam falando das características culturais do Haiti, o tema vodu veio à tona e algumas controvérsias surgiram. Quando questionados

Finalizo esta sessão com os trechos exibidos que parecem confirmar a análise de alguns autores haitianos que falam sobre o papel do vodu (HANDERSON, 2011; PIERRE, 2009) para além da religião e acerca do quanto a religião está presente na cultura (TILLICH, 2009).

A insistência no vodu é porque estou tratando de memória neste capítulo e de memória de elementos culturais haitianos. Esse foi meu interesse desde o início. A influência de elementos do cristianismo está evidente nas falas, mas o que me parece é que o vodu está na memória implícita (não declarativa), mesmo até, talvez, nas igrejas cristãs, não nas crenças religiosas, porém nos ritmos musicais, consideravelmente mais dançantes do que os das igrejas brasileiras da mesma religião. Segundo minhas observações, consiste num exemplo de afinidades eletivas entre vodu e cristianismo. Uma suposição é que o conteúdo das músicas nas igrejas seja cristão, mas o ritmo e a intensidade sejam do vodu. É como no *lakou*: forma do vodu e conteúdo cristão, o que confirma as ideias de Tillich (2009).

Além de Tillich (2009), outro autor imprescindível neste trabalho para a discussão sobre cultura e religião é Geertz (2008), com quem já dialogo desde o início. Mesmo com ressalvas a qualquer tipo de definição, o teórico acredita que uma religião é: (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradoras disposições e motivações nos homens por meio da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de fatualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Na medida do possível, tentarei relacionar o conceito de religião de Geertz (2008) com os dados obtido com a minha pesquisa.

Em primeiro lugar, uma religião é um sistema de símbolos. E um símbolo, para Geertz (2008), é qualquer objeto, ato, conhecimento ou relação que serve de vínculo a uma concepção. A concepção é o significado do símbolo:

O número 6, escrito, imaginado, disposto numa fileira de pedras ou indicado num programa de computador, é um símbolo. A cruz também é um símbolo, falado, visualizado, modelado com as mãos quando a pessoa se benze, dedilhado quando pendurado numa corrente, e também é um símbolo a tela “Guernica” ou o pedaço de pedra pintada chamada “churinga”, a palavra realidade ou até mesmo o morfema *ing*. Todos eles são símbolos, ou pelo menos elementos simbólicos, pois são formulações tangíveis de noções, abstrações de experiências fixadas em formas perceptíveis, incorporações concretas de ideias, atitudes, julgamentos, saudades ou crenças (GEERTZ, 2008, p. 68).

---

sobre a música influenciada pelo vodu, no entanto, os participantes haitianos não só explicaram, mas também dançaram alguns ritmos marcados pelo vodu, músicas e danças típicas do Haiti.

No que tange aos padrões culturais, ou seja, os sistemas ou complexos de símbolos, o que há de importância vital é que eles representam fontes extrínsecas de informações. Essas fontes são essenciais, pois somente o aparato biológico e suas programações são insuficientes para lidar com as demandas ambientais. O gato no telhado, o *kombit*, Deus, o culto semanal, a sopa de abóbora e os tambores foram alguns símbolos identificados entre meus entrevistados. Observei ou inferi que cada um desses símbolos tem um significado e serve de guia para os comportamentos. Esses símbolos são interpretáveis e não atuam diretamente, em via de mão única, para o indivíduo.

Os sistemas simbólicos, que correspondem aos padrões culturais, funcionam como “modelos” que orientam a vida das pessoas. No entanto, para Geertz (2008), “modelo” tem dois sentidos. Um sentido “de” e um sentido “para”. O modelo “de” realidade enfatiza a manipulação de estruturas simbólicas, como a construção de uma teoria que explique o funcionamento de algo. Por isso, um modelo “de” realidade. Já o modelo “para” a realidade, por exemplo, consiste na utilização dessa teoria no intuito de construir algo. Para o autor, o modelo “para” existe em toda a natureza, mesmo “para” as informações transmitidas pelos genes, mas os modelos “de” realidade são unicamente humanos. Geertz (2008) também enfatiza que a intertransponibilidade dos modelos “para” e dos modelos “de” que a formulação simbólica possibilita é a característica mais distinta do pensamento humano.

Esse sistema de símbolos atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações. Por disposições, Geertz (2008) entende que se referem a tendências, capacidades, propensões, hábitos e habilidades, compromissos, inclinações. Há duas espécies de disposição: motivação e ânimo. A motivação é uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certas classes de atos e experimentar determinados tipos de sentimento em dadas situações. As disposições<sup>7</sup> (ânimo) são diferentes; apenas variam em intensidade e não levam a coisa alguma. Os motivos são interpretados por Geertz (2008) em termos de consumação, enquanto as disposições (ânimos), como fontes.

As disposições e motivações, por sua vez, são estabelecidas mediante conceitos de uma ordem de existência geral. Isso significa que a religião ancora o poder dos recursos simbólicos para a formulação de ideias analíticas (cognitivas, portanto) de um lado e, de outro, para expressar emoções, disposições, sentimentos, paixões, afeições e sensações. Para quem for capaz de adotá-los, os símbolos religiosos, oferecem uma garantia cósmica “não apenas para

---

<sup>7</sup> Geertz (2008, p. 71) afirma que há dois tipos de disposição: ânimo e motivação, no entanto não utiliza novamente o termo *ânimo* como um subtipo de disposição para diferenciá-lo de motivação na página 72, mas sim o termo *disposição*, que, nesse caso, se torna equivalente de *ânimo*.

sua capacidade de compreender o mundo, mas também para que, compreendendo-o, deem precisão a seu sentimento, uma definição às suas emoções que lhes permita suportá-lo, soturna ou alegremente, implacável ou cavalheirescamente” (GEERTZ, 2008, p. 77).

Para o autor, o que qualquer religião particular afirma a respeito da natureza fundamental da realidade pode ser obscuro, superficial ou até mesmo perverso, mas precisa afirmar alguma coisa, se não quiser consistir apenas em uma coletânea de práticas estabelecidas convencionais que pode ser denominada de moralismo. É interessante notar que, se de um lado os haitianos não são passivos e buscam a melhoria de vida, por outro recorrem frequentemente a Deus para lidar com as adversidades, às vezes de forma resignada. “Se Deus quiser” foi uma das frases mais ouvidas. Se algo deu errado e há tristeza, é porque Deus quis assim. Se algo deu certo, também foi vontade de Deus.

Os conceitos de *weltanschauung* (cosmovisão) e *lebensanschauung* (visão de vida) são essenciais, dizem respeito a padrões culturais que orientam a vida cotidiana e são materializados em rituais dos mais diversos (GEERTZ, 2008; WESTPHAL, 2017). Geertz (2008) considera que o homem até pode se adaptar a situações que sua imaginação pode enfrentar, mas não pode lidar com o caos. Logo, a religião oferece um sistema de símbolos “de nossas” *weltanschauung* e *lebensanschauung* que orienta e dá sentido à vida humana. Os símbolos religiosos estabelecem uma conexão entre a cosmovisão e a visão de vida.

Na crença e na prática religiosa, o *ethos* de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto a visão de mundo torna-se emocionalmente convincente porque se apresenta como um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem arrumado para acomodar tal tipo de vida (GEERTZ, 2008, p. 67).

Os conceitos ou as concepções de ordem geral são vestidos com aura de fatalidade. Como isso, Geertz (2008) refere-se à “perspectiva religiosa”, que é uma entre outras. Uma perspectiva é um modo de ver o mundo. Ver, nessa ótica, significa discernir, apreender, compreender, entender. É uma forma particular de olhar a vida, de construir o mundo. Assim, é possível falar de perspectiva histórica, científica, estética, ou do senso comum, por exemplo. A perspectiva religiosa de ver o mundo, para Geertz (2008), diferencia-se das outras em pontos essenciais, independentemente do tipo de religião. Algumas das diferenças são as seguintes:

A perspectiva religiosa difere da perspectiva do senso comum, como já dissemos, porque se move além das realidades da vida cotidiana em direção a outras mais amplas, que as corrigem e contemplam, e sua preocupação

definidora não é ação sobre essas realidades mais amplas, mas sua aceitação, a fé nelas. Ela difere da realidade científica pelo fato de questionar as realidades da vida cotidiana não a partir de um ceticismo institucionalizado que dissolve o dado do mundo numa espiral de hipóteses probabilísticas, mas em termos do que é necessário para torná-las verdades mais amplas, não hipotéticas (GEERTZ, 2008, p. 82).

A perspectiva religiosa repousa no “verdadeiramente real”, e as atividades simbólicas da religião como sistema cultural têm como objetivos intensificar esse verdadeiramente real, tanto quando seja possível, e torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da secularização.

Geertz (2008) e Westphal (2017) também sinalizam que é no ritual, ou seja, no comportamento consagrado, que se origina, de alguma maneira, a convicção de que as concepções religiosas são verídicas e que as diretivas religiosas são corretas, incluindo a cosmovisão (*ethos*) e a visão de vida (mundo).

Num ritual, há fusão entre o mundo vivido e o mundo imaginado, sob a mediação de um único conjunto de formas simbólicas. Uma forma cerimonial pode ser a recitação de um mito, a consulta a um oráculo ou a decoração de um túmulo, por exemplo, mas as cerimônias mais elaboradas e públicas são o que geralmente modela a consciência espiritual de um povo. São chamadas “realizações culturais” (GEERTZ, 2008). No diálogo entre Geertz (2008) e Assmann (2008), talvez ambos chegassem à conclusão de que o ritual, expressão máxima da perspectiva religiosa, é uma forma de atualizar a memória cultural de uma religião. Assim, tanto as trocas de alimentos como os cultos evangélicos são rituais que intensificam o “verdadeiramente real”.

Por fim, as disposições e motivações parecem singularmente realistas. Geertz (2008) adverte que ninguém, nem mesmo um santo, vive a todo o momento no mundo que os símbolos religiosos formulam; a maioria dos homens só vive nesse mundo em alguns momentos. O mundo do senso comum e de seus objetos é o que consistiria a realidade humana capital, no sentido de solidamente enraizados. Um homem pode ser esteticamente insensível para questões religiosas e não equipado para seguir a análise científica formal, mas não pode ter falta total de senso comum e assim mesmo sobreviver. As disposições que os rituais religiosos induzem têm, portanto, seu impacto mais importante fora dos limites do próprio ritual, uma vez que refletem de volta, colorindo, a concepção individual do mundo estabelecido como fato nu. O autor argumenta que a religião é sociologicamente interessante não porque descreve a ordem social, mas porque a modela, assim como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, entre outros. Se a religião modela o ambiente, há aqui uma aproximação em Tillich (2009), o qual assevera que a cultura em si é formada de simbolismos religiosos.

Em meu entendimento, uma das diferenças entre os autores é que, para Geertz (2008), a religião é um dos elementos, bem como a política e a riqueza, que influenciam o ambiente, enquanto para Tillich (2009) a própria política, riqueza, arte, esportes etc. são também influenciados pela religião. Pelo menos no tocante ao Haiti e a meus entrevistados, acredito que a ideia de Tillich (2009) é a mais coerente, pois em várias esferas da vida desses imigrantes é possível encontrar simbolismos que remetem à religião. Comum a ambos os autores, porém, é o fato de mostrar que a religião é essencialmente vinculada à cultura e contém símbolos que mobilizam a memória cultural, atualizada em rituais e transmitida entre as gerações.

Não é demais lembrar que este trabalho pretende ser interdisciplinar. Por isso, lanço-me à tentativa de demonstrar, de maneira mais específica, como esses simbolismos contidos na cultura são apreendidos. Para tanto, recorro a Bandura (2011) e a sua teoria social cognitiva. Nos momentos oportunos, mostrarei que esse autor é epistemologicamente congruente com ideias de Aaron Beck e também como os conteúdos cognitivos resgatam da memória cultural os recursos para lidar com as adversidades.

#### 4.4 TEORIA SOCIAL COGNITIVA E MEMÓRIA CULTURAL

Praticamente desde o início deste trabalho, um processo psicológico sempre esteve presente, mas não foi devidamente nomeado. Trata-se da aprendizagem. Se a cultura é uma teia de significados para Geertz (2008), como as crianças apreendem essas teias? Se minha hipótese de que o *lakou* influencia o surgimento de determinados conteúdos cognitivos, como isso ocorre? Definitivamente, existe uma enorme variedade de teorias psicológicas que tratam do tema da aprendizagem, e aqui, por questões epistemológicas e de afinidade, ou seja, por acreditar que a teoria social cognitiva é coerente com as terapias cognitivas, dialogarei com Bandura (2011). É preciso esclarecer que não tenho a pretensão de explicar detalhadamente todos os conceitos da teoria social cognitiva<sup>8</sup>. Ater-me-ei ao que julgo mais interessante ao propósito da dissertação, a saber: a aprendizagem por observação.

Ao contrário de autores clássicos da psicologia, como Burrhus Skinner, que acreditava que a aprendizagem individual ocorria essencialmente de forma direta, Bandura (2008) postula que os seres humanos também aprendem por observação. Ele afirma até mesmo que, se a aprendizagem ocorresse somente de forma direta, ou seja, se o indivíduo tivesse de ensaiar de

---

<sup>8</sup> Para os leitores interessados, indico o seguinte: BANDURA, Albert; AZZI, Roberta Gurgel; POLYDORO, Soely. **Teoria social cognitiva**. Porto Alegre: Artmed, 2008. Esse livro contém os conceitos fundamentais para o entendimento da teoria social cognitiva, com vários capítulos escritos pelo próprio Bandura.

forma comportamental cada ação, o ser humano demoraria uma quantidade de tempo inimaginável para aprender os diversos comportamentos que fazem parte do repertório de cada um de nós. Por isso, garante que a aprendizagem por observação é uma forma poderosa de aprender conteúdos e ações.

A aprendizagem por observação significa que o ser humano pode aprender sem emitir comportamentos, ao contrário da aprendizagem direta. De modo geral, Bandura (2008) acredita que a aprendizagem pode ser enativa, ou seja, direta, ou por observação. A aprendizagem por observação depende essencialmente da modelagem (FEIST, FEIST; ROBERTS, 2015; COSTA, 2008).

Aprender por modelagem envolve somar e subtrair a partir de comportamento observado e generalizar de uma observação para outra. Em outras palavras, modelagem envolve processos cognitivos e não simplesmente mimetismo ou imitação. É mais do que combinar as ações de outra pessoa; implica representar simbolicamente as informações e armazená-las para uso em momento futuro (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015, p. 331).

Conforme o conceito de aprendizagem por observação, é importante ressaltar que vários fatores determinam se uma pessoa vai aprender com um modelo nas interações humanas. Em primeiro lugar, para o observador, as características do modelo são importantes, e os modelos com mais *status* e considerados competentes, por exemplo, têm mais chances de serem modelados. Segundo, as características do observador influenciam na probabilidade de modelagem. Por exemplo, pessoas sem *status*, habilidades ou poder têm mais chances de modelar. Nesse caso, as crianças, pela própria condição infantil, modelam mais do que os adultos e quase sempre modelam seus pais e familiares mais próximos.

Por fim, as consequências do comportamento modelado podem ter efeito no observador. Se o observador vê o modelo recebendo vantagens ou desvantagens ao realizar determinado comportamento, isso vai influenciar na aquisição ou não desse comportamento (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015). Seguindo essa teoria, por exemplo, se uma criança haitiana em um *lakou* cresce observando uns ajudando os outros e se isso gera vantagens, é mais provável que esse comportamento seja armazenado em memórias e emitido posteriormente. Se várias pessoas armazenam memórias semelhantes que fazem referência à identidade e se essas memórias são longínquas, é possível falar de memória cultural.

A aprendizagem por observação envolve quatro processos, que são a atenção, a representação, a produção do comportamento e a motivação (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015; COSTA, 2008). Para que possamos aprender, precisamos prestar atenção em um modelo, e os

modelos que nos são mais atraentes têm maiores chances de serem modelados. Outro detalhe importante é que os comportamentos que consideramos mais valiosos são aqueles que serão modelados.

Partindo desse pressuposto, acredito que desde o início, desde a tenra infância, o indivíduo já possui a intencionalidade de escolher, em partes, o que modelar. Embora o ser humano não tenha nenhum controle sobre o local, a família ou a cultura em que vai nascer, desde o início já pode fazer escolhas de acordo com suas particularidades. Uma criança pode modelar mais a mãe do que o pai, ou o contrário, mas isso não significa que vá modelar todos os comportamentos.

O segundo processo envolvendo a aprendizagem por observação é a representação, ou retenção/lembrança do comportamento. Não podemos reproduzir um comportamento se não lembramos do comportamento original emitido pelo modelo. Como foi exposto anteriormente, no entanto, a aprendizagem vicária não é um mimetismo, simples repetição. O comportamento modelado é representado simbolicamente na memória e essa representação pode ser verbal ou imagética. Isso sugere que, mesmo antes do surgimento da linguagem sofisticada, conteúdos imagéticos já podem ser representados na memória (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015; COSTA, 2008). Aqui se encontra uma aproximação evidente entre a teoria social cognitiva e os pressupostos das psicoterapias cognitivas, uma vez que a aprendizagem não ocorre por estímulo-resposta. Representar simbolicamente na memória significa mediar em termos cognitivos. Então, entre a observação e o comportamento emitido há mediação simbólica, cognitiva, verbal ou não.

Outro processo envolvendo a aprendizagem por observação é a produção do comportamento. Depois de prestar atenção a um modelo e representar simbolicamente esse comportamento na memória, faz-se preciso a produção de um comportamento, que pode ser semelhante, mas não idêntico ao modelo. Nesse processo, as representações simbólicas guiam a ação do indivíduo. Há um ensaio simbólico, cognitivo, antes de se emitir um comportamento (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015; COSTA, 2008). Isso significa que o comportamento emitido já não é guiado apenas pelo modelo, mas sobretudo pelas representações simbólicas contidas da memória.

Por fim, a motivação também é um componente da aprendizagem por observação. Depois de prestar atenção a um modelo e de representá-lo simbolicamente na memória, a chance de emitir um comportamento é maior se houver motivação. Mesmo que aprendamos algo observando os outros, nem sempre há motivação para fazer o mesmo (FEIST; FEIST; ROBERTS, 2015; COSTA, 2008). Uma criança pode observar os pais fazendo trabalhos

domésticos sem nenhuma recompensa evidente ou observar um irmão mais velho estudando com expressões de cansaço e irritação. Esses são alguns exemplos de comportamento que as crianças podem aprender por observação, mas que não querem reproduzir por estarem desmotivadas.

Além da aprendizagem por observação, outro conceito importante em Bandura (2008) é o de causalidade recíproca triádica. Para ele, o funcionamento psicológico envolve interação recíproca contínua entre influências comportamentais, cognitivas e ambientais. Penso que esse conceito seja importante para os propósitos deste trabalho por alguns motivos. Bandura (2008) afirma que comportamento, cognição e ambiente são reciprocamente interatuantes, e tal suposição, acredito, é epistemologicamente congruente com a teoria de Aaron Beck, detalhada no terceiro capítulo. Vejamos:

Dizer que a cognição é contextual significa simplesmente que seu processamento e conteúdo fenomenológico são determinados por ou responde a circunstâncias ativadoras dentro do ambiente. Ao mesmo tempo, a experiência fenomenal consciente de uma pessoa pode assumir um *status* causal emergente [...]. O organismo humano pode agir com intenção e propósito para modificar seu ambiente ou sua própria resposta a este ambiente. Portanto, a postura filosófica da teoria cognitiva sobre a questão de livre-arbítrio reconhece a cognição como um mecanismo que pode, em parte, ser determinado ou controlado por variáveis externas. Contudo, ao mesmo tempo, a natureza da consciência humana inclui o potencial para causalidade e criatividade (BECK; ALFORD, 2000, p. 45).

Condizente com a teoria cognitiva, a teoria social cognitiva de Bandura (2008) postula que o comportamento, os fatores pessoais internos e as influências ambientais operam como determinantes interconectados uns com os outros, como já exposto. Entendo que, entre as influências ambientais, que fique claro, estão todos os processos sociais e culturais.

O autor explica como ocorre essa interação triádica. O comportamento e as condições ambientais funcionam como determinantes que interagem de forma recíproca. Os fatores pessoais internos, como concepções, crenças, percepções pessoais (que são os conteúdos em Beck e Alford, 2000) e o comportamento, também agem como determinantes recíprocos uns dos outros. Bandura (2008) exemplifica dizendo que as expectativas de eficácia e de resultados das pessoas influenciam a maneira como elas agem, e os efeitos ambientais criados por suas ações, por sua vez, alteram suas expectativas.

As pessoas também podem ativar diferentes reações ambientais, independentemente do seu comportamento, apenas por meio de suas características físicas (tamanho, fisionomia, etnia, gênero, beleza), além dos atributos, papéis e *status* que lhe são conferidos socialmente. O

tratamento social diferencial afeta as concepções pessoais e ações do receptor de maneira a manter ou alterar as tendências ambientais (BANDURA, 2008).

Acredito que não há incompatibilidade teórica entre Beck (BECK; ALFORD, 2000) e Albert Bandura (2008), mas há diferença de ênfase. Enquanto o primeiro sublinha inquestionavelmente o papel da cognição, inclusive nas psicopatologias, o segundo não destaca nenhum dos três fatores, dando a mesma importância aos três, ou seja, comportamento, fatores internos e ambiente. Tendo em vista que a diferença é na ênfase e não nas concepções do funcionamento psicológico, penso que o entendimento e a explanação da teoria social cognitiva acrescentam importantes contribuições para este trabalho, uma vez que a ênfase de Bandura (2008) nos aspectos ambientais (incluindo culturais) ajuda a responder a algumas questões desta pesquisa. Entre tais respostas, uma delas é compreender como os elementos culturais haitianos são mobilizados da memória cultural, por meio de avaliações cognitivas, e utilizados para lidar com as adversidades na condição migrante.

#### 4.5 A EVOCAÇÃO DOS ELEMENTOS CULTURAIS CONTIDOS NA MEMÓRIA CULTURAL

Até agora, neste capítulo, foram explanados alguns conceitos de autores de distintas áreas. A partir desse momento, tentarei responder a uma das perguntas principais deste trabalho.

Já mostrei que, para Assmann (2008), a memória cultural consiste em um tipo de memória coletiva que é compartilhada por um conjunto de pessoas e que transmite a essas pessoas identidade coletiva. Nessa perspectiva, parece-me que as memórias do funcionamento de um *lakou*, com suas características do vodu e do cristianismo, dão aos imigrantes haitianos sentido de identidade grupal e formam a memória cultural. Além disso, a questão da identidade foi verbalizada não poucas vezes por eles próprios. Também expliquei que a memória cultural, conforme o autor, é um tipo de instituição armazenada em formas simbólicas e transmitida de uma geração a outra.

Memória cultural e memória individual são conceitos distintos. Um grupo não tem uma memória enquanto faculdade cognitiva e neuronal. Embora não sejam a mesma coisa, ambas estão associadas: a memória cultural não existiria sem a memória individual de cada componente do grupo. Supondo um desastre natural hipotético, como uma terrível encefalite em que todos os componentes de determinada tribo tivessem suas memórias individuais afetadas definitivamente, é muito provável que a memória cultural dessa tribo também se

perdesse com o tempo. Essa ligação entre memória individual e memória cultural tem relação com a aprendizagem por observação proposta por Bandura (2008).

Se os comportamentos podem ser aprendidos por observação, vamos pensar juntos em um *lakou* haitiano, seja em sua configuração tradicional, surgida no campo, seja em novas configurações nas cidades. O *lakou* haitiano possibilitou o aparecimento de uma memória cultural, e seus símbolos guardam essa memória cultural, que é transmitida de geração em geração. Então, desde o nascimento, as crianças de um *lakou* observam as relações entre os seus componentes. Veem que as atividades de homens, mulheres e crianças são relativamente fixas; que há obrigação com o cuidado dos filhos uns dos outros; que a transmissão da moral é coletiva; que existe participação nos ciclos de dádiva e troca; que se tem responsabilidade com os mais velhos, com os vizinhos, com os mortos e com os espíritos da família (BULAMAH, 2013; MERILUS, 2015).

Suponho, com base em todos os dados descritos até o momento, que os imigrantes haitianos entrevistados, e também aqueles com os quais convivi no grupo voluntário da Univille, descrito na introdução, enquanto crianças, prestaram atenção a modelos em um *lakou* emitindo comportamentos (ou observaram adultos agindo de acordo com a memória cultural de um *lakou*). Vale frisar que, para alguns entrevistados, uma família pequena também se configura como um *lakou*. Portanto, não se trata somente da reunião de várias famílias: “*Geralmente lakou do jeito pequeno é uma família, pai, mãe, tia, tio, lá, sim, dois irmãos, duas irmãs. Isso é lakou também. Um lakou pequeno*” (B. E. – Entrevistado 11).

Deduzo também que esses imigrantes, pelo menos boa parte deles, representaram simbolicamente esses comportamentos em suas memórias individuais e continuam reproduzindo esses comportamentos hoje em dia, mesmo que de formas ligeiramente diferentes das originais. Reproduzem-nos porque são motivados a emitirem esses comportamentos na condição migrante. Tais indivíduos são motivados, segundo a teoria social cognitiva de Bandura (2008), pois esses comportamentos auxiliam na condição migrante, ou seja, são vantajosos, benéficos.

Entre os comportamentos reproduzidos, estão as estratégias de enfrentamento. No modelo cognitivo, estratégias de enfrentamento são comportamentos mediados por conteúdos cognitivos, os quais são influenciados não somente, mas também, por elementos culturais, portanto, simbólicos. Se várias pessoas de um grupo possuem representações simbólicas semelhantes; transmitidas ao longo das gerações (por meio de rituais, como as trocas de comida e cultos religiosos); armazenadas em símbolos (“a união faz a força”, frase da bandeira haitiana); com detentores especializados em memória (como o pastor da igreja); e que remetem

a um passado muito distante (originado há bem mais de três gerações, ou seja, não autobiográfico), acredito que é possível falar de memória cultural. Se essas proposições estiverem corretas, não será difícil de compreender como os elementos da memória cultural são atualizados.

Vamos utilizar novamente o exercício da imaginação. Então, pensamos num haitiano numa situação estressante na condição migrante, como a falta de dinheiro para enviar a seus familiares e amigos no Haiti. Ou ainda pior, a falta de emprego. Essas situações foram descritas no primeiro capítulo. Em tese, a visualização de uma Bíblia em sua casa, de um símbolo, pode fazer surgir da memória cultural a concepção ou o significado desse símbolo.

Tendo em vista que um símbolo, para Geertz (2008), é qualquer coisa que serve de vínculo a uma concepção, como já explicado, é possível que a simples visualização de uma Bíblia desperte da memória a concepção ou o significado de que Deus pode oferecer ensinamentos nos momentos difíceis. O comportamento hipotético seriam a leitura da Bíblia e a emissão de determinados comportamentos subsequentes. Esse é um exemplo de como a cultura oferece orientações ao indivíduo. No caso dos símbolos religiosos, eles funcionam para sintetizar a visão do *ethos* e a visão de mundo. Em contato com esses símbolos e seu significado, o indivíduo pode avaliar cognitivamente sua pertinência. Ou seja, pode interpretar esses símbolos e julgar se podem ser utilizados ou não. Lembrando que, em Geertz (2008), os símbolos e seus significados consistem em fontes externas de informação. Isso quer dizer que são públicos; o que é individual são as interpretações que se fazem sobre os símbolos e seus significados. Se o indivíduo acredita que pode ajudar, e isso é uma interpretação, faz uso do símbolo e de seus significados.

Em outro exemplo, pelo que constatei, se um haitiano está com fome e não tem comida, ou se ele não tem um teto para dormir, ele não terá vergonha ou dúvidas de pedir auxílio para outro haitiano conhecido. Ou seja, em situações como essa, hipoteticamente, ele vai avaliar ou interpretar que o outro haitiano o ajudará, e essa interpretação baseia-se na memória cultural. De certa forma, aquele que vai solicitar o auxílio sabe que o ajudante tem uma concepção muito parecida do que significa amizade ou parentesco, por exemplo. Nesse caso, a concepção de que uma pessoa deve ajudar a outra. Como citado por um imigrante haitiano no segundo capítulo, quando um haitiano oferece ajuda, o outro deve aceitar o pedido, para manter o fluxo de amizade. Questionado a respeito de como se sente com outros haitianos amigos, a resposta foi a seguinte: “*Sinto que não estou sozinho. Me sinto que tem gente ali para ouvir, pedir conselho, fazer passar o tempo ruim*” (R. M. – Entrevistado 1).

Se um haitiano imigrante precisa de dinheiro, ele o solicita para outros imigrantes que residem no Brasil ou parentes que moram em outros países. Os próprios haitianos disseram-me que isso pode ser um exemplo de *kombit*. Resgatando esse conceito, um *kombit* ocorre quando várias pessoas se reúnem para ajudar uma pessoa do grupo. Então, nessa situação, o significado ou concepção pública de *kombit* é ativado e o indivíduo interpreta que muito provavelmente os amigos vão ajudá-lo se eles tiverem condições. Esse pensamento influencia o comportamento de solicitar ajuda, em vez de tentar resolver as coisas sozinho ou de permanecer resignado.

Os exemplos podem ser variados. A visão inesperada de um gato no telhado ativa concepções do vodu, e isso pode ser interpretado cognitivamente como sinal de perigo. O comportamento em decorrência dessa situação é cautela ao cuidar para que o gato não se aproxime da pequena filha, mesmo residindo em Joinville, longe do vodu haitiano.

Enfim, qualquer contato com símbolos ou lembranças simbólicas que guardam elementos da memória cultural pode ser interpretado de maneira cognitiva, o que gera comportamentos, incluindo as estratégias de enfrentamento na condição migrante. Ou o próprio indivíduo, sem nenhum estímulo externo ou interno, pode criativamente buscar símbolos e concepções que ativam elementos da memória cultural. Por exemplo, quando pensa em como resolver os problemas e chega à conclusão de que pedir ajuda é uma boa ideia.

Do ponto de vista de qualquer indivíduo, tais símbolos são dados, na sua maioria. Ele os encontra já em uso corrente na comunidade quando nasce e eles permanecem em circulação após a sua morte, com alguns acréscimos, subtrações e alterações parciais dos quais pode ou não participar. Enquanto vive, ele se utiliza deles, ou de alguns deles, às vezes deliberadamente e com cuidado, na maioria das vezes espontaneamente e com facilidade, mas sempre com o mesmo propósito: para fazer construção dos acontecimentos através dos quais ele vive, para auto-orientar-se no “curso corrente das coisas experimentadas” tomando de empréstimo uma brilhante expressão de John Dewey (GEERTZ, 2008, p. 33).

Essa ideia é totalmente condizente com as concepções que Aaron Beck tem de cognição, quando o pesquisador afirma que o conteúdo cognitivo é contextual (BECK; ALFORD, 2000). Ou seja, a cognição pode tanto ser ativada e influenciada por estímulos externos, incluindo os estímulos simbólicos, como ser metacognitiva, criativa, buscando intencionalmente as concepções simbólicas presentes na memória cultural.

Em outras palavras, o contato inesperado com um símbolo e suas concepções, independentemente de qual seja, desde que parte da teia de significados de determinada cultura, pode ativar de forma involuntária um pensamento automático que avalia a pertinência ou não desse símbolo para o indivíduo. Como os significados são sociais, públicos, cada um pode

interpretá-los de forma diferente. Por exemplo, um cientista social e um praticante do vodu podem saber que as árvores são sagradas para essa religião e que servem de morada para os loas, mas as crenças pessoais do cientista e do praticante sobre esse simbolismo podem ser totalmente diferentes, embora o significado público seja o mesmo. Para o cientista, uma árvore pode ser só uma árvore, enquanto para o praticante do vodu é muito mais do que isso.

Os pensamentos automáticos, em terapia cognitiva, sempre são influenciados pelas cognições e pelos significados mais enraizados e cristalizados do indivíduo ou do grupo social, e esses pensamentos automáticos influenciam comportamentos e emoções. Logo, em contato com um símbolo que tal indivíduo ou grupo acredita, pode surgir involuntariamente um pensamento automático como: “isso vai me ajudar”, e o comportamento é guiado por esse pensamento.

De outro modo, mesmo que não entre em contato inesperadamente com nenhum símbolo, o indivíduo pode buscar de forma intencional os símbolos que guardam certas concepções ou significados, como participar de um ritual em seu culto semanal. Ele pode estar se sentindo mal por causa de uma adversidade e escolher intencionalmente frequentar um santuário repleto de símbolos e seus significados vinculados, como me foi dito. Em contato com esses símbolos, as concepções destes vêm à tona, e o sujeito avalia essas concepções como válidas. Isso gera comportamentos, muitos dos quais são as estratégias de enfrentamento para lidar com as adversidades. Tentarei dar um exemplo cotidiano. Se uma pessoa está se sentindo mal por algum motivo, ela pode ficar em casa ou no trabalho pensando no que fazer, até que chega à conclusão de que ir à missa ou ao culto pode ajudar. Ela conclui tal coisa intencionalmente, com base em seu raciocínio, o que é diferente de ter um pensamento automático. Então, vai à missa, ao culto ou ao ritual, não importa a religião, e ouve atentamente, por exemplo, os detentores da memória cultural, como o padre, o pastor ou o sacerdote. Se o indivíduo deixa esses rituais emitindo comportamentos influenciados por eles, é porque acredita que são benéficos para si. Portanto, o sujeito, de maneira intencional, procurou entrar em contato com elementos da memória cultural ao frequentar os rituais, por acreditar antes e depois do ritual que tais simbolismos são úteis e verdadeiros.

Chegando ao fim do último capítulo, acredito que uma síntese se faz necessária. Iniciei este tópico expondo o conceito de memória cultural, o qual foi trabalhado por todo o capítulo implicitamente e em alguns momentos de modo mais incisivo. Falar de memória cultural neste trabalho foi imprescindível pela sua total relação com o patrimônio cultural. Em seguida, por acreditar que o *lakou* é uma instituição haitiana que exemplifica muito bem a formação e a atualização da memória cultural, discorri mais detalhadamente sobre essa instituição. Uma vez

que a religião está amplamente presente no *lakou*, apresentei mais uma vez alguns elementos do vodú haitiano que não foram abordados até então. Nessa descrição, explanei, pelo menos essa foi a minha intenção, que a forma de um *lakou* é originada do vodú, mas os simbolismos religiosos são também cristãos. Mais uma vez, penso que esse seja o exemplo mais nítido de afinidades eletivas criadas para lidar com as adversidades. Tendo em vista esses simbolismos religiosos, dialoguei com Tillich (2009) e Geertz (2008), dois autores que tratam da religião e de sua relação com a cultura e com a memória cultural. Esses diálogos auxiliaram-me a entender, sobretudo, como a religião e seus simbolismos conduzem a vida das pessoas.

Tendo em vista que essas concepções dos símbolos são aprendidas ao longo da vida e que este é um trabalho interdisciplinar, resgatei a teoria social cognitiva de Albert Bandura (2008) para explicar como as pessoas aprendem não só diretamente, mas também por observação, e o quanto isso depende de representações cognitivas e simbólicas na memória. Quando se fala de aprendizagem por observação, automaticamente já se pode pensar na cultura e no quanto ela é essencial para o indivíduo. De posse de todos esses conceitos, expliquei como os elementos da memória cultural são resgatados e avaliados cognitivamente pelo indivíduo. Esses elementos culturais podem surgir de forma inesperada, após o contato com algum símbolo e em seguida interpretado, ou pode surgir após esforço cognitivo, criativo e intencional do indivíduo. Independentemente de como surgem na consciência dos imigrantes haitianos, se estes veem tais símbolos como verdadeiros, úteis e benéficos, essa interpretação vai influenciar emoções e comportamentos, incluindo as estratégias de enfrentamento.

A cognição tem a função de fazer a mediação entre o indivíduo e o ambiente, inclusive o ambiente cultural. O indivíduo interpreta o ambiente, o qual não influencia diretamente o comportamento. Ou seja, entre o ambiente e a ação do indivíduo, há a cognição deste, automática ou intencional. Entendo que essa ideia de Beck e Alford (2000) está em harmonia com Geertz (2008), uma vez que este diz que a cultura não é um complexo de padrões concretos de comportamento, mas um conjunto de mecanismos de controle – planos, receitas, regras, instruções – para governar o comportamento. Nesse conjunto de mecanismos de controle, há uma série de símbolos, e seus significados públicos são interpretáveis. Afinal, a “receita” ou o “plano” podem ser seguidos de forma totalmente diferente e no máximo de maneira semelhante, no entanto nunca de modo idêntico pelos indivíduos. Nesse ponto, as cognições idiossincráticas individuais parecem-me inquestionáveis, e esse é um dos motivos pelos quais a cultura é sempre dinâmica e aberta.

Por fim, tentei mostrar neste capítulo como os conteúdos cognitivos mobilizam e atualizam os elementos culturais na condição migrante. Numa relação dialética, busquei exibir no terceiro capítulo como os elementos culturais (sistemas simbólicos entrelaçados) estruturam as cognições dos imigrantes e neste último capítulo de que modo essas cognições atualizam os elementos culturais. Algo como apresentar de que maneira o criador estruturou a criatura e deu vida a ela, além de como a criatura mantém vivo o criador.

As discussões até aqui sobre cultura haitiana corroboram a análise de Westphal (2017), na medida em que o autor afirma que o ser humano precisa de fontes simbólicas para guiar os comportamentos a fim de ter referências de apoio no mundo (cosmovisão e visão de mundo). Westphal (2017) também defende que a teologia proporciona uma rede de significados que possibilitam a cultura e seus patrimônios, algo que parece ter ficado bastante evidente neste trabalho, quando apontei, por exemplo, a afinidade eletiva entre vodou e cristianismo no *lakou*. Concordo com Westphal (2017) no sentido de que os seres humanos precisam de fontes simbólicas (públicas) para guiar os comportamentos, contudo não poderia deixar de acrescentar algo. É certo que por trás dos comportamentos manifestos dos imigrantes, entre os quais as estratégias de enfrentamento, estão os sistemas simbólicos marcados pela espiritualidade que formam a memória cultural. Todavia, entre os comportamentos e os sistemas simbólicos públicos e coletivos, estão os conteúdos cognitivos particulares – de certa forma também simbólicos –, fazendo a mediação entre o indivíduo e o mundo cultural.

Ainda, é importante lembrar que cognições particulares (individuais) influenciam e são influenciadas não só pela cultura, mas também por emoções e sentimentos, entre outros diversos elementos. Quando se fala de emoções e sentimentos, por exemplo, é impossível não lembrarmos nossas tendências evolutivas, como a inclinação natural ao comportamento do apego. A relação entre esses diversos fatores torna a “interpretação das culturas” (GEERTZ, 2008) altamente complexa, o que justifica o empreendimento de trabalhos interdisciplinares como este.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do caminho percorrido para alcançar os objetivos deste trabalho, deparei com algumas adversidades e acredito que as enfrentei não da melhor maneira que pude, mas da que me foi possível, pois ingressar em um mestrado e finalizá-lo envolve uma série de questões. No entanto penso que enfrentar tais adversidades no decorrer do trajeto não foi tão difícil como encontrar o caminho mais adequado. São muitas opções e era preciso fazer escolhas. E as fiz.

Não tenho certeza se obtive êxito ou não, porém na introdução desta dissertação afirmo que procuraria fazer uma descrição densa dos elementos culturais haitianos. Ou seja, uma análise ou interpretação desses elementos. Foi o que tentei, ou o que arrisquei, ao menos, utilizando conhecimentos do cognitivismo e das teorias culturais.

Logo no início, expus que eu trataria de identificar como os elementos culturais haitianos influenciam a estruturação cognitiva dos haitianos e de que maneira esses elementos são atualizados na condição migrante na cidade de Joinville. Algo importante a ser esclarecido é que, já nas primeiras disciplinas do Programa de Pós-Graduação em Patrimônio Cultural e Sociedade da Univille, ficou bastante claro que as pessoas não fazem parte de uma cultura isolada nem fechada, mas de várias culturas. Portanto, em todo o momento tive a consciência de que, por mais que tivesse estudando elementos culturais do Haiti, já sabia que os haitianos residentes em Joinville possuíam influências culturais vindas de outros países. Ainda assim, eu queria algo específico, ou seja, algo nascido no Haiti, se é que posso dizer isso, pois o que encontrei na literatura como mais específico do Haiti veio da África: o *lakou* – ou pelo menos alguns resquícios do *lakou* vieram na memória cultural dos africanos escravizados. Sem querer reduzir todas as culturas do Haiti ao *lakou*, neste trabalho *elementos culturais haitianos* e *lakou* foram quase sinônimos.

Após a definição mais geral do tema, fiz uma extensa revisão de literatura sobre elementos culturais haitianos, e o *lakou* e o vodu foram os elementos culturais específicos mais identificados, por isso sua importância neste trabalho. Um dos objetivos específicos aqui era encontrar na literatura aspectos culturais haitianos e foram estes os mais citados. O catolicismo e o protestantismo também foram observados, mas não são necessariamente haitianos, assim como a influência da cultura francesa ou americana, mencionada até mesmo por alguns dos meus interlocutores haitianos. Portanto, em resumo, elementos culturais presentes no Haiti vindos de outros países foram ignorados do texto por fugir do escopo e do meu interesse, mas sempre estiveram no meu pensamento. De certo modo, é bastante provável que eles também

participem da estruturação cognitiva dos haitianos, e o fato de não terem sido explorados é uma das limitações deste trabalho.

Feito tal esclarecimento, para alcançar as respostas da dissertação, o caminho percorrido foi a identificação e interpretação das adversidades e estratégias de enfrentamento na condição migrante. Para tanto, utilizei como métodos a entrevista semiestruturada, a observação participante e a análise de conteúdo. A junção de dois métodos de coleta de dados, ou seja, a entrevista e a observação participante, foi essencial, uma vez que pude comparar os dados e verificar que o discurso nas entrevistas é bastante semelhante aos discursos proferidos em conversas informais. O referencial teórico para a interpretação dos dados foi o diálogo entre cognitivismo e Geertz (2008), como principal representante dos autores que tratam da cultura. Ambas as abordagens teóricas falam da interpretação. Enquanto pesquisador, utilizei meus conteúdos cognitivos para interpretar elementos da cultura haitiana, ou seja, para fazer uma descrição densa desses elementos. Enquanto membros de determinada cultura, os haitianos têm acesso aos símbolos e a seus significados públicos e interpretam-nos com suas crenças pessoais. Ao menos foi essa minha análise.

Oito categorias de dificuldade foram formuladas, muitas das quais foram identificadas também na literatura disponível, como o preconceito étnico, os baixos salários, a dificuldade para enviar remessas de dinheiro aos parentes no Haiti e o desemprego. Sabe-se que muitas dessas adversidades estão ligadas, mas resolvi separá-las em categorias diferentes pelo fato de os haitianos entrevistados, em sua maioria, não fazerem essa conexão. O foco foi apontar o que eles interpretam como adversidades, e não discutir questões históricas, econômicas e sociais presentes em solo brasileiro. Foi possível constatar entre os meus interlocutores que o que é interpretado como adversidade por uns nem sempre é interpretado como adversidade por outros. Logo, não houve homogeneidade. Nesse sentido, a questão do preconceito racial foi o item mais evidente, pois a maioria dos haitianos entrevistados não citou o racismo como uma adversidade. Pelo contrário, alguns até mesmo disseram acreditar que os brasileiros são amigáveis.

Tristeza, raiva, culpa, frustração, embaraço e saudades foram as emoções mais prevalentemente citadas em decorrência das adversidades. Um dos meus objetivos específicos foi avaliar as emoções básicas dos haitianos, e pude perceber que a expressão facial dessas emoções, basicamente, é a mesma de outros grupos de pessoas, o que para mim sustenta a teoria de Paul Ekman (2011) de que as expressões faciais de emoções são universais. A cultura pode influenciar no estímulo que a pessoa sente, por exemplo, mas não nas expressões microfaciais de medo ou de qualquer outra emoção básica.

Para lidar com as adversidades, foram investigadas as estratégias de enfrentamento, e por meio da análise de conteúdo se construíram quatro categorias, a saber: evitação/distração de emoções dolorosas; busca por proximidade com outros haitianos; estratégias compassivas; e religiosidade. Outro objetivo específico foi averiguar se as estratégias para lidar com as adversidades tinham relação com práticas culturais haitianas, isto é, o quanto aspectos culturais influenciam o modo de lidar com situações estressoras.

Será que o mundo está tão globalizado e virtual a ponto de as pessoas perderem seus referenciais culturais? Apesar do uso de tecnologias para lidar com as adversidades, como as redes sociais, entendi que os haitianos utilizam vários elementos culturais haitianos para lidar com as adversidades. Exceto a estratégia distração/evitação de emoções dolorosas, cuja relação com práticas culturais específicas não ficou nítida, todas as demais estratégias agrupadas nas demais categorias puderem ser associadas a práticas culturais do Haiti.

Vale ressaltar que essas práticas culturais ligadas às estratégias de enfrentamento parecem vinculadas ao *lakou* haitiano, seja em suas configurações tradicionais do campo, seja em novas apresentações nas cidades.

Algumas características do *lakou* me pareceram bastante sobressalentes nos relatos e comportamentos dos haitianos entrevistados, como a divisão de tarefas, relativamente fixa, entre os gêneros, a cortesia e a parentela, aspectos vistos no segundo capítulo. A religiosidade no *lakou* é muito clara, e isso se destaca nas estratégias de enfrentamento. Um aspecto muito interessante é que o *lakou* sofre influência tanto do vodu quanto do cristianismo. Enquanto o primeiro oferece a forma de organização social, o segundo oferece o conteúdo. Esse fato explica, de certo modo, as afinidades eletivas identificadas entre os haitianos na cidade de Joinville. O conceito de afinidades eletivas foi bastante proveitoso neste trabalho, uma vez que pude entender como aspectos culturais supostamente divergentes são rearranjados na memória a ponto de serem utilizados sem conflito.

A análise dos dois primeiros capítulos permitiu-me dar início à resposta da primeira pergunta norteadora do projeto de pesquisa: como os elementos culturais influenciam a estruturação cognitiva dos imigrantes? Em primeiro lugar, identifiquei os conteúdos cognitivos (crenças, ideias, percepções, esquemas mentais) dos haitianos que estavam por trás das estratégias de enfrentamento e cheguei à conclusão de que a maioria dos haitianos vê a si mesmo como confiantes e competentes, interpretam o mundo de maneira acurada, e veem (pensam) o futuro com esperança. A mim ficou claro que, se não tivessem esses pensamentos, não sairiam do Haiti.

Salienta-se que no modelo cognitivo os comportamentos, inclusive as estratégias de enfrentamento, são influenciados pela forma de pensar, que pode ser desadaptativa ou adaptativa. No caso dos haitianos, tive a impressão de que essa forma de pensar é benéfica, pois é incompatível com as crenças específicas de quadros de ansiedade, depressão ou outro transtorno psicológico.

No entanto, algo não ficou claro. Aparentemente, os aspectos culturais haitianos oferecem resiliência perante as adversidades, mas até que ponto esse histórico de migração entre os haitianos ajuda de fato o Haiti? Se os haitianos são unidos na condição migrante e têm o histórico de serem unidos em suas comunidades, por que há tanta insegurança alimentar, social, econômica?

Durante a fase de pesquisa bibliográfica, ficou nítido que a ajuda ao Haiti por parte de outros países sempre teve segundas intenções, o que já ocorre há décadas. Então, será que a atual situação do país, na condição de mais pobre das Américas, é resultado somente de forças externas? Essas são perguntas, entre várias outras, que foram surgindo, e não consegui responder a muitas delas, porque não foram do meu interesse e talvez sejam questões para trabalhos futuros.

Deixando tais dúvidas em suspenso, se os pensamentos individuais influenciam as estratégias de enfrentamento, era preciso identificar como esses pensamentos são influenciados por elementos culturais, particularmente o *lakou*. Minha hipótese, que responde à primeira questão do trabalho, é a de que, antes dos pensamentos individuais, o *lakou* haitiano influencia o surgimento do estilo de apego do tipo seguro, pois observei que os entrevistados estabelecem vínculos facilmente, são autoconfiantes, buscam ajuda e proximidade quando precisam, possuem comportamento exploratório, não têm comportamentos disfuncionais, além da tríade cognitiva incompatível com transtornos psicológicos.

Relembrando, o apego do tipo seguro é uma tendência a confiar em si mesmo e nas outras pessoas em situações em que há necessidade de ajuda, segurança e conforto, ao contrário dos apegos do tipo inseguro. De que maneira o *lakou* influenciou o surgimento do apego do tipo seguro? Minha hipótese é a de que, como no *lakou* as atividades de homens e mulheres são relativamente fixas, as crianças ficam mais tempo com as mães, que tradicionalmente trabalham em casa. O fato essencial é ficar um tempo maior com alguém, não importando muito se com a mãe ou com o pai. O que parece contribuir para um apego seguro é que há sempre alguém familiar com a criança. Outro aspecto relacionado às atividades relativamente fixas é que as crianças logo já têm suas obrigações com a comunidade, o que provavelmente influencia a

autonomia. Sem autonomia, dificilmente alguém sairia do seu país nas condições que os haitianos vêm para o Brasil.

Além disso, é comum nas famílias que compõem um *lakou* a obrigação com os vizinhos. Então, além de ter a mãe sempre por perto, as crianças têm a sensação de proteção constante pela presença de outros membros significativos. Nunca estão sozinhas, o que proporciona a sensação de segurança e ajuda a entender como buscam a ajuda dos outros na condição migrante. É algo que está na memória, e o que está na memória pode ser evocado.

No *lakou*, a transmissão da moral é coletiva, o que pode explicar a ausência de comportamentos disfuncionais entre os haitianos, com raras exceções. Outra característica consiste na participação, desde cedo, dos ciclos de dádiva e troca, o que verifiquei que pode influenciar a busca de ajuda e aproximação. Ainda, há a obrigação de responsabilidade com os mais velhos, com os mortos da família e com os vizinhos. Logo, é possível que desde pequenas as crianças haitianas possuam responsabilidade e empatia. Não se pode fazer o que bem se entende em um *lakou*, pelo que analisei. Isso ajuda a entender o motivo pelos quais alguns entrevistados tenham me dito que no Haiti, desde cedo, as crianças são educadas. Tais haitianos parecem ver outro tipo de educação no Brasil.

Em resumo, a minha resposta à primeira pergunta norteadora é: o *lakou* haitiano influencia o surgimento de um apego do tipo seguro, que está relacionado ao surgimento de crenças funcionais e funções executivas sofisticadas que se manifestam em determinadas estratégias de enfrentamento. Ou seja, quando vemos um haitiano buscar ajuda de outro, portanto, um comportamento isolado, por trás desse comportamento há uma série de elementos culturais, cognitivos e emocionais.

Acerca da segunda pergunta norteadora – como os elementos culturais são atualizados na condição migrante –, foi possível inicialmente responder a ela após o entendimento de onde esses elementos ficam “armazenados”. Assim, iniciei o último capítulo com a descrição do que consiste a memória cultural – um tipo de memória coletiva. Nesse sentido, foi possível entender que os elementos do *lakou*, por exemplo, são mantidos em símbolos diversos, com seus significados públicos, atualizados em rituais e que remetem aos primórdios do surgimento de um grupo. No quarto capítulo, dialoguei com Tillich (2009) e Geertz (2008) e tentei mostrar por meio das teorias desses autores como a religião está presente na vida das pessoas e a influencia e a organiza, mesmo sem estas se darem conta disso, o que ficou claro no *lakou* haitiano. Com a teoria social de Bandura (2008; 2011), procurei constatar como esses elementos culturais podem ser aprendidos por observação, mas nunca por simples mimetismos. Também no quarto capítulo relatei novamente essas teorias sociais e teológicas com o cognitivismo.

Nessa perspectiva, cheguei à conclusão básica de que os elementos culturais, inclusive as estratégias de enfrentamento, como os *kombits* e as trocas de alimentos, são atualizados à medida que são usados. O mais interessante, talvez, é como esses elementos são evocados pelos indivíduos. Basicamente, os indivíduos, com suas crenças pessoais, armazenadas na memória individual, podem simplesmente entrar em contato com símbolos culturais e suas concepções públicas e automaticamente acreditarem que tais símbolos são verdadeiros e benéficos e, portanto, ser utilizados. E aí atualizados. No caso do *lakou*, muitos desses símbolos são religiosos, por isso o diálogo com Tillich (2009) e Geertz (2008). Ainda, podem utilizar um nível de cognição mais complexo, a metacognição, e buscar conscientemente esses simbolismos e recorrer a eles na condição migrante. Os símbolos que fazem parte das teias de significado estão aí para orientar os indivíduos, são fontes externas de informação, como diz Geertz (2008), mas interpretáveis individualmente, seja automaticamente, seja de modo metacognitivo.

Acredito que este trabalho teve alguns pontos de relevância e de ineditismo, particularmente por oferecer uma interpretação cognitivista de como um patrimônio cultural imaterial, nesse caso o *lakou*, influencia a estruturação emocional, cognitiva e executiva de um grupo, além de como esses elementos psicológicos evocam e atualizam esse patrimônio cultural.

Não vi ao longo de todo o curso de mestrado em Patrimônio Cultural e Sociedade nenhuma menção à relação entre patrimônio cultural e terapias cognitivas, ou mesmo o cognitivismo. Em algumas oportunidades observei relações com a psicanálise, principalmente quando os autores precisavam falar de aspectos mais subjetivos e idiossincráticos dos indivíduos. Nesse ponto, o inconsciente psicodinâmico sempre era resgatado. Neste trabalho, propus o diálogo com outras abordagens psicológicas e é possível que essa relação seja frutífera. Há mais de uma opção. Ainda se podem abordar as manifestações inconscientes, mas também o que é consciente e suas manifestações, inclusive os modos de vida, como estratégias de enfrentamento. Espera-se que esta pesquisa abra as portas para outros trabalhos que investiguem a relação entre patrimônios culturais (patrimonializados ou não) e aspectos cognitivos.

Particularmente no campo das psicoterapias cognitivas, minha área de mais conhecimento, acredito que entender mais detalhadamente como os aspectos culturais marcam os indivíduos pode melhorar não só as intervenções de remediação, mas também fomentar programas de intervenção que previnam a psicopatologia e promovam a saúde mental.

Tendo em vista que a linguagem é o principal veículo dos pensamentos, como ela é utilizada pelos grupos? A escolha de determinadas palavras e seus significados semânticos é

adequada? Por exemplo, dizer que um time de futebol “fracassou” porque não ganhou nenhum campeonato em determinado ano é adequado, considerando que existem outros tantos times com o mesmo objetivo de vencer? Como as pessoas interpretam essas palavras desde criança? Será que a escolha por parte dos pais de certas palavras e expressões facilita a construção de pensamentos mais realistas e funcionais para seus filhos? Em outro exemplo, por que algumas escolas são tão propícias a formar alunos ansiosos e depressivos, pacientes tão comuns em consultórios? Qual é a “cultura” dessas escolas? São apenas algumas reflexões que não sei ao certo se são viáveis, mas que ao menos creio que merecem uma reflexão. Esse parágrafo e suas sugestões “implícitas” de pesquisas futuras resumem de certa forma o que foi exposto na introdução, quando afirmei que a terapia cognitiva pode ser utilizada para além dos consultórios e clínicas e alcançar um número maior de pessoas.

Outra contribuição desta dissertação foi oferecer aos interessados uma análise da situação dos haitianos na cidade de Joinville. Creio que, pelo que foi identificado na literatura, trata-se de mais ou menos a mesma situação encontrada em outros lugares do Brasil. Para quem tiver boa vontade, talvez o entendimento dos aspectos culturais ajude a diminuir o preconceito e todas as malfeitorias identificadas na condição migrante por uma parcela de brasileiros, como alguns empregadores.

Outros frutos deste trabalho são subsídios para intervenções em prol dos haitianos, até mesmo melhorando as que já existem. Novas intervenções já estão sendo pensadas. No curso de Psicologia da Univille, há um trabalho denominado de *Clínica social do trabalho*, cujo foco é auxiliar os trabalhadores quanto a sua saúde mental. Trata-se de um trabalho relacionado às psicologias organizacional e do trabalho. Além disso, alguns alunos têm mostrado interesse em continuar as pesquisas em trabalhos de conclusão de curso, o que é algo animador.

Ademais, pesquisar várias situações de pessoas vindas de outro país e conviver com elas foi algo bastante engrandecedor do ponto de vista pessoal, profissional e teórico/prático. Este trabalho, acredito, também pode ajudar os próprios brasileiros, uma vez que o contato com culturas vindas de outro país pode enriquecer nossa forma de ver o mundo e, conseqüentemente, nossas ações.

Por outro lado, o trabalho teve algumas limitações, o que é algo inevitável em qualquer investigação. Talvez a principal limitação tenha sido o fato de não ter visto os *lakous* com meus próprios olhos, ou seja, no próprio Haiti. A possibilidade de ir até o Haiti foi ventilada por um de meus orientadores (professora Luana), mas por algumas razões – incluindo questões de trabalho e a não fluência nos idiomas falados no Haiti (francês e crioulo) – impossibilitaram a ideia. Por mais que os autores que falam sobre o *lakou* tenham passado por uma análise crítica

e que os dados da literatura tenham sido visualizados na prática, ainda assim fiquei com ar de dúvida em vários momentos. Confortei-me um pouco quando li o trecho de Geertz (2008) que fala que trabalhos culturais são construídos com base em trabalhos.

Uma sugestão bastante atraente para trabalhos futuros foi dada na banca de qualificação pela professora Raquel Alvarenga Sena Verena. A ideia é uma análise conjunta com um imigrante haitiano sobre as questões discutidas neste trabalho. Em parte, poderia sanar várias das minhas dúvidas e melhorar a minha verdade. Aliás, a minha verdade seria dividida com a verdade de um nativo; eu entraria com as teorias e com os métodos e ele com suas vivências e com sua sabedoria.

Outra limitação inquestionável foi a minha falta de experiência em análises culturais. Por mais que tenha me esforçado para entender teorias, faltou-me em vários momentos a compreensão mais ampla das teias de significado entrelaçadas. Essa limitação provavelmente trouxe equívocos ao longo do trabalho que talvez nem mesmo pude perceber. Por outro lado, abriu-me uma nova perspectiva, uma vontade de continuar aprofundando-me em estudos culturais e nas suas relações com a psicologia.

Na (minha) verdade, se pensarmos que uma área da psicologia denominada de psicologia social estuda o impacto das questões sociais na subjetividade do indivíduo, este trabalho interdisciplinar não fica muito distante da psicologia social. Acredito que isso é importante, uma vez que Beck já nos alertou que a terapia cognitiva pode se beneficiar de outros conhecimentos para melhorar sua eficácia, inclusive daqueles vindos da psicologia social (BECK; ALFORD, 2000). Logo, acredito que estudos sobre cognição e cultura podem ajudar os psicoterapeutas cognitivos a melhorar a eficácia e a eficiência de suas intervenções.

É interessante que, mesmo em minhas práticas profissionais atuais, como psicólogo clínico e professor/supervisor de estágio, além da habitual identificação e reestruturação cognitiva, noto que começa a brotar cada vez mais naturalmente o entendimento das teias de significado a que as pessoas estão amarradas, o que é um ganho profissional bastante relevante.

Por fim, não poderia encerrar esta dissertação sem externar meu agradecimento, respeito e admiração pelos haitianos com quem convivi e entrevistei. Em psicoterapia, é bem aceita a ideia de que os pacientes levam um pouco do psicoterapeuta e de que o psicoterapeuta fica com um pouco de cada paciente. Nesta pesquisa, pelo contato menos frequente se comparado com pacientes de clínica, é provável que os haitianos não tenham ficado com muito de mim, mas não há dúvidas de que fiquei com muito deles. Talvez esse envolvimento inevitável seja a força e a fraqueza da pesquisa qualitativa, e, se for isso mesmo, penso que a força é bem maior que a fraqueza.

No meu entendimento, a pesquisa científica tem como principal função ajudar as pessoas a terem uma vida melhor. Esse sempre foi e é meu objetivo como psicoterapeuta e mais recentemente como professor e pesquisador. Vibro com a possibilidade de o meu trabalho, inclusive este, ajudar a melhorar a vida das pessoas e agradeço aos haitianos e a sua cultura por terem me auxiliado a melhorar minhas habilidades. Ajudar as pessoas a terem uma vida menos sofrida e se possível mais significativa é uma das minhas crenças pessoais que influenciam a minha dedicação e o meu tipo de trabalho, que também pode ser chamado de minha principal estratégia de enfrentamento.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Cristiano Nabuco. **Teoria do apego: fundamentos, pesquisas e implicações clínicas**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2013.
- ANGROSINO, Michael. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Artmed, 2009.
- ANTONIAZZI, Adriane Scomazzon; DELL'AGLIO, Débora Dalbosco; BANDEIRA, Denise Ruschel. O conceito de *coping*: uma revisão teórica. **Estudos de Psicologia**, v. 3, n. 2, p. 273-294, 1998.
- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: gênero, redes sociais e migrações internacional. **Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 15, n. 30, 2007.
- ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. *In*: \_\_\_\_\_; ERLI, Astridi; NÜNNING, Ansgar (Orgs.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Tradução de Frotscher Méri. Berlin; Nova York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.
- BAENINGER, Rosana. Migração internacional: elementos teóricos para o debate. *In*: \_\_\_\_\_ *et al.* (Orgs.). **Imigração haitiana para o Brasil**. Jundiaí: Editora da Unicamp/Paco Editorial, 2016. cap. 1. p. 13-44.
- BANDURA, Albert. A evolução da teoria social cognitiva. *In*: \_\_\_\_\_; AZZI, Gurgel; POLYDORO, Soely Aparecida (Orgs.). **Teoria social cognitiva: conceitos básicos**. Porto Alegre: Artmed, 2011. cap. 1, p. 14-40.
- BANDURA, Albert. A evolução da teoria social cognitiva. *In*: \_\_\_\_\_; AZZI, Roberta Gurgel; POLYDORO, Soely. **Teoria social cognitiva: conceitos básicos**. Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 15-42.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. São Paulo: Edições 70, 2016.
- BECK, Aaron; ALFORD, Brad. **O poder integrador da terapia cognitiva**. Porto Alegre: Artmed, 2000.
- BECK, Judith. Introdução à terapia cognitivo-comportamental. *In*: \_\_\_\_\_. **Terapia cognitivo-comportamental: teoria e prática**. Porto Alegre: Artmed, 2013. cap. 1, p. 21-36.
- BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. A psicologia ou as psicologias. *In*: \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_; \_\_\_\_\_. **Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia**. São Paulo: Saraiva, 1999. cap. 1, p. 17-39.
- BOWLBY, John. **Apego: a natureza do vínculo**. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. v. 1.
- BRASIL. **Constituição Federal**. Brasília, 1988. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/constfed.nsf/16adba33b2e5149e032568f60071600f/450166cd81240c5103256562006fb6ac?OpenDocument>>. Acesso em: 15 nov. 2017.

BRIGHTWELL, Maria das Graças S. L. *et al.* Haitianos em Santa Catarina: trabalho, inclusão social e acolhimento. *In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). Imigração haitiana para o Brasil.* Jundiaí: Editora da Unicamp/Paco Editorial, 2016. cap. 21, p. 487-504.

BULAMAH, Rodrigo Charadeddine. O *lakou* haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências. **Temáticas**, Campinas, v. 21, n. 42, ago. 2013.

COELHO, Ilanil. **Pelas tramas de uma cidade migrante.** Joinville: Editora Univille, 2011.

COSTA, Anna Edith Bellico. Modelação. *In: BANDURA, Albert; AZZI, Roberta Gurgel; POLIDORO, Soely (Orgs.). Teoria social cognitiva: conceitos básicos.* Porto Alegre: Artmed, 2008. p. 123-148.

COSTA, Paul T.; McCRAE, E. Robert. **Inventário de personalidade NEO-PI.** São Paulo: Vetor, 2013.

DALBEM, Juliana X.; DELL'AGLIO, Débora D. Teoria do apego: bases conceituais e desenvolvimento dos modelos internos de funcionamento. **Arquivos Brasileiros de Psicologia**, v. 57, n. 1, 2005.

DAMÁSIO, António. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DIAMOND, Adele. Executive functions. **Annual Review of Psychology**, Columbia, v. 64, p. 135-168, jan. 2013.

DOBSON, Keith; DOZOIS, David. Fundamentos históricos e filosóficos das terapias cognitivo-comportamentais. *In: \_\_\_\_\_.* **Manual de terapias cognitivo-comportamentais.** Porto Alegre: Artmed, 2006. p. 17-44.

EKMAN, Paul. **A linguagem das emoções.** São Paulo: Lua de Papel, 2011.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano.** São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEIST, Jess; FEIST, J. Jeist.; ROBERTS, Tomi-am. **Teorias da personalidade.** 8. ed. Porto Alegre: AMGH, 2015.

FERNANDES, Duval; CASTRO, Maria da Consolação Gomes. A integração na perspectiva do enriquecimento mútuo: experiências dos que emigram e os desafios dos que acolhem. *In: BAENINGER, Rosana et al. (Orgs.). Imigração haitiana para o Brasil.* Jundiaí: Editora Unicamp/Paco Editorial, 2016. cap. 20, p. 467-486.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GERHARDT, Sue. **Por que o amor é importante: como o afeto molda o cérebro do bebê.** Porto Alegre: Artmed, 2017.

HANDERSON, Joseph. **Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa.** Tese (Doutorado)–Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

\_\_\_\_\_. Religiosidade afrodiáspórica como elemento constitutivo do Estado-Nação. **Identidade**, São Leopoldo, v. 16, n. 2, 2011.

\_\_\_\_\_; JOSEPH, Rose Myrli. As relações de gênero, de classe e de raça: mulheres migrantes haitianas na França e no Brasil. **Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas**, v. 9, n. 2, dez. 2015.

HOHENDORFF, Jean Von. Como escrever um artigo de revisão de literatura. *In*: KOLLER, Sílvia H.; COUTO, Maria Clara P. de Paula; HOHENDORFF, Jean Von (Orgs.). **Manual de produção científica**. Porto Alegre: Penso, 2014. Cap. 2, p. 39-54.

HURBON, Laënc. **O Deus da resistência negra: o vodu haitiano**. São Paulo: Edições Paulinas, 1988.

IZQUIERDO, Iván. **Memória**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2011.

KNAPP, Paulo. Princípios fundamentais da terapia cognitiva. *In*: \_\_\_\_\_. **Terapia cognitivo-comportamental na prática psiquiátrica**. Porto Alegre: Artmed, 2004. cap. 1, p. 19-41.

\_\_\_\_\_; BECK, Aaron. Fundamentos, modelos conceituais, aplicações e pesquisa da terapia cognitiva. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, p. 54-64, 2008.

LAPLANTINE, François. **Aprender antropologia**. Tradução de Marie-Agnés Chauvel. São Paulo: Brasiliense, 2003.

LAZARUS, Richard S.; FOLKMAN, S. **Stress, appraisal and coping**. Nova York: Springer, 1984.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução de Bernardo Leitão. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LÖWY, Michael. **Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central: um estudo de afinidade eletiva**. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

MALLOY-DINIZ, Leandro F. *et al.* Neuropsicologia das funções executivas e da atenção. *In*: FUENTES, Daniel *et al.* **Neuropsicologia: teoria e prática**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2014. cap. 9, p. 115-138.

MAY, Tim. **Pesquisa social: questões, métodos e processos**. 3. ed. Porto Alegre: Artmed, 2004.

MENESES, Ulpiano T. B. O campo do patrimônio cultural: uma revisão de premissas. *In*: FÓRUM NACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL, 1. **Conferência Magna**. Disponível em: <[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/MENESES\\_Ulpiano\\_O-campo-do-patrimonio-cultural---uma-revisao-de-premissas.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/MENESES_Ulpiano_O-campo-do-patrimonio-cultural---uma-revisao-de-premissas.pdf)>. Acesso em: 7 nov. 2017.

MERILUS, Jean-Yves. Rural development: the economic potentials of Haiti's Lakou System. **Focus On Geograph**, v. 58, p. 36-45, 2015.

MORENO, Andre Luiz; WAINER, Ricardo. Da gnosiologia à epistemologia: um caminho científico para uma terapia baseada em evidências. **Revista Brasileira de Terapia Comportamental Cognitiva**, v. 16, n. 1, p. 41-55, ago. 2014.

NEUFELD, Carmem Beatriz; CAVENAGE, Carla Cristina. Conceitualização cognitiva de caso. Sistematização a partir da prática clínica e da formação de terapeutas cognitivo-comportamentais. **Revista Brasileira de Terapias Cognitivas**, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, dez. 2010.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA (Unesco). Patrimônio cultural imaterial. **Representação da Unesco no Brasil**, 2017. Disponível em: <<http://www.unesco.org/new/pt/brasil/culture/world-heritage/intangible-heritage/>>. Acesso em: 10 out. 2017.

PIERRE, Jean Gardy Jean. **Haiti, uma república do Vodou? Uma análise do lugar do Vodou na sociedade haitiana à luz da constituição de 1987 e do decreto de 2003**. Dissertação (Mestrado)—Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

RIJO, Daniel *et al.* Terapia focada na compaixão. *In*: MELO, Wilson Vieira (Org.). **Estratégias psicoterápicas e a terceira onda em terapia cognitiva**. Novo Hamburgo: Sinopsy, 2014. cap. 13, p. 368-395.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 20, p. 273-284, 2011.

THOMSON, Alistair. Histórias (co)movedoras: história oral e estudos de migração. **Revista Brasileira de História Oral**, São Paulo, v. 22, 2002.

THIRY-CHERQUES, Hermano Roberto. Saturação em pesquisa qualitativa: estimativa empírica de dimensionamento. **Revista Brasileira de Pesquisas em Marketing**, v. 9, n. 1, p. 20-27, 2009.

TILLICH, PAUL. **Teologia da cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

VEIGA-NETO, Alfredo. Anotações sobre a escrita. *In*: OLIVEIRA, Adriano de; ARAÚJO, Emília Rodrigues; BIANCHETTI, Lucídio (Orgs.). **Formação do investigador: reflexões em torno da escrita/pesquisa/autoria e a orientação**. Minho Universidade do Minho, 2014. p. 62-73.

VILLEN, Patrícia. Periféricos na periferia. *In*: BAENINGER, Rosana *et al.* (Orgs.). **Imigração haitiana para o Brasil**. Jundiaí: Editora Unicamp/Paco Editorial, 2016. cap. 2, p. 45-64.

WESTPHAL, Euler R. A presença da teologia na cultura: uma interpretação sobre a imaterialidade da cultura. **Teoliterária**, Florianópolis, v. 7, n. 13, p. 214-232, 2017.

YOUNG, Jeffrey E.; KLOSKO, Janet S.; WEISHAAR, Marjorie E. **Terapia do esquema: guia de técnicas cognitivo-comportamentais inovadoras**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

## **APÊNDICES**

### **APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA**

## APÊNDICE A – ROTEIRO DA ENTREVISTA

**Data e local de realização da entrevista:****Entrevistador:*****Dados pessoais***

Nome:

Sexo:

Data de nascimento:

Estado civil:

Nome do cônjuge:

Profissão de origem:

Possui familiares em Joinville?

Possui emprego em Joinville?

Qual?

Filhos:

Religião:

Formação intelectual:

Endereço:

Telefone:

*E-mail:*

1. De modo geral, como está sua vida na cidade de Joinville?
2. Por que o Brasil e Joinville foram os locais de destino? O que pensa sobre o Brasil e sobre Joinville?
3. Conhece algum patrimônio aqui em Joinville? Monumento? Tem algum significado para você?
4. Conhecia algo sobre o Brasil e sobre Joinville antes de decidir migrar?
5. Tem planos de permanecer no Brasil?
6. Quais são as maiores dificuldades encontradas por você em Joinville? (Ou variações) O que é mais difícil aqui em Joinville? O que é mais estressante? Quais são os momentos ruins aqui em Joinville? Quais são os problemas enfrentados?
7. Que emoções ou sentimentos você tem quando surgem essas dificuldades?
8. O que você faz ou quais são as estratégias que você utiliza para lidar com essas dificuldades encontradas? O que você faz para lidar com os momentos ruins?
9. Onde e com quem você aprendeu a utilizar essas estratégias para lidar com os problemas?
10. As estratégias que você utiliza estão ajudando a resolver as dificuldades encontradas ou a se adaptar a elas?
11. Em sua opinião, quais são as principais características da cultura haitiana? Você reproduz alguma coisa da cultura haitiana aqui em Joinville?
12. Existe alguma coisa que você costumava fazer no Haiti que por algum motivo você não consegue fazer aqui?
13. O que você entende por *lakou*?
14. Que importância a religiosidade ou a espiritualidade têm para os haitianos em sua opinião?

## **ANEXOS**

**ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**

## ANEXO A – PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



**PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP**

**DADOS DO PROJETO DE PESQUISA**

**Título da Pesquisa:** INFLUÊNCIA DE ELEMENTOS CULTURAIS HAITIANOS NAS RESPOSTAS DE COPING NA CONDIÇÃO MIGRANTE

**Pesquisador:** Maikon de Sousa Michels

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 58760216.0.0000.5366

**Instituição Proponente:** FUNDACAO EDUCACIONAL DA REGIAO DE JOINVILLE - UNIVILLE

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

**DADOS DO PARECER**

**Número do Parecer:** 1.730.603

**Apresentação do Projeto:**

A migração humana é um processo no qual as consequências não costumam encerrar quando os migrantes aportam no destino. As experiências de partir do local de origem e iniciar uma vida nova na região receptora não ocorrem sem o enfrentamento de situações estressoras das mais diversas. Nesse projeto o interesse recairá sobre a mobilidade Haitiana para o Brasil, mais especificamente para Joinville/SC. A migração haitiana, conhecida como diáspora haitiana, pode ser entendida como uma atividade encravada na história do Haiti desde a luta pela independência ou até mesmo nas ocasiões onde homens foram arrancados de sua terra natal para serem escravizados na América. Tendo em vista o estresse sofrido pelos migrantes apontado pela literatura, o objetivo principal desse estudo é conhecer quais as respostas de Coping os migrantes haitianos utilizam na cidade de Joinville para enfrentar situações estressantes e se tais respostas são influenciadas por saberes culturais tradicionais do Haiti. Coping pode ser definido como um conjunto de estratégias utilizadas para adaptação às situações adversas. Não foram identificados na literatura estudos que abarquem de forma abrangente os aspectos psicológicos dos haitianos na condição migrante, motivo pelo qual o conceito Coping foi escolhido, justamente por permitir o estudo contíguo de cognições, emoções e comportamentos. O interesse em avaliar se essas respostas de Coping são influenciadas por aspectos culturais surgiu a partir da revisão

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:** comitetica@univille.br



UNIVERSIDADE DA REGIÃO  
DE JOINVILLE UNIVILLE



Continuação do Parecer: 1.730.603

bibliográfica, onde se insinuam relações entre processos migratórios e tradições culturais como o Vodou Haitiano e a Instituição Lakou. Assim, um objetivo secundário será investigar se as respostas de coping haitianas na condição migrante constituem um saber-fazer. Os objetivos a serem alcançados serão perseguidos utilizando-se de uma pesquisa Descritiva Transversal, Subtipo de Levantamento, com abordagem qualitativa. O principal instrumento de pesquisa será a entrevista semi-estruturada. A análise dos dados obtidos será realizada utilizando-se a Análise de Conteúdo e os resultados serão discutidos à luz das teorias psicológicas correlacionando-as com teorias das áreas humanas, sociais e de patrimônio cultural. Estima-se um número de 24 migrantes entrevistados, sendo 12 homens e 12 mulheres.

#### **Objetivo da Pesquisa:**

Objetivo Primário:

Conhecer quais Repostas de Coping os migrantes Haitianos estão utilizando na cidade de Joinville/SC e discutir se tais estratégias são influenciadas por saberes culturais tradicionais do Haiti.

Objetivo Secundário:

- Identificar as principais fontes estressoras dos haitianos na condição migrante e as emoções e cognições ativadas em decorrência desses estressores.
- Verificar quais Respostas de Coping estão sendo utilizadas em Joinville/SC para lidar com fontes estressoras e as consequências psicológicas de tais estratégias.
- Investigar quais Respostas de coping eram utilizadas quando os migrantes ainda residiam no Haiti frente às fontes estressoras.
- Problematizar se as Repostas de coping utilizadas são um patrimônio imaterial haitiano e a relevância de uma possível patrimonialização.

#### **Avaliação dos Riscos e Benefícios:**

A presente pesquisa implica em riscos moderados, citados pelo pesquisador, como leves ativações emocionais em decorrência de algum tema que venha a surgir, e como benefícios ao participante da pesquisa, é informado que os migrantes poderão, durante a própria entrevista, sentirem-se valorizados por sua cultura estar sendo investigada, o que pode ativar emoções agradáveis, como a satisfação e o orgulho. Ainda sobre os riscos ao participante, o pesquisador prestará encaminhamento, caso seja necessário.

#### **Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:**

A pesquisa conta com 24 participantes, que enquadram-se no seguintes critérios de inclusão: Migrantes haitianos maiores de idade. • Migrantes haitianos com capacidades de compreensão e

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:** comitetica@univille.br



UNIVERSIDADE DA REGIÃO  
DE JOINVILLE UNIVILLE



Continuação do Parecer: 1.730.603

expressão da língua portuguesa nas modalidades oral e escrita/leitura. • Migrantes haitianos que concordem em assinar o TCLE; não sendo selecionados: Migrantes haitianos menores de idade. • Migrantes que se recusem a assinar o TCLE. Migrantes haitianos que não tenham boa compreensão e expressão oral, de escrita e de leitura da língua portuguesa.

Os participantes da pesquisa deverão participar por meio de uma entrevista semi-estruturada aplicada aos migrantes haitianos moradores da cidade de Joinville. A forma de análise dos dados foi informada: Análise de Conteúdo. É mencionado que os dados oriundos da pesquisa ficarão sob posse e guarda do pesquisador por cinco anos e a forma de descarte que é incineração. Os custos da pesquisa são informados detalhadamente e apresenta a forma de custeio que é financiamento próprio. Quanto ao cronograma, é informado que a pesquisa iniciará em 20/10/2016, prevendo sua conclusão em 30/11/2017, onde espera-se o resultado que a pesquisa contribuirá para aumentar o corpo do conhecimento sobre as características psicológicas e culturais dos migrantes haitianos. Potencialmente, esse conhecimento poderá ser valioso tanto para os haitianos quanto para os brasileiros, no sentido de entender e respeitar o jeito de ser e viver de pessoas vindas de outros países. Projetos universitários de extensão ou políticas públicas municipais poderão ser pensados a partir desse conhecimento. A nível mais próximo, essa pesquisa possibilitará a redação de uma dissertação de mestrado, requisito essencial para a obtenção do título de mestre em Patrimônio Cultural e Sociedade. Tendo em vista a extensão dos constructos estudados, acredita-se que essa pesquisa também possibilitará a confecção de artigos científicos que poderão ser publicados em revistas indexadas, munindo outros pesquisadores de dados científicos para estudos posteriores. Por fim, espera-se que os resultados da pesquisa sejam divulgados em eventos científicos como simpósios e congressos tanto de áreas psicológicas como em eventos das áreas humanas.

#### **Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

A Folha de Rosto apresentada está completa. O TCLE formulado está de acordo com a Res. CNS 466/12. A Carta de anuência não é necessária nesta pesquisa. O Instrumento de pesquisa pertinente a pesquisa foi apresentado.

#### **Recomendações:**

Ao finalizar a pesquisa, o pesquisador responsável deve enviar ao Comitê de Ética, por meio do sistema Plataforma Brasil, o Relatório Final (modelo de documento na página do CEP no sítio da Univille Universidade).

Segundo a Resolução 466/12, no item

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.  
**Bairro:** Zona Industrial **CEP:** 89.219-710  
**UF:** SC **Município:** JOINVILLE  
**Telefone:** (47)3461-9235 **E-mail:** comitetica@univille.br



Continuação do Parecer: 1.730.603

## XI- DO PESQUISADOR RESPONSÁVEL

XI.2 - Cabe ao pesquisador:

d) Elaborar e apresentar o relatório final;

Modelo de relatório para download na página do CEP no sítio da Univille Universidade.

### Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

O projeto "INFLUÊNCIA DE ELEMENTOS CULTURAIS HAITIANOS NAS RESPOSTAS DE COPING NA CONDIÇÃO MIGRANTE", sob CAAE 58760216.0.0000.5366 do (a) pesquisador(a) Maikon de Sousa Michels, de acordo com a Resolução CNS 466/12 e complementares foi considerado APROVADO após análise.

Informamos que após leitura do parecer, é imprescindível a leitura do item "O Parecer do CEP" na página do Comitê no sítio da Univille, pois os procedimentos seguintes, no que se refere ao enquadramento do protocolo, estão disponíveis na página. Segue o link de acesso (<http://www.univille.edu.br/status-parecer/645062> ).

Informamos que o acesso ao parecer consubstanciado deve ser realizado através do ícone "lupa", na situação do projeto. Após leitura do parecer, é imprescindível também a leitura do item "O Parecer do CEP" na página do Comitê no sítio da Univille, pois os procedimentos seguintes, no que se refere ao enquadramento do protocolo, estão disponíveis na página. Segue o link de acesso (<http://community.univille.edu.br/cep/status-parecer/577374>).

### Considerações Finais a critério do CEP:

Diante do exposto, o Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade da Região de Joinville - Univille, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 466/12, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.

### Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_775302.pdf	16/08/2016 10:42:33		Aceito
Outros	Roteiro_Entrevista.pdf	16/08/2016 10:40:55	Maikon de Sousa Michels	Aceito

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:** comitetica@univille.br



Continuação do Parecer: 1.730.603

Orçamento	Orcamento_Previsto.pdf	16/08/2016 10:39:56	Maikon de Sousa Michels	Aceito
Cronograma	Cronograma.pdf	16/08/2016 10:33:07	Maikon de Sousa Michels	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_detalhado.pdf	16/08/2016 10:30:47	Maikon de Sousa Michels	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE.pdf	16/08/2016 10:28:54	Maikon de Sousa Michels	Aceito
Folha de Rosto	Folha_Rosto.pdf	16/08/2016 10:14:46	Maikon de Sousa Michels	Aceito

**Situação do Parecer:**

Aprovado

**Necessita Apreciação da CONEP:**

Não

JOINVILLE, 15 de Setembro de 2016

---

**Assinado por:**  
**Eleide Abril Gordon Findlay**  
**(Coordenador)**

**Endereço:** Rua Paulo Malschitzki, nº 10. Bloco B, Sala 17.

**Bairro:** Zona Industrial

**CEP:** 89.219-710

**UF:** SC

**Município:** JOINVILLE

**Telefone:** (47)3461-9235

**E-mail:** comitetica@univille.br

## AUTORIZAÇÃO

Nome do autor: Maikon de Sousa Michels

RG: 4.308.780-09

Título da Dissertação: Cognição e Cultura: Um diálogo interdisciplinar sobre o Lakou Haitiano e suas manifestações na condição migrante.

Autorizo a Universidade da Região de Joinville – UNIVILLE, através da Biblioteca Universitária, disponibilizar cópias da dissertação de minha autoria.

Joinville, 22 de março de 2018.

Maikon de Sousa Michels

Nome