



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS (FL)
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS E LINGUÍSTICA (PPGLL)

PEDRO HENRIQUE ANDRADE DE FARIA

Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações
entre línguas, suas ideologias e seus usos

GOIÂNIA
2023



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE LETRAS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese Outro*: _____

*No caso de mestrado/doutorado profissional, indique o formato do Trabalho de Conclusão de Curso, permitido no documento de área, correspondente ao programa de pós-graduação, orientado pela legislação vigente da CAPES.

Exemplos: Estudo de caso ou Revisão sistemática ou outros formatos.

2. Nome completo do autor

Pedro Henrique Andrade de Faria

3. Título do trabalho

Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre línguas, suas ideologias e seus usos.

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **Pedro Henrique Andrade De Faria, Discente**, em 22/05/2023, às 16:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Silvia Lucia Bigonjal Braggio, Usuário Externo**, em 22/05/2023, às 21:15, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3768306** e o código CRC **200A7FC6**.

PEDRO HENRIQUE ANDRADE DE FARIA

**Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações
entre línguas, suas ideologias e seus usos**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística da Faculdade de Letras da Universidade Federal de Goiás (UFG) como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Letras e Linguística.

Área de concentração: Estudos Linguísticos

Linha de pesquisa: Linguagem, sociedade e cultura

Orientadora: Profa. Dra. Silvia Lucia Bigonjal Braggio.

GOIÂNIA
2023

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Faria, Pedro Henrique Andrade de
Imigrantes haitianos em solo goiano [manuscrito] : um estudo das relações entre línguas, suas ideologias e seus usos / Pedro Henrique Andrade de Faria. - 2023.
235 f. : il.

Orientador: Profa. Dra. Silvia Lucia Bigonjal Braggio.
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras (FL), Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística, Goiânia, 2023.

Bibliografia. Anexos. Apêndice.
Inclui mapas, fotografias, abreviaturas, tabelas.

1. Línguas em contato. 2. Ideologias linguísticas. 3. Migração. 4. Haitianos. I. Braggio, Silvia Lucia Bigonjal, orient. II. Título.



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE LETRAS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 10 da sessão de Defesa de Tese de Pedro Henrique Andrade de Faria que confere o título de Doutor em **Letras e Linguística**, na área de concentração em **Estudos Linguísticos**.

Aos vinte e sete dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e três , a partir das 14:00, Via Google Meet realizou-se a sessão pública de Defesa de Tese intitulada “ Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre línguas, suas ideologias e seus usos.”. Os trabalhos foram instalados pela Orientadora, Professora Doutora Silvia Lúcia Bigonjal Braggio (**PPGLL-FL-UFG**) com a participação dos demais membros da Banca Examinadora: Professor Doutor Sidney de Souza Silva (**IFGO**), membro titular externo; Professora Doutora Eunice Dias de Paula (**PPGECII UNEMAT**), membro titular externo, Professor Doutor Sinval Martins de Sousa Filho (**PPGLL-FL-UFG**), membro titular interno; Professor Doutor André Marques do Nascimento (**PPGLL-FLUFG**) , membro titular interno. Durante a arguição os membros da banca não fizeram sugestão de alteração do título do trabalho. A Banca Examinadora reuniu-se em sessão secreta a fim de concluir o julgamento da Tese tendo sido o candidato aprovado pelos seus membros. Proclamados os resultados pela Professora Doutora Sílvia Lúcia Bigonjal Braggio, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos e, para constar, lavrou-se a presente ata que é assinada pelos Membros da Banca Examinadora, aos vinte e sete dias do mês de março do ano de dois mil e vinte e três.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **André Marques Do Nascimento, Professor do Magistério Superior**, em 27/03/2023, às 17:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sidney de Souza Silva, Usuário Externo**, em 27/03/2023, às 17:21, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Silvia Lucia Bigonjal Braggio, Usuário Externo**, em 27/03/2023, às 19:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Sinval Martins De Sousa Filho, Professor do Magistério Superior**, em 27/03/2023, às 19:23, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Eunice Dias de Paula, Usuário Externo**, em 29/03/2023, às 11:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **3594913** e o código CRC **8E14A7E2**.

Referência: Processo nº 23070.011778/2023-11

SEI nº 3594913

Àqueles que fazem parte da minha história e me carregaram até aqui com muito suor, garra e dedicação, meus pais.

A todos os povos pretos que foram arrancados da mãe África e migraram para o desconhecido. Fizeram da terra América a América, com todo o seu suor e sangue.

À menina Maria Fernanda (in memoriam), florzinha, pérola negra, menina borboleta. Que migrou para este plano e aqui ficou por pouco tempo, mas tempo suficiente para nos trazer o amor e a esperança de dias melhores.

AGRADECIMENTOS

Este trabalho contribui não somente para o meu crescimento acadêmico, mas também me acompanhou em uma grande jornada espiritual, na qual me abri para o novo, para o desprendimento das amarras do preconceito e para a vivência com experiências benéficas para mim e todos que estão comigo. Assim, agradeço ao Deus cristão, aos orixás, aos meus guias e anjos da guarda e todos os seres superiores que compõem o sincretismo religioso em que vivo diariamente.

Aos meus pais, que sempre acreditaram em mim, sempre tiveram orgulho da minha trajetória, respeitaram minhas escolhas e são os grandes responsáveis por essa conquista.

Agradeço aos meus irmãos, João Lucas e Maria Eduarda, por serem motivo de alegria e cumplicidade. Sempre estiveram ao meu lado e nunca duvidaram dos meus êxitos, por mais que, muitas vezes, eu me recusasse a acreditar que conseguiria.

À minha ancestralidade, minhas avós pretas Guilhermina (*in memoriam*) e Lúcia, à minha avó Ivone, aos meus avôs Iovaldo e Onofre (*in memoriam*).

Ao meu companheiro, marido e amor da minha vida, Celso Lucas. Por me fazer repensar todos os dias, por me mostrar que existe algo além do imediatismo e, principalmente, por me amar e permitir que eu reconhecesse nele meu porto seguro.

A todos os professores que, desde o início, contribuíram de maneira singular para o meu percurso. A contribuição dos docentes para o desenvolvimento de todo e qualquer aluno é fundamental, sem os nossos mestres não conseguiríamos vencer os caminhos mais desafiadores e encontrar os nossos objetivos acadêmicos.

Gostaria de agradecer em especial a minha orientadora professora Silvia Lucia Bigonjal Braggio, que aceitou fazer parte dessa viagem e cumpriu com maestria seu papel de guia indo muito além, oferecendo sorrisos, conforto e segurança para que eu pudesse construir minhas reflexões.

A grande professora Maria Geralda de Almeida (*in memoriam*), que nos deixou há pouco, mas antes fez questão de contribuir para o meu estudo, sendo fundamental para

que eu entrasse em contato com questões teóricas as quais, para mim, era desconhecidas.

Ao professor André Marques do Nascimento, que se esforçou diariamente para que eu aprendesse a pensar com o outro e não sobre o outro.

Aos professores Sinval Martins de Souza Filho e Sidney de Souza Silva, que contribuíram imensamente participando da minha banca de qualificação e para a minha banca de defesa.

À professora Heloísa Augusta Brito de Mello, que faz parte da minha jornada acadêmica desde o mestrado e que tanto me ensinou a respeito das línguas e dos sujeitos.

Ao Programa de Pós-Graduação em Letras e Linguística. Em nome de sua coordenadora professora Elena Ortiz Preuss, agradeço a todos os professores e técnicos administrativos que trabalham incansavelmente para o progresso da ciência em nosso país.

Agradeço a todos os meus familiares e amigos que estiveram ao meu lado ao longo de todos esses anos e que contribuíram para que eu me mantivesse focado e não me perdesse nos desafios impostos por um estudo dessa envergadura. Não citarei nomes, vocês sabem quem são e o quanto foram importantes.

Por fim, mas não menos importante, gostaria de agradecer ao povo haitiano, que me acolheu também e que não mediu esforços para que esse estudo fosse realizado. Gostaria de agradecer em especial aos interlocutores, que mais do que sujeitos de pesquisa, se tornaram grandes amigos. Hoje a pesquisa já não é mais foco das nossas conversas. Compartilhamos nossas vitórias e nossas dificuldades. Somos rede de apoio.

RESUMO

Esta tese tem como objetivo investigar, problematizar e discorrer a respeito das línguas em contato, seus usos e ideologias e a relação existente entre línguas, religião e territorialização a partir de imigrantes haitianos residentes na cidade de Goiânia. O contexto de estudo foi a Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, localizada na cidade de Goiânia, Goiás, e os seus membros haitianos, que constituem os interlocutores do estudo. A abordagem teórica desta tese centra-se nas línguas em contato e nos usos linguísticos em contexto de migração forçada e em massa em tempos de globalização. Para isso, discorreremos inicialmente a respeito das línguas em contato, a partir de um percurso histórico dessa área da sociolinguística, tendo como foco as diversas nuances que o contato linguístico possibilita àqueles que o experienciam cotidianamente (PETTER, 2008; WEINREICH; LABOV; HERZOG, 2006, WINFORD, 2003). Em seguida, foram abordadas questões ligadas às ideologias linguísticas e as indexicalidades manifestadas pelas línguas e suas ideologias-usos (BLOMMAERT, 2014; WOOLARD, 2012; WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994). Em segundo momento, o foco deste estudo recai na relação existente entre língua e globalização, destacando a complexidade da intersecção entre fluxo migratório, língua, raça, religião e territorialidade (BLOMMAERT, 2010; MIGNOLO, 1995; 2003. VERTOVEC, 2007; SCARAMAL, 2006; CÉSAIRE, 2020; GONZALES; 2020; HOOKS, 2019; MBEMBE, 2018; VAINFANS, 1995; RAFFESTIN, 1993). Nesse caminho, é essencial observar o quanto a língua constitui e é constituída por diversos fenômenos sociais e sua essencialidade na constituição dos sujeitos e seus espaços. O estudo foi desenvolvido a partir de [repetição] uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico. Para isso, recorreremos às entrevistas semiestruturadas, ao diário de campo e ao retrato linguístico para a construção dos dados analisados (LÜDKE; ANDRÉ, 2004; BOGDAN; BIKLEN, 2010; RESS E MELLO, 2011; CLIFFORD, 2008; BLOMMAERT; JIE, 2010; MOREIRA; CALEFFE, 2008; BUSCH, 2018). Por fim, a interação entre pesquisador e interlocutores, analisada à luz das teorias mencionadas, permitiu evidenciar a importância das línguas em contato para a manifestação e para a construção de ideologias linguísticas geopoliticamente localizadas, que constituem os fluxos linguísticos e migratórios globais e, ao mesmo tempo, construções singulares. A relação entre crioulo haitiano, francês haitiano e português brasileiro, apresentou-se como essencial para a constituição dos sujeitos, do território e das relações vividas pelos imigrantes haitianos residentes na cidade de Goiânia. Além disso, evidenciou que as línguas são elementos fundamentais para a manifestação da religiosidade, para o resgate e a manutenção do sentimento de pertencimento e ligação ao país do qual se imigrou e também para o sentimento de pertencimento ao país para o qual se migra.

Palavras-chave: Línguas em contato – ideologias linguísticas – migração – haitianos.

REZIME

Tèz sa a vize envestige, pwoblematize ak diskite sou lang yo an kontak, itilizasyon yo ak ideyoloji yo ak relasyon ki egziste ant lang, relijyon ak teritoryalizasyon imigran ayisyen ki abite nan vil Goiânia. Kontèks etid la se te Legliz Ayisyen Metodis Jardim Guanabara ki chita nan vil Goiânia, Goiás, ak manm ayisyen li yo, ki konstitye entèlokuteur etid la. Apwòch teyori sa a konsantre sou lang ki an kontak ak itilizasyon lengwistik nan kontèks migrasyon fòse ak mas nan tan globalizasyon. Pou sa, nou premye diskite sou lang an kontak, ki baze sou yon vwayaj istorik nan domèn sosyolengwistik sa a, konsantre sou divès nuans ke kontak lengwistik fè posib pou moun ki fè eksperyans li chak jou (PETTER, 2008; WEINREICH; LABOV; HERZOG, 2006; WINFORD, 2003). Apre sa, yo te abòde pwoblèm ki gen rapò ak ideyoloji lengwistik ak endèksyalite lang yo manifeste ak ideyoloji ak itilizasyon yo (BLOMMAERT, 2014; WOOLARD, 2012; WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994). Dezyèmman, konsantre nan etid sa a se dirije sou relasyon ki genyen ant lang ak globalizasyon, mete aksan sou kompleksite nan entèseksyon ki genyen ant koule migratè, lang, ras, relijyon ak terityoralite (BLOMMAERT, 2010; MIGNOLO, 1995; 2003. VERTOVEC, 2007; SCARAMAL. , 2006; CÉSAIRE, 2020; GONZALES; 2020; HOOKS, 2019; MBEMBE, 2018; VAINFANS, 1995; RAFFESTIN, 1993). Li esansyèl pou obsève konbyen lang konstitye ak konstitye pa plizyè fenomèn sosyal ak esansyèlite li nan konstitisyon an nan matyè yo ak espas yo. Etid la te devlope nan yon apwòch etnografik kalitatif. Pou rezon sa a, nou te itilize entèvyou semi-estriktire, yon jounal jaden ak yon pòtrè lengwistik pou konstwi done yo analize (LÜDKE; ANDRÉ, 2004; BOGDAN; BIKLEN, 2010; RESS E MELLO, 2011; CLIFFORD, 2008; BLOMMAERT; JIE, 2011). 2010; MOREIRA; CALEFFE, 2008; BUSCH, 2018). Finalman, entèraksyon ant chèchè ak entèlokuteur, analize nan limyè teyori mansyone yo, te pèmèt yo mete aksan sou enpòtans lang ki an kontak pou manifestasyon ak konstriksyon ideyoloji lengwistik lokalize jeopolitik, ki konstitye koule lengwistik ak migratwa mondyal epi, nan menm tan an, konstriksyon inik. Relasyon ant kreyòl ayisyen, franse ayisyen ak pòtigè brezilyen te esansyèl pou konstitisyon sijè, teritwa ak relasyon imigran ayisyen ki abite nan vil Goiânia te fè eksperyans. Anplis de sa, li te montre ke lang yo se eleman fondamantal pou manifestasyon relijyon, pou sekou ak antretyen nan santiman nan apatenans ak koneksyon ak peyi kote yon moun imigre a, epi tou pou santiman nan fè pati peyi kote yon moun imigre.

Mo kle: Lang an kontak – ideyoloji lengwistik – migrasyon – Ayisyen.

RÉSUMÉ

Cette thèse vise à enquêter, problématiser et discuter les langues en contact, leurs usages et idéologies et la relation existante entre langues, religion et territorialisation des immigrés haïtiens résidant dans la ville de Goiânia. Le contexte de l'étude était l'Église méthodiste haïtienne Jardim Guanabara située dans la ville de Goiânia, Goiás, et ses membres haïtiens, qui constituent les interlocuteurs de l'étude. L'approche théorique de cette thèse porte sur les langues de contact et les usages linguistiques dans le contexte des migrations forcées et massives à l'heure de la mondialisation. À cette fin, nous discutons dans un premier temps des langues en contact, à partir d'un parcours historique dans ce domaine de la sociolinguistique, en nous concentrant sur les différentes nuances que le contact linguistique rend possibles pour ceux qui le vivent au quotidien (PETTER, 2008; WEINREICH; LABOV; HERZOG, 2006; WINFORD, 2003). Ensuite, les questions liées aux idéologies linguistiques et aux indexicalités manifestées par les langues et leurs idéologies et usages ont été abordées (BLOMMAERT, 2014; WOOLARD, 2012; WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994). Dans un second temps, cette étude porte sur la relation entre langue et mondialisation, mettant en évidence la complexité de l'intersection entre flux migratoires, langue, race, religion et territorialité (BLOMMAERT, 2010; MIGNOLO, 1995; 2003. VERTOVEC, 2007; SCARAMAL, 2006; CÉSAIRE, 2020; GONZALES; 2020; HOOKS, 2019; MBEMBE, 2018; VAINFANS, 1995; RAFFESTIN, 1993). De cette manière, il est essentiel d'observer combien le langage constitue et est constitué par plusieurs phénomènes sociaux et son essentialité dans la constitution des sujets et de leurs espaces. L'étude a été élaborée à partir d'une approche ethnographique qualitative. Pour cela, nous avons utilisé des entretiens semi-directifs, un journal de terrain et un portrait linguistique pour construire les données analysées (LÜDKE; ANDRÉ, 2004; BOGDAN; BIKLEN, 2010; RESS E MELLO, 2011; CLIFFORD, 2008; BLOMMAERT; JIE, 2010; MOREIRA; CALEFFE, 2008; BUSCH, 2018). Enfin, l'interaction entre chercheur et interlocuteurs, analysée à la lumière des théories évoquées, a permis de mettre en évidence l'importance des langues en contact pour la manifestation et la construction d'idéologies linguistiques géopolitiquement localisées, qui constituent des flux linguistiques et migratoires globaux et, en même temps, des constructions uniques. La relation entre le créole haïtien, le français haïtien et le portugais brésilien était essentielle pour la constitution des sujets, du territoire et des relations vécues par les immigrants haïtiens résidant dans la ville de Goiânia. En outre, il a montré que les langues sont des éléments fondamentaux pour la manifestation de la religiosité, pour le sauvetage et le maintien du sentiment d'appartenance et de connexion au pays d'où l'on a immigré et aussi pour le sentiment d'appartenance au pays auquel on migre.

Mots clés: Langues en contact – idéologies linguistiques – migration – Haïtiens.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
Perguntas de pesquisa.....	20
Objetivos.....	21
CAPÍTULO I - SOMOS BORBOLETAS: LÍNGUAS QUE ROMPEM FRONTEIRA	22
1.1 Daqui ou de lá: línguas em contato	23
1.2 Ideologias linguísticas	40
2.2.1 Indexicalidade	46
CAPÍTULO II - ELES NÃO SABEM DE ONDE EU SOU: INTERSECÇÕES....	52
2.1 Movimentos: línguas, globalização e fluxo migratório.....	53
2.2 “Diziam a ela que havia um só e único caminho” – fluxos migratórios	62
2.3 Língua, raça e religião.....	71
2.2.1 Língua e raça	71
2.2.2 “Em nome do pai negro/ em nome do filho negro/ em nome do são espírito negro” – as religiões.....	80
CAPÍTULO III - DESENHANDO O PERCURSO.....	89
3.1. Por um caminhar juntos – construindo novas estradas.....	89
3.2 Fase exploratória - meu encontro com os interlocutores.....	96
3.3 O nosso lugar de encontro – a igreja	98
3.4 Quem somos nós – eu e os interlocutores	101
3.4.1 O pesquisador	101
3.4.2 Os interlocutores	103
3.5 Construção e organização dos dados empíricos da tese	106
3.5.1 As entrevistas/diálogos.....	106
3.5.2 O retrato linguístico.....	109
3.5.3 O diário de campo	110

CAPÍTULO IV - “SUA FALA OUTRORA RECLUSA HOJE REBELDE”: O CRIOULO HAITIANO E O FRANCÊS HAITIANO	111
4.1 Pelos caminhos linguísticos da constituição da República do Haiti.....	112
4.2 Ideologias linguísticas: crioulo haitiano.....	125
4.3 Ideologias linguísticas: francês haitiano.....	146
CAPÍTULO V - VAMOS FALAR: O CAMINHAR ENTRE VÁRIAS LÍNGUAS	157
5.1 Ideologias linguísticas a respeito do português brasileiro.....	158
5.2 Ideologias linguísticas a partir das línguas em contato no Brasil.....	170
5.3 A igreja: o Haiti no Brasil ou o Brasil no Haiti?.....	186
CONCLUSÃO.....	203
APÊNDICES	226
APÊNDICE I - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE.....	227
APÊNDICE II - Roteiro diálogo com os interlocutores.....	229
ANEXOS	231
ANEXO I - Parecer Consusbtanciado do Comitê de Ética em Pesquisa.....	232

INTRODUÇÃO

Os fluxos migratórios sempre fizeram parte da constituição das sociedades. Desde sempre, os homens migram e reorganizam seu espaço, território, sociedade, línguas e a si mesmos. Nesse sentido, a mobilidade proporcionada pela migração nos faz pensar nas profundas e singulares transformações possibilitadas pelo contato entre diferentes povos, suas línguas e culturas. Tais mudanças são complexas visto que não dependem somente dos indivíduos, mas de diversos fatores envolvidos na dinâmica social, como política, poder, territórios, identidades, questões afetivas e, o que mais chama atenção para este estudo, a relação entre as línguas e as ideologias a respeito das línguas em uma sociedade cada vez mais globalizada (BLOMMAERT, 2010).

As motivações que envolvem a migração são diversas, indo de questões pessoais a sociais, territoriais e simbólicas, políticas e ambientais. Em muitos casos, a migração não faz parte das escolhas dos indivíduos, são forçadas, como no caso da população Haitiana. Historicamente o Haiti possui tradição em migrar. Desde a sangrenta independência, que tem seu início em 1791 com revoltas populares e só consegue alcançar seu objetivo em 1804, depois da destruição quase que completa do país e a expulsão da população branca do território haitiano, o Haiti sofre com embargos comerciais, instabilidade política e financeira, dificuldades na produção de alimentos, no desenvolvimento de políticas educacionais e sociais e, ainda, com desastres naturais, como o terremoto de 2010, que assolou grandes cidades do país. Migrar, para a população haitiana, não é uma escolha, e sim uma necessidade.

Somados aos fatores internos, a modernidade/colonialidade, juntamente com a globalização e a abertura das fronteiras, intensificou o processo de mobilidade e o contato, possibilitando o surgimento de várias configurações para o fenômeno migratório, como aponta Almeida (2008a; 2008b); assim, os haitianos começaram a vislumbrar destinos diferentes daqueles para os quais migraram durante grande parte da história do país: República Dominicana, Cuba, Bahamas e Estados Unidos da América. O Brasil passa, então, depois do terremoto de 2010, a fazer parte da rota de migração haitiana, uma vez que o Brasil, a partir de acordos diplomáticos, passou a viabilizar a emissão de

documentos os quais permitem a residência de haitianos no país. Contudo, como aponta Scaramal (2006) o governo haitiano, bem como o governo brasileiro, pouco fez para o desenvolvimento de um programa de migração que possibilitasse mecanismos de acolhimento e de desenvolvimento social mais acessíveis.

As experiências vividas pelos indivíduos haitianos neste processo de mobilidade para o Brasil são, portanto, singulares e marcadas pelo abandono e sofrimento. Cada indivíduo, ao migrar, buscou e ainda busca motivações e redes de apoio que permitam sua instalação no Brasil de modo a livrá-los do sofrimento enfrentado no Haiti e nas rotas de migração. Muito distante da migração motivada pelo elitismo político, acadêmico e social, a migração haitiana compõe um triste panorama de migração forçada, em que todos os anos, milhares de pessoas são obrigadas a saírem dos seus países sem nenhum suporte e buscar redes, mesmo que precárias, de acolhimento em outros países. Haitianos integram o assustador número de 89,3 milhões de pessoas que foram deslocadas à força somente no ano de 2021, conforme dados da Agência da ONU para Refugiados.

Ao se deslocarem, os haitianos podem carregar pouco ou quase nenhum bem material, no entanto, carregam consigo uma imensidão simbólica que integra suas histórias, culturas e línguas. Buscam inverter a lógica estabelecida e, ao migrarem, estão desejosos de conquistar melhores condições de vida e mudar radicalmente a sua realidade e a dos que ficaram no Haiti. As experiências vividas pelos indivíduos neste processo de mobilidade são, portanto, múltiplas e compartilhadas, o que faz com que as línguas envolvidas ganhem destaque, pois constituem parte dos mecanismos dos quais os sujeitos fazem uso durante a interação e de representação daquilo que se quer construir e daquilo que foi deixado.

O Haiti é marcado pelo intenso contato entre línguas (DEGRAFF, 2010; 2014; DÉJEAN, 1993). Historicamente, crioulo haitiano e francês conviveram no país de maneira conflituosa e díspar, em que a língua europeia goza de maior prestígio, mesmo sendo falada por menos de 10% da população, enquanto, ainda hoje, o crioulo haitiano luta por conquistar os espaços formais de aprendizagem e dos órgãos do governo, visto que é a língua da maioria massiva do país. Intento que visa ao reconhecimento da língua enquanto símbolo nacional e parte da cultural, não somente popular, mas também letrada, ao ocupar os debates de normatização da sua escrita (SCHIEFFLEIN; DOUCET, 2012).

Assim, ao pensar na constituição deste estudo, sempre tive em mente as experiências singulares no processo migratório, o protagonismo linguístico no fenômeno de deslocar-se e na construção do pertencimento a partir das línguas. Ao longo da

construção do que apresentarei nas próximas páginas, conduzirei as discussões de modo a problematizar questões ligadas ao contato e ao uso dos diversos repertórios linguísticos e evidenciar as diversas formas de pensar e significar a respeito das línguas. Desse modo, a questão não recai simplesmente em observar as diferentes línguas e seus usos nos mais variados contextos, mas também entender as ideologias linguísticas que subjazem aos usos e à constituição das línguas, uma vez que elas estabelecem situações metapragmáticas que vão refletir diretamente nos usos linguísticos.

Ao longo deste estudo, buscarei evidenciar que as práticas comunicativas as quais envolvem as múltiplas línguas e repertórios linguísticos em contexto de mobilidade estão além de uma abordagem unilateral, pois as línguas, seus usos e suas ideologias envolvem situações mais complexas, que resultam em um processo dialético intimamente ligado às possibilidades contextuais e pessoais (IRVINE, 2012). Observarei, portanto, além da multiplicidade dos usos e das manifestações linguísticas, as diversas possibilidades ideológicas a respeito das línguas por entender que elas, as ideologias linguísticas, não são um reflexo automático e previsível das construções sociais em que estão inseridas, mas sim multiplicidade de possibilidades e vivências (WOLLARD, 2012).

O que apresentarei resulta de um constante esforço em problematizar a matriz epistemológica e propor um diálogo que evidencie o protagonismo daqueles que reconstróem suas vidas a partir da migração e assumem o desejo de transformação e de não assujeitamento. Para isso, mergulhei nas experiências vividas com os imigrantes haitianos que escolheram Goiânia como um lugar para construir novas esperanças. Os entendimentos que apresentarei ao longo deste estudo foram construídos a partir da relação entre os fluxos migratórios e as línguas em uma perspectiva plural e sob a influência de diferentes campos do saber, como a sociologia, antropologia, geografia e sociolinguística. Buscarei evidenciar que os imigrantes convivem diariamente com diferentes línguas e pensam e problematizam não somente sobre os usos linguísticos, mas também a respeito do território em que vivem, das relações interpessoais, do sentimento de pertencimento e de suas diversas formas de ser.

O aprofundamento empático e dialógico no contexto em estudo evidenciará as singularidades de uso e escolhas que emergem de situações comunicativas únicas, como proposto por Braggio (2012). Nesse caminho, tentarei evidenciar que as escolhas que os imigrantes haitianos fazem, de acordo com situações específicas, transformam suas línguas e o entendimento delas e a si próprios em um dinâmica de vinculação entre a língua e o ser (MIGNOLO, 2003).

Tal estudo torna-se relevante, portanto, por abordar questões linguísticas vinculadas a outras dimensões da vivência humana (cultura, território, raça etc.) que estão envolvidas nos fluxos migratórios e fazem parte das dinâmicas das línguas. Dessarte, ressaltarei, ao longo desta tese, as singulares possibilidades de contato entre as diversas culturas e formas de ser que permeiam os imigrantes haitianos e as suas línguas (crioulo haitiano, francês haitiano e português brasileiro) e a relação entre as línguas, seus usos linguísticos e as ideologias linguísticas.

Em primeiro momento, traçarei discussão a respeito do contato linguístico, uma vez que, tanto no Haiti como no Brasil, existe intensa relação entre o crioulo haitiano e o francês haitiano, quando no Haiti, e já no Brasil, o acréscimo do português brasileiro. No primeiro capítulo, “Somos borboletas: línguas que rompem fronteiras”, discutirei a respeito das línguas em contato a partir de um percurso histórico dessa área da sociolinguística (PETTER, 2008; WEINREICH; LABOV; HERZOG, 2006; WINFORD, 2003) buscando aproximar os contextos haitiano e brasileiro de contato linguístico. Na segunda parte deste capítulo, discorrerei a respeito das ideologias linguísticas e suas indexicalidades, destacando o contato linguístico e a migração na constituição das ideologias linguísticas e, ao mesmo tempo, na influência das ideologias linguísticas no desenho do contato linguístico e de seus usos (BLOMMAERT, 2014; WOOLARD, 2012; WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994).

No segundo capítulo, “Eles não sabem de onde eu sou: intersecções”, discorrerei, primeiramente, sobre a relação existente entre globalização e línguas (BLOMMAERT, 2010; CANCLINI, 2007; MIGNOLO, 1995; 2003. BAUMAN, 1999). Tal discussão torna-se relevante uma vez que as línguas, sujeitos e sociedades são constantemente influenciadas pela globalização e, ao mesmo tempo, são corpo constitutivo dela. Em segundo momento, abordarei questões ligadas ao fluxo migratório, em especial, o haitiano (HANDERSON, 2017; VERTOVEC, 2007; SCARAMAL, 2006). Por fim, compreendendo a complexidade do fluxo migratório que é foco deste estudo, discorrerei a respeito da intersecção entre língua, raça, religiosidade e territorialidade (CÉSAIRE, 2020; GONZALES; 2020; HOOKS, 2019; MBEMBE, 2018; NASCIMENTO; 2016; ROSENDAHAL, 1995; VAINFANS, 1995; RAFFESTIN, 1993).

O terceiro capítulo, “Desenhando o percurso”, será dedicado à discussão metodológica. Para isso, discorrerei a respeito do estudo qualitativo, de cunho etnográfico, enfatizando formas de se fazer pesquisa ressaltando o protagonismo, as vivências e o diálogo entre os interlocutores e o pesquisador para assim evidenciar as

construções linguísticas e ideológicas feitas no contexto em estudo. A visão metodológica desse estudo partirá, portanto, de uma perspectiva de que devemos estudar as línguas de forma integrada em seu contexto e situação de uso, e não isoladamente (HYMES, 1974). Em primeiro momento, discorrerei a respeito da abordagem metodológica adotada nesta tese e estabelecerei reflexões sobre a constituição de um estudo que proponha o seu fazer a partir das vivências do sul global (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSGOUEL, 2019). Em seguida, farei a contextualização do estudo, apresentando o contexto e os interlocutores. Por fim, discorrerei, neste capítulo, a respeito dos instrumentos utilizados para a construção dos dados.

Os dois últimos capítulos deste estudo serão dedicados à análise dos dados gerados a partir da interação entre pesquisador e interlocutores. No quarto capítulo, discutirei a respeito das ideologias linguísticas atribuídas ao crioulo haitiano e ao francês haitiano, tendo como ponto de partida os diálogos com os interlocutores e as Constituições do Haiti. É importante destacar que este capítulo está voltado para as construções ideológicas a respeito das línguas em contexto haitiano, já que entendo que o pensar sobre as línguas em contato e o agir a partir delas em contexto de migração tem seu início muito antes da migração para o Brasil e sofre a influência de diversas instâncias as quais também fazem parte do Haiti e são trazidas, enquanto sujeitos históricos, para o Brasil.

O quinto e último capítulo é dedicado às ideologias linguísticas atribuídas ao português brasileiro, língua que passa a fazer parte do contato linguístico já existente entre crioulo haitiano e francês haitiano. Em seguida, traçarei uma análise a respeito da relação entre as três línguas em questão, enfatizando seus usos e ideologias. Por fim, discorro a respeito da relação entre as línguas, o contexto religioso e o fenômeno da territorialidade operado pelos imigrantes haitianos.

A seguir, apresentarei as perguntas e os objetivos de pesquisa.

Perguntas de pesquisa

Como questionamento central:

De que modo as línguas em contato e as ideologias linguísticas influenciam no entendimento que imigrantes haitianos fazem das línguas, nos usos linguísticos e na constituição territorial em contexto de migração?

Nesse sentido, busco responder, também, a outras questões mais específicas, sendo elas:

- Quais são os diferentes repertórios linguísticos acionados em diferentes contextos culturais e quais exigem atitudes singulares dos imigrantes haitianos?
- Quais são as relações de poder existentes nos usos das diferentes línguas que são acionadas?
- De que modo o uso de diferentes línguas reflete diferentes construções ideológicas a respeito das línguas, de si e dos territórios?

Objetivos

O objetivo geral deste estudo é investigar as múltiplas possibilidades de relações e entendimento e ideologias das línguas mantidas por imigrantes haitianos que residem na Grande Goiânia e entender de que forma as ideologias linguísticas possibilitam a construção de relações singulares entre repertórios linguísticos, culturas e identidades.

Nessa perspectiva, apresento os seguintes objetivos específicos que direcionam esta pesquisa:

- a) Identificar as ideologias linguísticas expressas por imigrantes haitianos para os diferentes usos das línguas e compreender as relações de poder existentes nessas escolhas e usos;
- b) Analisar as diferentes motivações que possibilitam a junção dos sujeitos imigrantes em grupos nacionais em solo brasileiro;
- c) Entender as diferentes relações de poder que envolvem culturas e línguas e de que forma as diferentes formas de se expressar através das línguas exercem poder sobre os indivíduos e são usadas como mecanismo de controle.

CAPÍTULO I
SOMOS BORBOLETAS:
LÍNGUAS QUE ROMPEM FRONTEIRAS

Papa Loko você é o vento
Empurre-nos para ir, somos borboletas
Traremos novidades para Agwe
Papa Loko você é o vento
Você nos empurra para ir, somos borboletas
Traremos novidades para Agwe
E tudo o que é bem-dito
meus olhos estão lá
E tudo o que disse errado oh
meus olhos estão lá¹

(Toto Bissainthe - Papa Loko – Cantora e atriz haitiana)

A epígrafe acima faz parte do álbum *Rétrospective* da compositora, cantora e atriz haitiana Toto Bissainthe. Em sua carreira artística Toto buscou retratar a realidade do seu país, o orgulho pelo seu povo, sua cultura, sua religião, o vodu, e sua língua. Assim, como a artista haitiana retratou em sua música que o povo haitiano é como borboleta, que rompe fronteiras e voa com o vento de Papa Loko, as línguas assim são também. Desse modo, neste primeiro capítulo do estudo, apresentarei, em um primeiro momento, algumas reflexões a respeito do contato entre as línguas e o modo como elas rompem fronteiras, atravessam culturas, constituem povos e representam seus falantes. Em seguida, discutirei a respeito das ideologias linguísticas, do pensar sobre as línguas e suas implicações para os usos linguísticos, e as várias indexicalidades que fazem parte das diversas realidades de uso e do pensar línguas.

¹ Tradução nossa de: Papa Loko ou se van/ Pouse n' ale nou se papiyon/ N'a pote nouvèl bay Agwe/ Papa Loko ou se van/ Ou a pouse n' ale nou se papiyon/ N'a pote nouvèl bay Agwe/ E tout sa ki di byen/ Je m' la yeh/ E tout sa ki di mal oh/ Je m' la yeh.

1.1 DAQUI OU DE LÁ: LÍNGUAS EM CONTATO

Quando refletimos a respeito do contato entre as línguas (doravante CL), percebemos que o encontro entre falantes de diferentes línguas, em determinado espaço e tempo, é ponto de partida para que singularidades nas relações, percepções e atitudes a respeito das línguas e dos sujeitos sejam estabelecidas pelos falantes. Não há registros na literatura dos estudos sobre CL que demonstram que uma língua se desenvolva de maneira isolada, sem a influência de outras. As línguas envolvem-se, portanto, em relações conflituosas e, a partir desse entrelugar, os falantes dão início a uma complexa rede de encontros nos quais histórias (individuais e coletivas), culturas, relações de poder, construções sociais, ideologias, questões afetivas e diferentes fenômenos linguísticos (previsíveis e imprevisíveis) influenciam nas relações linguísticas e socioculturais estabelecidas pelos falantes a partir de suas línguas

Tais percepções nos levam a observar uma mescla de interferências que, conforme as dinâmicas de poder, estabelecem mudanças significativas nas línguas, culturas, sociedades e sujeitos (PETTER, 2008). O contato entre as línguas é, portanto, um dos principais fatores intervenientes que possibilita que as línguas se desenvolvam de maneira heterogênea e apresentem traços característicos específicos de um dado lugar e tempo, além de ser testemunho da criatividade e resistência dos povos que quebram barreiras linguísticas para desenvolverem formas de comunicação eficazes (WINFORD, 2003). Assim, entendendo a pluralidade linguística não só proporcionada pelo contato entre línguas, mas também pelo multilinguismo que envolve a construção do português e do francês a partir de sua transição do período medieval para a contemporaneidade, a construção do crioulo haitiano desde os povos originários, a exploração da ilha por espanhóis e franceses até a atualidade e as várias faces sociais que envolvem múltiplas construções dessas línguas até o contato entre elas em território brasileiro, consideraremos como elemento central nas discussões teóricas desse estudo a influência dos aspectos sociais no encontro entre as línguas no contexto em estudo e as várias formas de influência mútua das línguas (WEINREICH, 1963). A escolha em abordar os fatores sociais encontra respaldo no trabalho de Thomason e Kaufman (1988, p. 35), quando os autores afirmam que “é a história sociolinguística dos falantes, e não a estrutura de sua língua, que é o principal determinante do resultado linguístico do contato linguístico”.

Para iniciar a discussão, gostaríamos de levantar o questionamento central feito por Weinreich, Labov e Herzog (2006) em *Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística*, no qual, a partir de um viés histórico e não somente sociolinguístico, os autores contestam as limitações impostas pela visão, considerada, por eles, disfuncional, de homogeneidade da língua nos primeiros estudos estruturalistas e gerativistas por não considerarem de maneira profunda o contato entre as línguas. Para os autores, parece, em parte, contraprodutiva e/ou incompleta a visão de que a estrutura da língua seja teorizada a partir de uma visão de uso individual (idioleto), levando-se em consideração motivações intrapessoais, sem considerar os fatores condicionantes (como restrição e pressão) nos usos linguísticos.

Há de se considerar que tanto os estudos estruturalistas quanto os estudos gerativistas contribuíram enormemente para a difusão e consolidação dos estudos linguísticos, inclusive para o estudo do CL, como os estudos de Sapir (1921) e Bloomfield (1933). Contudo, segundo Weinreich, Labov e Herzog (2006), também precisamos considerar que os estudos estruturalistas e gerativistas desenvolvidos na primeira metade do século XX apresentam limitações, uma vez que abordam as línguas a partir de recortes estratificados e individuais. Em síntese, Weinreich, Labov e Herzog (2006) chamam a atenção para o fato de que os momentos de transformações e suas intersecções no curso social da língua não foram devidamente abordados pelos principais teóricos das duas maiores vertentes do estudo das línguas do início do século XX.

As diversas nuances linguísticas ocasionadas pelo contato entre as línguas devem ser, portanto, observadas, na visão de Weinreich, Labov e Herzog (2006), em uma estreita relação com as mudanças na estrutura social, já que, por mais que sejam exaustivamente observadas em outras perspectivas, estarão sempre incompletas ao não considerarem os fatores intervenientes de esfera extralinguística, isto por não abarcarem parte importante da complexa estruturação e do uso das línguas. Isto porque, segundo os autores, em muitos casos, há dissonância entre as transformações sociais e a estrutura das línguas, haja vista que nem sempre uma é acompanhada da outra, sendo este o ponto central de interesse dos autores, uma vez que a teoria da mudança linguística deve lidar:

[...] nada menos do que com a maneira como a estrutura linguística de uma comunidade complexa se transforma no curso do tempo, de tal modo que, em certo sentido, tanto a língua quanto a comunidade permanecem as mesmas, mas a língua adquire uma forma diferente (WEINREICH, LABOV E HERZOG, 2006, p. 37).

Levando-se em consideração as línguas em contato e as mudanças linguísticas e sociais advindas desse fenômeno, uma questão central, que, segundo os autores, amplia os estudos relacionados às línguas até o início do século XX, é de que modo as línguas transformam-se de maneira paulatina aos usos e continuam sendo inteligíveis e eficientes para seus usuários. Para este estudo, ao pensarmos línguas em contato e sobretudo as transformações ocasionadas por elas, este questionamento chama especial atenção, visto que diferentes línguas são modificadas constantemente no curso de seus usos. Assim, os autores destacam a heterogeneidade ordenada.

Para melhor entender a heterogeneidade ordenada, é preciso partir do princípio de que a heterogeneidade, assim como as mudanças, é um fator inerente na constituição das línguas. Isto posto, devemos considerar que as diferenças não são aleatórias e individuais, uma vez que as transformações das línguas precisam ser compartilhadas socialmente para que as línguas continuem fazendo sentido para os seus falantes. Destarte, as transformações e particularidades são reguladas por fatores linguísticos e extralinguísticos. Segundo Calvet (2002), ocorre a:

[...] variação linguística quando duas formas diferentes permitem dizer ‘a mesma coisa’, ou seja, quando dois significantes têm o mesmo significado e quando as diferenças que eles representam têm uma função outra, estilística ou social. (op. cit., p. 102-103)

Observemos, como exemplo, a constituição do português brasileiro (PB). Em sua formação, o PB sofre a influência das línguas dos povos originários e dos escravizados que vieram para o Brasil e, posteriormente, de nacionalidades europeias (principalmente alemães e italianos) que tiveram a entrada no país facilitada no processo de embranquecimento do povo brasileiro. Se pensarmos nas línguas de matriz africana, é importante destacar a forte presença, como aponta Bagno (2014), do banto, quimbundo, umbundo, quicongo e iorubá. De acordo com o autor, a população brasileira tende a pensar que o iorubá apresenta maior influência no PB, uma vez que, dentre as religiões de matriz africana, é o candomblé que tem maior difusão pelo país e a religião utiliza vocábulos iorubás em suas cerimônias religiosas, contudo, grande parte da influência do iorubá está restrita à religiosidade. Já o banto representa maior inserção no território e nas camadas sociais brasileiras, uma vez que o povo banto foi um dos primeiros povos sequestrados para o Brasil para exercerem mão de obra escrava e o povo com maior inserção nas diversas regiões do país. Avelar e Galves (2013), em estudo sobre a

concordância locativa no PB, demonstram, a partir da hipótese do contato linguístico, que o deslocamento adverbial de lugar e a concordância verbal estabelecida a partir do reconhecimento do advérbio enquanto sujeito advêm de forte influência da língua banta. Observemos os exemplos dos autores:

- a. *As ruas do centro* não tão passando ônibus.
 - b. Não tá passando ônibus *nas ruas do centro*.

 - a. *Aqueles quartos* só cabem uma pessoa.
 - b. Só cabe uma pessoa *naqueles quartos*.

 - a. “*algumas concessionárias* tão caindo o preço [do carro]”.
 - b. O preço do carro tá caindo *em algumas concessionárias*.
- (AVELAR E GALVES, 2013, p. 108 – grifos no original)

Os autores apontam que, nas situações *a*, quando o advérbio locativo está alocado anteriormente ao verbo, a construção adverbial assume a função de sujeito, o que permite ao verbo concordar com o advérbio. O que não ocorre nas situações em que o sintagma adverbial está posposto ao verbo, como podemos observar nos exemplos *b*. Para Avelar e Galves (2013), o fenômeno de concordância locativa entre advérbio e verbo ilustrado acima não pode ser observado, até o momento, no português europeu (PE), o que nos leva a entender que tal situação não parte de uma mudança derivacional, mas sim condicionada por fatores linguísticos oriundos do contato entre o PB e línguas do grupo Bantu, isto pois essas línguas então orientadas no discurso. Segundo os autores:

Essas construções [...] com dados de diferentes línguas bantas, têm sido agrupadas entre o que se pode considerar um tipo específico de inversão locativa (Salzmann, 2004), no qual um constituinte interpretado como lugar ou direção estabelece, em lugar do sujeito lógico, concordância com o verbo. (AVELAR E GALVES, 2013, p. 109)

Se ampliarmos a análise e abarcarmos os fatores extralinguísticos que podem servir, também, de justificativa para a mudança no PB, deveremos considerar que os escravizados brasileiros não puderam frequentar ambientes formais de aprendizagem da língua dos colonos, assim, a aquisição das variantes do português faladas no Brasil passou por grande influência, no caso dos falantes de línguas do grupo Bantu, da sua língua materna. A análise dos exemplos ilustra que questões sociais presentes no contato entre as línguas e as transformações advindas dele são fatores condicionantes para que diferentes sintagmas oracionais ocupem diferentes funções, mas com significados e intenções comunicativas semelhantes.

Seguindo nesse caminho, é possível verificar, também, que diferentes questões linguísticas e extralinguísticas advindas do contato entre línguas ampliam as discussões a respeito da normatização do crioulo haitiano (CH). Segundo Schiefflein e Doucet (2012) houve e ainda há um grande debate no Haiti quando se trata da normatização ortográfica do CH, porque, de maneira ampla, há duas grandes variantes do CH:

1. Variante *rèk*. O vocábulo *rèk* refere-se à fruta ou verdura que não estão maduras, ou para jovens que adquiriram força precocemente. A variante crioule *rèk* é falada pela massa monolíngue (não escolarizada) e com maior influência da língua ewé, proveniente da África Ocidental.
2. Variante *swa*. O vocábulo *swa* significa algo suave, oriundo do vocábulo francês *soie* (seda), e refere-se aos cabelos lisos e bem tratados e, também, às pessoas que possuem boa educação. A variante crioulo *swa* é falada por um grupo muito mais restrito, que frequentou ambientes formais de aprendizagem e aprenderam a variante europeia do francês. Essa variante tem maior influência do francês europeu (FE).

A forte presença de duas variantes, consideradas por Schiefflein e Doucet (2012) como antagônicas no país, faz com que o debate a respeito da constituição da escrita do crioulo haitiano percorra importantes questões, sendo elas: a) o uso de vogais anteriores redondas (crioulo *swa*) e não redondas (crioulo *rèk*) e sua representação no alfabeto; b) a dicionarização de lexemas mais próximos ao francês; c) a demarcação da mudança linguística entre o crioulo haitiano e o francês; d) a normatização de expressões idiomáticas oriundas do francês; e) as diferenças vocabulares motivadas por questões de estilo e domínio linguístico. De acordo com Schiefflein e Doucet (2012, p. 371):

Para os haitianos, a história e a ideologia associadas ao crioulo e ao francês têm implicações sociais e políticas subjacentes a todas as relações sociais. O uso adequado dessas línguas em contextos educacionais, religiosos e políticos é amplamente discutido em fóruns públicos. Examinar os valores (complexos e muitas vezes paradoxais) associados a esses debates é crucial para entender as maneiras pelas quais os haitianos se julgam e pensam sobre si mesmos. O crioulo, como outras línguas crioulas, ainda está pagando o preço de suas origens. Como produtos da colonização europeia do Novo Mundo, as línguas crioulas se desenvolveram nas plantações a partir do contato forçado entre senhores europeus e seus escravos africanos².

² Tradução minha de: “Para los haitianos, la historia y la ideología asociada con el kreyòl y con el francés tienen implicaciones sociales y políticas subyacentes en todas las relaciones sociales. El uso apropiado de

Segundo os estudos do linguista haitiano Michel Degraff (2010; 2014) apesar de o crioulo haitiano possuir muitas palavras que são derivadas do francês, a estrutura da composição das palavras e da sonoridade é distinta em ambas as línguas, por mais que a grafia seja, em algumas palavras semelhante. Tais diferenças fazem com que as palavras possuam significados diferentes, o que faz com que, segundo o autor, os falantes de crioulo haitiano fiquem em desvantagem quando entram em contato com o francês (DEGRAFF, 2010). Yves Déjean (1993) discorre que quando se trata do acesso aos documentos públicos, há um grande mal entendimento no Haiti, uma vez que a grande maioria da população é falante de crioulo, mas os documentos, ainda hoje, encontram-se em sua maioria escritos em francês.

Percebemos, portanto, que o contato entre línguas, povos, suas culturas e histórias (individuais e sociais) configura um grande rizoma de intersecções que proporcionam singularidades linguísticas e, ao mesmo tempo, atitude reflexiva e produtiva a respeito do curso das línguas e seus povos. Desse modo, diferentes CL, para além do contato com modelos formais e uníssonos da língua, permitem o encontro de variantes que representavam a realidade estratificada da sociedade em que diferentes povos vivem, com transformações lexicais, gramaticais, fonológicas e semânticas (LUCCHESI, 2009).

Os exemplos acima explicitam, também, que o CL pode ocasionar mudanças nas línguas, que devem ser entendidas em uma relação conflituosa e não harmoniosa como nos levam a pensar os estudos de Weinreich, Labov e Herzog (2006). Conflituosas, pois as línguas são entendidas, em algum momento da história e de seus usos, em situação de disparidade, na qual uma acaba ganhando mais força e prestígio do que outra. Isso pode ser visto claramente nas relações entre as línguas europeias e as línguas indígenas no Brasil, ou entre as diferentes gerações falantes de uma mesma língua, em que as línguas europeias acabam assumindo protagonismo e operando o apagamento das línguas indígenas, ou em que as gerações mais antigas de falantes de línguas em situação de vulnerabilidade preservam léxico e estrutura com menor influência da língua da massa,

estas lenguas en los contextos educativo, religioso y político es extensamente discutido en los foros públicos. Examinar los valores (complejos y frecuentemente paradójicos) asociados a estos debates es crucial para comprender los modos en que los haitianos se juzgan los unos a los otros y piensan sobre sí mismos. El kreyòl, igual que otras lenguas criollas, todavía está pagando el coste de sus orígenes. Como productos de la colonización europea del Nuevo Mundo, las lenguas criollas se desarrollaron en las plantaciones a partir del contacto forzado entre los amos europeos y sus esclavos africanos” (SCHIEFFLEIN E DOUCET, 2012, p. 371)

enquanto as gerações mais novas podem aceitar com maior facilidade essa influência, como apontam os estudos de Braggio (1998; 1999; 2005; 2006; 2011; 2012).

Contudo, é importante ressaltar que, apesar da tentativa de apagamento das línguas de Matriz africana e dos povos ameríndios, é importante considerarmos, como aponta bell hooks³ (2019a; 2019b; 2019c), que as manifestações linguísticas de grupos considerados historicamente oprimidos é um ato de resistência em que tais grupos não ocupam passivamente o lugar de silenciamento. O que se tem, de acordo com hooks, é uma atitude de autotransformação, na qual essas vozes historicamente silenciadas vão além de manifestar-se na língua nacional do dominador, mas também mantêm e ressignificam a língua de sua ancestralidade, em um ato de enunciação de suas culturas, suas histórias e suas identidades.

Savedra, Gaio e Neto (2015, p. 71) enfatizam que

[...] Cada situação de contato é única, social e individualmente, e é delimitada pelo contexto de aquisição das línguas e pelo seu uso em diferentes situações de comunicação que podem vir a provocar fenômenos de manutenção, perda e/ou revitalização das línguas envolvidas na situação de contato.

Se observarmos, ainda, a partir da ótica dos usos, os estudos de Grosjean (2016) nos direcionam para o princípio da complementariedade nos usos de diferentes línguas. O autor propõe que nos distanciemos da visão ortodoxa de bilinguismo, que considera bilingue apenas aqueles que possuem o domínio pleno de todas as habilidades linguísticas, e nos aproximemos de uma visão de complementariedade das línguas em uso. O princípio da complementariedade, segundo o autor, nos leva ao entendimento de que a aquisição e os usos linguísticos de uma língua ou outra é condicionada pelas instâncias sociais de seus falantes, uma vez que um falante pode utilizar as línguas em contextos e objetivos específicos. Isso pode ser observado a partir da realidade do Haiti, por exemplo, em que o francês é utilizado em algumas escolas como a língua oficial e o CH como a língua dos lares e do diálogo com os mais velhos. Ou então, situações em que o CH é utilizado parcialmente nas escolas enquanto o francês é utilizado em disciplinas

³ A estudiosa bell hooks opta por utilizar seu nome com letras minúsculas, uma vez que, com tal atitude, a autora acredita chamar atenção para o seu nome e gerar reflexões respeito dele. bell hooks na verdade é o nome da bisavó da autora, que optou por utilizá-lo com pseudônimo para dar voz a sua ancestralidade, já que sua bisavó e muitas mulheres ameríndias não puderam frequentar espaços formais de aprendizagem e não tinham sua intelectualidade considerada. No estudo, em respeito ao posicionamento da autora, utilizarei seu nome sempre grafado com letras minúsculas.

específicas. Ou, ainda, em situações com os amigos, sobretudo para os mais jovens, em que ambas as línguas podem ser utilizadas de maneira intercambiável.

Para Grosjean (2010) em contexto de línguas em contato e de bilinguismo é importante que ambas as línguas sejam utilizadas, visto que, segundo o autor, caso as línguas não sejam utilizadas em diferentes contextos uma delas pode ser esquecida. Segundo o autor esse esquecimento pode acontecer devido uma série de fatores, como a diminuição do contato de uma pessoa com a língua ou o falecimento de um familiar que usava a mesma. Esse fenômeno não consiste simplesmente em deixar de usar diferentes línguas, mas um processo que dura algum tempo. O esquecimento de determinada língua, que geralmente acontece de forma gradativa e lenta, pode ser ainda mais intenso, quando os falantes, em suas tarefas diárias, não se sentem motivados em utilizar duas ou mais línguas e não tem consciência do distanciamento de uma das línguas.

Braggio (2011) aponta que os estudos sociolinguísticos aprofundaram, ao longo dos anos, suas análises levando em consideração as tipologias sociolinguísticas dentro de macrovariáveis (como escolaridade, conflito intergeracional, aspectos econômicos, religiosidade, territorialidade, afetividade, entre outros), que se diferem de acordo com suas funções, espaço, estruturas sociais e culturais e políticas. As macrovariáveis, que são entendidas como fatores extralinguísticos, de caráter explícito ou imperceptível aos falantes, possibilitam, por sua vez, a coexistência de elementos intervenientes, que estabelecem tensões hierarquizantes entre as línguas, em que as diversas manifestações linguísticas, individuais e coletivas, passam a emergir nos limiares.

Contudo, no Brasil, por mais que o CL entre línguas de matriz africana, indígenas e europeias tenha sido intenso e as influências tenham sido significativas, como aponta Gonzáles (2020), não tiveram força suficiente para imprimir a criouliização do português europeu falado no Brasil, diferentemente do que acontece no Haiti. Segundo Lucchesi, (2009), estudos que tratam da história do português brasileiro, questões ligadas ao apagamento social e à hierarquização das línguas no Brasil imprimiram o afastamento das línguas de matriz africana para a constituição da variante oficial do português brasileiro em um projeto de apagamento de povos e culturas não só em períodos de contato mais intenso, ocorrido durante o período escravocrata, mas também em estudos que tratam da história do português brasileiro. Segundo o autor:

publicadas sobre a história do português brasileiro sequer menciona o contato entre línguas e, quando o fazem, é para negá-lo, fundamentando-se metafisicamente em uma “deriva secular”, que rege uma estrutura linguística hipostasiada e abstraída das relações históricas que a enformam e das suas condições concretas de uso e transmissão. Em sua versão mais extremada, a posição que tem mobilizado seus mais valorosos esforços para refutar a relevância do contato entre línguas na formação das variedades atuais do português brasileiro chega até a negar a própria realidade dos fatos, questionando diferenças qualitativas notáveis entre os processos de variação e mudança que afetaram a língua portuguesa no Brasil e os que têm se sucedido em Portugal, com base na interpretação equivocada dos testemunhos históricos do português arcaico e de dados fragmentados da pesquisa dialetal portuguesa. (LUCCHESI, 2009, p. 29-30)

No Brasil, mesmo com surgimento da sociolinguística na década de 60, a qual trouxe novo impulso para as pesquisas que envolvem a linguística histórica e as variantes linguísticas, os estudos, preservando a forte visão colonial em nosso país, continuaram a direcionar a construção da língua da massa em uma perspectiva de valorização da língua europeia (LUCCHESI, 2009). Fato é, que a ideologia que amparou, em grande parte, a visão da elite estruturante do Brasil empenhava-se na estruturação de uma comunidade homogênea e de igualdade, criando-se a ideia, em se tratando de língua, de comunidades linguísticas homogêneas e bem delimitadas, muito distantes do multilinguismo e do contato linguístico que era vivenciado por grande parte da população brasileira.

Segundo Anderson (2008), quando pensamos em comunidades linguísticas, é importante considerar que a homogeneidade imputada a elas é, em grande parte, quando não toda, imaginada e está a serviço da constituição de um nacionalismo excludente. Todo grande império necessita de uma língua que seja falada em seu território e, no Brasil, segundo Nascimento (2019, p. 13), “o combate às línguas já faladas pelos povos originários negros e indígenas figura como um dos primeiros atos do mito da brasilidade linguística entre nós, gerando, ao mesmo tempo, epistemicídio linguístico”. O orquestramento nacionalista colonial feito a partir da língua imperial culminou na imposição linguística operada nas Américas, que não contribuiu apenas para a tentativa de silenciamento das línguas daqueles originários daqui ou dos sequestrados que para cá foram trazidos, mas também para a criação da ideia de comunidades linguísticas homogêneas demarcadas por fronteiras territoriais, criando a falsa ideia de que dominar a língua imperial atribuiria o *status* de pertencente à nação (MAKONI; PENNYCOOK, 2007).

No entanto, por mais que dinâmicas de poder buscassem o apagamento das línguas não europeias, o CL aliado ao sentimento de pertencimento, preservação de cultura e de

identidades, fizeram com que as línguas fossem, paulatinamente, envolvendo-se em uma dinâmica de trocas, e na constituição de variantes que fossem representativas, em menor ou maior escala, de diversas configurações sociais e de ser. Segundo Glória Anzaldúa (2009), o uso e a concomitância de diferentes línguas representa formas de viver, que se distancia da tentativa de imposição de padrões linguísticos hegemônicos de um território. Segundo a autora, o transitar entre as línguas, entre os falares, as escritas e os usos, em busca de falares que ilustrem a multiplicidade dos contextos, especialmente os contextos americanos, representa a liberdade do ser pelas línguas. Anzaldúa (1999, p. 308) afirma, dando-nos um retrato nítido de sua vida com as línguas, que, “para alguns de nós, a língua é uma terra natal [...] somos um povo complexo, heterogêneo, nós falamos muitas línguas”.

Nesse caminho, a literatura que discorre a respeito do CL trilha, ao longo dos anos, estudos que ressaltam as diversas formas de coexistência de duas ou mais línguas. Dessa maneira, é importante tratar de alguns dos mecanismos de interferência que motivam coexistência e mudanças linguísticas proporcionadas pelo CL. Entre os vários mecanismos, podemos citar: *code-switching*, alternância de códigos, familiaridade passiva, negociação e decisão deliberada. A discussões de tais mecanismos é relevante, uma vez que, como aponta Thomason (2001, p.10), “o resultado mais comum do contato linguístico é a mudança em uma ou todas as línguas⁴”, visto que a mescla de diversas línguas é característica de representatividade étnica e manutenção de identidades e culturas. Segundo Windford (2003), em muitos casos, se não todos, há a coexistência de mais de um mecanismo. Assim a autora propõe que analisemos as situações em três grandes campos, sendo elas: a) situações que envolvem a manutenção de língua; b) situações que envolvem *language shift*; c) situações que possibilitam a criação de novas línguas de contato.

O primeiro grupo, denominado por Windford (2003) como manutenção de língua, diz respeito ao CL em que as línguas são preservadas pelos grupos e passadas de geração para geração com poucas influências de outras línguas. Nessa situação, as mudanças nas línguas em contato não estão ausentes, porém acontecem em escalas menores tanto em aspectos linguísticos quanto em aspectos extralinguísticos. Assim, situações de mudança e preservação ocorrem nos sistemas fonológico, morfológico, sintático e lexical. A autora

⁴ Tradução minha de: The most common result of language contact is change in some or all of the languages (THOMASON, 2001, p.10).

destaca que as situações de empréstimo, convergência estrutural e *code-switching* fazem parte desse grupo.

Nas situações de empréstimo, uma língua externa influencia no léxico e na estrutura de uma língua nativa. Windford (2003) destaca que, nessa situação, os empréstimos lexicais (especialmente nos morfemas de conteúdo) ocorrem com maior frequência, embora sendo mais leves, e marcam a influência de uma língua sobre a outra. Segundo a autora, praticamente todas as línguas ao redor do mundo passaram e passam por esse tipo de influência. Já nas situações de convergência estrutural, duas línguas com grande proximidade geográfica, como em áreas de fronteira, envolvem-se em significativa difusão estrutural. Nessa situação, a depender do contato e da atitude dos falantes, pode ser que a língua de um grupo minoritário acabe por receber maior influência estrutural da língua dominante, ou duas ou mais línguas acabem se influenciando tanto que fica difícil, mesmo para os nativos, perceberem os limites estruturais entre as línguas, levando, em casos extremos, ao isomorfismo estrutural (WINDFORD, 2003). Por fim, o *code-switching* diz respeito às situações em que grupos bilíngues ou multilíngues, com maior ou menor estabilidade das línguas, desenvolvem grande facilidade na alternância entre duas ou mais línguas. Nesse caso, o que ocorre é a escolha de diferentes códigos, como palavras, que são usadas em uma mesma sentença em situação de complementariedade a depender de diversos fatores, como interlocutores, situações sociais, culturais, entre outros (WINDFORD, 2003).

O segundo grupo, denominado *language shift*, diz respeito às situações em que o CL promove o deslocamento linguístico em que há a substituição total ou parcial da língua nativa pela língua alvo ou a grande influência de aspectos da língua nativa na língua alvo. Windford (2003) destaca duas situações em que o fenômeno ocorre com maior frequência: 1) quando grupos de imigrantes deixam gradativamente de usar sua língua materna e substituem seu uso pela língua alvo, ou então utilizam sua língua materna para contextos específicos de manutenção de cultura e identidade; 2) situações de colonização em que uma língua é utilizada como instrumento de dominação e começa a ser incorporada pela comunidade dita dominada.

Se observarmos a segunda situação de ocorrência, levando em consideração o desenvolvimento do português brasileiro, percebemos, a partir do olhar em lupa, que houve e ainda há, em nosso país, a tentativa de substituição das línguas dos povos indígenas pelo português brasileiro e houve, sobretudo no período colonial, o apagamento das línguas de matriz africana. Segundo Lélia Gonzalez (2020), ao longo dos anos de

formação do povo brasileiro, a população negra tinha pouco ou quase nenhum acesso às estruturas formais de aprendizagem da segunda língua, a do colonizador, adquirindo pequenas partes da língua que eram fortemente influenciadas pelas línguas africanas, sendo elas, muitas vezes, incompreendidas entre os seus pares. Com isso, os filhos dos escravizados que nasciam no país, ocupando todos os espaços da sociedade brasileira como base da pirâmide social, começaram a aprender o português brasileiro com uma forte influência da variante de seus pais e de suas línguas africanas. Segundo a autora:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês. (GONZALEZ, 2020, p. 90)

É interessante observar que as mudanças na língua alvo provocadas por grupos minoritários são, em grande parte, operadas em situações não formais de aprendizagem e podem ser absorvidas pela massa que entra em contato com a nova língua. São assim alheias aos manuais normativos da gramática e atingem, sobretudo em um país com forte tradição colonial e com grande desigualdade social, grande maioria da população menos favorecida. Observamos, ainda, que a substituição de uma língua pela outra, ou a forte incorporação de elementos de uma língua sobre a outra acontecem de maneira paulatina e consolidam-se ao longo do tempo.

Para Mufwene (1990), *language shift* tem seu início em situações individuais e, em segundo momento, alastra-se para a variante adotada pelo grupo. Thomason e Kaufman (1988), demonstram, em seus estudos, que as influências de uma língua sobre a outra, que vão do empréstimo à influência de substrato, acontecem de diferentes formas, e em diferentes níveis, em que uma língua pode sofrer maior influência de aspectos fonológicos e influenciar mais aspectos lexicais. Windford (2003) destaca que é importante, nessa situação, distinguirmos interferência de influência de substrato e empréstimo. Para a autora, o termo interferência diz respeito às situações pessoais, nas quais o indivíduo começa a ter contato com a língua alvo e opera nela características da sua língua nativa. Já a interferência de substrato, associando-se aos linguistas que dedicam seus estudos às línguas crioulas, refere-se à influência da língua nativa na língua alvo, operada por um grupo de falantes, em que as situações linguísticas já estão consolidadas, sendo sua maior ocorrência na fonologia e na morfossintaxe. Já o empréstimo

começa com a incorporação de elementos vocabulares e posteriormente há a incorporação de características estruturais. É importante destacar que todos os mecanismos operantes em *language shift* acontecem em concomitância e, em grande parte dos casos, é quase impossível quantificar se houve a predominância de um ao longo de toda a história de contato e desenvolvimento das línguas.

Por fim, seguindo a proposta de Windford (2003), é importante falarmos do CL que permite a constituição de novas línguas. Nesse caso, o contato entre as línguas ocorre de tal maneira intensa e profícua que as transformações no sistema linguístico e nos aspectos sociais são tão significativas que o contato não pode ser visto apenas como manutenção ou mudança de línguas. Em nosso estudo, destacaremos os pidgins e as línguas crioulas. Em uma visão prototípica, entendemos os pidgins como línguas desenvolvidas em situação de franco comércio entre diferentes povos. Com maior intensidade durante o período das grandes navegações, os povos europeus entraram em contato com diferentes línguas do continente africano e asiático. Assim, zonas de comércio (inicialmente de produtos, e depois, infelizmente a partir do comércio de pessoas), foram estabelecidas, e a necessidade de comunicação entre os comerciantes fez com que estruturas linguísticas extremamente limitadas gramaticalmente e com campo semântico muito restrito fossem utilizadas para que as negociações comerciais fossem estabelecidas. Contudo, de acordo com Windford (2003), em alguns casos, os pidgins extrapolaram a sua função social e gramatical extremamente limitadas e começaram a desenvolver-se de maneira mais complexa, como é o caso tok pisin e bislama, idiomas oficiais de Papua-Nova Guiné e Vanuatu e, por isso, podem ser entendidos como pidgins estendidos e/ou ampliados.

Já as línguas crioulas, que se desenvolveram de maneira significativa na América Caribenha, são fruto do intenso contato entre as línguas de matriz africana e as línguas europeias. Vale destacar, para este estudo, o crioulo haitiano, que tem como principal língua europeia de influência, o francês. As línguas crioulas, geralmente, surgem nas lavouras dos países colonizados e posteriormente começam a fazer parte dos espaços urbanos e caracterizam-se como elemento de resistência à colonização e de manutenção da cultural ancestral. Segundo Windford (2003), são línguas com estrutura gramatical e léxico complexos e, em virtude do contexto social em que emergiram, apresentam aspectos de origem controversa. De acordo com Schieffelin e Doucet (2012), há, no Haiti, um forte debate a respeito da padronização e dos espaços de uso considerados adequados para o crioulo haitiano. Segundo os autores, houve, durante muitos anos, a tentativa por

parte da elite do país (cerca de 5% da população) em manter o francês como única língua oficial do Haiti, contudo, indo de encontro a esse entendimento, a grande maioria da população lutou para que ao crioulo fosse atribuído o status de língua oficial do país, uma vez que a grande maioria da população o tem como única língua. Mas, mesmo depois de ser considerado um país bilíngue (mesmo tendo apenas 7% da população falante de duas línguas ou mais) em 1987, o crioulo ainda não alcançou todos os contextos de uso, sendo o francês ainda utilizado para manter privilégios. Schiefflein e Doucet (2012, p. 372) indicam que as distinções e os entendimentos a respeito das línguas que contribuem para acalorar os debates entre qual deve ser a língua oficial do Haiti “[...] estão ligados significativamente a definições e redefinições da identidade haitiana [...]”⁵.

As discussões até aqui empenhadas mostraram que o CL permite que as diversas línguas as quais se encontram podem influenciar-se das mais variadas formas e transformarem-se de acordo com as diferentes possibilidades empenhadas no contexto de uso das línguas. Temos, assim, uma enorme gama de propriedades sociais particulares. Weinreich (1953, p. 3) afirma que:

Um relato completo da interferência em uma situação de contato linguístico, incluindo a difusão, persistência e evanescência de um fenômeno de interferência particular, só é possível se os fatores extralinguísticos forem considerados⁶.

Tais observações nos levam, portanto, ao entendimento de que existe uma busca constante, mesmo que inconsciente, por uma manifestação linguística que nos represente, que seja a manifestação de um viver e ser e que, além disso, seja validada pelo outro. Entendemos, também, que é plausível a não existência de uma unicidade linguística em um território em que se fala uma língua local sem sotaque e que caracterize o seu pertencimento local. Assim, como aponta Stella Maris Bortoni-Ricardo (2017), as fronteiras linguísticas não são estáveis como as fronteiras geopolíticas, não sendo a língua um mecanismo unificador. Ao contrário, ela funciona como elemento contrastivo e, em muitos casos, como amplificador de exclusão.

⁵ Tradução minha de: “[...] están ligados significativamente a las definiciones y redefiniciones de la identidad haitiana [...]” (SCHIEFFLEIN e DOUCET, 2012, p. 372).

⁶ Tradução minha de: “A full account of interference in a language contact situation, including the diffusion, persistence and evanescence of a particular interference phenomenon, is possible only if the extra-linguistic factors are considered” (WEINREICH, 1953, p. 3).

Desconstrói-se, portanto, a ideia de uma nação e um povo uníssono e, consequentemente, a ideia de uma comunidade linguística homogênea. Segundo Souza (1997), o que houve nas Américas, ao longo dos anos, foi, na verdade, um intenso trânsito linguístico em que as línguas europeias, ameríndias e africanas entrecruzaram-se, prevalecendo a alienação das línguas consideradas inferiores em detrimento das europeias. Segundo o autor, isso possibilitou o aparecimento de variantes linguísticas “[...] particularizadas das línguas colonizadoras – muitas vezes ininteligíveis aos europeus [...]” (SOUZA, 1997, p. 65-66).

Pratt (1991) propõe, nesse caminho, a desconstrução da utopia das comunidades linguísticas homogêneas. Para a autora, a ideia das comunidades linguísticas implica, especialmente, os estudos linguísticos, em um entendimento regulador e normatizador da língua, perpetuando uma visão hegemônica tanto da língua quanto das comunidades e mantendo o projeto colonial de controle e hierarquização das línguas. Dessa forma, é importante, nessa perspectiva, adotar uma visão de línguas e sociedades fragmentadas, em construção, desconstrução e reconstrução, em que as motivações de uso e construção das línguas e das sociedades não constituem um padrão e estão em constante transformação por estarem inseridas no que a autora denomina de zonas de contato. Zonas de contato seriam os espaços em que sujeitos, línguas e culturas encontram-se em atitude de embate, construção, desconstrução, inseridos em uma relação de poder assimétrica, em suas vivências cotidianas (PRATT, 1991).

Caminhamos, também, para o distanciamento da ideia de que as línguas são homogêneas e reguladas pelos manuais de gramática e seus territórios. Para Makoni e Pennycook (2007), a construção do mito das línguas, que as enxerga como instância homogênea e ligada ao território nacional e pertencente a todos, fez parte de um projeto colonial empreendido pelos europeus e que serviu, única e exclusivamente, para a expansão dos impérios por meio da colonização. Isso significa não apenas inventar uma ideia de língua, mas fazer com que as pessoas acreditem que a língua nacional faz parte de suas tradições e que, portanto, é uma das principais formas de identificação e transmissão de cultura. Tal iniciativa implica a estruturação de padrões de identificação do que seria língua e, sobretudo, de que o que é entendido como língua parte exclusivamente daquilo que foi entendido a partir das línguas europeias. Tal visão acarreta, por exemplo, a invisibilização das quase 274 línguas que são faladas hoje no Brasil, além da língua portuguesa.

A ideia de um país monolíngue com uma língua cristalizada é fruto, em parte, de uma visão reducionista de que outras línguas seriam apenas dialetos e teriam *status* inferior às línguas europeias, constituindo o que Veronelli (2016) chamou de colonialidade da língua. Segundo a autora, essa premissa parte de uma visão unilateral e unidimensional do entendimento de língua, em que, para sê-la, é preciso pertencer à família das línguas europeias clássicas (latim, grego ou hebraico, consideradas presentes de Deus), ser difundida em todo o território nacional, expressar as leis da nação e ter desenvolvido a escrita (que atribui civilidade e racionalidade à língua e a seus falantes).

Houve e ainda há, no Brasil e em vários países colonizados, o desenvolvimento de políticas linguísticas de apagamento das línguas não europeias e, mais tarde, até das europeias. Segundo Oliveira (2009, p. 02), “a política linguística do estado [brasileiro] sempre foi a de reduzir o número de línguas, num processo de glotocídio (assassinato de línguas) através de deslocamento linguístico, isto é, de sua substituição pela língua portuguesa”, visão que serviu de base não só para a constituição das políticas linguísticas desenvolvidas no Brasil (e em toda a América), como também para a construção do imaginário popular do que é língua e de seu uso, influenciando na constituição das ideologias linguísticas (conceito que discutiremos mais adiante). Um dos frutos dessa visão de extermínio das línguas ocorreu durante o Estado Novo, no governo Vargas, em que foi promulgada a lei do crime idiomático, a qual impedia alemães e italianos de falarem outra língua além do português, uma atitude de não preservação de outras línguas, e de fortalecimento do português como língua nacional. Destacamos, por conseguinte, que a política de extermínio das línguas tem seu início com a colonização das Américas e reverbera até hoje.

Contudo, mesmo com o empenho para a imposição de uma língua nacional uníssona em todo o território, os projetos coloniais nacionalistas não conseguiram impedir que diferentes línguas entrassem em contato e fossem utilizadas nos cotidianos dos mais variados territórios das Américas.

Gabriel Nascimento (2019) alerta para a necessidade de não ignorar os anos de construção e entendimentos linguísticos que negros, indígenas e demais povos não falantes de língua portuguesa desenvolveram antes e durante a expansão colonial moderna e durante todo o tempo de construção da modernidade, constituindo, assim, variantes incontáveis de português e outras tantas línguas indígenas e crioulas e que não desenvolveram escrita. Um exemplo é a construção do *pretuguês*, como proposto por Lélia Gonzalez (2020), ou do *nheengatu*, considerado o tupi amazônico que demarca um

levante contra o epistemicídio linguístico e configura-se como exemplo de criação e reflexão operado nas e a partir das línguas, feito pelos povos subalternizados. Segundo Veronelli (2016), não há ausência (nas línguas subalternizadas) de características linguísticas suficientes para considerar tais línguas como inferiores, o que há é uma ideologia empenhada, inicialmente pelo colonizador, que acredita que as línguas faladas por pessoas consideradas subalternas são também inferiores.

Em virtude disso, entendemos, assim como Mignolo (2003), a necessidade de se romper com a visão cristalizada dos processos linguísticos formados em bases imperialistas e/ou coloniais e nos deslocarmos, especialmente em contextos globalizados, para uma nova filosofia linguística que dê protagonismo aos processos singulares possibilitados pelos espaços de interconexão, em que as diferenças se encontram e se transformam. É preciso, como destaca Veronelli (2016), romper com a visão de língua enquanto produto acabado, que serve única e exclusivamente para a racionalidade, e partirmos para uma visão de língua em constante transformação, como uma atividade progressiva e localizada territorialmente. E, ainda mais, ampliar o conceito de língua além das questões disciplinares e compreendê-la, também, a partir das bordas, no exterior disciplinar, como propôs Anzaldúa (1990, p. 307), em “uma linguagem que corresponde a um modo de viver”⁷.

Na construção desse caminho, bell hooks (2008, p. 862) chama a atenção para o fato de que, ao mudarmos a maneira como entendemos a nossa linguagem e a do outro, não mudamos somente a forma como as utilizamos, mas alteramos, também, a maneira como “nós sabemos o que nós sabemos”. É a partir das diferentes transformações oportunizadas pelas diferentes maneiras de entender as línguas que os falantes encontrarão a compreensão dos diferentes repertórios linguísticos, como também a compreensão de diferentes identidades e culturas (COSTA; PEREIRA, 2019). A defesa pela natureza não pura da língua caminha, portanto, para o entendimento de que as línguas estão inseridas umas nas outras em uma dinâmica não simétrica de uso. Segundo Mignolo (2003, p. 315), nessa assimetria entre as línguas, “não se trata de saber se alguém sabe melhor uma [língua] do que a outra, mas sim uma questão de poder dentro das estruturas diacrônicas internas do sistema mundial moderno e de suas fronteiras históricas externas (a diferença colonial)”.

⁷ Tradução minha de: “un lenguaje que corresponde a un modo de vivir” (ANZALDÚA, 1999, p. 307).

Encerramos este tópico do estudo enfatizando a necessidade de compreender as línguas e todos os processos que as envolvem a partir de uma visão que seja sensível e atenta à fragmentação das línguas e ao desmonte das hierarquias linguísticas estabelecidas pela colonização e em como o CL permitiu não só o movimentar das línguas, mas dos contextos e dos sujeitos que neles habitam. Nesse caminho, também enfatizamos que os falantes das mais diversas línguas atuam de maneira reflexiva tanto a respeito de suas línguas, quanto das suas transformações e de seus usos. O contato linguístico não está, portanto, distante das ideologias e das reflexões acerca das línguas; muito pelo contrário, a natureza extralinguística faz com que os sujeitos construam, também, as mais diferentes ideologias a respeito das línguas, ideologias estas que estão diretamente ligadas às mudanças linguísticas e a seus usos. A seguir, ampliando a discussão a respeito das singularidades dos diferentes entendimentos a respeito de língua, discorreremos sobre as ideologias linguísticas.

1.2 IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS

Pensar língua é pensar na constituição dos seres humanos, isto pois, como discutimos no tópico anterior, as línguas não são só formadas por nós, mas elas mesmas são capazes de nos constituir. Nesse movimento antagônico, línguas, mulheres e homens vão constituindo-se paulatinamente em um jogo dialético no qual a língua “nos permite descrever-nos interagindo, tanto quanto descrever as descrições de nossas interações” (MIGNOLO, 2003, p. 345). Isso significa que os processos que envolvem a constituição e o que pensamos a respeito das línguas também nos envolvem e, para além disso, a forma como pensamos e utilizamos a língua reflete a sociedade em que vivemos e, mais especificamente, quem somos. Nesse sentido, reforçamos a importância de pensar nas ideologias linguísticas e na forma como elas participam do processo de constituição de quem somos e da sociedade por nós constituída, uma vez que, como aponta Woolard (2012, p. 21):

O interesse em estudar comparativamente a ideologia da linguagem não reside em distinguir a ideologia da linguagem da ideologia em outros domínios da atividade humana, mas em examinar a especificidade cultural e histórica das conceituações da linguagem.⁸

⁸ Tradução minha de: “El interés por estudiar comparativamente la ideología del lenguaje no reside en distinguir la ideología de la lengua de la ideología en otros dominios de la actividad humana, sino en

Sendo assim, entendemos que a ideologia da linguagem ou ideologia linguística, nomenclatura que adotaremos neste estudo, diz respeito aos estudos das ideologias de um modo geral. Portanto, antes de pensar em ideologias linguísticas, é importante entender as implicações do termo *ideologia*. Não faremos aqui uma extensa discussão do que seria ideologia e das suas várias acepções, porém apresentaremos, inicialmente, o entendimento do que seria ideologia adotado nesse estudo e, assim, discorrer sobre as ideologias linguísticas.

Um estudo que leva em consideração as ideologias, mesmo em uma abordagem superficial, encontra facilmente diversas acepções do termo, o que mostra que não existe uma visão uníssona nas ciências e no imaginário popular a que, especificamente, o termo se refere. Nesse caminho, Woolard (2012) aponta que o termo ideologia é associado, frequentemente, ao pensamento e, em alguns casos, em como estes estão relacionados com a estrutura da sociedade. Desse modo, pensando na relação entre os pensamentos e, em especial, nas construções semióticas estruturadas socialmente, algumas questões pertinentes, que também são levantadas pela autora na introdução do livro “*As ideologias linguísticas como campo de investigação*”⁹, nos vêm à mente. Assim:

- 1) Quais pessoas produzem pensamento? Ou melhor, quais pessoas podem produzir pensamentos?
- 2) Quais pensamentos são considerados ideológicos dentro de uma sociedade colonial?
- 3) Quais sociedades podem viver/ser ideológica(s)?
- 4) É necessário vivermos com/de acordo com ideologias?

Não temos a pretensão de responder a tais questões, todavia, para este momento, queremos ressaltar, com o levantamento de tais questionamentos, que, frequentemente, ideologia está associada ao campo dominante do saber. Dessa forma, recebe a “coroa da ideologia” aquele pensamento elaborado pela elite do saber, aqueles que estão no topo do que Quijano (2005) e Mignolo (2003) chamaram de colonialidade do saber e ser. Assim,

examinar la especificidad cultural e histórica de las conceptualizaciones de la lengua” (WOOLARD, 2012. p. 21).

⁹ Tradução minha de: “Las ideologías lingüísticas como campo de investigación” (WOOLARD, 2012).

esse sistema de significação, dito coerente, chamado ideologia, transforma-se como uma forma de dominar e subalternizar parte da população - dominação revestida de uma visão racional e essencialista da sociedade e do ser. Isso significa, basicamente, que o pensamento produzido por aqueles que estão no poder é considerado ideologia (em uma visão científica), já aqueles que não ocupam tais espaços produzem entendimentos místicos, crenças, mas não um pensamento sistematizado que deve receber o nome de ideologia. Assim, o conceito de ideologia começou a ser associado à forma de pensar das elites dominantes.

No entanto, com o desenvolvimento do entendimento do termo, novas acepções foram e estão em desenvolvimento, como aponta Woolard (2012). Aos poucos, a visão abstrata de ideologia foi aproximando-se de uma visão mais prática, que não pertencia somente ao campo do pensamento, mas também ao campo prático da ação humana, visto que as ideologias sustentavam e eram sustentadas pelos nossos fazeres enquanto indivíduos e os da sociedade. Assim, questões relacionadas às relações de poder, entendendo que a ideologia é uma distorção da realidade, uma vez que parte do ideal do que realmente é, passaram a fazer parte dos estudos que investigavam o termo, levando as ideologias para o campo pragmático e político (WOOLARD, 2012).

Segundo Silverstein (2012), é preciso compreender o termo ideologia a partir de uma visão irônica, pois o termo, mesmo se aproximando de uma visão mais pragmática, refere-se às ideias e às abstrações que fazemos da realidade, contudo, ironicamente, as ideologias só conseguem ser entendidas e definidas dentro de uma realidade socialmente localizada, dentro de uma relação dialética. Uma vez que, como aponta Susan Gal (2012), as ideias dominantes não o são apenas por pertencerem aos grupos dominantes, mas também por encontrarem reconhecimento nas práticas sociais cotidianas dos grupos não abastados.

Nessa perspectiva, posicionando-nos sobre o entendimento que temos de ideologia, associamo-nos ao proposto por Woolard (2012). Compreendemos ideologia como as formas de reflexão e significação manifestadas por nós (inseridos em sociedade), que formam a nós e a sociedade em que vivemos. Desse modo, as significações e reflexões que fazem parte das nossas experiências sociais refletem-se em nossas identidades e na construção das sociedades. As ideologias seriam as “práticas significativas e as relações sociais, sobretudo quando/porque são ideias (política e

moralmente carregadas) sobre experiência social, relações sociais e pertencimento a grupos”¹⁰ (WOOLARD, 2012, p. 27).

Sendo assim, entendemos que as ideologias que se configuraram de diferentes formas dentro de diferentes projetos, interferem na constituição de quem somos, das sociedades, culturas e, conseqüentemente, das línguas. Compreendemos, então, que o uso que fazemos das línguas é atravessado por questões ideológicas construídas dentro de tradições sociais e culturais que corroboram para a elaboração das ideologias linguísticas (WOOLARD, 2012). As ideologias linguísticas são, portanto, formas de pensar as línguas e seus usos, de modo que as ideologias linguísticas atuam nas estruturas metapragmáticas e metalinguísticas, as quais são explícitas ou implícitas em nossas práticas (WOOLARD, 2012). Nesse sentido, todos os usos que fazemos das línguas e a forma como os pensamos para nos fazermos entendidos, a nossa forma de construir tais usos pensando em nossos interlocutores, como também a atitude de construir discursivamente a nossa imagem fazem parte de um projeto ideológico que se insere em conflituosas relações de poder a respeito da constituição das nossas identidades e das línguas (BLOMMAERT, 2014).

É importante destacar que as ideologias linguísticas não são anteriores ou posteriores à língua. Na verdade, elas fazem parte do corpo constitutivo do que sejam línguas e formam e são formadas em um processo simultâneo e constante. Isso significa que, assim como as línguas estão em constante transformação, as ideologias, que fazem parte do corpo que constitui as línguas, estão em constante transformação também. Distanciamos-nos, portanto, da tentativa de uma definição ortodoxa do que sejam ideologias linguísticas, visto que estas não são padronizadas e não constituem interpretações padrões a respeito dos usos das línguas, isso porque são construtos sociais localizados e dependem das diversas interpretações sociais e pessoais (BLOMMAERT, 2014; BLOMMAERT E VERSCHUEREN, 2012; GAL, 2012; IRVINI, 2012; KROSKRITY, 2012; SCHIEFFLEIN E DOUCET, 2012; SILVERSTEIN, 2012; WOOLARD, 2012).

De acordo com Silverstein (2012), as ideologias linguísticas devem ser compreendidas em práticas sociais situadas as quais constituem o entendimento que

¹⁰ Tradução minha de: “Las prácticas significativas y las relaciones sociales, sobre todo cuando/porque son ideas - cargadas política y moralmente - sobre la experiencia social, las relaciones sociales y la pertenencia grupal” (WOOLARD, 2012, p. 27).

temos dos processos semióticos. Para o autor, “a ideologia, em outras palavras, é definida apenas dentro de um discurso de interpretação ou conceituação de processos indexicais intrinsecamente dialéticos [...]”¹¹ (SILVERSTEIN, 2012, p. 171). Isso significa que todo processo semiótico é permeado de ideologias linguísticas que constituem a metapragmática dos usos e que, por sua vez, indexicaliza o contexto em que ocorre, o qual é constituído com base em um potencial/ideal pertencente à sociedade e ao indivíduo que está inserido nela. As ideologias contribuem, portanto, para a interpretação dos fluxos significativos das indexicalizações. Elas são entendidas como guias para que consigamos compreender metapragmáticamente as relações entre as significações e os usos e para o que realmente está acontecendo durante a interação (GAL, 2012).

Blommaert (2014), neste caminho, destaca a necessidade de entendermos de maneira mais complexa as ideologias linguísticas dentro das relações de poder para as construções metapragmáticas e suas indexicalidades e as variações linguísticas que esse entendimento possibilita. O autor propõe que as línguas não sejam entendidas como promotoras dos significados, mas sim como uma das formas de se produzir os significados utilizadas por nós. Isso retira a centralidade da língua nos processos de significação e aloca a centralidade dos processos significativos em nós, o que implica, conseqüentemente, uma abordagem que leva em consideração as nossas relações e as implicações culturais e sociais presentes nelas e de que forma tal encontro produz as significações. O autor destaca, assim, a importância das diferenças dentro das análises pragmáticas. Desse modo, quando se levam em consideração as situações metapragmáticas ideologicamente localizadas, constituídas em concomitância, valoriza-se a amplitude da variabilidade linguística e das formas de se pensar as línguas. Assim:

“[...] toda diferença possível na língua pode se tornar uma diferença saliente e importante, social e culturalmente, e que as diferenças linguísticas não precisam ser ‘grandes’ para gerar diferenças sociais e culturais importantes” (BLOMMAERT, 2014, p. 70).

James Milroy (2011) destaca que as ideologias linguísticas que constroem a padronização das línguas fazem com que os falantes acreditem que exista uma língua única e inserem a si e às línguas em uma “cultura de língua padrão”, ignorando, por exemplo, as possibilidades interpretativas das línguas e de seus usos. Segundo o autor, tal

¹¹ Tradução minha de: “La ideología, en otras palabras, se define solo dentro de un discurso de interpretación o conceptualización de procesos indexicales intrinsecamente dialéticos [...]” (SILVERSTEIN, 2012, p. 171).

miragem ideológica faz com que não só os falantes, mas grande parte dos estudos sobre as línguas ignorem a pluralidade e a instabilidade das línguas. Schieffelin e Doucet (2012) destacam que tais ideologias padronizantes contribuem, também, para a ideia de redução das línguas faladas em sua manifestação literária, destacando o caso do crioulo haitiano, afirmando que estas ideologias reducionistas são manifestação de fortalecimento da ideia de indivíduo único, de povo, de nação e de fortalecimento internacional da nação.

Nesse mesmo caminho, pontuamos que as ideologias linguísticas são fundamentais na constituição das políticas linguísticas dos países. Entendemos políticas linguísticas como um campo das políticas públicas, em que instituições da sociedade, como Estado e seus governos, igrejas, empresas e escolas pensam e direcionam os usos e as atitudes normatizadoras da língua (OLIVEIRA, 2016). Segundo Calvet (2007) tais instituições, sobretudo os Estados atuam de maneira incisiva nas línguas, especialmente em seus usos, de modo a não viabilizar a reflexão, mas imprimir ideologias dominantes a respeito de um ideal linguístico que atende aos objetivos políticos e sociais de grupos dominantes. Assim, leis que definem a língua ou as línguas oficiais de um país, a normatização da escrita, leis e crenças propagadas a respeito do falante ideal e leis que asseguram a preservação das línguas de grupos minoritários são formuladas e expressam ideologias do que seriam línguas e seu uso adequado e politicamente mais vantajoso para grupos que ocupam espaços de poder.

Blommaert (2014) postula que as ideologias linguísticas contribuem, também, para a diferenciação entre as línguas ditas “maiores”, como o inglês, que são consideradas línguas melhores por possuírem artefatos estruturais bem definidos, e as línguas “menores”, como o crioulo haitiano, que são consideradas línguas domésticas por terem artefatos estruturais considerados pouco desenvolvidos, constituindo desigualdade entre as línguas. Nesse sentido, entendemos que a desigualdade produzida entre as línguas reproduz, também, desigualdade social e cultural entre nós, uma vez que produzimos significados sobre as línguas e seus falantes. Dessa forma, quem fala uma língua dita inferior é também um sujeito social e culturalmente inferior, trazendo novamente a campo a importância de se considerarem os processos que constituem as relações de poder nos estudos linguísticos. Segundo Blommaert (2014, p. 75-76):

Esses processos de poder possuem sempre duas facetas: como um complexo compartilhado de recursos e potencial, são necessários a qualquer forma de comunidade e coletividade – para qualquer ato de comunicação –, embora nunca sejam livres de valor no sentido político-econômico. Eles sempre se movem em um campo estratificado, no qual formas particulares sinalizam

coisas em particular, e, dessa forma, oferecem um repertório de tipo, enquanto outras falham em fazer o mesmo e sinalizam outras coisas, coisas melhores ou piores. O poder no caso da linguagem opera por meio da estratificação, pelo processo não igualitário de construção de camadas e pela ordenação de variantes grandes e pequenas em relação a percepções de uma ordem social e cultural desejada: uma ordem de indexicalidade.

Isso quer dizer que as relações de poder que envolvem os usos fazem com que as construções metapragmáticas sejam hierarquicamente situadas em contextos culturais específicos, os quais colaboram, por sua vez, para a transformação das ideologias linguísticas que tentam ser universalizantes, escancarando os conflitos sociais que culminam na desigualdade entre os grupos. As práticas linguísticas expressam, portanto, experiências que refletem nossos posicionamentos sociais e culturais. Assim, como aponta Cameron (2014), as representações que fazemos das línguas e através delas raramente dizem respeito somente a elas, pois as ideologias linguísticas percorrem saberes que vão muito além daqueles específicos da linguagem, alargando seu campo de atuação para questões relativas à constituição do sujeito, como apontam Irvine e Gal (2000). Dessa forma, “[...] ideologias preveem e reproduzem ligações que associam línguas a grupos e identidades pessoais, à estética, à moralidade e à epistemologia”¹² (WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994, p. 55-56).

Nesse percurso, é importante entender o conceito de indexicalidade, de modo que seja possível explorar não somente as construções significativas durante as interações discursivas e o que elas ideologicamente representam, mas também compreender o que elas, as significações e ideologias trazem e levam consigo nesse fluxo dialógico contínuo. E, visando refletir melhor a noção de indexicalidade, discorreremos brevemente, na próxima seção do capítulo, a respeito dos atos de fala e da performatividade linguística proposta por Austin (1990), isto porque, como aponta Makoni e Pennycook (2007), a linguagem “produz condições que ela descreve”, ou seja, ela constrói e é, portanto, um agir sobre si e o outro.

2.2.1 INDEXICALIDADE

Iniciaremos este tópico discorrendo, primeiro, sobre os atos de fala. As discussões feitas por Austin sobre os atos de fala contribuem para que as ações praticadas através dos atos enunciativos sejam centrais nos estudos sobre as línguas. Austin (1990) desenha

¹² Tradução minha de: “[...] ideologies envisioning and enacting links of language to group and personal identity, to aesthetics, to morality, and to epistemology” (WOOLARD; SCHIEFFELIN, 1994, p. 55-56).

sua teoria a respeito da linguagem propondo que ela não simplesmente descreve eventos, ela faz, é uma ação, considerando a “linguagem a partir de seu uso, ou seja, da linguagem como uma forma de ação” (SOUZA FILHO, 1990, p. 11). Assim, Austin contribui para pensarmos em como a linguagem age no mundo. A partir de seus estudos, a linguagem não é mais entendida como uma representação, mas como uma ação, uma forma de construir indivíduos e sociedades.

A princípio, Austin (1990) constrói sua teoria dos atos de fala distinguindo os atos performativos dos constativos. Todavia, com o desenvolvimento dos seus estudos, entendeu que não há tal distinção, abandonando, assim, a visão de enunciados verdadeiros e falsos, uma vez que todos os atos são performativos. O autor levou suas discussões, então, para a tríade que compõe os atos de fala os quais, para ele, seriam: locucionários (ação referencial da linguagem), ilocucionários (ação realizada pelo falante ao enunciar) e perlocucionários (ação a partir do dizer) (AUSTIN, 1998). Conforme Pinto (2009, p. 121), a teoria de Austin nos permite “pensar que o sujeito do ato de fala está imbricado num ato físico com consequências que tornam essa separação de três possíveis atos (ato de fala, ato físico, consequência) um mesmo conjunto embaralhado”. Isso significa que o ato comunicativo não está centrado em um ato anterior, mas sim em falar e fazer. Assim, a linguagem não é mais mediadora da realidade, ela é construtora e faz parte dessa realidade.

Nesse caminho, Derrida (1977) amplia os estudos de Austin a respeito dos atos de fala, trazendo para a cena o conceito de iterabilidade (DERRIDA, 1977). Austin (1990) entendia que a busca por atos de fala felizes é feita a partir do entendimento das circunstâncias adequadas de produção dos atos de fala, o qual é baseado na visão de que existem traços que remetam à sua originalidade e, assim, a enunciados ditos originais. Derrida (1977) entende, destarte, que tal princípio só faz sentido a partir da repetição, uma vez que, quando utilizamos a linguagem, estamos sempre nos remetendo, também, a usos linguísticos anteriores. Porém isso não significa que os enunciados não sejam originais, uma vez que a repetição proposta por Derrida (1977) nunca é uma cópia, trata-se, em vez disso, de uma transgressão daquilo que já foi dito, desse modo, uma iterabilidade. Segundo Pinto (2009, p. 125), “o ato de fala é, como rito, um acontecimento, na medida em que sua força é iterável, e sua repetição instaura sempre uma diferença”.

Nessa perspectiva, buscando compreender as diferenças na iterabilidade dos atos de fala, voltamos à discussão para a indexicalidade, já que, como aponta Rocha (2013, p. 126), “a noção de indexicalidade é importante para compreender como comportamentos

linguísticos replicáveis podem ser alterados”. Assim, para pensar a respeito da indexicalidade, ou escalas indexicais, construiremos um percurso que busca pensar as interações humanas dentro de escalas *micro* e *macro* contextuais, como proposto por Blommaert (2007). Dessa forma, o caminhar deste subtópico vislumbrará não a definição de uma categoria, mas sim as várias possibilidades de construções linguísticas e as implicações para a construção das ideologias linguísticas.

Para Blommaert (2007), todo ato comunicativo deve ser pensando dentro de uma escala *micro* e *macro*. Isto significa que, quando nos comunicamos, quando produzimos nossas significações, forças locais e forças globais operam em conjunto para a produção de normas que estruturam os usos linguísticos. O autor propõe, entendendo a sociedade e os sujeitos dentro de uma lógica globalizante, que vivemos em uma sociedade policêntrica e estratificada em que “[...] as pessoas precisam continuamente observar as ‘normas’ (ordens de indexicalidade) a que estão associadas a uma infinidade de centros de autoridade, tanto locais quanto translocais, momentâneos e duradouros [...]”¹³ (BLOMMAERT, 2006, p. 511).

Tais fluxos locais e globais impulsionam o uso e a forma como pensamos as línguas para uma cadeia múltipla de produção e significação. Como aponta Fabrício (2016), esse caminho multidirecional é fruto de processos reflexivos em situações metalinguísticas e metapragmáticas, em que vislumbramos formas de nos comunicar e formas de sermos interpretados. De acordo com a autora, durante as situações comunicativas, fazemos uso de uma série de recursos performativos (modos de falar, olhar, gesticular as mãos e outras partes do corpo e movimentar) que envolvem vários outros tipos de linguagem (imagens e corpo), ambos ancorados em nós e no outro. E, ao mesmo tempo, ao ampliarmos nossos usos, buscamos formas hierarquicamente situadas que representam tipos sociais. Ao nos comunicarmos, agimos de modo a encontrar nossas ações com ações do outro que, por sua vez, representam valores, crenças, lugares e vozes sociais (FABRÍCIO, 2016). As ações produzidas durante as interações significativas não dizem respeito, portanto, a um entendimento cristalizado, mas enquadram possibilidades interpretativas.

Quando nos comunicamos, partimos do contexto local para o global. Desse modo, inseridas neste espaço entre o local e o global, as indexicalidades funcionam como formas

¹³ Tradução minha de: [...] people continuously need to observe ‘‘norms’’—orders of indexicality—that are attached to a multitude of centers of authority, local as well as translocal, momentary as well as lasting [...]” (BLOMMAERT, 2006, p. 2).

únicas de produzir significação enquadradas em normas sociais, saindo de instâncias momentâneas para instâncias duradouras (BLOMMAERT, 2006). Nesse sentido, a visão de práticas comunicativas localizadas em determinado espaço-tempo (*spacetime*) toma especial relevância, visto que é em condições temporais e espaciais contínuas que formas interpretativas múltiplas são produzidas e reproduzidas e atingem escalas padrões.

De acordo com Blommaert (2007), a visão de escalas na produção de significados implica o entendimento de espaço-tempo múltiplos, de modo que saímos de situações temporais momentâneas para situações temporais duradouras e, do mesmo modo, de situações espaciais locais para situações espaciais translocais. Já em situações comunicativas, partimos de práticas que convocam o aqui e o agora para práticas que se enquadram em normas sociais. Tal ato implica a existência de escalas pessoais e identificadoras do eu e, ao mesmo tempo, de escalas globais, que padronizam e hierarquizam a sociedade e as pessoas.

Nesse caminho, Blommaert (2007) destaca que tais escalas não são transponíveis por todos, visto que a movimentação entre elas está condicionada a nossa atuação social dentro de uma relação de poder, portanto só se movimentam linguisticamente, entre as escalas locais e globais, aqueles que são autorizados. Isso quer dizer, como aponta Blommaert (2007, p. 7), que: “Saltar de uma escala para outra depende do acesso a recursos discursivos que indexalizam e iconizam níveis de escala específicos, e tal acesso é um objeto de desigualdade”¹⁴.

Poder e desigualdade são entendidos, pois, como formas integrantes dos contextos que permitem o acesso às escalas indexicais. Assim, os eventos sociais nos quais nos envolvemos são organizados em uma nova ordem indexical em que as desigualdades proporcionarão regimes de poder diferentes para relações e sujeitos diferentes. De acordo com Fabrício (2016, p. 137),

Poderíamos dizer que os jogos indexicais em que somos iniciados desempenham um papel fundamental nas ideias (metapragmáticas) de quem somos, de quem são os outros, de quais espaços-tempos culturais habitamos e como os habitamos, de que jogos participamos e quais convenções devemos aprender a seguir. Essa é a razão pela qual eles têm relevância performativa.¹⁵

¹⁴ Tradução minha de: “Jumping scales depends on access to discursive resources that index and iconize particular scalelevels, and such access is an object of inequality” (Blommaert (2007, p. 7).

¹⁵ Tradução minha de: “We could say that the indexical games we are initiated into play a fundamental part in the ideas (metapragmatics) of who we are, of who the others are, of what cultural space-times we inhabit and how we inhabit them, which games we take part in, and which conventions we must learn to follow. That is the reason why they have such performative relevance” (FABRÍCIO, 2016, p. 137).

Assim, nesse jogo de poder e desigualdade, é importante refletir a respeito de quem pode, ou melhor, quem será entendido ao acessar níveis mais translocais de uma língua, por exemplo. O que destacamos é: as indexicalidades que acompanham falantes imigrantes de português brasileiro, por exemplo, os conduzem para estruturas indexicais translocais e amplas, ou eles sempre serão vistos como falantes de uma variante local e momentânea? O simples domínio da estrutura linguística garantirá que corpos negros imigrantes de um dos países mais pobres das Américas se manifestem livremente em português brasileiro, ou forças indexicais de um contexto racista e, muitas vezes, xenofóbico trabalharão para a invalidação do uso do português brasileiro? E mais, quais transformações são feitas ao longo deste percurso de incursão em uma língua estrangeira, quando migramos pelo globo?

Em busca de respostas para tais questões, destacamos que, nesses encontros escalares, entre o local e o global, é que emerge a diferença colonial. Como aponta Mignolo (2003, p. 10):

A diferença colonial é o espaço onde as histórias locais que estão inventando e implementando os projetos globais encontram aquelas histórias locais que os recebem; é o espaço onde os projetos globais são forçados a adaptar-se, integrar-se ou onde são adotados, rejeitados ou ignorados. A diferença colonial é, finalmente, o local ao mesmo tempo físico e imaginário onde atua a colonialidade do poder no confronto de duas espécies de histórias locais visíveis em diferentes espaços e tempos do planeta. Se a cosmologia ocidental é um ponto de referência historicamente inevitável, as múltiplas confrontações de dois tipos de histórias locais desafiam dicotomias.

Entendemos, em vista disso, as indexicalidades como parte dos encontros entre as diferentes histórias, encontros singulares que permitirão reconstruções singulares dentro de uma relação espaço-tempo singular. Isto significa que as indexicalidades não são construções impostas e cristalizadas; elas fazem parte das motivações e dos impasses, como já discutido antes, de um jogo de poder e desigualdade que confronta histórias locais e globais.

O fato é que, nesses encontros singulares em que, como aponta Blommaert (2007), os contextos são entendidos em sua complexidade e singularidades, diferentes vozes, ideologicamente contextualizadas, e diferentes formas de falar são reconhecidas, manifestadas, em um movimento de enfrentamento e rompimento, com a primazia das línguas de prestígio, que pertencem a escalas translocais e duradouras, em um jogo metalinguístico e metapragmático. Segundo bell hooks (2017, p. 231), nesses espaços em

que as diversidades são impulsionadas, “a mudança no modo de pensar sobre a língua e sobre como a usamos necessariamente altera o modo como sabemos o que sabemos”. Assim, tais momentos de enunciação são vistos como uma “enunciação fraturada em situações dialógicas com a cosmologia territorial e hegemônica (isto é, ideologia, perspectiva)” (MIGNOLO, 2003, p. 11), que contribuem para a construção do pensamento liminar.

Voltando à discussão a respeito das ideologias linguísticas, entendemos que as indexicalidades contribuem, também, para a forma como compreendemos as línguas, posto que permitem a articulação de diferentes estruturas as quais compõem a nós e à sociedade. Além disso, à proporção que as indexicalidades tensionam a relação entre o local e o global, entre o momentâneo e o duradouro, entre o fluido e estandarte, elas contribuem para que pensemos não só as construções significativas, mas também a estrutura dessas construções, de modo que, nesses momentos, não apenas as ideologias formam as indexicalidades, mas as indexicalidades também formam as ideologias, pois, como aponta Silverstain (2012), só é possível entender as ideologias quando consideramos os processos indexicais. E, ao mesmo tempo, “as ideologias apresentam esquemas que podemos invocar para explicar/interpretar o fluxo significativo das indexicalidades”¹⁶ (SILVERSTAIN, 2012, p. 172).

Por fim, entendemos que, em acordo com Silverstain (2012), são múltiplos os problemas que envolvem as indexicalidades e devemos nos debruçar sobre eles, visto que estão relacionadas às nossas práticas sociais, às nossas vidas e sobre quem somos. Nesse caminho, como aponta Gal (2012), as ideologias linguísticas e, conseqüentemente, as indexicalidades, coexistem em uma formação social única, de modo que várias formações sociais coexistem e possibilitam as várias constituições ideológicas e indexicais. Assim, entendemos que o encontro entre as histórias locais únicas e as forças globais constituem formas liminares de pensar as línguas, formas estas que problematizam as questões hegemônicas que envolvem o modo como usamos e pensamos as línguas. Penando nisso, no próximo capítulo discorreremos a respeito da globalização e os impactos dela nas línguas e nos fluxos migratórios. Além disso, discorreremos a respeito de dois aspectos sociais que intersectam o entendimento e o usos das línguas: raça e religião.

¹⁶ Tradução minha de: “[...] las ideologias presentan esquemas que se pueden invocar para explicar/interpretar el flujo significativo de los indexicales” (SILVERSTAIN, 2012, p. 172).

CAPÍTULO II
ELES NÃO SABEM DE ONDE EU SOU:
INTERSECÇÕES

Limbe ou Pomago
Eles dizem que vão me machucar
Chame Dessalines para mim
Chame Zumbi para mim
Para vir me libertar
Eu fui sequestrado
Essas pessoas podem dizer o que quiserem
Eles não sabem de onde eu sou
Se eu venho de Borok
Letiro ou se sou do Limbe
Ou de Kankok
Se eu venho de Salvador da Bahia
*Eles não sabem de onde eu sou.*¹⁷

(Vox Sambou – artista haitiano que vive entre o Haiti, Brasil e Canadá)

Ao longo do primeiro capítulo deste estudo, discuti a respeito das línguas em contato, das ideologias acerca das línguas e das indexicalidades e de como a repetição de atos linguísticos, em contexto sociais múltiplos, geográfica e historicamente localizados, instaura paradoxalmente diferenças e, em concomitância, algo novo. Ao longo das discussões, acredito ter se tornado evidente que as línguas e as diversas manifestações

¹⁷ Tradução de Vox Sambou de: Limbe o Pomago/Moun yo di yap manyen mwen vre /Rele Dessalines pou mwen /Rele Zumbi pou mwen /Pou yo libere'm vre/Pou vin libere'm vre/Men yo pranm wi /Moun sa yo la /yo ka pale di sa yo vle /pa konen kote mwen soti /Sim soti borok /Sim soti letiro/Sim se yon moun imbe Si mwen soti Kankok /Sim soti Salvador/Yo pa.konen kote mwen soti. Disponível em: <https://voxsambou.bandcamp.com/>. Acesso em: 29/12/2022.

linguísticas operadas pelos falantes estão embricadas em uma rede de trocas significativas, nas quais línguas, questões socioeconômicas e culturais estão em constante cruzar, sendo transformadas e transformando a língua ao mesmo tempo. Neste segundo capítulo discutirei, inicialmente, a relação entre línguas, globalização e fluxos migratórios, uma vez que, como aponta Bloomaert (2010), o mundo não é uma aldeia, mas sim uma complexa rede de aldeias, cidades e bairros conectados material e simbolicamente. Em seguida, entendendo que os fluxos migratórios impulsionam diferentes experiências históricas, sociais, espaciais, temporais e linguísticas, tratarei da intersecção entre raça e religião, questões importantes para o contexto em estudo

2.1 MOVIMENTOS: LÍNGUAS, GLOBALIZAÇÃO E FLUXO MIGRATÓRIO

Percebemos que, ao longo da história, as fronteiras têm deixado de ser estabelecidas apenas pela proximidade geográfica. Distanciando-nos da visão de fronteiras uniformes, bem estabelecidas e intransponíveis, compreendemos que o mundo não tem se estruturado em comunidades isoladas e bem definidas, mas tem se estabelecido em constante contato, com fronteiras cada vez mais irregulares, singulares e difíceis de serem definidas. A globalização tem aproximado sociedades, culturas, pessoas e línguas, construído semelhanças e, paradoxalmente, ressaltado diferenças. As línguas têm se constituído e entrado em contato em um mundo cada vez mais globalizado, em que diversos fatores, pertencentes as mais diferentes culturas, estão influenciando e sendo influenciados por línguas cada vez mais distantes geograficamente e, ao mesmo tempo, mais próximas social e culturalmente.

A globalização é, portanto, um fenômeno que está muito além das questões de mercado global e expansão do capitalismo; ela envolve aspectos ligados às culturas, espaços, sociedades, identidades e línguas, uma vez que impulsiona processos globais ao extrapolar qualquer tipo de fronteira, integrando diferentes comunidades e organizações e transformando as realidades temporais e espaciais (HALL, 2006). Segundo Hall (2006), a globalização desafia toda e qualquer ideia de homogeneização dos fenômenos sociais e seus sujeitos, mesmo que tente propagar as ideias de grupos dominantes e promover sua ampla difusão e adoção, já que as movimentações espaço/tempo proporcionadas pelo fluxo global permitem novas e singulares possibilidades.

Para Mignolo (2003), há quatro grandes projetos globais desenvolvidos ao longo dos últimos quinhentos anos que deram corpo à globalização: “Cristandade, Missão

Civilizadora, Desenvolvimento e Mercado Global” (p. 377). Para o autor, tais projetos, indicam que a globalização possibilitou não mais um projeto ligado intimamente a um Estado-nação, mas sim como parte de um projeto global, integrativo, transnacional e transestatal. Tais projetos estiveram, de maneira intercambiável, em evidência em diferentes momentos do desenvolvimento da globalização, contudo, à medida em que foram desenvolvendo-se, a começar pelo Cristianismo até o Mercado Global, passaram a ocorrer em concomitância, sendo o primeiro corpo constitutivo do último e vice-versa.

A globalização é um projeto civilizatório, impulsionado, primeiramente, pelo projeto de expansão do Cristianismo a partir das grandes cruzadas. Em um segundo momento, o projeto cristão é secularizado e ocupa pano de fundo para o mercantilismo e as grandes navegações, com o surgimento de quatro grandes potências imperiais, Portugal, Espanha, França e Inglaterra, integrando a missão civilizadora com a colonização e, posteriormente, após a Segunda Guerra Mundial, refeita pelo imperialismo estadunidense. Seguindo esse curso, os mercados ganharam grande extensão em todo o mundo, e a visão civilizadora passou a ocupar, assim como o Cristianismo, segundo plano, dando lugar para o desenvolvimento e a modernização com a expansão do capitalismo. Por fim, o mercado global possibilitou a rearticulação das relações e das dinâmicas de poder, dando novo entendimento para as fronteiras e recriando “uma nova moldura para associar línguas, saberes e os limites da humanidade (MIGNOLO, 2003, p. 382)”. De acordo com Mignolo (1995, p. 12), tudo culminou no que hoje vivenciamos como “integração financeira, por corporações transacionais e pelo tecnoglobalismo”.

Blommaert (2010) nos diz que é importante entendermos as línguas, sobretudo na contemporaneidade, em uma perspectiva globalizada. Para o autor, as línguas não apenas constituem a globalização, mas são também por ela constituídas. Blommaert (2010) chama a atenção para o fato de que os sujeitos, as sociedades e as culturas têm se transformado rápida e intensamente ao longo dos últimos séculos, com destaque para o início das grandes navegações e a invenção da modernidade, de modo que as culturas intensificaram o contato, as sociedades impulsionaram as trocas, mesmo que, em vários momentos, de modo bastante conflituoso e díspar, e as línguas, sendo constituídas e constituindo esses processos, intensificaram o seu contato, deixando paulatinamente de estabelecer fronteiras e sujeitos nacionais. As línguas devem ser, portanto, compreendidas em uma perspectiva de sociedade em constante mudança e de línguas em constante mudança.

Tal visão impacta, dessarte, o desenvolvimento dos estudos sociolinguísticos. Segundo Blommaert (2010, p. 3), “a sociolinguística de que precisamos é aquela que aborda não o objeto tradicional da linguística, mas algo muito mais dinâmico, algo fundamentalmente cultural, social, político e histórico”¹⁸. Com essa consideração, o autor chama a atenção para dois paradigmas da sociolinguística: a sociolinguística da mobilidade e a sociolinguística da distribuição. Por sociolinguística da mobilidade, entendemos o estudo da língua que considera o seu objeto em movimento, em uma construção de fronteiras “sobrepostas”, influenciada por diversos fenômenos e circunstâncias que, conectados em menor ou maior intensidade, corroboram para a construção de uma visão plural, imprevisível e multifacetada (BLOMMAERT, 2010). Tal visão difere-se da sociolinguística que considera a língua estatizada em um determinado espaço e tempo, em uma estratificação vertical de visão instantânea da língua e dos fenômenos que a acompanham (BLOMMAERT, 2010). Assim, em uma dinâmica de mobilidade, a escolha dos recursos linguísticos e a forma como as pessoas operam seus recursos e desejam ser entendidas e são ou não entendidas, estão envolvidas em uma dinâmica globalizante. Blommaert (2010, p. 4) aponta que:

A globalização, portanto, é como todo desenvolvimento do sistema em que vivemos, algo que produz tanto oportunidades quanto restrições, novas possibilidades e novos problemas, progresso e retrocesso. Uma abordagem crítica deve, pelo menos, fornecer um diagnóstico preciso dessas questões¹⁹.

A globalização é um lugar de contrastes. Segundo Mignolo (2003), o fenômeno globalização faz parte de uma visão (em primeiro momento, de ordem econômica e que propagou, também, a construção de uma visão civilizadora) que se intensificou nos últimos cinco séculos como mecanismo para a implementação de um sistema mundial moderno. Dentro dessa visão, a globalização não diz respeito apenas a uma visão neoliberal econômica transnacional, mas também a uma nova forma de civilização transnacional, assim, o autor propõe que pensemos as línguas em uma perspectiva de intersecções, distanciando-nos da ideia de monolingüismo nacional. Isso porque, para o

¹⁸ Tradução minha de: the sociolinguistics we need is one that addresses not the traditional object of linguistics, but something far more dynamic, something fundamentally cultural, social, political and historical (BLOMMAERT, 2010, p. 3).

¹⁹ Tradução minha de: Globalization, thus, is like every development of the system in which we live, something that produces opportunities as well as constraints, new possibilities as well as new problems, progress as well as regression. A critical approach must at least provide an accurate diagnostic of these issues (BLOMMAERT, 2010, p. 4).

autor, pensar as línguas a partir da não pureza, nos direciona para a celebração do contato em uma ruptura com a padronização e uma inversão no processo de globalização, não no sentido de frear ou impedir a globalização, porém com a possibilidade de encontros e diálogos entre o local e o global, valendo-nos não do apagamento, mas das múltiplas possibilidades do bilinguismo e multilinguismo (MIGNOLO, 1995).

Tal entendimento proposto pelo autor busca, também, distanciar-se da visão civilizadora nós-eles, que coloca a Europa como a civilização modelo mais desenvolvida e o sul-global (e toda a Ásia) como civilizações menos desenvolvidas. Mignolo (1995) destaca que é importante buscarmos diferentes formas de entender o fenômeno da globalização, visto que, ao longo dos anos, a tentativa de homogeneização proposta pela globalização encontrou resistências e transformações e não impediu que lugares redefinidos, após a Segunda Guerra Mundial, como terceiro mundo, produzissem conhecimentos em suas próprias línguas e a partir de suas experiências e culturas. Para o autor:

[...] primeiramente, culturas do saber durante o processo de civilização eram parte e parcela do próprio processo de civilização e, por isso, mantiveram conceitos hegemônicos de conhecimento universal. Segundo, a globalização está levando o processo de civilização a um novo estágio em que a subordinação de línguas, literaturas, culturas e culturas de saber estão sendo reconvertidas. Línguas subalternas e culturas do saber estão mudando seu estado e tornando-se partes de um processo de civilização planetário que estava escondido pela ideologia universal subjacente ao conceito ocidental de civilização. Talvez o "processo de globalização" seja uma expressão mais adequada para substituir "o processo de civilização" (MIGNOLO, 1995, p. 27).

Além de um lugar de contrastes, a globalização é, nesse caminho, um fenômeno de conexões e interdependência, posto que, como aponta Mignolo (1995), a globalização não deve ser entendida como uma nuvem que homogeneíza povos, culturas e línguas, e sim como uma rede de conexões em que global e local estão inseridos mutuamente em uma dinâmica de “adaptação, transformação e resistência” (MIGNOLO, 1995, p. 27). Para que o entendimento de globalização até aqui desenhado não seja interpretado como excessivamente otimista, é importante considerar que todos esses processos os quais constituem a globalização estão submetidos ao domínio do mercado, que busca atribuir desenvolvimento e o status de sociedades e sujeitos civilizados com base no acúmulo pessoal de bens. Todavia, é importante observar a relação existente entre mercado, estado, movimentos sociais e formas de vida que operam dinamicamente, em que as formas de controle exercidas pelo mercado e estado são constantemente desafiadas pelos

movimentos sociais e estilos de vida e vice-versa, o que faz com a globalização seja, antagonicamente, posta em movimento contrário à dinâmica de poder (MIGNOLO, 1995).

O paradoxo estabelecido entre o local e o global pode ser melhor compreendido quando comunidades locais se associam, utilizando estratégias globais, como a rede de comunicação, a grupos transnacionais ou a outros grupos locais para preservarem suas culturas, línguas e espaços. Um exemplo disso pode ser observado na constante divulgação das causas de preservação das comunidades indígenas e quilombolas do Brasil, que buscaram apoio, financiamento e divulgação internacional para tratarem dos enfrentamentos locais de resistência às grandes corporações e à visão de padronização do comportamento da sociedade. Esse movimento fez com que grande parte da mídia e dos líderes internacionais voltassem seus olhos para as causas ambientais e culturais defendidas pelos povos originários do Brasil, reforçando a importância do desenvolvimento de políticas públicas e da preservação da cosmologia local.

Tal empenho significa, de acordo com a visão de interdependência proposta por Mignolo (2003, p. 420), uma nova ordem em que “‘nós’ somos todos iguais em uma ordem *universal* metafísica, embora sejamos diferentes no que diz respeito à ordem *global* da colonialidade do poder” [grifos no original]. Isso implica a construção de uma cosmologia local e global e, aqui, destacamos uma cosmologia que ampara o entendimento do que é língua e do uso que fazemos dela, uso que desestabiliza as fronteiras tradicionais e, principalmente, as ideologias a respeito das línguas e seus usos. Nesse sentido, a visão naturalizada entre língua e nação é desestabilizada, pois “criam-se assim condições para a recolocação de línguas e a fratura de culturas [...]” (MIGNOLO, 2003, p. 396).

Canclini (2007) entende, também, que o caminho a ser seguido na atualidade não reside na defesa de identidades e espaços globais, mas sim na heterogeneidade, na coexistência das diferenças e da desigualdade proporcionada pela globalização. Assim, não cabe ao local o isolacionismo e a simples resistência, porquanto as certezas locais também são constantemente contestadas. Segundo o autor, uma nova rede de relações impossibilita que o contato entre as diferenças deixe de ser estabelecido, uma vez que a simples relação entre o local e o global não é suficiente para entender a complexidade das relações estabelecidas pela Globalização, é importante redirecionarmos o debate para além das identidades e pensarmos nos “desencontros entre políticas de integração supranacional e comportamentos cidadãos” (CANCLINI, 2007, p. 28). Ampliando o

debate, o autor propõe que a visão paradoxal da globalização deve entender também a recomposição do abstrato e do concreto e as novas formas de mediação que operam os dois extremos. O autor chama a atenção para o fato de que as relações em uma sociedade globalizada não são apenas mediadas por grandes empresas, consultórios financeiros e sistemas de vigilância, mas também por uma rede simbólica de trocas culturais, como museus, editoras e gravadoras que operam em diferentes línguas e sistemas simbólicos mediando as relações e impulsionando movimentos sociais de manutenção, ampliação ou transformação.

Outro importante ponto considerado por Cancline (2007) reside na natureza das relações e as diferentes formas de mediação, dado que o intenso contato e as constantes inovações tecnológicas impactaram na forma como as pessoas se relacionam. Para o autor, as relações consideradas primárias (vínculo direto entre as pessoas) e as relações secundárias (vínculo estabelecido pelos papéis sociais desempenhados) são hoje mediadas também por relações terciárias (tecnologias da comunicação e grandes organizações, como a indústria cinematográfica estadunidense) e ainda, em situações cada vez mais rotineiras, pelas relações quaternárias, nas quais as pessoas não sabem que estão em contato (como nos casos de espionagem). Todas essas relações estão hoje muito mais espalhadas e proporcionam uma nova dinâmica nas sociedades. Assim sendo, a tomada de decisões feita por imigrantes haitianos residentes em Goiânia, Brasil, não está apenas condicionada às relações face a face e ao local físico e social em que estão residindo, mas também a uma rede muito mais ampla e distante geograficamente, que pode influenciar diretamente em suas decisões, como os familiares no Haiti ou em outros lugares do mundo, os quais estão em constante contato com o desenvolvimento das redes de comunicação.

Segundo Castells (1999), o avanço das redes de comunicação possibilitou, além de maior troca de informações entre sociedades, culturas e pessoas, uma nova caracterização na economia, que também se transformou e adquiriu um novo patamar global e não apenas local. De acordo com o autor, o fim do século XX marca essa grande transformação, caracterizando a economia como informacional, global e em rede. Segundo o autor, informacional, por entender que as negociações e a competitividade passaram a ser mediadas pelo conhecimento, pela troca de informações. Global, pois a produção, o consumo e a circulação são pensados a partir de uma perspectiva transnacional de troca de tecnologias, formas de trabalho e melhores condições para investimento. Em rede, porque a análise de mercado, as condições de investimento e a

produção são construídas a partir de uma rede de troca de informações e conhecimentos formada pelas grandes corporações.

É explícito que a globalização impulsionou maior contato entre diferentes lugares, culturas, povos e formas de produção. Assim, era de se esperar que o fluxo migratório fosse normalizado e as pessoas conseguissem se mover por diferentes fronteiras com maior facilidade e acolhimento, assim como o capital e as informações. Contudo, na contramão da esteira da integração econômica, a migração é vista muitas vezes como algo negativo. Segundo Castles (2010), o movimento de pessoas, sobretudo as pessoas de países mais pobres, é visto como negativo pelos Estados, uma vez que exige políticas públicas de acolhimento e integração. Enquanto o fluxo migratório de mão de obra qualificada passou a ser visto como algo desejado e até impulsionado por muitos países, a mão de obra pouco qualificada e de pessoas vindas de países pobres passou a ser entendida como algo indesejado. Destarte, o movimento de pessoas começou a ser dificultado, com o endurecimento de leis migratórias e maior fiscalização das fronteiras. Para o autor, o que se viu ao longo do século XX e início do século XXI, foi a manutenção da tradição colonial na qual “se migrarem, os pobres constituem uma ameaça à prosperidade e à ordem pública e devem, portanto, ficar na própria terra” (CASTLES, 2010, p. 16).

O fluxo do capital e dos grandes empresários, daqueles que possuem poder de investimento, continua sendo altamente estimulado. Diferentes países lutam para receber as fábricas das grandes companhias e os seus executivos, alegando crescimento econômico e social para a região em que as grandes fábricas se instalarão. Contudo, como aponta Bauman (1999), as grandes corporações não possuem amarras espaciais, sendo seu único grande compromisso, o capital. O que interessa é a análise das melhores condições para aumento, e não a manutenção das grandes fatias de lucro para os acionistas e executivos. Desse modo, o que percebemos é que aqueles que pertencem à elite econômica e intelectual realmente gozam das facilidades do desmantelamento das fronteiras, movendo-se ao longo do globo como fonte do capital, mão de obra qualificada ou turistas afortunados. Já aqueles que não pertencem à elite econômica e/ou intelectual e são oriundos dos países mais pobres enfrentam cada vez mais dificuldades de se deslocarem. Dificuldades que vão desde o impedimento de acesso às informações e aos meios de transporte até o crescimento da xenofobia e, conseqüentemente, do enrijecimento das leis de imigração.

A mobilidade na contemporaneidade é, portanto, seletiva. Se pensarmos nos dois momentos históricos da modernidade que impulsionaram o êxodo, o primeiro, durante a industrialização nos séculos XIX e XX e o segundo, no pós-Segunda Guerra Mundial, notamos que, ao longo dos processos, as políticas transnacionais têm operado para dificultar a mobilidade, mormente aqueles que são obrigados a saírem de seus países em busca de melhores condições de vida. Hoje o grande fluxo migratório opera de maneira perene. Uma prova disso é que temos mais de 100 milhões de refugiados espalhados pelo mundo, segundo o Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) em seu relatório *Tendencias Globales desplazamiento forzado en 2021*. Grande parte desse número é composto por crianças e adolescentes, cerca de 36,5 milhões. Do total de refugiados, cerca de 21,3 milhões estão sob o mandato do ACNUR e 5,8 milhões de pessoas refugiadas da Palestina sob o mandato da Agência das Nações Unidas de Assistência aos Refugiados da Palestina no Próximo Oriente (UNRWA - *United Nations Relief and Works Agency for Palestine Refugees in the Near East*). Mais da metade dos refugiados, cerca de 53,2 milhões, são deslocados internamente.

Tais dados explicitam que não há convergência entre as políticas de acolhimento e o facilitamento de entrada de imigrantes forçados e de baixa renda e os países desenvolvidos que poderiam receber de maneira eficiente os imigrantes forçados. Uma prova disso é que, entre as pessoas refugiadas e da Venezuela deslocadas fora do seu país ao final de 2021, de acordo com a ACNUR, 83% foram acolhidos por países de renda baixa ou média e 27% foram acolhidos por países menos desenvolvidos. Tais números são importantes para reforçar que, nos últimos 30 anos, o fluxo migratório aumentou significativamente, e grande parte desse impulso se dá pela globalização, uma vez que a busca pelo capital e pela construção de grandes impérios tem impulsionado a corrida armamentista, e conseqüentemente as guerras e o acesso à informação têm feito com que as pessoas se encorajem cada vez mais a buscarem melhores condições de vida.

O fluxo migratório e sua relação com a globalização, encontra-se, também, nas novas configurações entre espaço e tempo. Como já discutido neste capítulo, a globalização reconfigurou as noções de espacialidade e temporalidade, no entanto, como aponta Bauman (1999), o rompimento com a noção clássica de espaço e tempo está condicionada ao acesso às tecnologias de informação, aos meios de transporte e ao capital. Segundo o autor, o valor extraterritorial e emancipatório só é alcançado por aqueles que conseguem mover seu capital independente do território; para aqueles que não atingem essa autonomia, a globalização e a desestabilização das fronteiras contribuem para “a

progressiva segregação espacial, a progressiva separação e exclusão” (BAUMAN, 1999, p. 8).

Outro ponto importante está ligado ao acesso às informações. Grandes corporações e executivos têm formado redes de troca de conhecimento com o objetivo de obter as melhores informações e prever, de maneira mais segura, seus lucros e risco de investimento. Entretanto, os empregados, fornecedores e representantes da classe trabalhadora possuem pouca ou quase nenhuma voz nas tomadas de decisões das empresas das quais fazem parte. Assim, o acesso às informações ganha um ritmo muito mais rápido para as elites, que conseguem estreitar as relações de tempo e espaço com decisões cada vez mais próximas dos fatos atuais. Em contrapartida, aqueles que possuem menos acesso às informações são constantemente pegos de surpresa, e, em consequência, ascendendo as filas de desempregados ou o êxodo interno ou transacional (BAUMAN, 1999). A informação e os campos de discussão deixaram de fazer parte dos espaços de trabalho em massa e se tornaram extraterritoriais, com decisões cada vez mais monocráticas e pouco atentas para a realidade dos trabalhadores.

Em se tratando do trabalho, os estudos a respeito do fluxo migratório destacam, em grande maioria, a relação entre o trabalho e o movimento das pessoas (Castro, 2009). A atividade laboral configura-se como um grande fator interveniente na movimentação das pessoas, já que muitos migram na busca por ascensão econômica e melhores condições de vida, contudo, muitas vezes, essa não é a realidade encontrada. Hobsbawm (2008) destaca que a globalização, acompanhada do livre mercado, acentuou as desigualdades sociais, com maior impacto para aqueles que menos se beneficiam da globalização. Os imigrantes, sobretudo aqueles naturais de países que possuem menor prestígio social e influência socioeconômica, acabam por se submeter a jornadas de trabalho intensas, em condições informais e precárias. Segundo Castles (2010, p. 17):

O problema não é a migração em si, mas sim as condições de desigualdade sob as quais muitas das migrações Sul-Norte se realizam. Estas levam à marginalização e à exploração de muitos migrantes. O desenvolvimento não reduzirá as migrações. Se houvesse menos desigualdade (e, então, menos pobreza e insegurança humana), não haveria menos migração, mas ela ocorreria em circunstâncias muito diferentes.

Somados aos fatores já descritos, questões ligadas à idade, raça, gênero, orientação sexual em intersecção com o país de origem e o país alvo, questões políticas e dinâmica de poder fazem do fluxo migratório em tempos de globalização, um fenômeno

muito mais amplo e diverso do que se poderia imaginar no início da modernidade. A respeito dos fluxos migratórios e sua relação com a globalização, principalmente, no Brasil e Haiti, discutiremos de maneira mais detalhada no próximo tópico deste capítulo.

2.2 “DIZIAM A ELA QUE HAVIA UM SÓ E ÚNICO CAMINHO”²⁰ – FLUXOS MIGRATÓRIOS

A globalização opera como mola propulsora do movimento das pessoas entre os espaços. Espaços preenchidos de ideologias, culturas e indexicalidades que influenciam no modo de funcionamento das línguas e na concepção que os sujeitos têm de si e das suas línguas. O estabelecimento das pessoas que migram no país de destino se transformou, deixando de ser em bairros e grupos que mantinham forte ligação ideológica e cultural com o seu país de origem, mantendo pouco contato com o território e as pessoas que deixaram, em uma visão duradoura de moradia no novo país com a preservação da sua cultura natal, para um ambiente muito mais diverso, em que os primeiros imigrantes estabelecem rede de apoio para aqueles que chegam, com a ampliação das comunidades de imigrantes, em um ambiente linguisticamente mais plural e com uma nova característica: a natureza transitória da migração (VERTOVEC, 2007). Os novos imigrantes mantêm contato muito mais estreito com seu país de origem, vislumbram menos uma residência permanente no novo país e com condições de trabalho muito mais precárias.

Nessa nova dinâmica, imigrantes e todo o seu contato mantêm uma relação local, mas também uma relação translocal, uma vez que a cadeia de comunicação estabelecida virtualmente permite que imigrantes conversem com pessoas de seu país e, ao mesmo tempo, com imigrantes de outras localidades, intensificando a mobilidade dos imigrantes. O acesso aos meios de comunicação e à mídia também foi intensificado. As crianças filhas de imigrantes possuem maior contato com diferentes conteúdos digitais, como TV e internet, tanto do país em que moram, como do país dos pais e de uma rede global de entretenimento voltada para crianças e adolescentes, muitos deles tendo como língua o inglês americano. Assim, o espaço de residência dos novos imigrantes passa a ser muito

²⁰ Trecho do livro “Poèmes sans age II” escrito por Marie-Célie Agnant, poetisa haitiana. Tradução: Henrique Provinzano Amaral. Disponível em: <https://www.oficinapalimpsestus.com.br/marie-celie-agnant/>. Acesso em: 29/12/2022)

mais plural e multilíngue; de acordo com Blommaert (2010), esse espaço passa a compor a superdiversidade.

Segundo Castles (2010), as teorias que discorrem a respeito da migração têm ocupado lugar inferior nos estudos acadêmicos e nas discussões políticas, isto pois, em muitos casos, o que ocorre é, na verdade, o desenrolar de interpretações que vislumbram uma conclusão muitas vezes unilateral, em que a perspectiva ressaltada é aquela que desenha as possibilidades dos países de destino e com a pouca interação entre os estudos que tratam da migração interna e a migração internacional. Outro ponto importante considerado pelo autor é que, muitas vezes, os objetivos e as conclusões das pesquisas ainda estão muito atrelados às agendas burocráticas e políticas dos países, além de manterem grande proximidade com a visão nacionalista do país de onde se produz a pesquisa.

Fato é que, quando discutimos a respeito do fluxo migratório, é importante considerarmos a diversidade e a complexidade que envolve o fenômeno da movimentação. Muito se acredita que o principal fator o qual motiva a migração é a busca pela ascensão econômica. É evidente que esse fator faz parte da tomada de decisão do imigrante, contudo é importante destacar que considerar esse fator como o único ou como preponderante significa reduzir a uma única máxima um fenômeno tão complexo. Segundo Castles (2010), relações sociais, culturais e políticas integram as combinações que vão interferir no fluxo migratório. Ademais, é importante considerar as relações diplomáticas entre os países percorridos e a compreensão histórica das sociedades que migram. Segundo o autor, é importante estabelecer uma agenda de estudos que:

[...] conecte a análise de fatores em nível local que influenciam as decisões migratórias e as estratégias de subsistência com fatores políticos, econômicos e sociais em diferentes níveis que afetam o protagonismo (*agency*) do migrante (CASTLES, 2010, p. 25 – grifos no original).

Um exemplo da complexidade dos fluxos migratórios pode ser observado na migração de haitianos para o Brasil. Para assimilarmos como o Haiti posicionou o Brasil no fluxo migratório transnacional, primeiro é preciso elucidar como os haitianos experienciam o fluxo migratório ao longo da história. Historicamente, o povo haitiano é conhecido por (e)migrar. A revolução dos escravizados haitianos acentuou a exclusão do povo negro no território da ilha de São Domingos. De acordo com Scaramal (2006), a independência haitiana representa uma dupla inversão na ordem colonial, primeiro por

reclamar a independência de um território controlado pela França, segundo por ser uma revolução negra. Com isso, a marginalização do território e do povo haitiano empenhada pelos países europeus se acentuou e, somado a isso, as constantes revoltas populares, os assaltos à democracia, os golpes militares e a grande instabilidade política fizeram e ainda fazem com que o país tenha uma das maiores taxas de mortalidade infantil, analfabetismo, violência e miséria. Esse contexto de grande instabilidade social, política e econômica ao longo dos séculos de constituição do país impulsionam a migração do seu povo. Segundo Handerson (2017, p. 7):

Desde a fundação do Haiti como colônia francesa, a mobilidade e a migração – mesmo tendo sido forçada – estiveram presentes com a vinda dos milhares de escravizados africanos através do comércio transatlântico. Posteriormente, a peculiaridade e o contexto singular da luta pela independência – entre 1793 e 1803 – coincidente com a libertação dos escravizados, teria constituído uma nova cultura de *marronnage*, de mobilidade e de migração (grifos no original).

Segundo Handerson (2017), podemos dividir a história da migração haitiana em quatro grandes fluxos: 1º) intensificada pela ocupação do exército estadunidense da ilha de São Domingo (Haiti e República Dominicana); 2º) a familiarização do povo haitiano com os Estados Unidos, principalmente pela inserção do inglês como língua obrigatória no sistema educacional; 3º) o golpe de Estado sofrido pelo ex-presidente Jean-Bertrand Aristide, eleito democraticamente; 4º) o grande terremoto no território haitiano, que acentuou o clima de insegurança no país.

O primeiro grande êxodo haitiano foi impulsionado pela expansão da indústria de cana-de-açúcar estadunidense no fim do século XIX e começo do século XX. Grande parte dessas indústrias se instalaram no Caribe, principalmente em Cuba e na República Dominicana. Nesses territórios, a mão de obra para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar era escassa, fazendo com que os trabalhadores haitianos fossem recrutados para trabalhar nas lavouras. Segundo Handerson (2017), estima-se que, entre a primeira década do século XX até os anos 1930, cerca de 30.000 a 40.000 camponeses haitianos foram requisitados para trabalhar nas lavouras de cana. No fim da década de 1930, o governo cubano proibiu a importação da mão de obra haitiana; mesmo assim, até a década de 1960, os camponeses haitianos continuaram a chegar a Cuba, agora para trabalhar também nas lavouras de café. Estima-se que, em meados da década de 1940, cerca 80.000 haitianos haviam migrado para Cuba (HANDERSON, 2017).

Nesse mesmo período, compondo o primeiro grande fluxo migratório haitiano, migraram para a República Dominicana, até meados da década de 1930, quase 81.000 haitianos para trabalhar nas lavouras do país. Segundo Scaramal (2006), nesse período, mais especificamente em 1910, se dá construção de um grande projeto nacionalista no país dominicano, que durou até o início do século XX e acentuou a rivalidade entre o povo haitiano e dominicano. Tal projeto baseou grande parte da construção da identidade nacional a partir do anti-haitianismo. O povo haitiano era visto como bárbaro (herança advinda da etnia canibal que habitava o território haitiano e foi dizimada pela colonização espanhola) e pelo desejo de manutenção do fenótipo (branco) espanhol. Scaramal (2006, p. 117) aponta que:

assim, o elemento negro que se via na República Dominicana era sempre considerado *o outro*, ou seja, o haitiano. Sua presença em terras dominicanas significava sempre uma ameaça: ora como perigo de africanização de um povo que tinha uma pura ascendência espanhola, ora como uma real probabilidade de uma segunda invasão haitiana (grifos no original).

O segundo fluxo migratório haitiano é marcado pelo aumento na proximidade entre o povo do Haiti e os Estados Unidos. A partir de 1941, o ensino de língua inglesa passou a ser obrigatório nas escolas regulares do país; além disso, a entrada das igrejas protestantes estadunidenses no país intensificou ainda mais o contato do povo haitiano com a língua inglesa, aumentando, no imaginário popular, a possibilidade de migração para os EUA. Ainda nesse período, as elites haitianas começaram a enviar seus filhos para estudarem nos Estados Unidos, estabelecendo nova rota para a mobilidade. Na década de 1960 e em grande parte da década de 1970, o fluxo migratório de haitianos para os EUA foi marcado pela movimentação de intelectuais e pessoas abastadas, que fixavam moradia, principalmente, em Nova York, Boston, Chicago e Miami (HANDERSON, 2017). No final da década de 1970, como aponta Handerson (2017), a migração de haitianos para os EUA ganhou um ritmo acelerado com a instalação da ditadura de François Duvalier.

Scaramal (2006) aponta que, nesse período, apesar das constantes violações aos direitos humanos praticadas pelo governo Duvalier, o governo estadunidense manteve atitude de austeridade em relação aos imigrantes haitianos. Com a intensificação das perseguições aos civis contrários ao governo Duvalier, muitas pessoas começaram a se arriscar em embarcações precárias com destino aos EUA. Em muitos casos, os *boat people*, como ficaram conhecidos, não conseguiam solicitar asilo nos Estados Unidos e

acabavam sendo repatriados imediatamente ou presos em bases navais dos Estados Unidos na Baía de Guantánamo, em Cuba, e posteriormente enviados de volta para o Haiti. Segundo Scaramal (2006, p. 98):

[...] às pessoas que chegavam do Haiti em embarcações precárias (*boat people*) era negada a entrada nos Estados Unidos. Elas eram devolvidas a seu país natal em cumprimento ao Programa de Interdição aos Haitianos, estabelecido pelo Decreto 4.865 e pela Ordem Executiva 12.324, promulgados em 29 de setembro de 1981 pelo então presidente Ronald Reagan, e a um acordo de mútua cooperação celebrado pelo governo dos Estados Unidos com o regime de Duvalier em 23 de setembro de 1981, mediante intercâmbio de notas diplomáticas (Relatório nº 51/96, 1997, p.1).

Grande parte dos haitianos repatriados sofriam perseguições, eram presos, torturados e, em alguns casos, assassinados; muitos eram interceptados nas filas da Cruz Vermelha assim que chegavam ao Haiti ou em suas casas logo após seu retorno (SCARAMAL, 2006). Além disso, Scaramal (2006) afirma que o pedido de asilo político feito aos EUA nessa época, quando solicitado no Haiti, era extremamente perigoso, visto que os haitianos eram obrigados a ficar em filas na porta da embaixada estadunidense, sendo facilmente identificados por grupos paramilitares que perseguiam, torturavam e muitas vezes assassinavam aqueles que tentavam sair do país alegando perseguição política. Outro fator preponderante, ressaltado pela autora e que reforça a ideia de que os EUA mantinham uma política migratória anti-haitiana, era o fato de que os imigrantes cubanos recebiam tratamento diferenciado dos haitianos, tendo sua entrada facilitada e dificilmente sendo repatriados. Estima-se que, entre 1977 e 1981, cerca de 50.000 a 70.000 *boat people* chegaram às costas da Flórida, muitos morreram no caminho e outros tantos foram repatriados sem ter ao menos direito à entrevista para pedido de asilo (SCARAMAL, 2006).

Ainda nessa segunda onda migratória, muitos haitianos, principalmente, os camponeses, foram para as Bahamas para trabalharem no campo. Inicialmente, devido à escassez de mão de obra, os haitianos foram recrutados para trabalhar nas ilhas; em um segundo momento, começaram a migrar por conta própria, desenvolvendo atividade laboral no turismo, na construção civil e na agricultura (HANDERSON, 2017). Estima-se que entre 40.000 e 70.000 haitianos migraram para as Bahamas nesse período. Há também registros de migração em massa de haitianos para a Guiana Francesa, Martinica, Suriname e França (HANDERSON, 2017).

A terceira onda migratória haitiana tem início na década de 1990 com o golpe de Estado sofrido pelo então presidente Jean-Bertrand Aristide (HANDERSON, 2017). Estima-se que, nessa época, cerca de 100.000 haitianos deixaram o país. Segundo Handerson (2017), muitos solicitaram asilo político na República Dominicana, Guiana Francesa, Bahamas e Estados Unidos; em muitos casos, o asilo foi negado. Scaramal (2006) destaca que, nesse período, a política migratória anti-haitianista estadunidense se manteve mesmo com as denúncias e os pedidos de esclarecimento feitos pela Comissão Interamericana de Direitos Humanos (CIDH) aos Estados Unidos. Em resposta às denúncias, os EUA alegavam que a atitude visava proteger a vida dos haitianos, uma vez que, ao entrarem em pequenos barcos pelo Golfo do México para chegarem à costa estadunidense, colocavam sua vida em risco. Em um segundo momento, alegaram que nenhum imigrante haitiano seria mantido em cárcere em Guantánamo e seria garantida a entrevista para solicitação de asilo político antes de ser feita a repatriação. Alegaram, também, que o pedido de asilo político poderia ser feito no próprio Haiti, ou ainda no próprio território estadunidense para aqueles que insistiam em fazer a viagem em pequenos barcos. Segundo Handerson (2017), cerca de 46.000 haitianos chegaram às costas estadunidenses na década de 1990.

O quarto momento do fluxo migratório haitiano é marcado pelo terrível terremoto no ano de 2010. Segundo Handerson (2017), a população haitiana já sofria com as mazelas da instabilidade política e econômica, com o descaso social, a insegurança, a dificuldade no abastecimento de alimentos, a instabilidade educacional e de infraestrutura. Não obstante, todos esses problemas foram amplamente acentuados com o terremoto que causou a morte de 300.000 haitianos e deixou cerca de 1,5 milhão de desabrigados. A catástrofe natural impulsionou dois movimentos migratórios: 1º) pessoas que deixaram as áreas urbanas para viver nas áreas rurais do próprio país; 2º) cerca de 350.000 pessoas deixaram o país (HANDERSON, 2017). Nesse contexto, temos a chegada dos primeiros grupos de haitianos no Brasil.

O Brasil aparece, em primeiro momento, na rota de migração do povo haitiano como rota de trânsito, sendo o destino final na América Latina, a Guiana Francesa, que é considerado um Estado facilitador para a entrada na França, Canadá e Estados Unidos. O terrível terremoto de 2010 intensificou a rota para a Guiana Francesa, tendo o Brasil como um dos lugares de passagem. O primeiro grupo de haitianos que chegou ao Brasil e estabeleceu pedido de asilo data de 2010. O grupo era composto por doze pessoas, sendo oito homens e quatro mulheres. O grupo entrou pela fronteira brasileira em Tabatinga,

município do estado do Amazonas e vinha do Peru. Quando o grupo chegou à cidade, entrou em contato com a Pastoral da Mobilidade Humana em Tabatinga e foi acolhido pelo padre Gonzalo, que estabeleceu contato com a Acnur (HANDERSON, 2017).

Apesar do terremoto ter intensificado o fluxo migratório, os primeiros haitianos que chegaram ao Brasil não eram residentes das cidades atingidas pela tragédia natural. A situação da população residente nas cidades de Les Cayes, Jeremie e Porto Príncipe, as mais atingidas pelo terremoto, ficou, em muitos casos, tão crítica que impedia seus residentes de ter condições para migrar. Dessa maneira, grupos de outras cidades começaram a partir do país por medo de suas cidades também serem atingidas por outro terremoto e também de começarem a sofrer de maneira ainda mais crítica com as tensões políticas, educacionais, culturais e sociais.

Segundo Handerson (2017), o fluxo migratório de haitianos para o Brasil pode ter sido motivado por seis fatores: 1º) porta de entrada para a Guiana Francesa; 2º) contato com brasileiros através das tropas da Missão das Nações Unidas para a estabilização no Haiti; 3º) política internacional brasileira, com destaque para a boa relação do Brasil com o Haiti; 4º) crença de que o Brasil necessitava da mão de obra haitiana para trabalhar nas obras do Mundial de Futebol Masculino em 2014; 5º) ideia de que o Brasil, por ser o país com maior população negra fora da África, seria um país livre da discriminação racial; 6º) a falsa informação de que, no Brasil, os haitianos ganhariam moradia e auxílio alimentação do governo brasileiro, além da possibilidade de altos salários para a realidade haitiana.

A rota percorrida pelos haitianos era e ainda é, em muitos casos, bastante longa, com a passagem por diversos países e cidades que operam como pontos de apoio para os imigrantes, além do fator financeiro. Segundo Handerson (2017, p. 15):

[...] os primeiros chegados à Tabatinga saíam do Haiti, passavam na República Dominicana com escala em Panamá. Depois, iam ao Equador, à Lima, no Peru, de Lima a IQUITÓS, de lá para Santa Rosa até a Tríplice Fronteira. Outros deixavam o Haiti, faziam escala em Panamá, iam direto para o Peru até a Tríplice Fronteira. Há também vários itinerários e circuitos diferentes: alguns saíam de Port-au-Prince diretamente à Lima, no Peru; de lá para IQUITÓS; depois, para Santa Rosa até a Tríplice Fronteira. Outros passavam pelo Peru, pela Bolívia até a fronteira com o estado do Acre. A rota que utilizavam parecia estar relacionada às condições econômicas, ao nível de instrução, às redes sociais e migratórias e ao local de procedência.

De acordo com o Observatório das Migrações em São Paulo²¹, com base nos dados fornecidos pelo Registro Nacional Migratório (RNN) entre os anos de 2010 e 2022, hoje vivem no Brasil, de maneira legal, 169.489 haitianos, espalhados por todas as unidades federativas mais o Distrito Federal. Os estados que mais recebem haitianos são: Amazonas, Minas Gerais, Santa Catarina, São Paulo, Rio de Janeiro e Rio Grande do Sul e o Distrito Federal.

Segundo o Relatório Anual OBMigra 2022 (CAVALCANTI; OLIVEIRA; SILVA, 2022), com base nos dados fornecidos pela Polícia Federal, Sistema de Registro Nacional Migratório (SisMigra), entre 2010 e 2021, 13,3% dos pedidos de refúgio solicitados correspondiam a haitianos, somando um total de 39.622. Esse número é bem inferior ao total de residentes haitianos no Brasil, pois, em 2012, o governo brasileiro passou a entender, a partir da Resolução Normativa nº 97/2012, publicada pelo Conselho Nacional de Imigração – CNIg, que o imigrante haitiano não se enquadrava como sujeito refugiado, criando, assim, o visto humanitário, o qual visava, em linhas gerais, legalizar os haitianos que chegavam ao Brasil e, ao mesmo tempo, dificultar a entrada de novas imigrantes (HANDERSON, 2015). Segundo a Resolução Normativa nº 97/2012:

Parágrafo único. Consideram-se razões humanitárias, para efeito desta Resolução Normativa, aquelas resultantes do agravamento das condições de vida da população haitiana em decorrência do terremoto ocorrido naquele país em 12 de janeiro de 2010.

O visto garante a permanência legal dos imigrantes haitianos no Brasil por cinco anos e regulariza o acesso ao trabalho de maneira legal. A normativa condiciona a emissão de até 1.200 vistos humanitários por ano, condicionados a cem por mês e só poderia ser solicitada a emissão em Porto Príncipe, na embaixada brasileira. A restrição legal imputada ao imigrante haitiano a partir de 2012 fez com que muitos entrassem pela fronteira brasileira de maneira ilegal, percorrendo outros caminhos administrativos para regularizar sua situação legal no país. Além disso, fez com que aqueles que chegassem ao Brasil pelas fronteiras no Amazonas ficassem impedidos de sair das cidades em que cruzavam a fronteira e muitos eram impedidos de entrar. Em 2013, o CNIg edita a Resolução Normativa nº 102/2013, alterando a RN nº 97/2012, eliminando o limite do

²¹ Os dados de imigrantes haitianos residentes Brasil são fornecidos pelo Observatório das Migrações em São Paulo. Banco Interativo – Números da imigração internacional para o Brasil, 2020 – 2022 (jan – abr). Campinas, São Paulo: Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO – INICAMP. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional>. Acesso em: 28/12/2022.

número de vistos (cem por mês e 1.200 por ano) e também a restrição de que o visto só poderia ser concedido em Porto Príncipe.

A criação do visto humanitário pelo Brasil para tratar da condição específica dos haitianos nos leva a duas reflexões. A primeira diz respeito à atuação das tropas brasileiras na missão de paz coordenada pela Acnur. Seria incoerente o Brasil entender que os haitianos migravam devido ao caos social e político, uma vez que o Brasil havia enviado suas tropas para o território haitiano justamente para atuar no processo de “pacificação” e “redemocratização” do Haiti. O segundo ponto diz respeito ao entendimento do “imigrante desejado” e o “imigrante indesejado” no Brasil. De acordo com Vieira (2014), os debates a respeito da constituição do povo brasileiro no início do século XX tratavam, também, do sujeito imigrante que seria desejado para contribuir na construção de uma identidade nacional, estando, no centro dessas discussões, questões culturais e étnico-raciais. Segundo Vieira (2014, p. 35):

Algumas delas [discussões] moldaram as medidas de controle e seleção de imigrantes que privilegiaram a assimilação e o caldeamento racial como fundamento da construção da nação. Propostas de embranquecimento da população mobilizadas desde o final do século XIX marcaram leis para evitar a vinda de africanos e asiáticos.

Na data de implementação das RN, as diretrizes que amparavam os estrangeiros no Brasil ainda datavam do período da ditadura militar, assim, era dada grande relevância para a garantia da segurança nacional e, para isso, a sustentação e a descrição da criminalidade com base, também, em questões étnico-raciais. Isso nos leva a consolidar o entendimento de que as RN ainda mantinham forte amálgama de sustentação em entendimentos racistas. Entretanto, com a grande chegada de haitianos a partir de 2010 e, posteriormente, de senegaleses e venezuelanos, somada às centenas de bolivianos que já mantinham fluxo migratório para o Brasil, a discussão a respeito da criação de um Estatuto do Estrangeiro mais condizente com a Constituição Nacional de 1988 se tornou ainda mais urgente (VIEIRA, 2014). Assim, a discussão a respeito de uma nova lei, que revogasse a Lei nº 6.815/1980, se arrastou desde 2005 e somente em 2017, a Lei nº 13.445 trouxe novas diretrizes para o estrangeiro no Brasil.

A Lei nº 13.445/2017 trouxe vários avanços para a política migratória brasileira, além de garantir ao estrangeiro acolhimento e possibilidade para seu sustento, seu estudo e sua constituição familiar. Destacamos seu artigo 3º, que subscreve:

Art. 3º A política migratória brasileira rege-se pelos seguintes princípios e diretrizes:

I - universalidade, indivisibilidade e interdependência dos direitos humanos;

II - repúdio e prevenção à xenofobia, ao racismo e a quaisquer formas de discriminação;

[...]

X - inclusão social, laboral e produtiva do migrante por meio de políticas públicas;

[...]

(BRASIL, 2017)

Apesar dos avanços, muitos desafios ainda precisam ser superados, em virtude de a promulgação da lei não ser garantia da sua aplicação, sobretudo quando os estrangeiros são provenientes de países com pouca influência internacional e fazem parte de grupos étnico-raciais estigmatizados, como os haitianos. Ademais, não há, nos debates e nos espaços de massa, ampla discussão e divulgação de informações a respeito do Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 13.445/2017). Isso faz com que, muitas vezes, os estrangeiros, sofram com xenofobia, racismo e outros tipos de intolerância. Assim, para este estudo, é importante entender de que forma questões étnico-raciais, culturais e religiosas presentes ao longo da constituição do povo brasileiro, são experienciadas pelos imigrantes haitianos. A respeito de tais temas e sua relação com as línguas, discutiremos no tópico seguinte.

2.3 LÍNGUA, RAÇA E RELIGIÃO

Nesta segunda seção do segundo capítulo, discutirei as relações entre as línguas, a constituição da ideia de raça operada em todo continente americano e a influência da religiosidade do projeto colonial de constituição das sociedades coloniais. Destacarei como o racismo constituído na América como um todo influenciou de maneira incisiva na constituição das línguas e de seus povos. Em seguida, abordarei os aspectos centrais na relação entre língua, religião e a constituição dos territórios, desde o período colonial até o intenso fluxo migratório potencializado pela globalização na atualidade.

2.2.1 LÍNGUA E RAÇA

De acordo com Quijano (2005), a grande maioria das categorias epistemológicas que se propõe a explicar os fenômenos sociais desenvolvidos na América Latina passa pelas perspectivas e, principalmente, pela dualidade europeia. Assim, na visão do autor,

toda revolução empenhada na América tem como consequência uma perspectiva unilinear e unidirecional das categorias que perpetuam, em muitos pontos, a colonialidade. Dessa forma, de acordo com Quijano (2005), é fundamental revisitarmos todas as categorias as quais envolvem a compreensão dos diferentes fenômenos que constituem a realidade externa à europeia. Neste tópico, revistarei aspectos relacionados à constituição da racialidade a partir do negro e sua relação com a língua.

Em grande parte das vivências experienciadas entre o pesquisador deste estudo com os interlocutores da pesquisa, independentemente do contexto em que estávamos, seja o encontro motivado pelos objetivos deste estudo, em uma conversa descontraída ou formal, questões relacionadas à raça e religião sempre fizeram parte das conversas. A princípio, pensávamos que questões ligadas ao desenvolvimento econômico, como formas de alcançar empregos que sejam mais bem remunerados no Brasil, seriam uma pauta frequente em nossos diálogos, mas isso não foi um assunto frequente e, quando foi, sempre estava relacionado com os outros dois pontos mencionados. Além disso, percebemos que, com frequência, os interlocutores do estudo problematizavam a relação que tinham com religião, fluxo migratório e raça, tanto em contexto brasileiro quanto em contexto haitiano. Tal problematização levava-nos ao entendimento de que raça e religião constituíam parte muito importante daquilo que fomos, somos e seremos. Desse modo, entendemos a importância das singularidades contextuais do estudo.

Segundo Bagno (2014), o sequestro e a coisificação de seres humanos provenientes da África se prolongaram por mais de trezentos anos e atingiram dez milhões de pessoas retiradas à força de sua terra natal, sem contar seus descendentes nascidos em contexto escravocrata. Desses africanos transportados para o continente americano, 40% foram trazidos para o Brasil, que é, dessa forma, o país que mais recebeu escravos negros na história. Foi também o último país do mundo a abolir a escravidão negra, em 1888, de modo que, em mais de 75% dos pouco mais de quinhentos anos de nossa história oficial brasileira, predominou, no país, a economia escravagista. Segundo Davis (2016), o povo negro era visto como produto, propriedade e instrumento de trabalho no período escravocrata.

O termo raça, segundo Achille Mbembe (2018), é, desde o seu surgimento com o início da colonização da América, o tráfico negreiro e a escravização negra, responsável por inúmeras catástrofes na história. Segundo o autor, é impossível dissociar raça de negro, uma vez que essa categoria, inventada pela matriz colonial, buscou antagonizar brancos e negros para inferiorizar os africanos e justificar a escravidão. Nesse caminho,

o ideal colonial, o desejo de propagar a civilização superior, como já discutido anteriormente, não passou de um projeto falacioso muito distante do ser humano. Segundo Aimé Césaire (2020, p. 11):

Eu digo que, da colonização à civilização, a distância é infinita; que, de todas as expedições coloniais acumuladas, de todos os estatutos coloniais elaborados, de todas as circulares ministeriais despachadas, não sobraria um único valor humano.

Os autores Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019) chamam a atenção para a discussão da centralidade da ideia de raça dentro da organização colonial, uma discussão que incide em todos os aspectos da vida dos negros, inclusive ao direito à vida. É a partir da noção de raça e, conseqüentemente, do conceito de racismo, que grande parte da sociedade atual, especialmente a brasileira, tem sua gênese. Segundo Schwarcz (1993, p. 313), “o problema racial é, portanto, a linguagem pela qual se torna possível apreender as desigualdades observadas, ou mesmo uma certa singularidade nacional”. Um nascimento que privilegia corpos brancos em detrimento de corpos negros. Um padrão de civilidade que surge de uma lógica globalizante, a qual buscou e ainda busca levar o padrão da branquitude para as Américas e África, trazendo a falsa ideia de igualdade e prosperidade. Segundo Fanon (2008, p. 104):

De um dia para o outro, os pretos tiveram de se situar diante de dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias de referência foram abolidos porque estavam em contradição com uma civilização que conheciam e que lhes foi imposta.

Nascimento (2019) demonstra que a categoria raça foi forjada como ferramenta para o projeto colonial operado na América e na África. Segundo o autor, antes disso, os negros não reivindicavam para si uma identidade negra ou uma cultura negra. Conforme Silvério (2019), o sujeito negro foi forjado em uma base humanista e iluminista na qual a categoria *outro* passou a designar aquele que não é consciente, autocentrado, racional e culturalmente refinado em uma visão subjetivista absoluta que via o padrão europeu como o ideal. Nesse caminho, coube ao povo africano ocupar o lugar de selvagem. Para o autor:

Negro (*black, noir, etc*) foi, ao mesmo tempo, uma tentativa de apagamento pela diferença étnica entre os não europeus de modo geral, em especial, os descendentes africanos, e de construção de uma identidade coletiva negativa, inferiorizante, portanto, colonizadora e construtora de um Outro mitologicamente sem história e sem cultura (SILVÉRIO, 2019, p. 273).

Nesse caminho, Sílvio de Almeida (2019) afirma que falar de raça é falar de sociedade, é falar de constituição das pessoas, sobretudo dos negros. Devulsky (2021), em seu estudo a respeito do colorismo, indica que o Estado e as instituições que dele fazem parte, imputaram ao negro o estigma de pobre, marginalizado e pouco civilizado, uma herança colonial que continua vívida até atualidade, mesmo que os estudos a respeito do continente africano e da africanidade tenham desenhado a África, também, como um continente de “abundância, grandes civilizações promovedoras das ciências, indo da política à engenharia, passando pela filosofia e chegando à física” (DEVULSKY, 2021, p. 27). Franz Fanon (2008, p. 42-43), em “Pele negra, máscaras brancas”, ao considerar o papel dos negros na construção das Américas, sobretudo nos postos de prestígio, diz que:

[...] quando um antilhano diplomado em filosofia decide não concorrer para ser admitido como professor por causa de sua cor, dou uma desculpa que a filosofia nunca salvou ninguém. Quando um outro tenta obstinadamente me provar que os negros são tão inteligentes quanto os brancos, digo: a inteligência também nunca salvou ninguém, pois se é em nome da inteligência e da filosofia que se proclama a igualdade dos homens, também é em seu nome que muitas vezes se decide seu extermínio.

Fanon (2008) discute a racialização do conhecimento, em que aos negros recai, seguindo a construção do racismo estrutural, o status de incapazes de elaboração da filosofia e ciência. Segundo bell hooks (2019c), ao longo dos anos de constituição da cultura e dos povos americanos, coube ao povo negro lutar pela manutenção da sua vida, da sua cultura e pelo direito de também construir o território ocupado por europeus. Segundo a autora:

acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressa-se no esforço de estabelecer uma voz libertadora – aquela maneira de falar que não é mais determinada por sua posição como objeto, como ser oprimido, mas caracterizada pela oposição, pela resistência. Ela demanda que paradigmas mudem – que aprendamos a falar e também a escutar, para ouvir de uma nova maneira. (HOOKS, 2019C, p. 31).

Abdias do Nascimento (2016), em seu estudo a respeito do genocídio do negro brasileiro, discorre a respeito do exotismo atribuído aos corpos negros nos estudos acadêmicos. Nas palavras do autor:

Tal ‘ciência’ em geral usa o afro-brasileiro e o africano como mero *material de pesquisa*, dissociado de sua humanidade, omitindo sua dinâmica histórica, e as aspirações de sentido político e cultural do negro brasileiro. São estudos de vista curta, em geral, considerando os povos africanos e negros como ‘interessantes’ e/ou ‘curiosos’; tais estudos veem o negro apenas na dimensão imobilizada de objeto, verdadeira múmia de laboratório (NASCIMENTO, 2016, p. 40 – grifos no original).

O processo de colonização e de reivindicação de construtores da modernidade, empenhados pela Europa (ocidental), desvincula razão e corpo, o que permitia a mistificação dos corpos negros, como também explica (NASCIMENTO, 2016). A desvinculação promovida pelo eurocentrismo (aqui entendido como forma de produzir conhecimento) implica um poder colonial que coloca o corpo negro como objeto para um ser irracional, próximo à natureza, ao não-europeu, que deve buscar esse padrão de desenvolvimento. Essa nova identidade racial e negativa passa a justificar o projeto “civilizatório” europeu baseado na escravidão, secularizando, por meio de uma lógica ainda religiosa e ligada à alma, tornando-os a pura razão europeia, que é a naturalização do padrão de desenvolvimento europeu como modelo superior (QUIJANO, 2005).

Segundo Quijano (2005, p.127), o projeto moderno europeu propôs “uma nova perspectiva de conhecimento dentro da qual o não-europeu era o passado e, desse modo, inferior, sempre primitivo”, desvinculando completamente a experiência do corpo, como aponta o feminismo negro, na construção do saber (COLLINS, 2019). O projeto eurocentrista se constrói na dualidade, na evolução hegemônica, na naturalização das diferenças, no privilégio europeu e na reconfiguração temporal em que aquilo que não é europeu torna-se passado. O projeto moderno/colonial é, portanto, baseado em uma lógica bélica herdada das lutas cristãs de expansão da fé, em uma relação senhor-escravo que caracterizou o negro como um sub-ser passível de ser escravizado, em uma anulação das experiências vividas, na invalidade do tradicional e dos novos conhecimentos do escravizado e na impossibilidade de desenvolvimento econômico e político do povo negro (MALDONADO-TORRES, 2008).

Assim, a construção das Américas, e, em especial, do Brasil, em uma dinâmica de diferença e hierarquização racial, impulsionou ideologias racistas que fazem parte da elaboração de todo o sistema social e político, possibilitando, além da materialização, a legitimação do preconceito racial. Nas palavras de Almeida (2019, p. 34):

[...] o racismo – que se materializa como discriminação racial – é definido por seu caráter *sistêmico*. Não se trata, portanto, de apenas um ato discriminatório ou mesmo de um conjunto de atos, mas de um *processo* em que condições de subalternidade e de privilégio que se distribuem entre grupos raciais se reproduzem nos âmbitos da política, da economia e das relações cotidianas.

Em se tratando de língua, Bagno (2014) aponta que o racismo que constitui a sociedade brasileira fez com que, ao longo dos anos, a elite branca ignorasse e tentasse de todas as formas apagar o desenvolvimento de variantes de matriz africana e os impactos da influência africana no desenvolvimento do português brasileiro. Essa visão é fruto de uma ideia de unificação da língua empenhada em território brasileiro pela coroa portuguesa. Assim, os aspectos que definem uma língua nacional dentro de um projeto colonial, sobretudo no Brasil, não estão ligados exclusivamente às questões linguísticas, culturais ou de uso, mas também e de uma forma intensa, a aspectos políticos e relações de poder (VERONELLI, 2016), especialmente em um país com uma dinâmica racial e racista como o Brasil. Isso quer dizer que os fatores utilizados para esta definição da língua nacional foram determinados por uma matriz dominante e detentora do poder, dentro de um projeto colonial.

Um dos primeiros passos para a implementação de um projeto colonialista da língua nacional começou com a elaboração dos manuais de gramática, consolidando a tradição grafocêntrica, como aponta Veronelli (2016). As línguas que possuíam escrita e gramática descrita pelos manuais eram consideradas superiores e alcançavam o *status* de língua das coroas; na Europa, portanto, deveriam ser ensinadas nas escolas. E aquelas que não possuíam gramáticas ou escrita eram descritas como línguas inferiores, dialetos vulgares e sem prestígio.

Tal projeto explica, por exemplo, a visão salvadora jesuítica na colonização do Brasil, em que os padres desciam das caravelas prontos para trazer uma língua e uma fé para aqueles que precisavam ter sua alma preenchida pela visão civilizatória europeia. Mais tarde, com a chegada dos primeiros escravizados negros, a língua, além de ser utilizada como forma de imposição de uma cultura, foi utilizada como uma das formas de apagamento da ancestralidade africana. Segundo Veronelli (2016), o que aconteceu nas Américas foi uma naturalização do não entendimento, ou seja, as línguas faladas por indígenas e africanos não eram compreendidas, o diálogo entre colonizado e colonizador era anulado, assim, tais línguas foram isoladas e oprimidas em pequenos grupos. De acordo com a autora, a naturalização do não entendimento fazia parte do projeto de

expansão imperial, que considerava a aquisição da língua imperial como um fator de humanização.

Isto quer dizer que o uso de uma língua oficial no Brasil Colônia tinha como contingente o apagamento das demais línguas, isto porque, como aponta Fanon (2008, p. 33), “falar é estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas é, sobretudo, assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”. Por conseguinte, falar a partir de determinada língua não diz respeito apenas a questões identitárias e culturais, mas também sobre o seu lugar naquela sociedade. Aliados a isto, fatores como o impedimento da socialização entre os escravizados e a falsa ideia do pertencimento à nação a partir da língua fizeram com que os escravizados, mesmo aqueles que estavam destinados ao trabalho escravo rural, tentassem dominar a língua do branco em busca de algum benefício, funcionando a língua, destarte, como estratégia de sobrevivência. Fanon (2008) destaca que, ao longo dos anos de sobrevivência do povo negro ao colonialismo, uma das estratégias utilizadas pelo povo negro foi aprender a língua do colonizador, “uma vez que falar é existir absolutamente para o outro” (p. 33), contudo o mesmo autor afirma que isso não aconteceu para o povo negro, já que, mesmo dominando a língua do colonizador, a ele foi negado o status de civilizado e de homem livre.

Segundo Gabriel Nascimento (2019, p.12), “[...] o negro não foi só criado enquanto categoria discursiva histórica, mas ele próprio foi obrigado a utilizar a língua do seu interlocutor (sobretudo no caso das línguas nacionais do colonizador)”. Foi, portanto, neste projeto colonial em que, muitas vezes, foi negado ao negro o direito à voz de sua ancestralidade, a fala de sua cultura, ao discurso e à escrita de sua organização social, que a cultura americana se desenvolve; ser negro, portanto, é fruto de uma relação social (NDIAYE, 2008, citado por DEVULSKY, 2021).

Se nos atentarmos para a constituição do português brasileiro, observamos que o empenho para difundir a língua da coroa portuguesa fez parte, desde o início, do projeto colonizador e civilizatório, com destaque para o apagamento das línguas indígenas e africanas. Durante o Brasil Colônia, os padres jesuítas ensinaram as regras básicas de leitura e escrita aos filhos de escravos que nasciam em suas terras, contudo tal ensino tinha, como principal objetivo, a conversão dos negros ao cristianismo (BITTAR; FERREIRA JÚNIOR, 1999). No período colonial, pouco foi feito em relação ao acesso do negro à escola, e, até 1888, com a proibição dos escravos de frequentar escolas e a

existência de um pequeno número de escolas públicas que os aceitavam, poucos negros tinham acesso à educação formal.

Segundo Lélia Gonzales (2020), o fato de os povos escravizados no Brasil terem se engajado na aquisição e contribuído para o desenvolvimento do português brasileiro, não garantiu a eles o status de prestígio na sociedade. Muito pelo contrário, o desejo e a tentativa do falar em português brasileiro empenhado pela população negra eram vistos com desdém pela parcela branca privilegiada. Gonzalez (2020, p. 90) ilustra tal situação quando diz:

É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante, dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse r no lugar do l, nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o l inexistente. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo, acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa você em cê, o está em tá e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês.

O que Gonzalez (2020) destaca é que, ao longo dos anos de formação do povo brasileiro, a população negra tinha pouco ou quase nenhum acesso às estruturas formais de aprendizagem da segunda língua, a do colonizador, adquirindo pequenas partes da língua que eram fortemente influenciadas pelas línguas africanas, sendo elas, muitas vezes, incompreendidas entre os seus pares. Com isso, os filhos dos escravizados que nasciam no país, ocupando todos os espaços da sociedade brasileira como base da pirâmide social, começaram a aprender o português brasileiro com uma forte influência da variante de seus pais e de suas línguas africanas; assim, eles não entravam em contato com modelos formais e uníssonos da língua, porém com variantes que representavam a realidade estratificada da sociedade em que viviam, com transformações lexicais, gramaticais, fonológicas e semânticas (LUCCHESI, 2009). Tais influências, por mais que tenham sido significativas, não tiveram força suficiente para imprimir a crioulação do português europeu, todavia deixaram traços marcantes na língua brasileira, como aponta Gonzalez (2020). Desse modo, percebemos que não basta se expressar em português brasileiro, é preciso não ser negro para ser considerado um falante digno de tal língua, mesmo quando em uso de sua variante dita oficial, confirmando a ideia de que a definição de uma língua nacional está muito distante de ser uma questão meramente linguística.

No Haiti, apesar da forte influência e força da língua francesa, diferentemente do Brasil, preservou-se, principalmente nos lares e no contato forçado no campo de trabalho entre colonizadores e escravizados, uma forte presença das línguas africanas, o que

culminou na construção do Crioulo Haitiano. Assim, a despeito de toda a tentativa de silenciamento dos corpos negros, a influência do povo negro na língua nacional trouxe, para sua estrutura, raízes da ancestralidade africana que garantem aos haitianos o direito de utilizá-la e, mais do que isto, de transformá-la em instrumento de luta e em seu lugar de fala contra todo o processo de sufocamento e apagamento de sua existência: falar, para os corpos negros, é, portanto, um ato de existir. No entanto, a língua do povo haitiano paga um preço alto, pois, assim como a independência do país, a formação de uma língua crioula nas condições haitianas era uma inversão na ordem colonial da época e dava indícios da construção de um nacionalismo que se distanciava dos colonizados e se aproximava dos escravizados.

Em contexto brasileiro, Djamila Ribeiro (2019) destaca que, embora com forte tentativa de silenciamento do povo negro, os movimentos de resistência às atrocidades do período escravocrata não impediram que a população negra reivindicasse lugares de fala. A autora afirma, em consonância com as estudiosas negras bell hooks e Lélia Gonzales, que as experiências de fala dos negros sempre foram corporificadas, por isso, sempre posicionadas e demarcadas. Assim, Ribeiro (2019, p. 89-90) diz que:

Há pessoas que dizem que o importante é a causa. Ou uma possível “voz de ninguém”, como se não fôssemos corporificados, marcados e deslegitimados pela norma colonizadora. Mas, comumente, só fala na voz de ninguém quem sempre teve voz e nunca precisou reivindicar sua humanidade. Não à toa iniciamos este livro com uma citação de Lélia Gonzalez: “o lixo vai falar, e numa boa”.

A autora demonstra que, a despeito do cerceamento da voz, da fala, da dita língua nacional, os corpos negros sempre falaram e continuarão a exercer o seu direito à língua, visto que o rompimento com o silêncio é parte do dismantelo das hierarquias do saber e do ser. Borba e Lopes (2018, p. 251) apontam que, nesse caminho, é importante ressignificar o que compreendemos por língua, especialmente a ideia de língua nacional, entendendo que língua vai muito além de questões meramente estruturais, vislumbrando o entendimento das articulações de constituição das funções sociais da língua e no “que os usuários [das línguas] acreditam o que sua língua seja e como deveria funcionar”.

Percebemos que a constituição do termo raça, seguida do racismo e os desdobramentos nas línguas dizem respeito a questões sociais vividas e experienciadas que fazem parte de todos que vivem no Brasil, destarte, são heranças coloniais vividas, também, pelos imigrantes haitianos residentes no país. Ademais, também temos questões

ligadas à religiosidade, elemento importante no colonialismo brasileiro e haitiano e na constituição do território de ambos. Assim, na próxima seção de nosso estudo, discutiremos a intersecção entre religiosidade e territorialidade.

2.2.2 “EM NOME DO PAI NEGRO/ EM NOME DO FILHO NEGRO/ EM NOME DO SÃO ESPÍRITO NEGRO”²² – AS RELIGIÕES

Segundo Rosendahal (1995), a religião é, antes de tudo, uma prática social. Nesse caminho, como toda prática social, está ligada às dinâmicas de poder como mecanismo de mediação entre o sagrado e o profano e, por vezes, entre o Estado e a população, como aponta Raffestin (1993, p. 124), visto que “essa convergência do sagrado e do profano constitui um temível instrumento de poder e um meio de rara eficácia para mobilizar a população”. Dada a importância da religião, da religiosidade e das práticas religiosas, as constituições dos Estados Democráticos abordam tal temática.

Em seu artigo 5º, a Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, em seus incisos VI, VII e VIII, escreve que:

[...]

VI - é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias;

VII - é assegurada, nos termos da lei, a prestação de assistência religiosa nas entidades civis e militares de internação coletiva;

VIII - ninguém será privado de direitos por motivo de crença religiosa ou de convicção filosófica ou política, salvo se as invocar para eximir-se de obrigação legal a todos imposta e recusar-se a cumprir prestação alternativa, fixada em lei;

[...] (BRASIL, 2020)

A Constituição da República do Haiti de 1987 (revisada em 2012), em seus artigos 30, 30-1 e 30-2, escreve que:

Artigo 30

Todas as religiões e crenças devem ser livremente exercidas. Toda pessoa tem o direito de professar sua religião e praticar sua fé, desde que o exercício desse direito não perturbe a lei e a ordem.

Artigo 30-1

Ninguém pode ser obrigado a pertencer a uma organização religiosa ou a seguir um ensinamento religioso contrário às suas convicções.

Artigo 30-2

²² Trecho do poema “Negro dos Céus” escrito por Rei Seely, imigrante haitiano residente no Brasil. Disponível em: <https://escamandro.wordpress.com/2016/11/07/rei-seely-1987/>. Acesso em: 29/12/2022)

A lei estabelece as condições para o reconhecimento e prática de religiões e credos (HAITI, 2012, p. 9).²³

Percebe-se que, nas duas Constituições, o acesso às diferentes religiões é resguardado pelo Estado. Contudo, em prática, não é o que se percebe em ambos os países, uma vez que as religiões, sobretudo as de matriz africana, sofrem com o preconceito e a deslegitimação em países colonizados pela Europa. Isso pois, em muitos casos, as religiões, bem como as línguas, foram o primeiro braço dos Estados colonizadores na aplicação de poder. Segundo Raffestin (1993), a religião, “em vários casos, [é] um elemento ativo na criação do nacionalismo” e opera no controle dos homens, das informações, dos recursos e dos espaços. Isso explica o motivo, em muitos casos, de as instituições que operam o Estado terem sido, primeiramente, forjadas em uma matriz religiosa, como forma de garantir a adesão dos seus fiéis para uma política estatal, e só mais tarde, estas instituições se pronunciaram como laicas.

No Brasil, como aponta Vainfans (1995), a princípio, os portugueses que aqui chegaram acreditaram que os povos indígenas os quais aqui viviam eram isentos de uma fé religiosa, tanto é que Pero Vaz de Caminha, o primeiro cronista a escrever sobre as novas terras, disse que a principal contribuição da coroa portuguesa deveria ser a expansão de fé católica. Posteriormente, no final da década de 1540, o padre jesuíta Manoel de Nóbrega postulou que faltava na língua dessa gente as letras L (lei), R (rei) e F (fé). Contudo, com a missão portuguesa de “povoamento” e exploração das novas terras “descobertas”, Nóbrega logo percebeu que a ausência da fé não era uma realidade dos povos indígenas, passando, dessa forma, a observar os ritos religiosos com indignação e, logo após, medo (VAINFANS, 1995). Nesse primeiro momento, a catequização dos indígenas feita pela igreja católica não era um projeto da Igreja Católica, mas sim um projeto imperial da coroa portuguesa para a colonização dos povos indígenas, uma vez

²³ Tradução nossa de:

ARTICLE 30:

Toutes les religions et tous les cultes sont libres. Toute personne a le droit de professer sa religion et son culte, pourvu que l'exercice de ce droit ne trouble pas l'ordre et la paix publics.

ARTICLE 30.1:

Nul ne peut être contraint à faire partie d'une association ou à suivre un enseignement religieux contraire à ses convictions.

ARTICLE 30.2:

La loi établit les conditions de reconnaissance et de fonctionnement des religions et des cultes (HAITI, 2012).

que, conforme destaca Raffestin (1995, p. 127), a igreja “procura expandir, reunir, controlar e gerenciar”.

Diferentemente do que acontecia inicialmente nos territórios ocupados pela coroa espanhola, a coroa portuguesa não se ocupou da fantasiosa visão edênica que ocupava os relatos espanhóis, muito pelo contrário, foi muito mais política e empenhada em trazer as ferramentas contra reformistas que já eram utilizadas por Roma para combater a Reforma Protestante, para controlar os povos indígenas. Segundo Souza (1986), as crônicas portuguesas do período retratavam as belezas naturais do Brasil com ressalvas, já que os portugueses sofriam com o clima quente e as infestações de insetos e observavam os indígenas ora como seres inocentes que desconheciam a fé cristã, ora como selvagens que renegavam o Deus do Cristianismo. Talvez por isso, a igreja católica tenha demorado muito mais para estruturar a igreja na colônia portuguesa.

De acordo com Vainfans (1995), a instalação da igreja na colônia portuguesa aconteceu de maneira muito mais lenta do que nas colônias espanholas, visto que, em 1565, a administração da igreja católica já havia implementado quatro arcebispados em terras ocupadas pelo rei espanhol (Lima, México, Bogotá e São Domingos). Já no Brasil, até 1676, uma única diocese, a da Bahia, era responsável pela administração eclesiástica. Nesse mesmo ano, a prelazia do Rio de Janeiro foi transformada em diocese e foi criada a diocese de Pernambuco. Quase cem anos depois, o Brasil contava, para além das duas já mencionadas, com as dioceses do Pará, Mariana e São Paulo e com as prelazias de Goiás e Cuiabá. Além disso, a cristandade que se estabeleceu no Novo Mundo teve que readaptar-se à realidade política e social, posto que não estava pautada nos ideais da fraternidade (SOUZA, 1986).

Nos anos que se seguiram, com a chegada dos primeiros escravizados ainda no período quinhentista, a igreja católica viu crescer na Terra de Santa Cruz a presença de outras religiões vindas dos diversos países de sequestro dos escravizados, culminando em um sincretismo afrocatólico. Assim, os padres jesuítas, juntamente com os colonos, trataram de intensificar a catequese entre os indígenas e perseguir os ritos religiosos africanos. O negro não apenas sofria a violência física, como também a simbólica e cultural, em virtude de que a prática de sua cultura, religião, língua e laços familiares era negada e proibida.

Iniciou-se, então, o processo de demonização das religiões de matriz africana, herança colonial que perdura até a atualidade com os constantes crimes de intolerância religiosa e racismo contra os terreiros e os praticantes de candomblé, quimbanda e

umbanda. A categoria do outro, negro, pervertido, fornicador, pagão e macumbeiro cresceu no imaginário popular brasileiro, encarcerando as religiões de matriz africana em pequenos terreiros afastados da casa grande ou em comunidades de resistência, os quilombos. Segundo Souza (1986), o que se constituiu em ato de resistência da população negra escravizada, foi uma cosmologia do sincretismo de várias religiões africanas, catolicismo e, em alguma medida, de cosmologias indígenas. Cultuavam-se santos católicos, como São Benedito e, ao mesmo tempo, Oxum. A religião manifesta-se, então, não somente como cosmologia da fé negra, mas também como forma de resistência, de direito à vida e à voz.

Com a urbanização brasileira e o projeto de embranquecimento do Brasil, empenhado sobretudo durante o segundo Império, as religiões africanas foram duramente expurgadas e perseguidas, intensificando a conversão em massa da população ao cristianismo. Segundo Nogueira (2020, p. 14 e 15), a “conversão em massa somente pode ser consolidada por meio da eleição de um antissujeito, um inimigo, um vilão, um demônio, um grande mal imaginário que se responsabilize por todos os males na vida das pessoas”. No caso brasileiro, a força extrema do antissujeito operou sobre a população negra e o demônio nas religiões de matriz africana.

No Haiti, algo muito similar foi vivenciado pelos praticantes do vodu. No país, assim como no Brasil, diferentes etnias de povos africanos foram levadas pela colonização espanhola e depois francesa para serem escravizados. Aos negros foi negado o direito a sua língua, cultura e religiosidade. A partir do século XVII, o intenso contato entre diferentes etnias africanas no território haitiano, fez com a aproximação de várias cosmologias religiosas culminassem em uma prática singular de vodu, diferente das práticas mantidas em território africano, configurando-se como um espaço simbólico de cura da dor, de esperança e luta contra a escravização. Nas palavras de Rodrigues (2008, p.p. 162 e 163), o vodu pode ser definido como:

Um conjunto de crenças e de ritos de origem africana que, estreitamente misturados a práticas católicas, constituem a religião da maior parte do campesinato e do proletariado urbano da República do Haiti. Seus seguidores pedem aos deuses do vodu o que os homens sempre esperaram da religião: a satisfação de suas necessidades, o remédio para os seus males e a esperança de sua sobrevivência.

Durante anos, a igreja católica empenhou-se no Haiti, assim como no Brasil, no apagamento e na demonização da religião das camadas escravizadas e campesinas do

país. O vodu foi associado ao atraso, à pobreza, à ignorância e ao distanciamento da civilidade. É interessante notar que, como aponta Rodrigues (2008), juntamente com o desenvolvimento do vodu, desenvolveu-se uma nova língua crioula, assim, o crioulo haitiano expressa não só a resistência negra ao colonialismo francês, mas também uma cosmologia religiosa de resistência e de encontro com suas raízes culturais e identidades.

A demonização do vodu no Haiti também encontra respaldo nas dinâmicas de poder do Estado. No prelúdio da insurgência negra que culminou na independência haitiana, o vodu desempenhou importante papel, haja vista que contribuía para que a população negra haitiana entendesse o seu papel na sociedade da época. Além disso, propunha ações, já que, como nos mostra Rodrigues (2008), os guerreiros da independência mantinham forte ligação com o vodu e chegaram a fazer um pacto de sangue e irmandade nas casas de vodu, reivindicando a expulsão dos brancos da ilha. Desse modo, os governos que sucederam a independência conheciam a forte influência do vodu nos momentos de insatisfação da população e contribuíram para a estigmatização da religião como estratégia política para manutenção do poder e contra movimentos insurgentes.

A atitude de manutenção das práticas religiosas africanas no Brasil e no Haiti e de resistência às políticas e ao comportamento social de expulsão da religiosidade negra, é resultado da cosmovisão de várias etnias africanas, de conectar de maneira indissociável, o cotidiano de suas vidas e a religiosidade. Assim, as práticas religiosas, a despeito do embranquecimento, da discriminação religiosa e do racismo, mantiveram caráter de renascimento e de adaptação às realidades nos distintos territórios. Uma prova disso pode ser observada nas constantes práticas religiosas do candomblé e da umbanda no Brasil, que se apropriam de espaços e símbolos católicos em seus ritos, como nas congadas espalhadas pelo interior do país ou o rito de lavar as escadarias da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, em Salvador, no qual praticantes do candomblé e católicos exaltam Jesus Cristo e Oxalá.

No entanto, apesar da resistência e do sincretismo das religiões de matriz africana, a partir do século XX, tanto no Haiti quanto no Brasil, os fiéis e as práticas religiosas africanas encontraram uma nova onda de conservadorismo e conversão com o crescimento do pentecostalismo na primeira metade do século XX e do neopentecostalismo na segunda metade do mesmo século (PEREIRA, 2016). Os pentecostais e neopentecostais nutrem forte desejo de eliminar a presença do demônio do mundo e encontraram nas religiões de matriz africana seus antagonistas. Os

neopentecostais, especialmente, resgataram de maneira agressiva e unilateral o lugar do terreiro e das casas do vodu como um local de práticas demoníacas e exigiram, em seus discursos, o expurgo total dos ritos e das divindades em nome da conversão ao cristianismo, avivando as práticas da instrução e do esclarecimento, em que as religiões afro-brasileiras e afro-haitianas seriam fruto do paganismo demoníaco condenador das almas e dos povos (Nogueira, 2020).

No Haiti, os movimentos pentecostais e neopentecostais ganharam força com as missões cristãs estadunidenses, a partir da década de 1960. Além de estabelecerem templos no país, as igrejas implementam escolas e atividades assistencialistas, as quais utilizam como moeda de troca para conversão da população. No Brasil, o movimento pentecostal ganha força a partir da década de 1940, contudo, somente a partir da década de 1960, ganha espaço midiático e característica mais agressiva com o movimento neopentecostal. A partir da década de 1970, com a fundação da Igreja Universal do Reino de Deus (IURD), o movimento neopentecostal ganha ainda mais força e ocupa espaços midiáticos e políticos de maneira mais contundente. A IURD desenvolve, na América Latina e no continente Africano, um forte movimento de conversão e demonização das religiões dos santos. De acordo com Silva (2007, p. 224):

[...] desde pelo menos a década de 1960, quando essas religiões conquistaram relativa legitimidade nos centros urbanos, resultado dos movimentos de renovação cultural e de conscientização política, da aliança com membros da classe média, acadêmicos e artistas, entre outros fatores, não se tinha notícia da formação de agentes antagônicos tão empenhados na tentativa de sua desqualificação.

No Brasil, os ataques aos fiéis de candomblé, quimbanda e umbanda são frequentes, bem como a depredação dos terreiros e dos signos religiosos, como as estátuas e imagens que ocupam os espaços públicos e são ilustrações de entidades das religiões. Em grande parte dos casos, os vândalos dizem agir em nome de Deus e na expulsão de demônios. A luta contra o “demônio” e a favor das religiões afro-brasileiras ganha espaço público, visto que despachos, oferendas, estátuas, pinturas e demais práticas e insígnias religiosas que estão fora dos terreiros são constantemente destruídas, alterando as paisagens urbanas e rurais. Em contrapartida, as igrejas neopentecostais têm ocupado cada vez mais os bairros das cidades, as áreas rurais e atingido, de maneira mais ampla, a população de baixa renda (classe em que se concentra o maior número de adeptos das

religiões afro-brasileiras), alterando não só a cosmologia e a fé das pessoas desses lugares, como também o processo de territorialização e reterritorialização.

Entendemos o processo de territorialização como uma dinâmica relacional em que a ação do homem em sociedade sobre o espaço, que é preexistente e serve de suporte ao território, se constitui a partir de dinâmicas sociais dentro das relações políticas e de poder (SOUZA, 2013). Segundo Raffestin (1993, p. 7-8), o território

não poderia ser nada mais que o produto dos atores sociais. São esses atores que produzem o território, partindo da realidade inicial dada, que é o espaço. Há, portanto, um ‘processo’ do território, quando se manifestam todas as espécies de relações de poder.

Neste sentido, encontramos o espaço e o territorializamos, estabelecendo uma dinâmica de poder entre aqueles que o constituem. O autor deixa evidente que espaço e território não são a mesma coisa, visto que a produção do território está inscrita em uma dinâmica de trabalho e poder na qual “qualquer projeto no espaço que é expresso por uma representação revela a imagem desejada de um território, de um local de relações” (RAFFESTIN, 1993, p. 144). A constituição territorial é fruto das nossas práticas sociais, como trabalho, educação e religiosidade, em que um campo de possibilidades relacionais culminaram em representações espaciais específicas e aparentemente naturais aos homens que dela fazem parte.

À vista disso, é importante observar que a Igreja atua de maneira incisiva não só na vida dos seus fiéis, mas também, seguindo o raciocínio de Raffestin (1993), sobre o processo de territorialização do espaço em que ela está inserida. Isto porque representamos e construímos o espaço de acordo com significações estabelecidas por meio de diferentes experiências sociais, como a vivência religiosa, sendo assim, construindo um sistema simbólico, de modo que não temos mais o espaço natural, e sim o espaço vivido²⁴. Nesse caminho, Faria e Fernandes (2022, p.p. 19 e 120) entendem

que o território é constituído por meio das nossas experiências e cargas significativas imersas em um contexto socio-histórico dentro de uma dinâmica de poder marcada pelas relações políticas, culturais e de trabalho.

A constituição do território em uma dinâmica de religiosidade, em destaque, para as religiões cristãs, é resultado da apropriação dos seus líderes e fiéis de maneira

²⁴ Sobre o espaço concebido, percebido e vivido, conferir Lefebvre (1986). LEFEBVRE, H. *La production de L'espace*. Paris: Anthropos, 1986.

consciente, vislumbrando a manifestação de questões subjetivas ligadas à cosmologia e para a conversão em uma explícita tentativa de manutenção de seus fiéis por um maior período de tempo no território religioso, estabelecendo uma dinâmica de poder entre o sagrado (aquilo que foi constituído pela e para a fé em Cristo) e o profano (aquilo que não para Cristo, em muitos casos, demoníaco).

Haesbaert (2007; 2009; 2014), colocando as dinâmicas de poder nas constituições territoriais em segundo plano, entende que a cultura e, em nosso caso, a cultura religiosa tem papel fundamental na constituição dos processos de territorialização, uma vez que os espaços são lugares de manifestações de práticas sociais e culturais e, muitas vezes, locais sagrados para as religiões, tais quais os terreiros de candomblé, as igrejas católicas ou a cidade de Jerusalém para os muçulmanos, cristãos e judeus.

Além disso, como aponta Haesbaert (2014), as dinâmicas de constituição dos territórios estão sempre se movimentando; nesse sentido, a territorialização é sempre um processo, nunca um produto, vislumbra-se sempre a posteridade, em uma dinâmica de territorialização e reterritorialização. Saquet (2007, p.70), ao elucidar os processos de desterritorialização e reterritorialização, diz que:

As forças econômicas, políticas e culturais que condicionam o território e a territorialidade, geram a des-territorialidade e as novas territorialidades. Por isso, é necessário contextualizar estes processos em cada momento, período e lugar, num constante movimento de des-territorialização e re-territorialização ou, de *des-re-territorialização*. (grifos do autor)

Muitas vezes, as dinâmicas de ocupação, como a ocupação religiosa ou a de mobilidade, podem ser traumáticas, sobretudo para grupos em situação de vulnerabilidade, como os fiéis das religiões afro-brasileiras ou imigrantes haitianos. Há, nesses contextos, situações de tensão social que podem culminar em processos de transformação forçada, como nos casos de ataques a terreiros, caracterizando a desterritorialização. Marca uma dinâmica que pode, em muitos casos, ser traumática, justamente quando se refere a grupos sociais em situação de vulnerabilidade, por se tratar do “desenraizamento de indivíduos e grupos sociais inteiros; e pode também implicar a privação do acesso a recursos e riquezas”, sendo esta última, de acordo com o autor, uma consequência comum no processo de desterritorialização (SOUZA, 2013).

Almeida (2008b) elucida que o território e todos os processos de territorialização, reterritorialização e desterritorialização “é, antes de tudo, uma convivialidade, uma espécie de relação social, política e simbólica que liga o homem a sua terra e,

simultaneamente, estabelece sua identidade cultural” (p. 318). Assim, ao pensarmos na dinâmica religiosa, nos espaços de ocupação dos homens e nas dinâmicas de mobilidade, entendemos que os processos religiosos, aliados, fluxos migratórios em uma dinâmica de intensa troca proporcionada pela globalização, configuram espaços de encontro e de superdiversidade (BLOMMAERT, 2010; VERTOVEC, 2007), como poderemos observar no contexto em estudo em nossos capítulos de análise. No próximo capítulo, discutiremos questões ligadas a método, metodologias e instrumentos de pesquisa.

CAPÍTULO III

DESENHANDO O PERCURSO

Neste capítulo, apresentarei o caminhar na construção deste estudo. Em um primeiro momento, discutirei a respeito do percurso metodológico, apresentando a pesquisa qualitativa e de cunho etnográfico (GROSFUGUEL, 2019; COLLINS, 2019; DENZIN; LINCOLN, 2013; BOGDAN; BIKLEN, 2010; LÜDKE; ANDRÉ, 2004; MIGNOLO, 2003). Em um segundo momento, apresentarei os interlocutores do estudo e o contexto. Por fim, discorro sobre os instrumentos para a construção das informações para a análise qualitativa.

3.1.POR UM CAMINHAR JUNTOS – CONSTRUINDO NOVAS ESTRADAS

A construção da minha relação com a pesquisa científica começou de maneira um pouco mais consciente, quando eu estava nos períodos iniciais da graduação, em 2009. Desde os primeiros contatos, havia duas preocupações que eram preponderantes: quais teorias e quais abordagens e métodos utilizar. A partir dessas duas questões centrais, tudo o mais era desenvolvido, aquilo que “seria estudado” era escolhido, a relação de tempo e espaço (quando abordada) era recortada, os sujeitos eram “selecionados” e toda a pesquisa era controlada por mim. Eu costumava dizer que a metodologia era o ponto mais simples da pesquisa, ela já estava pronta, era toda dada e descrita nos manuais metodológicos. No entanto, durante a construção deste estudo de doutorado, ao entrar em contato com reflexões e problematizações feitas por autores que evidenciam formas de pensar a partir do Sul Global, a minha visão sobre o fazer pesquisa começou a sofrer abalos que colocavam em evidência o privilégio metodológico e epistêmico dos saberes científicos (GROSFUGUEL, 2016).

Tais abalos epistêmicos a respeito do fazer científico levam-me a ampliar a discussão e o meu olhar sobre o fazer da pesquisa a partir de uma ótica Sul Global. Não é meu objetivo negar toda a tradição metodológica desenvolvida ao longo dos anos pela

academia, eu não posso fazer isso, até porque utilizarei parte desses construtos neste estudo. Apagar essa tradição é apagar a minha história, é ser negligente ao estudo. Foi tal tradição que me ajudou a chegar até aqui. É importante, portanto, dizer que o entendimento que carrego de metodologia parte de que ela “refere-se aos princípios amplos de como conduzir uma pesquisa e como ampliar os paradigmas interpretativos” (COLLINS, 2019, p. 141). Nesse sentido, é importante dizer que tais princípios ancoram-se em um paradigma qualitativo, aos quais proponho acrescentar alguns pontos que considero importantes para o desenvolvimento do estudo.

Porém, primeiro é preciso elucidar, em linhas gerais, o que entendo por pesquisa qualitativa, em um contexto específico desse estudo, cujo foco está na relação entre sujeitos, línguas, culturas e territórios. Em uma pesquisa qualitativa, o pesquisador entra em contato com um ambiente natural, que lhe permite envolver-se em situações as quais fazem parte do cotidiano dos participantes da pesquisa (LÜDKE; ANDRÉ, 2004). Além disso, na pesquisa qualitativa, as informações provêm de procedimentos que podem ocorrer de forma simultânea (BOGDAN; BIKLEN, 2010) nos diversos contextos. Assim, ao longo do processo, a pesquisa qualitativa possibilitou-me ser sensível à complexidade cultural e linguística que envolve o contexto dos imigrantes haitianos residentes em Goiânia.

Voltando aos pontos que gostaria de acrescentar a respeito da pesquisa científica, sobretudo a qualitativa, ressalto que tais pontos foram motivados por debates metodológicos feitos dentro do ambiente universitário e, somadas a eles, duas situações que me chamaram a atenção. Irei narrá-las brevemente. São olhares a respeito da condução da pesquisa, vindos de pessoas em contextos diferentes, mas que se cruzam em relação ao fazer e interpretar científico. A primeira situação ocorreu quando eu, ainda nos primeiros meses do doutorado, fui compartilhar com a diretora de uma das escolas onde trabalho parte do que eu pretendia desenvolver neste estudo. Ela, uma senhora de 84 anos, trabalhou durante bastante tempo com a educação no campo. Logo que contei todos os passos que eu imaginava estarem definidos, ela me disse: “Meu filho, escute esse povo. Eles precisam, antes de qualquer coisa, de serem escutados”. Eu não soube responder, só concordei. A segunda situação aconteceu dias depois, em uma das minhas orientações, quando minha orientadora me disse: “Não chegue lá com câmeras, gravadores e cadernos; chegue sendo você”. Elas estavam orientando-me não a partir dos manuais metodológicos. Ambas falavam do conhecimento vivido, das experiências de aproximação e igualdade que carregam ao longo de tantos anos de educação e pesquisa.

Tais diálogos, aliados às discussões feitas nas disciplinas cursadas durante o doutoramento, conduziram-me à reflexão de que seria necessário abandonar a visão positivista, impessoal e acabada de metodologia, ainda tão defendida na pesquisa acadêmica e encucada em meu fazer, e trilhar caminhos que me aproximassem dos interlocutores de maneira real, de maneira vivida e que fosse uma resposta aos meus anseios, mas também aos anseios dos interlocutores, sem deixar de lado os pressupostos basilares da pesquisa qualitativa.

Tudo isso foi reforçado quando, ao chegar nas Igrejas Haitianas Metodistas (Jardim Guanabara e Setor Expansul), em uma das primeiras visitas, eu percebi que seria impossível ser simplesmente objetivo, direto, observador e impessoal em um contexto de tantas dificuldades e, ao mesmo tempo, de tantas vitórias, de tanta fé e de tanta hospitalidade. Em uma das primeiras visitas, já me chamaram para o almoço e não aceitaram o não como resposta. Era um dia importante e eles queriam que eu fizesse parte daquele momento. Não era impessoal, era vivido, era partilhado.

Passei a questionar-me, então, a respeito de como envolver-me em uma pesquisa qualitativa em que é o “investigador o instrumento principal”. E, para além disso, em como simplesmente construir interpretações através de “imagens, palavras e observações feitas durante o recolhimento das informações”, ou como apenas observar o “funcionamento das coisas, no acontecimento, no processo”, ou construir “abstrações, em que as coisas que eram mais abertas tornam-se mais fechadas, mais específicas” ou simplesmente anular-me e interpretar objetivamente os “significados atribuídos pelos participantes sobre as questões do contexto a que pertencem”, como está descrito em minha dissertação de mestrado (FARIA, 2015, p. 46-47).

Tais reflexões possibilitaram em mim a compreensão da necessidade de construir uma pesquisa qualitativa em que o pesquisador se envolva em uma atitude solidária de viver com, falar com, entender com e não sobre (SANTOS, 2019). Um entendimento de que é essencial posicionar-se, reconhecer quem se é, mostrar-se e permitir conhecer o outro, colocando-me, inicialmente, em uma atitude de completo desconhecimento em relação ao contexto. Passo a ter o entendimento de que as questões que dizem respeito à construção de uma pesquisa qualitativa estão muito além de uma elaboração tradicionalmente unilateral do estudo, das interpretações e das possibilidades de transformação do mundo (DENZIN; LINCOLN, 2013) para um lugar que seja compartilhado e coconstruído.

A importância de se discutirem tais questões metodológicas reside no fato, como aponta Collins (2019, p. 142), de que:

escolhas epistemológicas sobre quem é digno de crédito, no que acreditar e por que algo é verdadeiro não são questões acadêmicas neutras. Pelo contrário, essas questões dizem respeito à problemática fundamental de como são determinadas as versões da verdade que irão prevalecer.

Chego, então, à construção do meu paradoxo metodológico. Acredito que não só meu, mas dos pesquisadores que evidenciam formas contra-hegemônicas de produção de conhecimento, visto que estamos inseridos em uma matriz acadêmica eurocentrista de autocontemplação em que, nas palavras de Achilli Mbembe (2018, p. 11-12),

o pensamento europeu sempre tendeu a abordar a identidade não em termos de pertencimento mútuo (copertencimento) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo com o mesmo, do surgimento do ser e da sua manifestação em seu ser primeiro ou, ainda, em seu próprio espelho.

Como ser e não ser? Como construir um estudo que atenda às necessidades procedimentais mínimas e que valorize formas de construção de conhecimento não validadas? Como construir diálogo entre a minha matriz eurocentrada e outra que confronta e desmonta a primeira? Vislumbro que uma das possíveis respostas é parcialmente encontrada em um dos questionamentos, o diálogo. Diálogo que carrega, em sua constituição, o meu olhar franco a respeito daquilo que me constitui, daquilo que constitui os interlocutores e o entendimento de que essa construção foi feita a partir do apagamento da diversidade, daquilo que está além do espelho. Diálogo que, como aponta bell hooks (2019c), é a base da constituição da ancestralidade.

A consideração, dentro do saber científico, das múltiplas formas de construção do conhecimento ganhou especial atenção nos estudos de Mignolo (2003), em que o autor discute a importância de elaborar uma ciência que seja interdisciplinar e fonte de libertação para todos os que tenham suas vidas cruzadas por este saber. Isso quer dizer que, como aponta Julia Suárez-Krabbe (2011), em diálogo com Mignolo (2003) e Maldonado-Torres (2008), um estudo sensível à multiplicidade do saber e fazer deve estar atento à problematização de questões epistemológicas e metodológicas, envolvendo-se em uma atitude interdisciplinar que permita o desatar das fronteiras epistêmicas e o surgimento de diálogos que viabilizem o desenvolvimento e a valorização dos já existentes conhecimentos a partir do que Mignolo (2003) cunhou como pensamento

liminar. É importante destacar que tal projeto não se preocupa somente com o surgimento de novas formas de saber, todavia é sensível às centenas de saberes já existentes e que foram renegadas pela matriz científica ao longo dos anos.

Não estenderei a discussão a respeito do pensamento liminar (MIGNOLO, 2003), o que trarei neste momento do meu estudo é uma rápida definição que encontra no fazer e pensar desse trabalho sua realização. O que é essencial para este momento é entender que o pensamento liminar é uma resposta ao embate entre os projetos globais, que buscam a colonialidade do saber, e as histórias locais. Para o autor, as histórias locais de sobrevivência e resistência obrigam os projetos globais a se transformarem e, ao mesmo tempo, os projetos globais transformam as histórias locais. Ambos os movimentos atuam em um espaço de encontro de diferentes cosmovisões que se fraturam entre o viver e o resistir em uma constante desigualdade, em que a cultura globalizante, capitalista e liberal detém maior poder.

Entendo, por conseguinte, que é no encontro, no contato, no conviver, no embate, no diálogo e nas relações entre as diversidades que parte do saber é coconstruído. Tal posicionamento leva-me à compreensão de que é preciso construir uma metodologia do aproximar-se do real, do viver, em que a aproximação entre os interlocutores viabilizará e intensificará crises as quais permitirão, entre tantas outras coisas, a todos nós: 1) a manifestação do ser e viver; 2) o meu distanciamento de hipóteses; 3) a aproximação das multiplicidades vividas; e 4) a ressignificação do conhecimento. Isso implica a indissociabilidade entre a metodologia e o pesquisador, permitindo, dessa forma, que eu reveja e transforme, a todo instante, a minha visão de metodologia, uma vez que o olhar crítico a respeito dela não fará com que o conhecimento construído a partir do encontro de diferentes subjetividades se submeta a metodologias globalizantes e distantes (FALS BORDA et al., 1972). A proximidade me levará a desaprender e reaprender aquilo que foi aprendido e, mais além, aprender algo novo (SANTOS, 2019).

Reforço, portanto, que caminho por uma metodologia qualitativa que valoriza a aproximação (SUÁREZ-KRABBE, 2011) por entender a importância do viver com, fazer com, aprender com, desenvolver com. Ao longo de tantas visitas, de nossos tantos diálogos, de tantas trocas de mensagem, a vida foi discutida e não somente os objetivos do trabalho. Aos poucos, fomos, interlocutores e eu, descosturando as amarras de nossas vidas uns aos outros, fomos fazendo conexões, fomos trocando culturas e experiências. De receitas a discussões políticas nos permitimos. Nem tudo foi dito, a ressignificação continua e continuará sempre, a nossa diferença sempre existirá e não há problema em

ser diferente, há problema em hierarquizar as diferenças. Uma nova visão foi construída, principalmente para mim, enquanto pesquisador.

Tal atitude implica a ressignificação do lugar ocupado pelos interlocutores, torna-se, portanto, imprescindível que eles sejam vistos como autores, não no sentido convencional de escrever algo, mas no sentido de que tudo aquilo que é colocado aqui não tem como ponto de partida apenas a minha visão, mas o olhar deles sobre mim e a pesquisa. Trata-se de um diálogo empático e sensível ao outro, a partir do qual surgiu o que aqui apresento.

Outro importante ponto na construção desse caminhar reside nas diversas possibilidades de elaboração de uma narrativa que se preocupa com a interpretação das culturas, que problematiza a postura do pesquisador, que confronta hegemonias e que percebe as singularidades do contexto, não apenas do meu ponto de vista, mas também sob a ótica dos interlocutores. Atento a essas questões, proponho que tal narrar seja feito a partir de uma visão e abordagem etnográfica. Segundo as autoras Ress e Mello (2011), a pesquisa etnográfica empenha-se na descrição de comportamentos e regularidades culturais de grupos sociais com foco no comportamento dos sujeitos em diferentes contextos sociais, com múltiplas interpretações culturais. Para Ress e Mello (2011, p. 32):

o etnógrafo observa, de maneira sistemática, intensiva e detalhada, como as pessoas se comportam e como as interações são socialmente organizadas no contexto – quais são as normas sociais, os valores culturais e as expectativas interacionais dos indivíduos com os quais o pesquisador desenvolve uma certa relação pessoal.

A respeito da etnografia, e entendendo que ela vai além do narrar, aproprio-me de dois importantes questionamentos feitos por Clifford (2008, p. 21), ao repensar a tradição etnográfica. O autor questiona: se a etnografia se constitui como um estudo das interpretações culturais a partir das experiências, “como uma experiência incontrolável se transforma num relato escrito e legítimo?”. Além disso, nos leva a refletir sobre de que forma o encontro intercultural dessas experiências, marcado por relações de poder e interesses pessoais, “pode ser circunscrito a uma versão adequada de um ‘outro mundo’ mais ou menos diferenciado, composta por um autor individual”?

Clifford (2008) chama a atenção para o fato de que temos a tendência de tornar o nosso narrar um espelho em que aplicamos a noção e visão humanizante, perpetuando moldes. Assim, é importante que a interpretação construída não seja feita a partir do levantamento de um muro feito de aparatos e tecnologias metodológicas que sustenta, a

todo instante, a autoridade do pesquisador, colocando-o fora do conviver. Quando falo da aproximação como principal ponto metodológico, entendo que, em um estudo etnográfico, devo sair das dicotomias e do reducionismo e tentar representar, em meu narrar, os interlocutores e os contextos de maneira histórica e próxima, compreendendo suas singularidades, suas diferentes formas de viver e ser (CLIFFORD, 2008).

Na linguística, especialmente na sociolinguística, a pesquisa etnográfica ganha força e um novo viés a partir das pesquisas de Hymes (1974). O autor propõe que um estudo etnográfico em linguística deve se empenhar em uma atitude de constante interação e adaptação entre o pesquisador e os interlocutores em uma perspectiva multidisciplinar, que tenha como foco a comunicação inserida em um contexto histórico e cultural (HYMES, 1974). Entendo, com base nos estudos de Hymes (1974), que a pesquisa etnográfica ou de cunho etnográfico em sociolinguística deve amparar-se em três pontos fundamentais: 1) compreender a organização das línguas e de que forma esta organização influencia e está presente na organização das sociedades; 2) desenvolver um estudo interdisciplinar, que reconheça a multiplicidade e a complexidade que envolvem sujeitos e línguas; 3) permitir à linguística rever as suas próprias bases.

Blommaert e Jie (2010) aprofundam a discussão com relação ao estudo etnográfico em linguística a partir dos conceitos de Hymes. Para os autores, é necessário que, em um estudo etnográfico de perspectiva contra-hegemônica, entendam-se os diferentes efeitos da língua em seus diferentes contextos. Os autores chamam a atenção, assim, para a necessidade do estudo das línguas em uma perspectiva de múltiplas experiências, especialmente em contextos multilíngues, nos quais as línguas e o entendimento que nós fazemos delas estão amparados por diferentes divisões, culturas, organizações sociais, relações políticas e aspectos emotivos (BLOMMAERT; JIE, 2010).

Tais reflexões conduzem-me ao entendimento de que a pesquisa etnográfica vai muito além do narrar e possibilita engajamento e transformação tanto para o pesquisador quanto para os interlocutores em relação às ideologias linguísticas e da comunicação em uma perspectiva ontológica e epistemológica. Nessa abordagem, a etnografia é entendida como um posicionamento de pesquisa que desafia os papéis historicamente estabelecidos, entende a complexidade dos contextos e é sensível às diversas relações entre os usos linguísticos, as estruturas sociais e, mais profundamente, a vida das pessoas (BLOMMAERT; JIE, 2010).

É importante destacar que a minha compreensão de tais pontos só foi possível porque, ao aprofundar meus estudos a respeito de teorias e metodologias contra-

hegemônicas, eu mantive, simultaneamente, contato, em caráter exploratório, com o contexto religioso haitiano que faz parte do que proponho estudar. Observar, viver e ser nesse ambiente permitiram-me fazer escolhas próximas à realidade do contexto multilíngue e superdiverso. A respeito dessa fase exploratória, discutirei no tópico seguinte.

3.2 FASE EXPLORATÓRIA - MEU ENCONTRO COM OS INTERLOCUTORES

Meu contato com os interlocutores haitianos deste estudo deu-se através da igreja. Eu não sabia muito a respeito dos imigrantes haitianos que vivem em Goiânia. Desse modo, para chegar até eles, eu entrei em contato, primeiramente, com o pastor das igrejas haitianas metodistas. O intermédio foi feito por uma amiga que realizava trabalho voluntário em uma das unidades. Ela organizava as aulas de português para os imigrantes haitianos. O contato inicial com o pastor Floriano²⁵, que é haitiano, foi feito no primeiro semestre de 2018, na Igreja Haitiana Metodista Expansul, em Aparecida de Goiânia e, naquele dia, eu já participei de uma aula de português para imigrantes.

Nas semanas seguintes, eu frequentei as aulas ministradas no bairro Expansul, que eram sempre aos sábados, à tarde. Contudo, logo percebi que as aulas não despertavam o interesse dos imigrantes, uma vez que, durante as minhas visitas, o máximo de participantes foi 5 (considerando que a igreja contava com mais de 200 membros registrados) e a rotatividade de alunos e professores era grande. Esse entendimento foi confirmado pelo pastor e sua esposa em uma conversa informal que tivemos. Eles me informaram que as aulas eram pouco motivadoras, visto que a troca de professores era constante, os alunos chegavam aos encontros muito cansados, depois de uma jornada de trabalho intensa, e que esperavam resultados rápidos com as aulas. Além disso, reconheciam que a igreja não fornecia material de apoio para os professores, os quais eram todos voluntários.

Depois de algumas semanas frequentando a Igreja Haitiana Metodista Expansul, o pastor me convidou para ir à Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, em Goiânia. A visita foi feita, ainda, no final primeiro semestre de 2018. Nessa unidade da igreja, as aulas de português já haviam sido canceladas. De acordo com os interlocutores com quem conversei na primeira visita, as aulas foram canceladas por falta de adesão dos participantes.

²⁵ Visando manter o anonimato, a identificação dos participantes foi preservada por meio de pseudônimos, que foram escolhidos pelos próprios participantes.

Aqueles que ainda queriam frequentar aulas de português matricularam-se em um curso oferecido pelo Instituto Federal de Goiás. Confesso que, naquele momento, fiquei desestimulado com a pesquisa, já que meu foco estava em investigar as aulas de língua.

No entanto, ainda na primeira visita à Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, uma pessoa me chamou a atenção. Logo que cheguei, fui apresentado à irmã Celeste pelo pastor Floriano. Ela era e ainda é (com exceção dos pastores) a única brasileira que frequenta a igreja assiduamente, fazendo, inclusive, a doação do dízimo. Irmã Celeste, assim chamada por todos, é uma missionária leiga que dedica parte de sua rotina à gestão da igreja. Já naquele primeiro dia, ela conversou bastante comigo sobre a organização da igreja, a cultura haitiana, o seu trabalho e, instigada por mim, a respeito das aulas de português. Foi daquela conversa que as ideologias linguísticas e os usos das línguas começaram a me chamar atenção. Irmã Celeste me falou muito da variante de francês falada pelos imigrantes haitianos, do crioulo haitiano e do português.

Suas percepções, amparadas por sua longa experiência como professora de francês, abriram caminho para o meu interesse acerca das ideologias linguísticas e de sua influência no uso das línguas. Irmã Celeste passou, então, a ser uma importante parceira de pesquisa, pois, além de relatar o cotidiano da igreja, foi se tornando a principal ponte, naquele momento, entre mim e os interlocutores haitianos. Durante todas as conversas que tivemos, ela sempre questionava, gentilmente, “o que você precisa que eu faça” e, a cada visita, ela me apresentava novos membros da igreja e me contava um pouco mais a respeito da vida dessas pessoas. A disponibilidade dela foi elemento decisivo para que eu escolhesse a Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara como contexto de estudo.

Gradativamente, comecei a ter contato com muitos membros da igreja. Trocamos telefone e comecei a construir a minha rede de contatos. Todos os contatos foram feitos a partir dos interlocutores em uma rede de apoio. Contando, parece que tudo foi rápido e muito fácil, mas não foi bem assim. Todo esse período exploratório e de aproximação e familiarização com os frequentadores da Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara foi feito entre o primeiro semestre de 2018 e o primeiro semestre de 2019 - período em que tive a oportunidade de conhecer não só a igreja, mas também algumas casas dos imigrantes haitianos. Somente depois desse longo tempo pensando a respeito, é que submeti este estudo ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás.

A fase exploratória foi muito importante para que eu conseguisse me engajar em uma abordagem qualitativa, aproximativa e etnográfica de pesquisa que entendesse, como proposto por Blommaert e Jie (2010), a complexidade dos contextos e dos usos

linguísticos. Foi a atitude de colocar-me como completo desconhecido que possibilitou a construção dos objetivos e das questões de pesquisa próximas à realidade do contexto e não apenas dos meus interesses individuais enquanto pesquisador.

A respeito do contexto religioso, da igreja, discutirei no tópico a seguir.

3.3 O NOSSO LUGAR DE ENCONTRO – A IGREJA

Nos últimos anos, o número de haitianos que migraram para as cidades que compõem a região metropolitana de Goiânia aumentou consideravelmente. Um dos possíveis motivos para esse crescente interesse, talvez, seja a existência de duas igrejas metodistas constituídas, majoritariamente, por haitianos. As duas igrejas, uma na cidade de Goiânia (Jardim Guanabara) e outra na cidade de Aparecida de Goiânia (bairro Expansul), contam com a participação de cerca de quinhentos haitianos no total. Número que se divide entre aqueles que participam regularmente, que corresponde à minoria, com uma média de 140 pessoas por culto em cada uma, e outros que esporadicamente participam dos cultos e reuniões.

Ambas as unidades contam com o auxílio de outras igrejas metodistas para o custeio de suas despesas. As igrejas têm funcionado como rede de apoio para os haitianos que aqui chegam, fornecendo, além do amparo cultural, auxílio para que os imigrantes recém-chegados se estabeleçam em tais cidades. Dessa maneira, elas funcionam como local de distribuição de mantimentos, medicamentos, espaços para confraternização, discussões a respeito dos caminhos tomados por haitianos em Goiânia e Aparecida de Goiânia, aprendizagem e mediação dos conflitos de convivência entre seus membros.

Como exposto anteriormente, delimito o meu contexto à Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara. Assim, detalharei a seguir a organização dessa unidade, que é semelhante à organização da unidade do Expansul. O nascimento da unidade do Jardim Guanabara deu-se a partir de pequenas reuniões feitas por haitianos que se mudaram para este bairro com o intuito de trabalhar na CEASA (Centrais de Abastecimento de Goiás S/A). As primeiras reuniões foram feitas em 2016, nos quintais das casas e de forma improvisada. Segundo os registros da igreja, a primeira reunião foi feita no dia 05 de junho de 2016. Nessa época, a unidade do bairro Expansul já existia e contava com a capelania do pastor Floriano, que vive em Aparecida de Goiânia e pastoreia a igreja desde 2015.

Nas primeiras reuniões, o principal objetivo dos participantes era fundar uma igreja que funcionasse como instituição de auxílio social para os imigrantes haitianos os quais já estavam em Goiânia e para aqueles que iriam chegar. Foi assim que entraram em contato com a Igreja Haitiana Metodista Expansul para que o pastor os ajudasse na constituição da unidade do Jardim Guanabara. Dessarte, através do auxílio do pastor Floriano, a Igreja Metodista Jardim das Esmeraldas assumiu a capelania dessa nova unidade, visto que a do Bairro Expansul não conseguiria manter os custos das duas igrejas.

Antes mesmo de a igreja começar a funcionar em sua sede própria, houve a transferência de capelania da Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, que passou a ser acompanhada pela Comunidade Missionária do Jardim Novo Mundo. Ao assumir a capelania houve uma discussão entre os membros do conselho da igreja do Jardim Novo Mundo a respeito da criação da unidade do Jardim Guanabara ou não. Alguns membros do conselho defendiam que os imigrantes haitianos deveriam frequentar os cultos no Jardim Novo Mundo e não em uma unidade específica. Contudo, foi decidido que eles fundariam uma nova unidade no Jardim Guanabara, visto que, de acordo com esse conselho, os imigrantes haitianos já haviam perdido muito e não poderiam perder, também, o direito de manifestarem sua fé entre os seus e em sua língua nativa. Assim, para ajudar na estruturação dessa unidade, enviaram a missionária irmã Celeste, já que o pastor Floriano mora em um bairro distante e frequenta a igreja a cada 15 dias. Segundo a irmã, o fator preponderante para a sua escolha foi o fato de ela ter dedicado grande parte de sua vida ao ensino de francês, o que facilitaria a comunicação com os imigrantes. Desse modo, com a chegada da irmã Celeste, a igreja alugou um espaço para que começasse a funcionar.



Figura I – Localização da Igreja Metodista Haitiana Jardim Guanabara.
Fonte: Google Maps (2020).

Depois de fundada a sede própria, o trabalho de evangelização, de acordo com as doutrinas metodistas, foi implementado. Dessa forma, os seus participantes foram batizados e fizeram a profissão de fé, assumindo a doutrina protestante metodista. Segundo irmã Celeste, aqueles que não aceitaram o batismo e a profissão de fé foram, aos poucos, deixando a igreja. Gradativamente, os grupos foram sendo constituídos e, hoje, a unidade conta com:

1. **Comitê** – principal grupo da unidade. Formado exclusivamente por haitianos (homens e mulheres), tem como função cuidar de toda a igreja e dar auxílio aos seus membros. As pessoas que fazem parte desse comitê são consideradas muito importantes dentro da igreja.
2. **Escola dominical** – grupo responsável por conduzir a escola dominical que acontece antes do culto.
3. **Grupo das damas “Les filles de l’agneau”** – grupo que tem como principal objetivo discutir questões a respeito do papel da mulher na igreja, família e sociedade.
4. **Grupo dos homens “Union des frères”** – grupo que tem como principal objetivo discutir questões relativas ao papel do homem na igreja, família e sociedade.

Além dos grupos, a igreja conta com um tesoureiro e um secretário que têm como principal função organizar o cotidiano dos cultos. A renda arrecadada com o dízimo dos membros não é suficiente para que a unidade se mantenha, por isso, ainda hoje, a Comunidade Missionária Jardim Novo Mundo é responsável por manter a igreja do Jardim Guanabara. É importante destacar que a comunicação entre as duas unidades é feita pela irmã Celeste, que tem como responsabilidade cuidar dos repasses financeiros, fazer a prestação de contas e o censo anual exigido pela Igreja Metodista.



Figura II – Fachada da Igreja Metodista Haitiana Jardim Guanabara.
Fonte: Google Maps (2020).

Por falta de recursos financeiros, a igreja ainda não conseguiu construir uma fachada com dizeres que a identifiquem. O espaço conta, ainda, com uma pequena casa disponibilizada para uma família, que, em troca de moradia, cuida da limpeza da igreja. Várias famílias haitianas já moraram nessa casa. O comitê da igreja motiva as famílias a morarem pouco tempo nesse espaço, uma vez que o desejo deles é que os haitianos que aqui cheguem consigam se sustentar de forma autônoma. De acordo com os interlocutores, o espaço já está pequeno, é preciso buscar um local maior e com uma estrutura melhor. Contudo, a pequena arrecadação com o dízimo ainda não permite que isso seja feito. Hoje, a igreja conta com dois cultos aos domingos (um pela manhã e outro à tarde), a escola dominical, que acontece antes dos cultos dominicais e as reuniões semanais dos demais grupos. A escola dominical é sempre ministrada por um membro, o qual deve ter boa conduta dentro da igreja. Os cultos da manhã são ministrados a cada 15 dias pelo pastor Floriano e a cada 15 dias por um pastor brasileiro designado pela Igreja Metodista Jardim Novo Mundo e em casos esporádicos pela irmã Celeste. O culto vespertino é conduzido por um membro da igreja que é escolhido a cada semana.

Feita a contextualização, me apresentarei a seguir, como pesquisador, bem como os interlocutores integrantes desta pesquisa.

3.4 QUEM SOMOS NÓS – EU E OS INTERLOCUTORES

Neste ponto, explano um pouco mais sobre mim, o pesquisador, e sobre os interlocutores que aceitaram fazer parte deste estudo.

3.4.1 O PESQUISADOR

Uma proposta de estudo que parte da perspectiva do pensar decolonial, de acordo com Mignolo (2014), não diz respeito somente à implementação de um método, mas sim de um olhar mais amplo, que se relaciona com diferentes formas de estar e pensar o mundo. Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019, p. 13) afirmam, nesse sentido, que “o projeto decolonial assume a necessidade de afirmação corpopoliticamente para a produção do conhecimento”. Assim, alinhando-me ao projeto decolonial, escrevo, nas linhas a seguir, a respeito da minha relação com a decolonialidade.

O meu primeiro contato com essa perspectiva ocorreu em 2017, antes do meu ingresso no doutorado. Na época, entrei em contato com uma professora da Faculdade de

Letras da Universidade Federal de Goiás, manifestando meu desejo em participar de seu grupo de estudos. Não foi possível minha participação no grupo, todavia, mergulhei no universo das leituras a respeito da abordagem. O estudo era feito, até aquele momento, de maneira individual e despretensiosa.

No segundo semestre de 2018, já como aluno de doutorado, matriculei-me na disciplina “Tópicos em aspectos socioculturais da linguagem” e no primeiro semestre de 2019, na disciplina “Tópicos em língua e cultura”, ambas ministrada pelo professor André Marques do Nascimento. Em ambos os cursos, meu contato com a decolonialidade se intensificou e despertou em mim a necessidade de aprofundar os estudos em uma abordagem decolonial. A forma como os debates eram construídos, a diversidade de saber, o respeito ao outro e o reconstruir-se eram características marcantes em nossa turma. Era uma turma pequena e todos os seus participantes foram, aos poucos, sentindo-se à vontade para expressar suas reflexões. No semestre seguinte, ingressei em outra disciplina com o mesmo professor. Nela, continuamos a aprofundar os estudos linguísticos em uma perspectiva decolonial. Na segunda turma, que tinha um número de participantes muito maior, continuei a trilhar um caminho de rupturas e de busca por novas formas de entender o mundo.

Concluídas as disciplinas, fui convidado pelo professor André a participar do Grupo de Estudos em Linguística Decolonial. Nossos encontros começaram no fim de 2019 e, desde então, nos envolvemos em uma atitude solidária e profícua de troca de conhecimentos. O grupo tornou-se um importante espaço para discutirmos a difícil tarefa de entender os estudos linguísticos em uma nova perspectiva. O caminho institucional foi e ainda é muito importante para essa caminhada, mas não o único.

Um outro caminho muito importante para essa trajetória foi trilhado a partir do meu contato com os interlocutores deste estudo. Como mencionado em outros momentos deste capítulo, a minha trajetória junto aos imigrantes haitianos foi marcada pela aproximação, pelo pertencimento, pela solidariedade e pela empatia. Em vários momentos, eu pensei em desistir, visto que as necessidades do contexto eram tão distantes do meu objetivo duro que eu não conseguia pensar em língua. Foi só a partir do entendimento decolonial, do distanciamento da neutralidade e em uma perspectiva etnográfica interdisciplinar que consegui enxergar a construção desta pesquisa. A problematização do meu lugar, da autoridade científica e do rigor acadêmico foi fundamental para que eu conseguisse vislumbrar um horizonte que rompesse com a colonialidade do saber. Segundo Mignolo (2003, p. 454):

O último horizonte do pensamento liminar não está atuando apenas em direção a uma crítica de categorias coloniais; está atuando também no sentido de reverter a subalternização dos saberes e a colonialidade do poder. Também indica uma nova maneira de pensar na qual as dicotomias podem ser substituídas pela complementariedade de termos obviamente contraditórios. O pensamento liminar poderia abrir as portas para uma outra língua, um outro pensamento, uma outra lógica, superando a longa história do mundo colonial/moderno, a colonialidade do poder, a subalternização dos saberes e a diferença colonial.

O meu posicionamento enquanto pesquisador foi, ainda é e acredito que sempre será constantemente revisto. As diversas possibilidades despertadas, evidenciadas e criadas a partir da perspectiva decolonial são infinitas e instigantes. Por isso, faço do pensamento liminar o local constante e, ao mesmo tempo, o meu horizonte. Horizonte que me permitiu aprender, compartilhar e viver junto aos interlocutores haitianos.

Sobre os interlocutores, abordarei no tópico seguinte.

3.4.2 OS INTERLOCUTORES

Com o desenvolver do estudo, a ética do cuidado, proposta por Collins (2019), começou a fazer parte do meu cotidiano. A aproximação vivida entre mim e os interlocutores permitiu-nos compartilhar experiências de vida que se tornaram uma constante em nossos diálogos. Logo, fui percebendo as singularidades individuais que motivavam diferentes interpretações a respeito dos mais variados assuntos os quais surgiam durante nossas conversas. Isso exigiu de mim uma escuta empática e sensível ao desejo de falar, pois, em muitos momentos, houve o ímpeto de cortar a fala dos interlocutores, o que aconteceu, e redirecionar a conversa para aquilo que fosse do meu interesse. Porém, em outras tantas ocasiões, consegui exercer a ética do cuidado em que “a expressividade pessoal, as emoções e a empatia são centrais no processo de validação do conhecimento” (COLLINS, 2019, p. 156).

Tal entendimento e posicionamento fizeram com que eu me preocupasse com a forma como os interlocutores seriam retratados neste estudo. É comum que sejam retratados através da perspectiva do pesquisador, que, por meio de perguntas em entrevistas ou questionários, traça um perfil dos “pesquisados”. Tentando, portanto, mitigar os prejuízos que a minha visão limitada a respeito deles reverberasse neste estudo, busquei formas alternativas para retratá-los. Desse modo, a alternativa que encontrei nasceu da construção dos dados empíricos a partir da história de vida. Tal história, mesmo que aplicada brevemente como neste estudo, possibilita que o interlocutor reflita, através

da sua historicidade, sobre os caminhos percorridos por si, reavalie aquilo que foi feito e entre em contato com partes de si que poderiam estar esquecidas, possibilitando um novo entendimento ou a afirmação de escolhas do presente (NOGUEIRA et al., 2017). Assim, ao longo de tantas conversas, as histórias de nossas vidas foram sendo resgatadas e compartilhadas, o que será perceptível nos capítulos de análise.

Antes de apresentar os interlocutores da pesquisa, apresentarei alguns dados importantes em relação ao número de haitianos residentes na cidade de Goiânia. De acordo com o Observatório das Migrações em São Paulo²⁶, temos, até abril de 2022, 3.039 haitianos legalmente residentes no estado de Goiás. Desse total, 33,1 % são mulheres e 66,9% são homens. A respeito da faixa etária, 5% têm entre 0 e 15 anos; 13%, entre 15 e 25 anos; 60%, entre 25 e 40 anos e 13%, entre 45 e 60 anos. Sobre o estado civil, 75,98% são solteiros, 20,1% são casados, 0,16% são viúvos e 3,88% não informaram.

Na cidade de Goiânia, até abril de 2022, havia 999 haitianos legalmente residentes. Desse total, 38,54 % são mulheres e 61,46% são homens. A respeito da faixa etária, 6% têm entre 0 e 15 anos; 23%, entre 15 e 25 anos; 58%, entre 25 e 40 anos e 13%, entre 45 e 60 anos. Sobre o estado civil, 77,8% são solteiros, 20,92% são casados, 0,1% são viúvos e 1,9% não informaram.

A seguir, apresento um quadro geral que ilustra informações sobre os participantes:

Nome	Idade	Sexo	Ano em que chegou ao Brasil	Escolaridade	Profissão
Henri	23	Masculino	2018	Ensino Médio	Mecânico
Benoit	50	Masculino	2014	E. Fundamental	Empilhador
Kayou	21	Feminino	2017	Ensino Médio	Estudante
Michel	33	Masculino	2017	Ensino Médio	Carregador
Honoré	24	Masculino	2019	Ensino Médio	Pintor
Serge	26	Masculino	2017	Ensino Médio	Serviços Gerais

Quadro I – Perfil dos interlocutores.

²⁶ Os dados de imigrantes haitianos residentes no estado de Goiás e na cidade de Goiânia são fornecidos pelo Observatório das Migrações em São Paulo. Banco Interativo – Números da imigração internacional para o Brasil, 2020 – 2022 (jan – abr). Campinas, São Paulo: Observatório das Migrações em São Paulo – NEPO – INICAMP. Disponível em: <https://www.nepo.unicamp.br/observatorio/bancointerativo/numeros-imigracao-internacional>. Acesso em: 28/12/2022.

Benoit, Michel e Serge são casados; Henri, Kayou e Honoré são solteiros. Benoit e Serge foram os primeiros de seu grupo familiar a chegarem ao Brasil. Benoit trouxe do Haiti para o Brasil esposa e filhos ao longo dos anos. Serge veio com sua esposa e, depois de dois anos aqui no Brasil, trouxe seu irmão, Honoré. Henri veio com a ajuda de sua irmã e Kayou, com a ajuda de seu pai. Michel conheceu sua esposa, também haitiana, aqui no Brasil. Serge teve dois filhos já morando em Goiânia e Michel uma filha. Todos os interlocutores moram na região do Jardim Guanabara e frequentam a Igreja Metodista Haitiana.

Nenhum dos participantes aprendeu português no Haiti. Todos relataram que ingressaram em um curso de português para estrangeiros depois de chegarem a Goiânia. Benoit fez um curso oferecido pela irmã Celeste na própria igreja, curso que não é mais ofertado. Os demais participantes frequentaram ou frequentam o curso de português para estrangeiros oferecido pelo Instituto Federal de Goiás (IFG), cujas aulas começaram a ser ministradas na própria igreja, hoje são ministradas nas dependências do IFG. Durante o ano de 2020 e 2021, os interlocutores matriculados no curso de português para estrangeiros deixaram de frequentar completamente as aulas por conta da pandemia da Covid-19.

Serge, Kayou e Henri estão matriculados em Instituições de Ensino Superior. Serge cursa Engenharia Civil no IFG; Henri, Engenharia Mecânica, também no IFG e Kayou cursa Fisioterapia na Universidade Estadual de Goiás. Esses interlocutores participaram de processos seletivos específicos para haitianos para ingressarem nos cursos. Por conta da pandemia da Covid-19, os três desenvolveram parte de suas atividades acadêmicas em regime remoto.

Excetuando Kayou, todos os participantes continuaram desenvolvendo suas atividades profissionais durante a pandemia da Covid-19. Todos eles tiveram suas jornadas de trabalho interrompidas durante os momentos de maior restrição da circulação de pessoas na cidade de Goiânia. Serge e Honoré perderam seus empregos durante a pandemia da Covid-19. Serge encontrou novo emprego 3 meses depois; já Honoré, 6 meses depois.

Irmã Celeste também foi convidada para participar do estudo. Ela aceitou prontamente o convite. Hoje, irmã Celeste está com 68 anos, é solteira e não possui filhos. Durante muitos anos, Celeste foi docente de língua francesa em uma escola pública da cidade de Goiânia. Em toda a sua vida, manteve contato estreito com a igreja Metodista, tendo, inclusive, um irmão pastor na mesma igreja. Hoje, aposentada, irmã Celeste

desenvolve suas atividades profissionais por meio do voluntariado. Ela trabalha na Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara e também no Centro de Valorização da Vida (CVV).

A seguir, apresentarei as informações a respeito da construção dos dados empíricos.

3.5 CONSTRUÇÃO E ORGANIZAÇÃO DOS DADOS EMPÍRICOS DA TESE

Para a construção dos dados empíricos, preocupei-me em encontrar ferramentas que fossem contra-hegemônicas e que possibilitassem aos interlocutores sentirem-se à vontade durante os nossos diálogos. Depois de muito refletir a respeito das ferramentas e trocar ideias com o interlocutor Serge sobre as formas de construção dos dados, submeti o projeto deste estudo ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Goiás. Após a avaliação, o projeto foi aprovado por meio do parecer nº 3.628.422, do dia 08 de outubro de 2019 (Anexo I). Posteriormente, os interlocutores foram convidados para as etapas descritas a seguir. Todos assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) (Apêndice I). Tive o cuidado de ler com eles o TCLE e tirar qualquer dúvida a respeito de questões linguísticas e legais. Depois de lido, todos assinaram conforme as exigências legais.

A partir desse momento, comecei a agendar as entrevistas/diálogos com os interlocutores. Durante os diálogos, foi solicitado, também, que elaborassem o retrato linguístico, o qual faz parte da construção dos dados. Além disso, as observações registradas em meus diários de campo funcionaram como importante elemento de construção de significados para o estudo.

A seguir, apresento cada uma dessas etapas do estudo.

3.5.1 AS ENTREVISTAS/DIÁLOGOS

A princípio, pensei no desenvolvimento desta etapa do trabalho por meio da entrevista semiestruturada. A pesquisa semiestruturada permite ao pesquisador, de acordo com Moreira e Caleffe (2008), controlar parte dos assuntos que são desenvolvidos ao longo de sua execução e, ao mesmo tempo, dá liberdade ao interlocutor para abordar questões que não estão previstas. No entanto, percebi que seria necessário acrescentar elementos que estão além da entrevista e que se configuram como um diálogo em que a individualidade e a subjetividade de ambos fossem valorizadas.

Dessa forma, durante os diálogos, tanto eu quanto os participantes, falamos a respeito dos mais variados assuntos. Percebi a importância de valorizar as emoções, pois, quando eu demonstrava sensibilidade em relação ao que estava sendo contado, quando eu demonstrava os meus sentimentos (advindos de experiências vividas e/ou da compreensão dos sentimentos do outro), os interlocutores se sentiam mais à vontade para se expressarem. Alinho-me, portanto, ao pensamento de que “as emoções indicam que a pessoa que fala acredita na validade do próprio argumento” (COLLINS, 2019, p. 157). Tive o cuidado, todavia, de que minha expressão servisse como elemento motivador, no sentido de ser solidário com as percepções dos interlocutores e nunca como condutor das opiniões. Mas isso não significa que não mantive um roteiro (APÊNDICE II) durante os diálogos. O roteiro foi importante, principalmente, para que eu iniciasse a entrevista e fosse paulatinamente introduzindo questões ligadas à vida dos interlocutores e a suas línguas.

Segundo Collins (2019, p. 159), “não somente os indivíduos devem produzir conhecimento por meio do diálogo e recorrer a um estilo de apresentação que demonstre uma ligação com as próprias ideias, mas também se espera que se responsabilizem pelo que afirmam”. De acordo com bell hooks (2017, p. 65), o diálogo permite estabelecer intimidade e familiaridade, sendo uma forma “de partilhar a doçura, a solidariedade sobre a qual falo [a autora]”. Tentei, ao longo dos diálogos, permitir que os interlocutores manifestassem os seus pensamentos e as suas emoções a respeito de pontos que eram levantados por mim, porém direcionados por eles, tentando contribuir, de alguma forma, para que saíssem do silêncio e erguessem a voz, porque, como aponta bell hooks (2019c, p. 38-39):

Fazer a transição do silêncio à fala é, para o oprimido, o colonizado, o explorado, e para aqueles que se levantam e lutam lado a lado, um gesto de desafio que cura, que possibilita uma vida nova e um novo crescimento. Esse fato de fala, de ‘erguer a voz’, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito – a voz liberta.

Todas as entrevistas/diálogos foram gravadas em áudio e transcritas. Os diálogos ocorreram na Igreja Haitiana Metodista, na casa dos participantes e em um restaurante haitiano no Jardim Guanabara. O cronograma e tempo de duração dos diálogos podem ser observados na tabela a seguir.

Nome	Data do diálogo	Duração do diálogo
Henri	05/02/2021	1 hora, 12 minutos e 14 segundos
Benoit	31/01/2021	57 minutos e 39 segundos
Kayou	02/02/2021	52 minutos e 37 segundos
Michel	21/02/2021	51 minutos e 53 segundos
Honoré	30/02/2021	1 hora, 17 minutos e 6 segundos
Serge	24/01/2021	54 minutos e 18 segundos

Quadro II – Cronograma dos diálogos.

É importante considerar que o momento de encontro formal para o diálogo não foi o primeiro nem o único momento em que pude conversar com os interlocutores. Em várias outras situações, principalmente na Igreja Haitiana Metodista, conversamos a respeito dos mais variados assuntos que consideramos pertinentes nos momentos de encontro. Estes diálogos informais foram muito importantes para que eu compreendesse melhor a trajetória de vida de cada um dos interlocutores e contribuiu também para que os diálogos formais acontecessem de uma maneira mais descontraída e tranquila.

A partir do meu primeiro contato com a irmã Celeste, deu-se o contato com os demais participantes. Nesse ponto da minha vivência, utilizei a técnica metodológica para pesquisas qualitativas *snowball* ou bola de neve. A bola de neve é uma importante ferramenta na construção dos estudos qualitativos, uma vez que permite acesso aos interlocutores de difícil acesso ou de pouco contato com o pesquisador (VINUTO, 2014). Além disso, permite que, logo após o contato com os primeiros interlocutores, seja possível a indicação de outros que possam se interessar e contribuir para o estudo (BALDIN; MUNHOZ, 2011). A técnica foi bastante útil, visto que permitiu que eu me encontrasse com interlocutores que fazem ou fizeram parte do cotidiano da igreja por algum tempo, além de apresentar maior repertório linguístico em português brasileiro.

Com irmã Celeste, tive dois momentos específicos de entrevista. Ambos ocorreram após o culto dominical. Na primeira entrevista (dia 14/02/20021), foi gerada uma gravação de 32min e 57 segundo. Na segunda (dia 21/03/2021), foi gerada uma gravação de 43min e 28 segundos. Fora esses dois momentos, durante os cultos e por meio de mensagens instantâneas eu e irmã Celeste conversamos muito a respeito da igreja e dos seus membros. Em alguns momentos, cheguei a ajudar a irmã a organizar algumas

atividades de igreja, como chá de bebê e chá de panelas. Irmã Celeste sempre se mostrou muito solícita e muito franca em suas falas.

A seguir, apresento considerações sobre o retrato linguístico.

3.5.2 O RETRATO LINGUÍSTICO

Usar os retratos linguísticos (figura III) faz parte de uma escolha em que vislumbro horizontes metodológicos que permitam a produção de significados sobre as línguas e as ideologias linguísticas diferentes das convencionais fontes discursivas. Ademais, de acordo com Brigitta Busch (2018), os retratos linguísticos permitem a construção de um estudo interativo, por proporcionar reflexão não somente ao pesquisador, mas também aos interlocutores. Essa ferramenta possibilita que tanto o pesquisador quanto os interlocutores tenham *insights* sobre os usos linguísticos, sobre suas ideologias linguísticas e sobre os sentimentos em relação às línguas (BUSCH, 2018).



Figura III – Retrato Linguístico. Fonte: Heteroglossia.net

Segundo Nascimento (2020, p. 10):

A relevância do uso da representação visual do corpo humano como metodologia de pesquisa e como prática terapêutica e/ou pedagógica tem se destacado no conjunto de abordagens qualitativas, precisamente por possibilitar que os/as participantes elaborem, interpretem e deem sentido para suas experiências de vida, fornecendo, assim, novas dimensões para um determinado fenômeno.

Tais retratos representam, por conseguinte, não somente o que os interlocutores pensam a respeito do uso de suas várias línguas, mas também como eles se sentem em relação a cada uma delas, uma vez que conseguem mapear o uso e o sentimento em relação às línguas em diferentes áreas do corpo, além de poder compreendê-las como parte do que são (BUSH, 2010; 2018). São entendidos, assim, como uma narrativa visual autoral em que os interlocutores representam as interpretações que fazem dos usos das línguas, e permite que eu compreenda, de uma maneira não discursiva, os interlocutores e suas reflexões (BUSH, 2018).

3.5.3 O DIÁRIO DE CAMPO

De acordo com Nunan (1992), o diário de campo me permite, enquanto pesquisador, retomar e relembrar as experiências vivenciadas ao longo dos eventos vividos. Desse modo, ele foi especialmente utilizado após as minhas interações nos cultos. Durante todos os encontros, tive o cuidado de não o carregar comigo, evitando que os interlocutores se sentissem intimidados por minhas anotações. Dessa forma, depois dos cultos, eu sempre reservava um momento para anotar as minhas percepções e os eventos que ocorreram.

Em alguns momentos, eu registrei algumas informações em meu celular, o que aconteceu durante os diversos eventos dos quais participei na igreja. Tais informações foram registradas em pequenas notas ou pequenos áudios nos quais eu registrava o que estava acontecendo. Essa estratégia de construção do diário foi utilizada quando eu passava um tempo muito longo na igreja, como na eleição do novo Comitê, ou nos almoços e casamentos de que participei.

Outra forma de registro que serviu como diário de campo foram os vídeos e fotos produzidos pelos próprios interlocutores. Eles frequentemente gravavam ou fotografavam os eventos que consideravam importantes, como casamentos, apresentação de crianças recém-nascidas, as músicas que cantavam e de que gostavam. Depois, de maneira voluntária, eles me encaminhavam os vídeos e fotos por WhatsApp. Tais registros não foram produzidos por mim, mas contribuíram para que eu rememorasse os eventos e notasse nuances que eu não havia percebido em um primeiro momento.

No próximo capítulo, discutirei a construção das línguas e dos sujeitos a partir de uma visão que intersecta línguas em contato e as ideologias linguísticas dos interlocutores a respeito do crioulo haitiano e do francês.

CAPÍTULO IV
“SUA FALA OUTRORA RECLUSA HOJE REBELDE”
O CRIOULO HAITIANO E O FRANCÊS HAITIANO

*“Sua voz
mais que um rumor surdo
emergindo das águas turvas da memória
Seu canto morto pelo tempo
Sua fala outrora reclusa
hoje rebelde
torturada pela urgência
busca obstinadamente
nos escombros de um país perdido
esta língua de luz”*

(Poemas sem idade II, Marie-Célie Agnant²⁷)

O quarto capítulo deste estudo apresentará reflexões referentes aos usos e às construções ideológicas sobre o crioulo haitiano (CH) e o francês haitiano (FH) explicitadas nas Constituições da República do Haiti e pelos interlocutores do estudo e de como as ideologias linguísticas estão presentes, condicionam e são condicionadas pelos usos neste documento. Começo o percurso deste capítulo em terras haitianas, isto porque compreendo que as experiências com línguas em contato para os nossos interlocutores não começaram no Brasil, mas sim em seu país de origem. Nesse caminho, farei primeiramente uma análise de como as línguas são entendidas a partir das Constituições da República do Haiti e como aspectos relativos à globalização podem ter interferido nas ideologias linguísticas presentes nesses documentos.

²⁷ Trecho do livro “Poèmes sans age II” escrito por Marie-Célie Agnant, poetisa haitiana. Tradução: Henrique Provinzano Amaral. Disponível em: <https://www.oficinapalimpsestus.com.br/marie-celie-agnant/>. Acesso em: 29/12/2022)

Em segundo momento, analisarei o entendimento que cada um dos interlocutores possui do crioulo haitiano e do francês. Nesta seção do nosso estudo, observarei o entendimento que eles possuem já tendo experienciado o fenômeno da migração para o Brasil e em como tal vivência pode ter influenciado em suas percepções a respeito das línguas. Reforço, como fiz em todos os momentos deste estudo, que as reflexões construídas aqui não são e não devem ser entendidas, em hipótese alguma, como únicas possibilidades interpretativas ou como palavras imutáveis. Considero que a riqueza deste e de qualquer estudo, sobretudo aqueles que envolvem línguas, está justamente nas possibilidades vindouras, naquilo que é possível construir e enxergar para além dos objetivos iniciais traçados.

4.1 PELOS CAMINHOS LINGÜÍSTICOS DA CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DO HAITI

Começaremos o caminhar deste capítulo em terras haitianas, mais especificamente em terras legais haitianas, aquelas que escrevem as leis, especialmente as que constituem o país e, portanto, as quais pensam as línguas. Assim, traçaremos uma análise das Constituições da República do Haiti, que trazem em seu bojo questões relativas às línguas. Desde que os franceses ocuparam o território que hoje conhecemos como Haiti, o francês haitiano e, logicamente, a sua variante de prestígio da língua do Império, sempre foi utilizado, ou melhor, imposto em território haitiano. Isto está demonstrado no fato de a institucionalização de uma língua dita oficial por meio da Constituição não ter sido feita junto à independência, com a Constituição de 1805.

A não menção de uma língua oficial pode ser entendida como, já naquela época, reflexo de grande impasse no entendimento dos usos linguísticos no Haiti. Durante a Revolução Haitiana (1791 – 1804), antes da conquista da independência, já havia um intenso debate a respeito do uso do CH e do francês. O CH era considerado a língua franca da Revolução e foi utilizado tanto pelo exército libertário quanto pelo exército napoleônico para o diálogo com a população do território. O uso dessa língua imprimia maior proximidade entre os exércitos e a população. Entretanto, um dos grandes líderes da Revolução Haitiana, o ex-escravizado François-Dominique Toussaint Louverture (1743-1803), recusava-se a conversar com o exército em CH, mesmo a língua sendo uma forma de alertar os soldados contra o seu uso. Segundo o linguista haitiano Degraff (2014), o líder revolucionário tinha predileção pela língua da cultura de seu pai, o “Arada”

(Ewe-Fon) e, depois de uma guinada ideológica que lhe custou a liderança da Revolução, Louverture passou a utilizar o francês (mesmo sendo considerado pouco conhecedor da língua) como tentativa de aproximar-se de Napoleão.

É importante considerar que a lógica globalizante, já presente nesse período, propunha que um país forte deveria possuir uma língua forte, com destaque internacional, como forma de abertura do país para o diálogo internacional, empenhando forte ideologia globalizante e comercial já nas primeiras legislações do país. Nesse ponto, o francês ganhava destaque, já que era a língua de um país europeu. Blommaert (2010) aponta, nesse sentido, que uma língua pode gerar restrições e oportunidades para os países e seus falantes; assim, o primeiro país a proclamar a independência nas Américas deveria portar-se de maneira globalizante para o mundo também a partir de sua língua.

Contudo, tal visão contribuiu para que o crioulo haitiano não adquirisse o status de língua, permanecendo como um dialeto inferior, distanciando-se da realidade da grande maioria da população haitiana, o que demonstra um descompasso entre os líderes revolucionários, os legisladores e a população do país.

O segundo grande líder revolucionário haitiano, o ex-escravizado Jean-Jacques Dessalines (1758-1806), manifestava preferência pelo uso do CH. Todavia, em atitude paradoxal, sempre utilizava o francês para fazer seus pronunciamentos oficiais, sobretudo depois da conquista da independência, quando foi proclamado Imperador do Haiti em 1804, reforçando que o crioulo não seria forte o suficiente para ser utilizado como uma língua para comunicação além-fronteiras. De acordo com Degraff (2014), o uso do francês por Dessalines pode ser entendido de duas formas: 1º) quando ele utilizava o francês, estava, na verdade, enviando mensagens à França em relação à legitimidade da independência haitiana e; 2º) demonstrava uma tentativa de estabelecer acordos comerciais e políticos com outros países, entendendo que o francês era uma janela para as relações com as outras nações. Evidencia-se, portanto, que o conflito entre as línguas instaurado a partir das ideologias linguísticas naquela época, considerava: o francês como a língua do colonizador e, ao mesmo tempo, a língua do governo da Revolução, por ser entendido como a língua de prestígio, e o crioulo haitiano, que era considerada a língua da Revolução e dos ex-escravizados, o que indexalizava menos prestígio e afastamento das demais nações. Essas ideologias contribuíram para a construção de uma realidade linguística estabelecida pelo governo e não representava a grande maioria de falantes do país. Além disso, não considerava o intenso contato linguístico existente no país e a

grande lacuna educacional do país, uma vez que a variante formal do francês escrito era dominada somente por aqueles que tinham acesso à educação formal.

As discordâncias a respeito das línguas se arrastaram ao longo de todo o século XIX e, talvez por isso, somente no século XX, com a promulgação da Constituição da República do Haiti de 1918, é feito o primeiro registro da oficialização de uma língua no país, por meio de um texto publicado 114 anos depois da independência e que compõe o conjunto de 23 Constituições já elaboradas e promulgadas. A Constituição daquele ano definiu o francês como língua oficial do país, determinando que, em todos os documentos e em todos os espaços oficiais do governo, a comunicação oral e a escrita deveriam ser feitas em francês, mesmo sendo o crioulo haitiano a língua materna de mais de 90% da população do país, demonstrando forte atitude repressora sobre o CH, visto que o Estado opera de maneira incisiva para interferir e determinar o comportamento linguístico a partir de suas leis, característica constante na composição das políticas linguísticas, como aponta Calvet (2007). No entanto, a grande demora na definição de uma língua oficial não demonstra apenas os embates sociais do país, mas também, de certo modo, o início de reflexões em documentos oficiais a respeito da importância do CH para a população geral. Registra, também, o quanto o intenso contato linguístico existente no país possibilitou a construção de uma nova língua, a qual resistia a despeito de sua inferiorização internacional.

Outro ponto importante é que, naquela época, o CH já havia se consolidado como a língua popular da fala haitiana e, mesmo assim, não se considerou o seu uso como língua oficial do Haiti. Um dos possíveis motivos para a escolha do francês como língua oficial remonta ao período revolucionário através da manutenção da ideologia linguística de que o francês é uma língua internacional e o CH, uma língua local. Mas, aliado a essa ideologia do período revolucionário, outras questões também devem ser consideradas a respeito da escolha do francês como língua oficial do país. Levaremos em consideração, neste momento, dois aspectos que se conectam com as ideologias e os usos das línguas.

O primeiro aspecto que gostaríamos de destacar é apontado por Gonzalez (2020) e contribui para a estruturação de tudo aquilo que se entende por língua e seus usos no continente americano e ressalta o apagamento dos corpos negros feito em toda a colonização do continente americano. Segundo a autora, em toda a América, houve a tentativa de apagamento da influência africana na totalidade dos aspectos do desenvolvimento do continente, inclusive no desenvolvimento das línguas que para cá foram trazidas e das línguas que aqui tiveram sua gênese. Assim, naquela época, a

definição de uma língua oficial passava pelo apagamento da influência africana e dos povos originários nas línguas das colônias e fortalecia os laços de pertencimento às culturas europeias. A definição de uma língua, especialmente no continente americano, era e ainda é construída, portanto, a partir de uma ótica racista e eurocêntrica. Não é por acaso que, na Constituição de 1918, a língua foi oficialmente usada para interesses político e econômico das classes dominantes, para a articulação das relações raciais e para o fortalecimento da ideia de nação ligada às tradições europeias do país.

O segundo aspecto que gostaríamos de destacar reside no fato de que, naquela época, o crioulo haitiano ainda não havia formalizado uma escrita, o que pode ter feito com que a elite política a qual trabalhou na construção da Constituição de 1918 negasse ao crioulo haitiano o *status* de língua oficial e o colocasse em inferioridade em relação ao francês haitiano, considerando-o apenas uma língua vernacular. Como já destacado no primeiro capítulo, a visão unilateral e unidimensional dos entendimentos das línguas, bem como a supervalorização da grafia fizeram parte de um projeto dito civilizatório e refletiram diretamente no entendimento que temos do que seja ou não uma língua (VERONELLI, 2016). Tal entendimento fez com que, naquele período, o crioulo haitiano se afastasse ainda mais dos órgãos públicos, das escolas e das leis, instituições fundamentais no reconhecimento das línguas e suas instituições, reforçando uma visão de língua centrada no código, como aponta Oliveira (2016). Isto aprofundava ainda mais os abismos social e político entre aqueles que tinham acesso à educação formal e aqueles que não tinham visto que o crioulo haitiano era falado pela maioria da população. Além disso, aprofundava a diferença política entre as duas línguas, colocando o CH em situação de maior inferioridade ainda, em relação ao FH.

Schieffelin e Doucet (2012) apontam que a escolha de uma língua europeia e, conseqüentemente, de todo o aparato linguístico, social e político que a envolve, fez e faz parte de um movimento que busca compreender e ressignificar o passado e, ao mesmo tempo, traçar perspectivas para o futuro da nação. Desse modo, as ideologias que circundaram a definição da língua oficial do Haiti fizeram parte de uma agenda nacionalista em que pouco se levaram em consideração as práticas de fala de sua massa, tentando-se, ao invés disso, construir uma agenda cultural e social ligada à elite do país e, conseqüentemente, à Europa.

Entretanto, isso não significa que houve um consenso e um padrão ideológico sobre as línguas dominantes durante aquele período. O que se tinha era um intenso transitar ideológico concernente às línguas, mantido ao longo da história do país. Tais

construções ideológicas representavam o embate político e social entre as massas do país e a elite que buscava manter os privilégios do período colonial e imperial. Nessa perspectiva, na Constituição elaborada e promulgada em 1964, fez-se a primeira menção ao CH, confirmando os embates ideológicos a respeito das línguas e o fortalecimento do CH. O artigo 35º da Constituição da República do Haiti de 1964 diz:

O francês é a língua oficial. Seu emprego é obrigatório nos órgãos públicos. Contudo, a lei determina os casos e as condições nos quais o uso do crioulo é permitido e mesmo recomendado para a salvaguarda dos interesses materiais e morais dos cidadãos que não conhecem suficientemente a língua francesa²⁸. (HAITI, 1971, p.18)

A Constituição de 1964 reforça a ideia de que o FH detém maior prestígio, por isso deve ser entendido como a língua do governo, enquanto o CH é a língua daqueles que não têm acesso aos ambientes formais de aprendizagem. Dessa forma, por mais que se considere no documento que o CH é uma língua oficial, ele ainda carrega muito mais de uma língua suboficial do que o *status* de uma língua nacional e representativa da sociedade, culturas e identidades. Isso fica evidente quando o seu uso passa a ser permitido em situações específicas para se garantir o acesso ao direito da população que não conhece o francês, tratando-se do contexto haitiano, daqueles que não têm acesso à educação. O CH ainda era visto pela elite do país, como em grande parte da história de sua constituição, como uma língua inferior.

E importante considerar, para entender melhor a discussão dos usos e oficialização das duas línguas, o percurso histórico do CH. A história da língua no território haitiano começa com a chegada de Cristóvão Colombo, em 1492. O Haiti foi o primeiro lugar em que Colombo atracou na América. Nesse primeiro contato, ele construiu, na baía do Caracol, Haiti, o forte La Navidad, destruído pouco tempo depois. Em 1493, Colombo retorna ao território da Ilha de São Domingos, especificamente à parte que, hoje, pertence à República Dominicana, e começa o projeto colonial das Américas. Durante o primeiro século de ocupação, toda a ilha foi explorada; os povos originários, Arauaques, foram praticamente dizimados e a exploração de ouro e, posteriormente, a plantação de cana-de-açúcar foram as principais atividades desenvolvidas em toda a Ilha de São Domingos. A exploração francesa no território que hoje conhecemos como Haiti, começou em 1629

²⁸ Tradução minha de: Le Français est la langue officielle. Son emploi est obligatoire dans les services publics. Néanmoins, la Loi détermine les cas et conditions dans lesquels l'usage du Créole est permis et même recommandé pour la sauvegarde des intérêts matériels et moraux des Citoyens qui ne connaissent pas suffisamment la langue française. (HAITI, 1971, p.18)

e se concretizou em 1697, ano em que a Espanha cedeu a parte ocidental da ilha ao país francófono. A partir de então, a França deu continuidade à exploração do território com o plantio de cana-de-açúcar e intensificou o regime escravocrata.

Nesse percurso, ao mesmo tempo em que a população negra, vinda para ser escravizada, começou a aumentar no campo, as primeiras formações urbanas, com forte presença dos franceses, surgiram em território haitiano. Assim, os anos que se seguiram da exploração francesa foram marcados pelo uso recorrente da língua francesa nos agrupamentos urbanos e pelo contato das várias línguas africanas e o francês no campo. Tal fato é mencionado pelo linguista haitiano Yves Déjean (1993) como um dos pontos cruciais que dificultam a construção de uma linha historiográfica precisa a qual aponte a origem do CH. Isso porque diferentes contatos entre as línguas eram experienciados em diferentes regiões do país. Segundo ele, o que é possível evidenciar, de maneira mais consistente, é que o CH possui certa proximidade com o léxico da língua francesa e maior proximidade sintática, semântica e morfológica em relação às línguas africanas. Fato é que o CH já se mostrava como uma língua de intenso uso e não mais como um dialeto ou *pidgen*, já que era utilizado por uma considerável parcela da população.

Pensar a respeito da padronização de uma escrita para a língua não era interesse da elite, e a discussão era pouco manifestada pela massa do país, visto que a grande maioria não sabia escrever. A história de desenvolvimento do crioulo haitiano é narrada a partir da linguagem oral; o CH era a língua das pessoas analfabetas, fato que contribuiu para que a língua fosse e ainda seja associada à ignorância e à superficialidade do pensamento. Isso faz, por exemplo, que parte dos estudos linguísticos de meados do século passado, que se propunham a analisar o crioulo haitiano, o tratavam como empobrecimento do francês ou como uma língua incapaz de expressar o pensamento reflexivo profundo, subjetivo e o pensamento científico. Grande parte dessa ideia vem do fato de o CH trazer em sua constituição muitas palavras de outras línguas, mas que possuem significados diferentes em crioulo, ou por não apresentar palavras para representar fenômenos que são nomeados em outras línguas, como a neve, por exemplo.

Voltando à escrita em crioulo haitiano, os escassos registros históricos apontam que os primeiros textos escritos em CH datam do século XVIII. Um deles, um texto de 10 linhas, escrito em 1786, foi redigido por um suíço o qual ficou em território haitiano por pouco mais de 1 ano, não podendo ser, portanto, considerado um texto que represente a complexidade linguística da língua daquela época. Na verdade, segundo Déjean (1993), a análise desses primeiros textos pode levar à conclusão equivocada de que o crioulo

haitiano é uma transformação do francês popular falado na ilha a partir do século XVII, uma vez que apresenta palavras e estruturas que se aproximam, em excesso, do francês das línguas africanas. Ademais, não expressa a complexidade social que envolve a construção do CH, e os fatores condicionantes que envolvem a estruturação do crioulo haitiano, como proposto por Weinreich, Labov e Herzog (2006), visto que a língua é, inicialmente, reflexo da necessidade da população escravizada e, em segundo momento, da população negra do país em se comunicar.

Segundo Déjean (1993), a desvalorização que incide sobre o CH ao longo de sua história, fez com que, quando estudada, a língua fosse e, em muitos casos, ainda seja, considerada: a) uma evolução acelerada do francês²⁹; b) fruto da substituição lexical de línguas africanas, especialmente de línguas crioulas africanas³⁰; c) uma evolução de um *pidgin* que surge a partir de um hiato linguístico proporcionado pela multiplicidade de línguas que existiam no país. Desse modo, o crioulo seria uma língua com léxico e estrutura extremamente precários, podendo ser comparado com as primeiras manifestações linguísticas de uma criança³¹. Contudo, Déjean (1993) critica duramente tais visões, demonstrando a superficialidade de cada uma delas, e a impossibilidade de explicar a gênese do CH.

Déjan (1993) explica que a falta de registros impede que detalhemos a origem do CH, porém, em contrapartida, faz com que o crioulo mais falado do mundo desperte o interesse de vários linguistas que desejam obter prestígio em seus estudos, fazendo com que, em muitos casos, os estudos publicados apresentem uma análise superficial a respeito da língua. Para o autor, é urgente entender que o CH é uma língua jovem, o que explica a ausência de uma padronização tão bem definida e descrita ou de um aparato lexical tão vasto e dicionarizado como o das línguas europeias. Tal fato não é, de forma alguma, demérito para a língua, muito pelo contrário, isso pode ser visto como uma das grandes potencialidades linguísticas do CH que tem se construído de acordo com as transformações do país. Além disso, Woolard (2012) destaca que a padronização de uma língua reflete muito mais uma ideologia das línguas do que necessariamente uma

²⁹ Conferir: CHAUDENSON, Robert. *Créole et enseignement du français*. Paris: Editions L'Harmattan, 1989.

³⁰ Conferir: LEFEBVRE, Claire. *Creole genesis and the acquisition of grammar: the case of Haitian Creole*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998.

³¹ Conferir: BICKERTON, Derek. *Roots of language (Classics in Linguistics 3)*. Berlin: Language Science Press, 2016.

necessidade ou um feito linguístico empírico. Sendo assim, não reflete, portanto, a sua representatividade e a sua vivacidade.

Além das questões estruturais já citadas, o CH enfrenta, ainda, grande embate quando se leva em consideração a sua representatividade em contexto internacional. Muito se discute a respeito da sua incapacidade de potencializar a influência do Haiti nas relações exteriores e um conseqüente crescimento econômico advindo de acordos comerciais, visto que a língua é falada apenas em território haitiano e ainda não possui manuais detalhados para o seu estudo. Entretanto, é importante destacar que alguns países do norte europeu, como a Finlândia, a Suécia e a Noruega, conseguiram manter suas línguas mesmo sendo faladas apenas em seus territórios. Isso demonstra que tal ideologia está amparada parcialmente nas visões econômica e social, pois os países europeus mencionados apresentam economias fortes, inovadoras e abertas para o mundo. Esse fato chama atenção e reforça o entendimento de que assim como toda e qualquer ideologia, as ideologias linguísticas estão amparadas, também, em relações de poder e alinhadas aos interesses que são fundamentais para a construção da ordem social e, conseqüentemente, econômica (IRVINE, 2012).

A manutenção de ideologias linguísticas que hierarquizam línguas e colocam o CH em desvantagem, ignora o fato de que, como toda língua em seu princípio constitutivo, o CH não apresenta uma gramática exaustivamente detalhada e expressa em manuais de gramática, e isso faz com que, como aponta Wollard (2012), especialmente as línguas crioulas sofram com o desprestígio, uma vez que ainda não apresentam estrutura tão descrita quando comparadas às línguas europeias e, por esse motivo, tais línguas precisam empenhar, ainda hoje, grande esforço para não serem reconhecidas como línguas menos elaboradas. Na verdade, o que mais chama a atenção é a busca constante de padronizarmos as línguas, não só as crioulas, mas todas as não europeias, de acordo com a visão e a formação das línguas da Europa. Ignora-se que o CH é fruto de uma articulação bem elaborada de fatores sociais particulares, bem como a criatividade e a resistência do povo haitiano à colonização (WINFORD, 2003).

Além disso, tratando-se especificamente da América latina, é inegável que, além do preconceito que as línguas faladas pelos povos originários e por negros enfrentam por não serem europeias, no caso específico dos negros, as línguas ainda enfrentam o racismo, já que, como afirma Gonzalez (2020, p. 131):

O racismo latino-americano é suficientemente sofisticado para manter negros e índios na condição de segmentos subordinados no interior das classes mais exploradas, graças à sua forma ideológica mais eficaz: a ideologia do branqueamento. Veiculada pelos meios de comunicação de massa e pelos aparelhos ideológicos tradicionais, ela reproduz e perpetua a crença de que as classificações e os valores do Ocidente branco são os únicos verdadeiros e universais.

Mesmo assim, é importante destacar, como apontam Schieffelin e Doucet (2012), que o Haiti foi o primeiro país caribenho a adotar uma língua crioula como oficial, mesmo que restringisse o seu uso e, de maneira indireta, ainda a considerasse uma língua vernacular. Assim, conforme a Constituição de 1964, o crioulo poderia ser utilizado em espaços jurídicos, dado que a carta determina que o CH deveria ser utilizado para garantir o direito de todos os cidadãos. Todavia, mesmo com o avanço no entendimento da realidade linguística do país, nenhum documento era escrito em CH, seu ensino ainda não era feito nas escolas e uma ortografia oficial ainda não havia sido adotada. Parte desse movimento pode ser entendido de maneira dicotômica, uma vez que o povo haitiano e a sua legislação ocupam o hiato entre a valorização de sua cultura, e consequentemente, de sua língua, e a clandestinidade (SCARAMAL, 2006).

Em 1979, um novo passo é dado em relação ao entendimento e à valorização dessa língua. Naquele ano, foi aprovada uma reforma na educação do país e o ensino de CH foi acrescentado ao currículo. Com isso, no ano seguinte, em 1980, foi convencionada uma escrita oficial para a língua. Mas, mesmo com os avanços no reconhecimento do crioulo como língua não vernacular, a Constituição de 1983, em seu 62º artigo, ainda manteve a superioridade do francês em relação ao crioulo. O artigo diz: “O francês e o crioulo são as línguas oficiais do país. O francês mantém o seu lugar de língua oficial da República do Haiti³²” (HAITI, 1983, p. 48). É importante observar que, embora com a consideração de que o crioulo haitiano é uma língua oficial, o artigo em questão destaca que o francês mantém o *status* de língua oficial do governo, dos negócios e, consequentemente, é prioridade em ambiente escolar.

Isso pôde ser observado nas escolas, pois todo o material didático era escrito em francês e a grande maioria de pais e da comunidade escolar se recusava a reconhecer a utilização da língua materna na escola. Era evidente, como aponta Degraff (2014), que o CH indexalizava a inferioridade, construção ligada ao período colonial e que ainda é fortemente difundida e defendida no país. Tal ideologia linguística configura-se como

³² Tradução minha de: Les langues nationales sont le rancais et le créole. Le français tient lieu de langue officielle de la République d’Haiti” (HAITI, 1983, P. 48).

uma das heranças coloniais mais violentas quando se trata de línguas, visto que impede a manifestação de si, das religiões, das cosmologias e de inúmeras manifestações culturais a partir da língua materna (SCARAMAL, 2006). Além disso, transfere as cadeias indexicais da língua para os seus usuários, os quais passam a ser vistos, também, como menos capazes.

Ao pensar a respeito da consideração feita na Constituição de 1983 de que o francês continua sendo a língua oficial, é importante destacar que, de acordo com Fanon (2008), o desejo dos negros que vivem na América, especialmente no Caribe, em manter-se falantes de francês, reside na ideia de que a língua é entendida como forma de ascensão social e de pertencimento à cultura colonizadora, a qual é considerada, por muitos, superior à desenvolvida no lugar em que vivem. Dessarte, ser parte da cultura francesa exige falar bem francês. Em contrapartida, como o próprio autor afirma, há uma relação entre sujeitos e línguas que diz respeito a pertencimento e ao sentimento de coletividade, sentimento este que não é preenchido com o uso do francês para grande parte da população caribenha colonizada pela França. Desse modo, mesmo que o francês continue sendo a língua oficial, a representatividade e o sentimento de pertencimento exercidos pelo CH fizeram com que a língua fosse ganhando projeção nacional ao longo dos anos e a discussão de sua institucionalização passou a fazer parte dos debates políticos acadêmicos e sociais de maneira mais intensa. Nesse caminho, era inevitável a ressignificação da língua na Carta Magna do país publicada em 1987.

Com a Constituição promulgada em 1987 e alterada em 2012, o CH foi, finalmente, colocado em destaque e nomeado como língua oficial. O artigo 5º do texto diz que “Todos os haitianos são unidos por uma língua comum: o crioulo. O crioulo e o francês são as línguas oficiais da República³³” (HAITI, 2012, p. 2-3). Nesse artigo, percebemos que o CH é considerado uma língua oficial e, para além disso, é a língua responsável pela união do povo, levando à compreensão de que as relações que envolvem as línguas não estão restritas às discussões políticas e educacionais, mas subjazem todas as relações sociais do país. Percebe-se que há, de maneira concreta, nessa Constituição, o desejo de romper com o silenciamento imposto ao CH. Desse modo, a língua não será mais indexicalizada como a língua dos ignorantes ou dos indesejados, mas sim como a língua do povo daquele país, das culturas que ali são manifestadas e das identidades que

³³ Tradução minha de: Tous les Haïtiens sont unis par une Langue commune: le Créole. – Le Créole et le Français sont les langues officielles de la République (HAITI, 2012, p. 2-3).

ali são vividas. Há um rompimento com o silêncio e um caminhar para um modo de viver com a língua mãe, para uma terra natal linguística, como explica Anzaldúa (2009).

Não obstante, isso não significa que, a partir daquele documento, as questões ideológicas contraditórias e depreciativas em relação ao crioulo haitiano tenham sido resolvidas, e a língua tenha sido completamente ressignificada e seu uso amplamente aceito pela população, especialmente pela população letrada. A institucionalização do CH, com a definição da sua ortografia e com o reconhecimento de que ele é a língua que une o povo, foi um importante passo dado na redefinição das identidades do povo haitiano e em seu sentimento de pertencimento e reconhecimento linguístico, uma vez que “examinar os valores (complexos e frequentemente paradoxais) associados a esses debates é crucial para compreender os modos como os haitianos julgam uns aos outros e pensam sobre si mesmos³⁴” (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012, p. 371).

Trata-se de um passo importante por fazer parte de um caminhar de autoconhecimento e de indexicalizações representativas e inclusivas, já que toda língua é epistêmica e contribui para o entendimento da nossa realidade. Todas as vezes que uma língua, que (especialmente nas Américas) não tem sua gênese apenas na Europa, começa a ser pensada, problematizada, reconhecida e oficializada nos documentos oficiais, temos um panorama de libertação das experiências e dos entendimentos, trazendo à discussão a influência africana e dos povos originários para a construção não só das línguas, mas de todos os aspectos que envolvem os povos. Evidencia-se, como proposto por Blommaert (2010), que a mobilidade e a globalização colapsam estruturas linguísticas bem definidas e permitem que novas e singulares estruturas emergjam de contextos também complexos e singulares.

No entanto, mesmo diante de tais avanços, ainda há uma parcela significativa da população que não considera o CH digno de ser ensinado e aprendido nas escolas, que não admite o uso oficial da língua nos espaços do governo ou nos ambientes de negócio (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012). Tal ideologia a respeito da língua é reforçada pelo uso exclusivo do francês nos sites oficiais do governo haitiano (figura III), em que os documentos oficiais, como a Constituição, ainda são publicados majoritariamente na língua francófona. Observo que essa valorização das especificidades locais, tal qual no caso do CH, anda acompanhada de um forte sentimento de denegação. Assim, por mais

³⁴ Tradução minha de: “Examinar los valores (complejos e frecuentemente paradójicos) asociados a estos debates es crucial para comprender los modos en que los haitianos se juzgan los unos y los otros y piensan sobre sí mismos” (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012, p. 371).

que se reconheça a importância dessa língua e a sua representatividade, há, concomitantemente, um desejo de afastamento, característica marcante da constituição da sociedade haitiana (SACARAMAL, 2006). Desse modo, o racismo e a depreciação aplicada não somente sobre a língua, mas sobre todo o povo haitiano, são novamente operados, porém, desta vez, a partir dos próprios haitianos que inferiorizam e duvidam do CH. Dessa forma, nota-se que ainda é forte a ideia de que a língua francesa é superior ao CH (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012).



Figura IV. Página inicial do Ministério da Comunicação do Governo haitiano. Disponível em: <https://www.communication.gouv.ht/>. Acesso em: 22 de março de 2021.

Atualmente, existe, principalmente a partir da definição de uma ortografia oficial para o CH, um forte desejo de reverter a visão estigmatizada da língua e superar a visão dicotômica - autenticidade e orgulho versus inferiorização -, reconhecendo as matrizes africanas e europeias (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012). Isso faz, como afirma Gonzalez (2020, p. 138), que o trabalho de libertação das dinâmicas culturais faça parte de um movimento de reconhecimento de “um gigantesco trabalho de dinâmica cultural que não nos leva para o outro lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos* (grifos no original)”. Os debates a respeito da construção do CH deixaram de ser exclusivos das plantações (em que havia o contato forçado entre europeus e escravizados) e passaram a se manifestar em espaços sociais de todo o país. Isso significa que o Haiti vem rediscutindo não somente a sua língua, mas a sua herança africana e europeia, a dualidade de suas identidades e a constante negociação entre ideologias africanas e europeias. Tal fato demonstra que, mesmo diante das condições degradantes que a população Haitiana (majoritariamente descendente dos escravizados) sofreu ao longo dos anos, houve e há um forte movimento insurgente o qual buscou a construção de uma língua que estivesse além daquela imposta pelos colonizadores e fosse reflexo de resistência e pertencimento, como afirma bell hooks (2019c, p. 49):

Em qualquer situação de colonização, de dominação, o oprimido, o explorado desenvolve vários estilos de relato, falando de outra maneira para aqueles que têm o poder de oprimir e dominar, uma maneira que permite que seja compreendido por quem não conhece sua maneira de falar, sua língua.

É importante considerar que as políticas de valorização do CH podem ser compreendidas como parte de um processo de desconstrução e libertação das amarras impostas pela colonização europeia em território haitiano. O Haiti foi responsável por um dos primeiros movimentos de independência dos países das Américas, sendo o segundo país a se tornar independente, o primeiro latino-americano e a única independência negra. Durante esse processo de independência, o país foi completamente incendiado e os franceses que lá viviam e sobreviveram foram obrigados a deixar o Haiti. Porém, por mais que a luta pela liberdade, igualdade e fraternidade tenha unido o povo por um tempo, a população vivenciou o fato de o jovem país entrar em uma grande crise, marcada, principalmente, pelo descontentamento da população com os governos que se seguiram. Tal descontentamento, o qual também tem seu reflexo e sua constituição nas políticas e nos usos que fazem das línguas, demonstra que as forças que operaram durante a colonização continuam exercendo influência sobre a população, não só do Haiti, mas de toda a América. Isso ocorre, segundo Grosfoguel (2019, p. 67), porque

o pensamento colonial não é somente o que impõe o Ocidente. Pode ser muito bem internalizado pelos colonizados, e em nome de uma alternativa ao Ocidente, pode reproduzir uma visão completamente ancorada na modernidade ocidental-cêntrica.

O movimento de fortalecimento e de entendimento elaborado pelo país a respeito de sua língua foi e continua sendo operado por uma lógica civilizatória europeia, embora isso não signifique que ela não tenha caminhado para construções autenticamente haitianas. Quando o Haiti, que tem mais de 9 milhões de falantes de CH, ao longo de anos de luta, oficializa a língua da população que não está no poder, ele demonstra que “a voz libertadora irá necessariamente confrontar, incomodar, exigir que ouvintes até modifiquem as maneiras de ouvir e ser” (HOOKS, 2019b, p. 53). O fato de o país ter sido explorado por tantos anos, ter passado por um dos processos de independência mais dolorosos da América, sofrer com os embargos impostos pela França e por vários outros países, ter de lidar com políticas de estruturação operadas por governos corruptos e, se já não bastasse, ter sofrido com desastres ambientais ao longo dos anos, não impossibilitou que pensassem sobre sua língua e não a manifestassem. Isso demonstra que o CH é

sinônimo de representatividade, de pertencimento e de manifestação cultural para o seu povo.

Assim, entender o caminho do CH através dos documentos do país, é um movimento importante para compreendermos as diversas ideologias e indexicalizações manifestadas por haitianos em relação às suas línguas, visto que elas manifestam um posicionamento oficial a respeito do entendimento das dinâmicas linguísticas do Haiti. Dessa forma, no tópico seguinte, abordaremos questões relativas às ideologias linguísticas manifestadas por haitianos residentes em Goiânia sobre o CH.

4.2 IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS: CRIOULO HAITIANO

Existe, no imaginário popular, uma crença muito forte na ideia de língua nacional única, como afirma Mignolo (2003), que reforça o entendimento de uma comunidade homogênea em que os falantes são monolíngues e monoculturais (MAKONI; PENNYCOOK, 2007). Tal crença faz parte, também, dos estudos linguísticos, como já demonstrado anteriormente, uma vez que ainda se advoga em defesa de uma ideologia de língua homogênea e padronizada em que o padrão linguístico europeu serve de referência para as demais línguas espalhadas pelo mundo. Contudo, por mais que tal ideologia ainda seja um imperativo e influencie diretamente as políticas linguísticas, o que acontece nos momentos de usos e nos processos pelos quais as línguas passam, está bem distante das cristalizações, visto que, como pontua Mignolo (2003, p. 397), a “língua é o corpo e a sensibilidade” dos povos espalhados pelo mundo. E é este corpo e as sensibilidades sobre e a partir da língua que a posicionam como elemento essencial na constituição das sociedades e das pessoas que fazem parte das sociedades.

É imprescindível não só ao linguista, como a todos, pensar sobre línguas. Não enquanto um objeto de estudo bem definido, em que se aplica uma metodologia específica, porém por ser a língua parte constitutiva de quem eu sou, de quem nós somos. Desse modo, é preciso desatar os laços entre línguas e os limites civilizatórios colonizadores, uma vez que, a cada dia, se torna mais forte o discurso para a reparação linguística e de reversão da subalternização das línguas indígenas, africanas e da influência delas na formação das línguas vivas atualmente nas Américas. É importante pensar a respeito dos direitos humanos das línguas (MIGNOLO, 2003). O direito à língua, de pensar sobre ela e de manifestar-se por meio dela, tem ganhado espaços de debate, pois, além de pensarmos na constituição de quem somos e das nossas sociedades, estamos

problematizando as cadeias significativas ditadas e construídas por nós em relação a tudo o que nos cerca.

O desejo de desfigurar a categoria de outro tem feito com que grupos subalternizados, ao longo dos anos, questionem a atual ordem social e coloquem suas questões em protagonismo. A negritude passa a ser refletida não mais como aquilo que deve ser combatido, mas sobre a qual se deve orgulhar, como aponta hooks (2019b, p. 63), ao afirmar que “amar a negritude como resistência política transforma nossas formas de ver e ser e, portanto, cria as condições necessárias para que nos movamos contra as forças de dominação e morte que tomam as vidas negras”. Pensar sobre as línguas, sobretudo as consideradas subalternas, torna-se um ato político de resistência e afirmação de quem se é. Em virtude disso, neste tópico, apresentaremos as ideologias linguísticas construídas pelos interlocutores do estudo a respeito do CH e as indexicalizações que tais ideologias imprimem na língua, sociedade e em si mesmos.

Consideramos que as ideologias linguísticas a respeito do CH que apresentaremos aqui não foram elaboradas apenas em contexto de migração, porém antes disso. A realidade haitiana no que diz respeito às línguas é marcada pelo contato linguístico entre o CH e o FH. O Haiti e a sua população estão inseridos em um debate linguístico, que diz respeito aos usos e às políticas, o que faz com que haitianos tenham o pensar e problematizar línguas muito marcados. Isso porque a relação entre as línguas no país está amparada em uma forte relação de poder, de afirmação, de exclusão e inclusão e de diferentes interpretações. Por isso, ao longo desta seção, observaremos, principalmente, como os haitianos entendem o CH a partir de suas vivências no Haiti.

Antes disso, peço licença para discorrer em primeira pessoa uma breve narrativa da minha percepção sobre o CH. Faço isso por acreditar que a ideia que tenho hoje da língua (que se transformou significativamente ao longo deste estudo) representa muito daquilo que os interlocutores construíram e representam a respeito do CH e por ser construção semiótica fundamental para o meu entendimento das ideologias manifestadas pelos interlocutores. Começo a partir da concepção deste estudo.

Quando pensei em explorar as possibilidades linguísticas em um contexto de contato linguístico, não imaginava que uma língua crioula pudesse ser protagonista. Confesso que, a princípio, o CH não despertava o meu interesse, pois acreditava que a língua seria entendida como coadjuvante pelos interlocutores. Pensava que o francês e o português brasileiro ocupavam espaços de protagonismo. De início, tal ideia parecia se

confirmar, uma vez que os primeiros contatos foram feitos em português brasileiro e, em alguns momentos, em francês.

Nos primeiros cultos, não consegui observar a dinâmica das línguas de maneira muito consistente, visto que outras questões me chamavam mais a atenção. O primeiro ponto era a forte ligação que os interlocutores nutrem com os familiares os quais estão no Haiti. Uma das primeiras coisas que me chamaram a atenção era que os cultos na cidade de Goiânia eram transmitidos, por muitos, para seus familiares e amigos do Haiti via redes sociais (em sua maioria, via Facebook). As línguas não me despertaram tanto o interesse prontamente, pois era impossível não se sensibilizar perante as expressões de tristeza, saudade, choros e, ao mesmo tempo, de alegria e gratidão durante os momentos de manifestação da fé.

O segundo ponto que me chamou a atenção foi a presteza que eles destinavam a mim, o pesquisador. Nas primeiras vezes em que participei das cerimônias religiosas, tiveram o cuidado, hoje acredito que por empatia, de destinar a mim uma pessoa que seria responsável por fazer a tradução daquilo que era dito pelo pastor e por explicar todos os ritos do culto, além de ser a pessoa responsável por me apresentar aos demais integrantes, uma vez que os cultos eram predominantemente realizados em CH e FH, apesar de a grande maioria dos participantes falarem português. A figura do “tradutor” foi muito útil nos primeiros momentos, visto que me possibilitou contato com diferentes pessoas (nunca era a mesma pessoa a fazer a tradução) e a entender melhor os ritos religiosos. Contudo, essa perspectiva colocava-me como uma pessoa estranha ao ambiente, o que, de certa forma, contribuiu para o meu isolamento, já que eu era visto como uma visita, além de não permitir que eu observasse os usos linguísticos de maneira mais natural, menos monitorada, pois se esforçavam ao máximo para falar comigo em português e, em poucos momentos, em francês. Aos poucos, à medida em que fui me familiarizando com o rito dos cultos e com os interlocutores, a figura do tradutor deixou de ser necessária. Apenas em alguns momentos, eu consultava os membros a respeito de algo novo nas celebrações. Todas as perguntas eram feitas em português e todos me respondiam em português.

O terceiro ponto que me chamou a atenção, em minhas primeiras visitas, foi o interesse que os interlocutores nutriam e ainda nutrem pela aprendizagem do português brasileiro, especialmente quando eu falava que sou professor de língua portuguesa no ensino regular. Eles demonstravam o interesse com a justificativa de que aprender PB garantiria a eles maior inserção no Brasil, maior sentimento de pertencimento e mais oportunidades. Uma prova disso é que eles precisam comprovar, a partir de exame de

proficiência, conhecimento em língua portuguesa para conseguirem a cidadania brasileira. Era surpreendente como eles demonstravam valorizar a aprendizagem da língua e faziam questão de enfatizar que o português é uma língua “legal”, “difícil” e “importante”. Esse interesse facilitou a minha aproximação, já que muitos consideram fundamental aprender a variante formal do português brasileiro para conseguirem estudar e alcançar postos de trabalho mais bem remunerados. No entanto, logo percebi que eles dominavam a variante oral de PB e o que vislumbravam era a aquisição formal da língua.

Com a minha participação frequente nos cultos (nos anos de 2018 e 2019), as conversas começaram a fluir para questões distantes dos objetivos deste estudo: eu comecei a ser convidado para as festividades e, por fim, a frequentar as casas dos interlocutores. Eu já não era um corpo completamente estranho. Pude observar melhor a dinâmica de convivência das línguas no contexto. Acredito que foi preciso eu ver a vida em seu cotidiano para conseguir sentir as línguas. Foi só a partir de então que eu pude observar a vitalidade do CH. Ele escapava à medida em que o controle exercido pela figura do “pesquisador professor de português” era afrouxado. Já não se preocupavam em falar em francês ou em português perto de mim, era o crioulo que saltava e, aos poucos, começaram a me ensinar algumas palavras nessa língua. Era o crioulo a língua das piadas, das risadas, das broncas, das falas de carinho com os filhos e amigos. Era o CH a língua que queriam me ensinar.

O interessante é que nunca se propunham a me ensinar alguma palavra em francês, era sempre algo em crioulo: “essa palavra é em crioulo”, “essa música é em crioulo”. Eu percebi que, quanto mais utilizavam o crioulo próximos a mim, mais eles se descortinavam e se permitiam. Notei, então, que o crioulo não era mais apenas uma língua, era matéria de essência, cultura, acolhimento, orgulho; era espaço do ser. Foi assim que eu percebi que o ponto central da dinâmica entre as línguas usadas pelos interlocutores deste estudo era ocupado pelo CH, língua que se mantém viva, ativa e necessária mesmo para aqueles que saíram do seu território de origem. Minha percepção, definitivamente, mudou e a dinâmica deste estudo, também.

O entendimento (ou a sua falta) de que o CH não ocupa espaço de protagonismo nos usos e na vida dos haitianos é abordado por Déjean (1993) ao explicar que, ao longo dos anos de pesquisas que fez a respeito do seu idioma, o CH, o que mais lhe chamava atenção nos estudos que lia era que havia um desejo de afrancesar o crioulo, de torná-lo uma variante precária do francês, utilizada em momentos nos quais se exigia pouca instrução ou, em casos extremos, no qual o bom francês não conseguia fazer-se entendido.

Para ele, aquilo era estranho, pois não representava a realidade em que vivia, era como se o Haiti e as dinâmicas entre as línguas que circulavam no país fossem representados de modo a confirmar as teses formuladas em outros contextos e transpostas para o contexto haitiano. O autor destaca que tal estranhamento reside justamente no descrédito dado ao CH e à realidade haitiana. A construção dos entendimentos era externa, trazia ideias preconcebidas, imaginava uma comunidade bilíngue e hegemônica, ou, para alguns, um ambiente perfeito para o estudo da diglossia.

Para esse mesmo autor, uma das possíveis explicações de produção de estudos que são tão alheios à realidade haitiana está no fato de que nós, pesquisadores, muitas vezes, entramos em contato quase exclusivamente com a população urbana e, mais ainda, com a parcela urbana e escolarizada do país. Déjean (1993) destaca uma questão central dos usos linguísticos no Haiti, que parece estar ausente em muitos estudos a respeito do CH: pensar o uso de várias línguas só faz sentido em seu país para aqueles que tiveram acesso ao ensino formal, uma vez que, para mais de dois terços dos habitantes que vivem na zona rural, o francês é tão estranho quanto o português brasileiro, por exemplo.

Visto isso, para não cair nos perigos de uma única história, é importante considerar que as percepções que aqui apresentamos fazem parte do entendimento de uma parcela, pequena, por sinal, da população haitiana. Destacamos que a grande maioria dos interlocutores deste estudo tiveram, mesmo que de forma precária, oportunidade de frequentar o ensino formal no Haiti e isso lhes garantiu postos de trabalho um pouco melhores e, conseqüentemente, condições de angariar fundos para migrar. Para muitos no Haiti, a migração não é uma possibilidade, justamente, por não conseguirem recursos financeiros suficientes para isso.

E, mesmo os interlocutores fazendo parte dessa parcela com acesso ao ensino formal e ao francês ensinado no país, é interessante notar que há divergências em relação ao entendimento que fazem das línguas e à forma como mantêm, ou não, as línguas fora do Haiti. Dessa forma, como defendem Schieffelin e Doucet (2012, p. 369), para se entenderem as discussões que envolvem as ideologias sobre o CH, é preciso considerar, sobretudo, a relação dialética entre a língua e as “práticas sociais, discursivas e linguísticas”, visto que as ideologias linguísticas são responsáveis pela mediação entre as estruturas sociais e as formas de comunicação em CH.

Assim, o primeiro ponto que destacamos é que, para todos os interlocutores deste estudo, o CH é considerado a principal língua, a língua materna e a língua da cultura no

Haiti e a garantia de ligação com a cultura haitiana quando passam a morar no Brasil.

Para eles:

- [1] **Henri** O crioulo, eu digo pra mim, a gente nasce com o crioulo normal, eu nunca vi um haitiano que não fala francês, que não fala crioulo dia a dia, quer dizer, mas às vezes você encontra haitiano que não fala francês.
- [2] **Henri** Pra mim o normal é crioulo, porque não é só jovem que tem na igreja, tem as pessoa velhas, usa só francês eles não vão entender.
- [3] **Benoit** É a cultura dos pais, os pais só falam crioulo.
- [4] **Benoit** Minha mãe não sabia ler, ela falava só em crioulo.
- [5] **Kayou** [...] a gente falava mais em crioulo, porque é nossa língua original.
- [6] **Pedro** Quando você tiver filhos, você acha que vai ensinar francês ou só o crioulo?
Kayou Eu acho que vou ensinar os dois, mas eu vou ensinar mais crioulo, é porque é do dia a dia lá no Haiti. Se ele for lá no Haiti, ele vai falar mais crioulo que francês.
- [7] **Michel** A língua da minha cultura é crioulo.
- [8] **Michel** Francês não é original pra gente, sabe? O original é crioulo porque, quando eu nasci, eu já falei crioulo, pra falar em francês, eu tenho que estudar.
- [9] **Honoré** Crioulo que é a língua fundamental, é crioulo.
- [10] **Pedro** Por exemplo, você vai ao hospital lá no Haiti, fala francês ou fala crioulo?
Honoré Crioulo, tá escrito francês, mas fala crioulo.
- [11] **Serge** O crioulo é a nossa língua. É a língua que a gente fala em todo lugar.

A partir desses excertos, compreendemos que o CH está ligado à constituição da cultura e da nação, uma vez que é a “língua fundamental” [9], “o crioulo é a nossa língua” [11] e “o original é o crioulo” [8]. Observamos que as ideologias linguísticas as quais

constituem o entendimento que os interlocutores dão às línguas (e não só eles, mas todos nós), não podem ser analisadas apenas a partir das questões puramente linguísticas. É preciso estabelecer intersecção com a cultura, com o conceito de nação, de comunidade, de pertencimento e identidades. Isso, porque, como observado, tais questões estão muito além das línguas, elas fazem parte de todo o corpo constitutivo do país e de seus habitantes. Outro ponto importante a ser considerado é que a desvinculação do CH dos ambientes formais de aprendizado, não impediu o desenvolvimento da língua por seus usuários, assim como aconteceu com os escravizados brasileiros em relação ao PB (AVELAR; GALVES, 2013), o que mostra que outros fatores condicionantes, tais quais a resistência à colonização, o sentimento de pertencimento e a necessidade de união entre os diferentes e excluídos, fizeram com que a língua ganhasse força e forma em todo o território haitiano, mesmo que estivesse em contato com o FH nas relações entre escravizados e colonos e, posteriormente, entre a população pobre e os mais abastados do país.

Segundo Grosjean (2010), quando pensamos línguas em contato e sujeitos que se comunicam em duas ou mais línguas em seu cotidiano, a escolha de uma língua ou outra dependerá da influência dos idiomas e do nível de alcance desse idioma no território. Com as falas mencionadas até o momento, reforçamos a interpretação de que as línguas no Haiti, assim como a construção da cultura e da sociedade haitiana de um modo geral, são permeadas por fortes influências globais e resistências locais. Forças globais, por ser o francês a língua mais utilizadas nos espaços formais, como os espaços do governo, e locais, por ser o CH a língua do povo, a língua da cultura e a língua do viver.

Nesse sentido, o CH se configura como uma terra natal, como discute Anzaldúa (2009), pois representa, para os interlocutores, a sua origem. Tal ideologia indexicaliza a constituição de uma nação única, uma vez que a língua representa os padrões de constituição nacional e, com isso, simboliza pertencimento à cultura e à nação de origem. Para além disso, ela é também espaço de atuação e instrumento de controle do estado-nação, especialmente em casos em que há a tensão entre duas ou mais línguas em contato, como no caso do Haiti, instalando os contrastes característicos da globalização, já que a implementação de um sistema mundial a partir de conexões e interdependências faz com que as línguas sejam utilizadas como instrumento de caracterização de um Estado, reforçando a ideia de pertencimento ao país de origem (MIGNOLO, 2013). E, ainda, amplia padrões linguísticos e fortalece as línguas, buscando vencer a estratificação social, que também é impulsionada pela língua (BLOMMAERT, 2010).

Fato que ganha ainda mais relevância quando se trata dos entendimentos das línguas manifestados por imigrantes que foram obrigados a sair do país de origem em busca de melhores condições de vida. Por mais que os imigrantes estejam fora de seu estado-nação, eles ainda estão imersos em uma cadeia de controle e resistência que os faz pertencer ao Haiti.

É interessante observar o paradoxo: ao mesmo tempo em que o estado se exime das suas funções de garantir o direito à proteção e a uma vida digna aos interlocutores, os obrigando a deixarem o país, ele (o Estado) exerce forte influência constitutiva e de lealdade sobre os sujeitos, uma vez que, como aponta Scaramal (2006), a dinâmica de imigração do Haiti requer daquele que imigra o olhar constante para aqueles que ficaram, muitas vezes, em situações periclitantes, para operarem como rede de apoio, principalmente com o envio de remessas de dinheiro. Quando os interlocutores afirmam o protagonismo do CH, eles estão performando a constituição do sujeito haitiano, não somente o sujeito haitiano colonial, desejo do estado, mas também o sujeito haitiano consciente dos processos coloniais que operam em seu país de origem. Tal visão reforça, também, a ideia de que o contato entre as línguas não é um aspecto puramente linguístico, mas impulsionado por condições sociais, como a valorização de um grupo em detrimento do outro (WEINDEICH, 1963), como no Haiti, o que faz com que os imigrantes haitianos no Brasil se prendam ainda mais à língua do grupo ao qual se sentem pertencentes.

A respeito dessa tensão entre as línguas e o desejo que ainda há de manutenção do FH, Benoit diz que:

[12] **Benoit** É uma pressão, mas a gente não cai na pressão não. É minha língua, sabe?! Eu vou falar até eu morrer.

As ideologias das classes dominantes concernentes às línguas parecem, então, pouco a pouco perderem o sentido, uma vez que o movimento popular que busca a inserção do CH em grande parte dos espaços da sociedade culmina em uma construção ideológica das línguas a qual emerge do limiar, nos espaços de encontro entre o global e o local. Aliado a esse fato, o reconhecimento do CH como língua oficial (feito pela Constituição da República do Haiti) contribui para a construção de escalas indexicais que ampliam as complexas e heterogêneas condições de pertencimento nacional, distanciando-se de uma visão purificada e unificada da nação e dos sujeitos. Mignolo (2013) aponta que a instabilidade proporcionada pelo caminhar entre fronteiras

linguísticas em um constante deslocar daquilo que está constituído e cristalizado desloca-se para o conviver com as línguas em um espaço local e global em que há o reconhecimento da pluralidade, lugar em que a conscientização caminha para a resistência aos controles linguísticos coloniais, impulsionando os sujeitos para a construção:

[...] [d]o amor pelo lugar entre línguas, o amor pela desarticulação da língua colonial e pelas línguas subalternas, o amor pela impureza das línguas nacionais, e o amor como corretivo necessário à ‘generosidade’ do poder hegemônico que institucionaliza a violência. (MIGNOLO, 2013, p. 371).

Destarte, este lugar utópico de convivência fragmentada entre as línguas, de heterogeneidade nacional e da diversidade, é também lugar de encontros afetivos. O CH, além de representar a luta contra as forças coloniais de opressão, configura-se como lugar de afeto, o caminho das memórias que revelam e regressam ao Haiti, uma vez que a língua estabelece conexão com os pais, com os avós e com a infância dos interlocutores - “quando eu nasci, eu já falei crioulo” [8], “é a cultura dos pais” [3], “Minha mãe não sabia ler, ela falava só em crioulo” [4] e com o país “eu nunca vi um haitiano que não fala flanceis, que não fala crioulo dia a dia, quer dizer” [1]. Nesse sentido, Michel afirma que:

[13] Pedro	E qual é a língua da sua cultura?
Michel	A língua da minha cultura é crioulo.

Ao afirmarem que o crioulo é a língua de pertencimento, os interlocutores produzem escalas indexicais geopoliticamente localizadas em determinado espaço e tempo. Tais escalas indexicais estão inseridas em uma cadeia significativa de identificação do sujeito em instância micro contextual e, ao mesmo tempo, produzem escalas indexicais macro contextuais. Esse encontro micro e macro contextual é responsável pela constituição única dos sujeitos haitianos, que pode ir ao encontro dos outros sujeitos haitianos espalhados pelo mundo, inclusive os imigrantes no Brasil. Os interlocutores e os seus conterrâneos os quais saíram do país compartilham experiências de construção do sujeito-nação em solo haitiano e internalizam características comuns que passam a ser reforçadas ou negadas à medida em que entram em contato com o sujeito-nação do território estrangeiro onde vivem, já que a identidade nacional configura-se como uma das principais formas de reconhecimento cultural (HALL, 2006).

As escalas indexicais micro contextuais, em especial, no contexto migratório em estudo, caminham para a construção das relações subjetivas dos interlocutores em

referência à língua. Estas relações fluem através do campo afetivo de modo que as significações atribuídas ao CH buscam superar o luto do afastamento das pessoas, da cultura e do próprio Haiti. Quando manifestam carinho pelo CH, quando dizem que esta é a língua de que eles gostam, que é a língua de suas culturas e aquilo que os representa, os interlocutores estão, também, manifestando carinho por aquilo e por aqueles que foram deixados em seu país e de quem sentem saudade. O CH representa aquilo que foi abandonado e, somado a isso, aquilo que deve ser carregado com os imigrantes.

Um dos maiores exemplos dessa conexão afetiva entre o CH e o Haiti acontece nos momentos das orações espontâneas durante os cultos religiosos e a execução das músicas para o louvor. Nos dois momentos mencionados, o pastor ou quem conduz o louvor convida os membros da igreja a cantarem e orarem pelo Haiti e pelas pessoas que estão lá. Quando o momento é iniciado, a grande maioria dos membros da igreja se comovem muito e começam a cantar e a orar de maneira mais intensa. Nessas duas situações, em todas as vezes que participei dos cultos, o crioulo haitiano foi a língua acionada pela maioria dos participantes. Pude perceber que, nos momentos de maior envolvimento afetivo e de fé, era o CH que prevalecia, até mesmo entre as crianças, mesmo que o pregador ou quem estivesse cantando a música, estivesse se comunicando em francês ou português. O CH é, portanto, a língua acionada para a conversa direta com Deus e para o contato com aqueles que ficaram em seu país de origem. Os momentos de afeto intenso demonstram a vitalidade do CH e a sua capacidade de viabilizar e manifestar os afetos. A respeito destes momentos, Benoit e Honoré afirmam:

- [14] **Benoit** Eu sempre uso o crioulo. Eu tô mais acostumado com o crioulo.
- [15] **Pedro** E na hora de falar com Deus, é francês ou crioulo?
Honoré Crioulo. Só na hora da bíblia que é francês.

Percebe-se que o CH é naturalmente acionado por ser a língua do cotidiano, aquela com a qual os interlocutores conseguem se manifestar livremente e demonstrar sua fé e seus afetos por estarem “mais acostumados”. O CH configura-se como “‘um estilo de vida’ que envolve necessidades e desejos para realizar a política e a ética da libertação” (MIGNOLO, 2013, p. 359) em que, momentaneamente, não há mais vergonha ou bloqueios em relação ao uso de uma língua subalternizada. Por outro lado, é também perceptível que há um caminhar entre as línguas, como destacado por Anzaldúa (2009),

no qual o diálogo e o trânsito entre elas as configuram como uma forma de viver e entender o mundo. Este caminhar pode ser percebido pela alternância de línguas de quem conduz o momento de oração ou louvor, uma vez que, mesmo em menor frequência, a pessoa utiliza o francês e, em pouquíssimos casos, o português. Percebemos, ademais, que a alternância de códigos, como proposto por Grosjean (2016) ou o *code-switching*, como proposto por Windford, (2003), configuravam-se como uma prática linguística de uso recorrente no Haiti, com maior ênfase para a mudança de códigos e se mantêm no Brasil com a inserção do PB.

Entretanto, por mais que seja perceptível o caminhar entre as línguas, as situações metapragmáticas exemplificadas até este momento demonstram que, no cotidiano linguístico dos interlocutores, há predileção pela manutenção do CH.

Henri e Michel destacam que o uso do crioulo faz com que todos sejam incluídos e minimiza as desigualdades estabelecidas a partir do uso do FH. Isso fica evidente em suas falas:

- [16] **Pedro** E por que é importante falar em crioulo?
Henri É... pra mim, é porque nosso país é um país que o analfabetismo é muito... é muito alto. Tipo, imagina nossos parente não chega tão longe na escola, a gente chega num nível muito mais alto. Se você chega em casa falando francês, será que eles vão entender tudo? Eles não chegam num grau tão alto.
- [17] **Pedro** Então, é importante falar em crioulo porque muita gente não frequentou a escola?
Michel É... tem, tem muita gente que não foi pra escola. Tem muita gente que começa e tem que parar. Tem muita gente não tem possibilidade pra ir e tem desejo e não possibilidade.

Outro exemplo que demonstra preferência pelo uso do CH está no diálogo com Kayou. Em um dos momentos, ela afirma que ensinará aos seus filhos o crioulo haitiano por ser esta a língua falada no Haiti [6]. Ao fazer tal afirmação, ela expressa o desejo de manutenção daquilo que considera a essência do país natal, o que pode ser entendido como construções semióticas macro contextuais a respeito da língua e demonstra uma consciência ideológica coletiva baseada na racionalização de si e do seu país, de maneira geopoliticamente localizada (SILVERSTEIN, 2012). Kayou evidencia, ainda, outro fato

interessante, quando trata da relação linguística que mantém em sua casa, especialmente, com a sua irmã mais nova, que veio para o Brasil com apenas 6 anos de idade. Vejamos:

- [18] **Pedro** A sua irmã, ela veio pra cá pequenininha. Ela fala francês?
- Kayou** Não, só um pouquinho.... bem pouquinho.
- Pedro** E crioulo?
- Kayou** Crioulo ela fala.
- Pedro** Ela fala muito em crioulo?
- Kayou** Ela fala de tudo. A gente fala muito crioulo lá na minha casa.
- Pedro** Em casa, vocês falam crioulo, francês e português?
- Kayou** A gente fala em crioulo e.... fala português também. Francês, não.
- Pedro** Tem a hora de falar em português ou crioulo?
- Kayou** Não. A gente fala tudo misturado.... a gente fala português pra fazer graça. Fala mais é crioulo mesmo. Francês quase nunca.

Nesse excerto, é importante observar que o crioulo não é somente a língua dos “pais” [3], das pessoas “velhas” [2] e das pessoas que “não sabia ler” [3], é, também, espaço de existência entre os jovens, uma vez que Kayou (com 19 anos, em nossa conversa) se comunicava com a sua irmã em CH aqui no Brasil. Isso demonstra, como aponta Blommaert (2010), que o movimento das pessoas, em especial, dos imigrantes em um contexto globalizado, nunca é um movimento vazio, e sim carregado de histórias, de interpretações, suposições e de entendimento de quem somos. Assim, ao se manifestarem em CH no Haiti e no Brasil e escolherem utilizar a língua em seus lares e com aqueles com quem mantém relação próxima, os interlocutores estão demonstrando, também, quem são. Além disso, tal excerto chama a atenção para a importância dos lares na definição do uso de uma língua. O CH (no Brasil e no Haiti) é reiterado pelos interlocutores como a língua utilizada nos lares, como a manifestação da língua materna. Tal ideologia é notada na dinâmica de uso das línguas feita por Kayou e sua irmã, que veio para o Brasil antes de ingressar na escola, sem aprender, portanto, a variante formal do FH, mas sabendo falar “de tudo” em CH.

Nesse caminho, compreendemos que o CH, estabelecendo conexão com Gonzalez (2020), pode significar a mãe preta, no sentido de que ela é responsável por acolher, nutrir, por transmitir a cultura e, conseqüentemente, a ancestralidade. Se construirmos um paralelo entre a mulher preta, como proposto por Gonzalez (2020), e o CH, percebemos que ambos atuam em resistência às formas de domesticação empenhadas pela

colonização. Ambas, língua e mãe preta, foram negadas, foram inferiorizadas e combatidas. Tentaram deliberadamente, ao longo da história, negar-lhes a voz e as tornarem civilizadas aos moldes europeus, mas, resistindo aos fluxos coloniais, sobreviveram e foram responsáveis pela formação cultural do país em uma situação paradoxal de rejeição/integração. Tal entendimento também é feito por Honoré e Henri ao afirmarem:

[19] **Honoré** Quando cheguei no mundo, aprendi falar crioulo. É a língua mãe do eu.

[20] **Henri** Todo mundo fala crioulo.

E, ironicamente, assim como a mãe preta era paradoxalmente a preferida e a renegada do sujeito branco (principalmente, os homens) aqui no Brasil, atuando como elemento essencial na organização e manutenção da casa grande por atender aos mandos e desmandos do senhor, da senhora e do filho em todos os seus aspectos, o CH funcionou também como elemento essencial para a organização do regime escravocrata empenhado no Haiti. Durante a colonização francesa, o grande número de escravizados de diferentes lugares do continente africano tornou o território um espaço de intenso trânsito linguístico e coube ao crioulo haitiano ser a conexão entre as diversas línguas. Desse modo, o escravo que dominava o CH adquiriu maior valor (visto enquanto produto) e pequeno prestígio no regime escravocrata, sendo responsável por conseguir comunicar-se com o senhor e os demais escravizados., Todavia, tal qual a atuação da mãe preta era limitada pela visão racista e escravocrata, o crioulo haitiano também tinha a sua atuação limitada, não fazendo parte dos espaços de debate e de prestígio da sociedade colonial daquela época (DEGRAFF, 2014). A respeito do racismo linguístico operado sobre o CH, Michel considera que:

[21] **Michel** E, também, lá é o preconceito. Muita gente tá falando que é o preconceito, porque tá jogando a nossa língua fora e tá querendo abraçar a outra língua que não é da nossa cultura, da origem da gente, é um problema.

No entanto, mesmo com o uso limitado entre os colonos, o CH ganhou força entre os escravizados. A língua se tornou elo entre aqueles que buscavam se organizar contra o imperialismo escravocrata e logo passou a ser a língua do povo preto, sendo elemento

essencial nos espaços de convívio dos escravizados (DEGRAFF, 2014). Portanto, assumir o CH como a língua das casas e, mais além, como a língua mãe, evidencia que os interlocutores estão, também, manifestando marcas de africanidade. O CH é espaço de acolhimento, um lar, “um lugar seguro, no qual as pessoas negras pudessem dar força umas às outras, curando assim muitas das feridas infligidas pela dominação racista” (HOOKS, 2019a, p. 105).

Esse processo de uso linguístico afasta os interlocutores e o sujeito-nação do assujeitamento operado durante o processo de colonização. A língua preta mãe é entendida em um processo hierárquico-linguístico de resistência à dominação. Desse modo, as escalas indexicais projetam-na para o espaço de compartilhamento, em que as hierarquias raciais não fazem sentido e a localização social e cultural permite a inclusão de corpos e epistemologias renegadas fora de casa. A língua sai de casa e ocupa os demais espaços; não é mais privada, é social. Nesse sentido, hooks (2017, p. 223) afirma que, “[c]omo desejo, a língua rebenta, se recusa a estar contida dentro de fronteiras. Fala a si mesma contra a nossa vontade, em palavras e pensamentos que invadem e até violam os espaços mais privados da mente e do corpo”.

Partindo desse entendimento do CH e sua trajetória fora dos lares, é importante observar também a atuação das ideologias linguísticas na institucionalização, principalmente da escrita, do CH, uma vez que tais ideologias e as indexicalidades acionadas por elas saem parcialmente dos espaços domésticos e ocupam os demais espaços do país. Como pontuado, a institucionalização do crioulo através das Constituições da República do Haiti foi um longo processo que culminou no abandono da visão de língua vernacular do CH, o que contribuiu para a valorização da língua e, ao mesmo tempo, manteve o *status* do francês haitiano como língua oficial, uma evidente atitude de manutenção e hierarquização entre as duas línguas. Concomitantemente às políticas de definição da língua oficial do Haiti, temos as discussões da padronização gráfica da língua, um processo longo que faz parte, principalmente, da agenda de discussões dos espaços universitários do país. De acordo com Schieffelin e Doucet (2012, p. 369), as discussões sobre a padronização ortográfica, não só no Haiti, mas em todo lugar, são polêmicas, pois:

[...] refletem preocupações de longa data com relação às representações da identidade haitiana nos níveis nacional e internacional - ou seja, como os falantes desejam se definir mutuamente, bem como se representar como uma nação. Porque a aceitação de uma grafia é mais frequentemente baseada em considerações políticas e sociais do que em fatores linguísticos e pedagógicos³⁵.

Como destacado pelas autoras, as questões ideológicas a respeito das línguas, sobretudo em relação às suas ortografias, estão além das questões pedagógicas e linguísticas, embora não deixem de fazer parte dessas construções epistemológicas. Desse modo, as discussões são reflexo, também, de diferentes atitudes linguísticas e pedagógicas manifestadas nas escolas sobre o ensino e do uso de CH. Vejamos:

- [22] **Henri** Tipo, na escola, o que que acontece, na escola, nossos maiorias livros é em francês, mas as explicação que os professores estão dando em aula é em crioulo, aí eles lê a frase e também explica em crioulo. É que o crioulo ficou mais fácil em nossa cabeça.
- Pedro** Isso depende de escola?
- Henri** Tem escola que proíbe crioulo na aula de francês. Mas imagina, cê tá num país que fala duas línguas quase que ao mesmo tempo, aí o livro do matemática e... tá em francês e a gente usa mais crioulo, será que o aluno vai entender?! Alguns pode até entender, mas alguns vai demorar mais, aí cê pode, eles usam os dois, mas o mais usado é o crioulo.

No diálogo [22], é possível perceber que ele problematiza os usos linguísticos feitos na escola. Henri afirma que, na escola, os livros estão escritos em francês e que alguns professores escolhem o francês como língua para a comunicação durante as aulas, entretanto, para ele, isso pode gerar problemas em relação à aprendizagem, visto que os alunos, em sua maioria, utilizam muito mais o crioulo em seu cotidiano. O questionamento levantado por Henri foi feito, também, por Degraff (2014). Conforme o autor, apesar de o país ter curricularizado o ensino de CH, em 1980, a maioria dos livros e dos sistemas avaliativos ainda estão em francês, o que faz com que várias crianças não consigam acessar de maneira efetiva os conhecimentos que deveriam ser compartilhados na escola. Segundo ele, tal *apartheid* linguístico pode ser uma das causas das drásticas

³⁵ Tradução minha de: “[...] reflejan preocupaciones recurrentes respecto a las representaciones de la identidad haitiana en los niveles nacional e internacional - es decir, cómo los hablantes desean definirse a sí mismos recíprocamente, así como representarse en tanto que nación -. Debido a que la aceptación de una ortografía se basa más a menudo en consideraciones políticas y sociales que en factores lingüísticos y pedagógicos” (SCHIEFFELIN E DOUCET, p. 369, 2012).

estatísticas da educação haitiana, em que apenas uma (1) em cada dez (10) crianças que ingressam na primeira série, concluiu o currículo escolar do país.

Além disso, Degraff (2014) destaca que o insistente uso do FH nas escolas faz com que a educação haitiana contribua para a manutenção dos privilégios da elite do país, pois os jovens que conseguem terminar os seus estudos, geralmente, são aqueles das classes abastadas que têm acesso ao francês desde os primeiros anos de vida. Já os que não pertencem a essas classes conseguem concluir por aprenderem o francês a duras penas, sendo a língua usada por uma minoria haitiana, instrumento essencial para o percurso escolar no país.

É importante destacar que o CH é acionado como elemento de divisão de classes, uma vez que contribui para a manutenção da riqueza e da pobreza no Haiti. Se comparamos o CH com a mãe preta, é importante considerar que as relações de classe são convergentes para ambas em alguns pontos. A mão de obra oferecida pelo CH, assim como a mulher negra, é desvalorizada nos espaços de prestígio quando comparada com a mão de obra branca ou em relação ao francês. Perpetua-se a exclusão da língua mãe negra dos espaços de decisão e de prestígio, tal qual fizeram e fazem com as mulheres negras, negando-lhes a capacidade epistemológica em um ciclo de silenciamento e domesticação. Contudo, assim como a luta pelos direitos das mulheres negras tomou proporções que impediam que a luta pela igualdade entre mulheres pretas e os demais cidadãos não fizesse parte dos debates sociais, como aponta Davis (2016), a irrealidade que é a manutenção do FH como a língua das escolas começa a ganhar força, aspecto que já era discutido há muito tempo e pode ser ilustrado pelo ditado popular haitiano *Pale franse pa vle di lespri*, o qual pode ser traduzido em: Ser capaz de falar francês não significa que alguém seja inteligente.

Dessa forma, por mais que as ideologias linguísticas das classes dominantes que fazem parte dos espaços de tomada de decisão objetivem construir uma relação assimétrica de poder entre as línguas a qual desfavoreça o CH, o movimento de insurgência e de uso desta última enfrenta o sepultamento cultural e epistemológico empenhado no país e avança em uma agenda que força a ressignificação do CH. O enfrentamento da visão construída pela colonização em relação ao CH e à produção do saber, busca o reconhecimento epistemológico a partir da língua e da cultura elaborada desde a diáspora forçada dos negros no processo de colonização das Américas. Conforme Scaramal (2006), movimentos como esse fazem parte de uma visão antagônica de anulação do ser haitiano e de afirmação de sua existência visto, que o CH opera como

instrumento de contraordem à imposição do francês e de exaltação da cultura e do povo do país.

A atitude linguística de manutenção do FH como língua das instituições oficiais, como assinalado por Henri, não reflete a realidade linguística e o desejo de parte do povo haitiano, e contribui para o distanciamento entre o que é ensinado/aprendido na escola e a sociedade além dos muros escolares. A manutenção do FH nas escolas é um dos responsáveis pela manutenção dos privilégios de 5% da população haitiana que aprendem francês e crioulo como língua materna. Tal ideologia hierarquizante indexicaliza, portanto, que o FH é a língua da ciência e, o CH é relegado à língua do pensamento rudimentar.

Vejamos a consideração a seguir feita por Benoit.

[23] **Pedro
Benoit**

Por que antigamente usava mais crioulo lá?
Ah, essa pergunta é muito boa. É porque antigamente a gente não gostava do estudo. Teve pouco formado. Agora mesmo, eles estão estudando mais. Assim, quando a gente estuda mais, tem mais capacidade e sempre gosta de falar uma língua melhor, mais bonita. O crioulo é mais um pouco bruto.

A fala de Benoit reforça o entendimento de que o FH é considerado a língua do conhecimento, daqueles que têm acesso ao ensino institucional, a língua mais bonita, com estrutura mais adaptada à vida moderna, enquanto o CH é visto como uma língua bruta, com estruturas demasiadamente simples. Benoit não constrói, de maneira evidente como Henri, epistemologias que problematizam o uso do francês como uma prática pedagógica excludente ou ineficiente. Um dos fatores que pode justificar tal diferença no entendimento é a diferença de idade entre os interlocutores e as oportunidades de estudo entre os dois. Enquanto Benoit, um senhor de 50 anos, precisou conciliar os estudos escolares com o trabalho no campo, além de ter deixado o Haiti há mais de 25 anos (antes mesmo de conseguir concluir o ensino regular), em busca de emprego na República Dominicana e, depois, no Brasil, Henri, que sempre morou em Porto Príncipe, nunca precisou conciliar os estudos com o trabalho, sempre viveu em espaços urbanos e migrou depois de ter concluído o ensino regular em seu país e um curso técnico em ensino de Matemática. Benoit faz parte dos 90% da população haitiana que não conseguem terminar o ensino regular, Henri não.

Tais diferenças podem ser determinantes na problematização das questões relativas ao uso das línguas, uma vez que, além das trajetórias pessoais, as teorizações feitas a respeito dos usos linguísticos no Haiti e com reflexos no Brasil, especialmente com a institucionalização do crioulo, fazem parte de um jogo político e social que coloca em evidência a relação do país com as duas línguas. O diálogo e a diferença de pensamentos evidenciam que as ideologias linguísticas são, também, tensionadas pelas diferenças sociais. Segundo Degraff (2014), a ideologia que coloca o CH em desvantagem faz parte de um esforço perene das elites do país em supervalorizar a gramática do FH e tratar o primeiro como uma língua “anormal” por considerarem, de maneira superficial, que a língua seja um exemplo de extrema simplicidade gramatical. Além disso, demonstra que, mesmo Benoit considerando o CH a sua língua mãe, as forças coloniais operam sobre ele e as ideologias construídas por elas a respeito da língua de uma maneira contundente e presente, podendo ser notadas nos momentos de dúvida a respeito da potência, da vitalidade, da representatividade e do próprio status de língua para o CH.

Além disso, evidenciando a curricularização do CH, destacamos que Benoit deixou o Haiti na década de 1990, período em que a definição e a padronização da escrita do crioulo e o seu ensino nas escolas ainda estavam em processo de implementação. Por outro lado, quando Henri iniciou sua trajetória escolar, em 2006, a institucionalização da língua provavelmente já se encontrava em um estágio um pouco mais avançado, especialmente em uma escola particular da capital. Isso demonstra que as experiências educacionais são mediadas por dinâmicas de classe e raça que imprimem diferentes realidades e visões a respeito de quem somos e das línguas.

Dessa maneira, a ideia de que o FH é a língua associada ao conhecimento não é exclusiva das pessoas mais velhas. Entre os jovens, é possível perceber que ainda há o entendimento de que a escola deve ser um espaço onde se deve dedicar mais ao francês, como expresso por Serge, em nosso diálogo:

- | | |
|-------------------|---|
| [24] Pedro | Na escola, vocês aprendem a escrever em crioulo e francês? |
| Serge | A gente aprende as duas... só que a gente tem mais francês... porque a gente sabe que o francês traz mais oportunidade. |

A fala de Serge remonta à visão “revolucionária” de que o crioulo pode criar, de certo modo, um país linguisticamente isolado, visto que a língua não constrói janelas linguísticas com outros países, não proporciona “oportunidade”. Contribuindo para

fortalecer esse entendimento, Degraff (2014) discute que o CH ainda encontra forte resistência por parte dos pais e professores no país, uma vez que muitos se recusam a admitir seu ensino e uso na escola, defendendo que a língua ensinada deve ser aquela que oferecerá mais oportunidades aos estudantes, reforçando a crença de que o francês seja a língua das oportunidades.

Contudo, tal ideologia não é suficientemente forte para afastar o CH e aproximar o FH dos haitianos, visto que o CH (diferente das línguas indígenas presentes no Brasil, por exemplo) é compartilhado por toda a população, o que significa que, nos limites territoriais do país, o CH é responsável pela unificação do povo e não pela separação, como também proposto na Constituição em vigência no Haiti. Porém, mesmo assim, a ideologia de superioridade do FH faz com que, em algumas escolas, o aluno ainda seja punido por falar em crioulo, como podemos observar na fala a seguir:

[25] **Kayou** Na escola, mais em francês. Se não falar francês, você leva uma bronca.

Esta afirmação demonstra que, em muitos casos, especialmente em uma educação ainda pautada em uma dinâmica colonizadora, há a dificuldade em se considerarem as experiências além dos seus muros no que diz respeito aos usos das línguas. Isso quer dizer que a teorização concernente às línguas feita na escola não pode ser entendida como uma prática que se estende integralmente para além dela. Tal ideologia reforça o distanciamento entre as línguas, uma vez que compõe as dinâmicas de privilégio e faz coro à constituição dos seus currículos de modo a privilegiar o FH. Segundo Schieffelin e Doucet (2012, p. 380), tal ideologia sustenta ações que consideram o CH “inapropriado para assuntos sérios como a educação, a ciência e os gêneros literários maiores³⁶”. Nessa perspectiva, hooks (2017, p. 80) considera que cabe ao negro, especialmente em sua atuação escolar, a constância do pensar crítico que o liberta das dinâmicas dominadoras da colonização em um processo em que as “contradições são abraçadas como parte do processo de aprendizagem, parte daquilo que a pessoa luta para mudar – e essa luta, muitas vezes, leva tempo”.

Ao mesmo tempo, a dicotomia entre os usos das línguas, dentro e fora das escolas, evidencia a existência de relação dialógica e contrastiva que impede a estagnação em

³⁶ Tradução minha de: “inapropiado en asuntos serios como la educación, la ciencia o los géneros literarios mayores” (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012, p. 380).

relação ao uso das línguas nos espaços escolares. Isso ocorre porque, em relação ao CH e o FH, há, em algumas escolas, o uso das duas línguas acontecendo de maneira concomitante. Professores e alunos fazem uso das duas línguas de maneira indiscriminada à medida em que julgam ser necessário falar uma ou outra língua, o que mostra que a punição por se falar em CH já não faz mais parte da realidade de muitas escolas, como aponta Michel e Honoré.

- [26] **Pedro** Qual língua vocês utilizavam na escola?
Michel A gente usa dois língua, o crioulo e francês. Mas a gente... estudei outra língua, tipo, espanhol, inglês. Antigo tava ensinando pra gente latino. E também tem escola que ensina as alunos português, escola que é mais chique, paga mais caro.
- Pedro** A sua era particular ou pública?
Michel Eu passei no particular e também passei no público.
Pedro E eles ensinavam a escrever crioulo?
Michel Sim, ensina também a escrever crioulo e francês.
Pedro Toda escola tem essas duas línguas?
Michel É.
Pedro E na hora das aulas, o professor falava em francês ou crioulo na sua escola?
Michel Falava os dois línguas junto. Falava francês e falava crioulo.
Pedro Não tinha uma hora que era só do francês e uma hora que era só do crioulo?
Michel Não, a gente fala mistulado. Às vezes a gente fala em crioulo, às vezes, a gente fala em francês também.
- [27] **Pedro** Você fala francês onde lá no Haiti? Escola?
Honoré Na escola, na escola aprende falar tudo, aprende a falar inglês, espanhol, francês.
Pedro Mas qual língua os professores falam para ensinar?
Honoré Crioulo.
Pedro E francês vocês usam que hora?
Honoré É, na sala só... só... estudo francês é na sala pouquinho, depois vai pro... é crioulo...

É possível observar que algumas escolas no Haiti também representam os espaços de encontro e de embate entre as duas línguas e não somente de sustentação do FH. Como demonstrado nos diálogos [26] e [27], há alternância constante no uso das línguas, o que converge com os estudos de Grosjean (2010; 2016) a respeito dos diferentes usos de diferentes línguas. Tais falas reforçam, ademais, a ideia de que, muitas vezes, a escola não representa a realidade do país, já que, para a grande maioria da população, o diálogo

entre as duas línguas não faz tanto sentido, por ser o CH a língua do seu cotidiano e a insistência mantida pelas escolas paradoxalmente impulsiona os usos do CH, proporcionando espaço de luta pela ideologia linguística colonial a qual tenta sustentar a superioridade do FH no país e, ao mesmo tempo, a escola configura-se como espaço de pluralidade de ideologias que faz parte da constituição das línguas ao ser um espaço formal de aprendizagem das mesmas. A escola é, portanto, elemento fundamental nessa dinâmica de transformação e construção de ideologias a respeito das línguas, visto que, mesmo com a dificuldade de acesso ao ensino escolar enfrentado pela população haitiana, ela, a escola, é entendida como um importante espaço de construção de oportunidades para a população do país.

O trecho da conversa com Benoit [28] a seguir, ilustra esse entendimento.

- [28] **Benoit** A minha mãe sempre brigava comigo pra eu terminar os estudos. Eu parei faltava... eu parei faltava dois anos pra eu terminar. Aí ela começava a chorar “Ah, meu filho, você vai passar muita miséria... você vai sofrer”. Eu ficava sorrindo. Mas, na verdade, eu tô vendo agora... eu tô pagando até agora.

Caminhar pelos entendimentos atribuídos ao CH pelos interlocutores do estudo mencionados até aqui, levam-nos à compreensão de que as ideologias linguísticas que fazem parte das dinâmicas colonizadoras empenhadas durante todo o processo constitutivo do CH, encontraram resistência daqueles que entendiam a língua como lugar de pertencimento. Assim, é inegável que, hoje e há muito tempo, o CH é a língua de maior uso e, por conseguinte, protagonista, uma vez que, como aponta Henri e Michel:

- [29] **Henri** É porque a gente fala em casa, a gente usa crioulo. No trabalho, é crioulo, com o seu amigo que você ficou sentado conversando aí, é crioulo, tudo a gente vai fazer é crioulo. [...]Aí, pra mim, eu acho que o crioulo foi muito mais passado que o francês.
- [30] **Michel** Porque a maioria da pessoas fala em crioulo. Poucas pessoas fala francês.

Em todos esses trechos, é possível perceber a centralidade do crioulo no dia a dia haitiano e, para além disso, é possível notar que o CH faz parte da constituição da cultura, da sociedade, das relações de poder e do ser, como já mencionado em outros momentos deste estudo. Todas essas ideologias da língua não são frutos de uma visão arbitrária, mas

fazem parte de uma forte dinâmica política a qual remonta ao período colonial e a toda a história do país até os dias de hoje. Tal constatação vai ao encontro dos estudos de Silvertein (2012), já que, ao pensar as ideologias linguísticas, estamos pensando a respeito das realidades dos fenômenos observados, os quais fazem parte da realidade dos interlocutores e pesquisadores.

Além disso, reforçam que as políticas linguísticas desenvolvidas no país ao longo dos anos pelo Estado, escolas igrejas e famílias contribuíram e ainda contribuem para acentuar a dicotomia e a incoerência entre o CH e o FH no cotidiano haitiano. Ademais, contribui não apenas para a delimitação das fronteiras entre os países, como aponta Calvet (2007), mas também para o estabelecimento de fronteiras internas, contribuindo para a acentuação do abismo entre os mais ricos e os mais pobres no país. Entretanto, reforça o princípio da personalidade nas políticas linguísticas e seus usos, como também proposto por Calvet (2007), uma vez que, a despeito de toda ingerência com que o CH foi tratado pelas instituições e pela classe dominante, o cidadão haitiano adquiriu o direito de expressar-se na língua que o representa, tanto dentro de seu país, quanto fora.

O CH é elemento essencial para diminuir os dolorosos impactos da migração forçada, é ele o elemento que possibilita a constituição do ser e dos lares haitianos dentro e fora do Haiti. Pelo que foi observado até este momento, o CH faz com que os haitianos no Haiti e aqui no Brasil, sintam-se em sua terra natal, mesmo que minimamente, a partir de sua língua. Dessarte, ele é o espaço ao qual os haitianos recorrem para regressarem a si mesmos e às suas origens. O CH indexaliza o pertencimento social. Contudo, ao mesmo tempo em que as construções ideológicas possibilitam o protagonismo do CH, elas também contribuem para a existência do francês no Haiti e para as construções metapragmáticas da língua francesa e, conseqüentemente, abrem portas para a hierarquia entre as línguas.

A respeito do entendimento dado ao francês haitiano, tratarei no próximo tópico deste estudo.

4.3 IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS: FRANCÊS HAITIANO

Abordaremos a seguir as ideologias linguísticas e as indexicalidades construídas por imigrantes haitianos em relação ao francês, mais especificamente o FH. Faremos o mesmo percurso da seção anterior, em que consideraremos a gênese das ideologias a respeito das línguas em solo haitiano e suas ressignificações em território brasileiro.

Antes de tudo, pontuamos a escolha por usar FH, não só aqui, mas em outros momentos do estudo. Tal opção considera que, ao tratar das ideologias e dos usos linguísticos feitos por interlocutores haitianos, mesmo que em solo brasileiro, evidenciamos o entendimento que os interlocutores fazem da atuação da língua francófona em solo haitiano. Assim, não optamos por esta escolha para enfatizar apenas as variações linguísticas construídas em relação à variante europeia da língua, mas também como forma de demarcar politicamente a ação da colonização e das línguas que foram utilizadas como instrumentos coloniais na América.

Conforme já foi evidenciado anteriormente, ao FH recai o *status* de língua do conhecimento, das oportunidades e do desenvolvimento, tanto é que foi a primeira língua oficial do país. Tal ideologia linguística é fruto do grande empenho colonial operado em todas as Américas e que culminou no preciosismo das línguas europeias. Desse modo, por mais que os territórios colonizados já tenham declarado independência há muito tempo, no caso haitiano, há mais de 200 anos, forças coloniais ainda são atuantes nesses espaços. Isso faz com que ainda exista um grande desejo de manutenção da língua do colonizador, já que ela possibilita, sobretudo em um contexto em que poucas pessoas têm acesso ao ensino formal, *status* de prestígio para aqueles que a dominam.

Além disso, fatores sociais colaboram para que parte da população que vive nas Américas ainda seja submetida a condições degradantes de vida, o que, muitas vezes, pode alimentar a ideologia de superioridade dos colonizadores, uma vez que entendem que as necessidades para uma vida digna serão supridas através do estilo de vida europeu ou, mais recentemente, do estilo de vida estadunidense. Assim, não é surpreendente que em um dos países mais pobres do mundo, que apresenta uma das maiores taxas de analfabetismo e de desnutrição infantil e que apresenta o menor IDH³⁷ (Índice de Desenvolvimento Humano) do continente americano, a população ainda se agarre à ideia de que o estilo de vida do colonizador seja o estilo de vida a se buscar. Segundo Bernardino-Costa, Maldonado-Torres e Grosfoguel (2019, p. 13-14),

[os] modelos de desenvolvimento científico, político e econômico são exportados dos países norte-cêntricos ao sul global, desconsiderando, dentro dessa lógica, qualquer possibilidade de projetos de emancipação elaborados pelos sujeitos que habitam a zona do não ser.

³⁷ O Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) é um fator de medida que compara a riqueza, alfabetização, educação, expectativa de vida, natalidade e outros tantos fatores entre os diversos países do mundo. No relatório publicado pela Organização das Nações Unidas em 2021, o Haiti ocupa a 163ª posição em uma lista de 189 países, sendo considerado um país de baixo desenvolvimento humano. O país ocupa a última posição entre os países do continente americano.

Os excertos a seguir ilustram como essa construção epistêmica incide sobre o FH, que é considerada a língua do conhecimento. Vejamos:

- | | |
|--------------------|--|
| [31] Benoit | Parece que, se tiver o estudo avançado, o francês é mais fácil pra eles. Lá pratica mais, né? |
| [32] Henri | O francês a gente usa quando... tipo a gente tá reunido, vai ser francês. Na reunião. As coisas, tipo mais social, eles usam mais o francês. |
| [33] Kayou | Quando você fala francês lá no Haiti, você é mais educado, né? |

Em todos os excertos dos diálogos mencionados anteriormente, é possível perceber que o francês é a língua associada às situações de maior prestígio. Ele é a língua “do estudo avançado” [32], é a língua acionada em situações que exigem maior formalidade [33], e indexicaliza educação àqueles que o utilizam: “você é mais educado” [34]. Essas ideologias têm sua gênese nas Américas, por meio dos projetos coloniais cuja força do colonizador era manifestada, também, a partir de sua língua. Tal movimento prescreve que epistemologias, para serem validadas, precisam de uma língua prestigiosa que as enuncie ou, ainda, para que uma pessoa seja ouvida, ela precisa dominar a língua do colonizador. Nessa mesma tônica, aqueles que utilizam essa língua adquirem o mesmo *status* que ela. Como podemos constatar no trecho a seguir:

- | | |
|-------------------|--|
| [34] Pedro | Não é todo mundo que fala francês? Por quê? |
| Honoré | Não sei. Porque todo mundo não é inteligente, não. |
| Pedro | E pra falar francês tem que ser mais inteligente? |
| Honoré | Sim, sim. |
| Pedro | Mesmo quem frequenta a escola não aprende a falar? |
| Honoré | Não. |

Utilizar o francês indexicaliza educação e inteligência. Tem-se a hierarquização das línguas, dinâmica de poder que está ligada ao genocídio epistêmico operado nas Américas. A dúvida em relação à capacidade de entender e produzir conhecimento é construída a partir de uma análise linguística em que aqueles que não sabem o FH, não têm capacidade. Isso faz que epistemologias produzidas por pessoas que não frequentam escolas ou que não saibam o FH sejam desconsideradas e entendidas como saberes não importantes e fundamentais para a sociedade, sobretudo o conhecimento produzido pelas

mulheres negras, visto que, como aponta hooks (2019a), a principal forma de teorização delas é a partir da oralidade, manifestada, no Haiti, pelo CH. Além disso, quando considerados, tais saberes são tratados como exóticos ou como abomináveis, como o vodu, religião de matriz africana, seguida por grande parte da população e que está intimamente ligada ao desconhecimento, ao pitoresco, ao exercício da fé de maneira não reflexiva e, em casos mais extremos, ao satanismo por aqueles que mantêm uma visão superficial do cristianismo.

As escolas também contribuem para a manutenção de construções ideológicas coloniais a respeito do francês, uma vez que, mesmo com a curricularização do CH, muitas delas ainda insistem em manter a proibição ou a redução do uso do crioulo, reforçando a ideia de que o FH é a língua do conhecimento. Entendemos que tal movimento encontra força nas ideologias que ainda enxergam o CH como uma língua vernacular e, portanto, agramatical, inferior, decadente e menos elaborada e, portanto, indigna para a escola. O trecho do diálogo a seguir evidencia como o FH é associado ao sucesso escolar, enquanto o CH é associado ao fracasso escolar.

[35] Honoré	Lá no Haiti, tem as professora. Elas fala... esse dia, se a pessoa falá outra língua, vai pagar. Só pode falá o francês esse dia. Se falá outra coisa, você perde ponto.
--------------------	--

Além disso, a predileção pelo FH nas escolas reforça a distinção entre a massa urbana e educada e a massa rural e primitiva da população haitiana (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012). As ações de manutenção do FH operadas nas escolas fazem com que a escrita em FH tenha maior prestígio e, conseqüentemente, contribuem para que parte da população urbana haitiana tenha predileção pela escrita em tal língua. Tal ideologia colabora para as construções de conotações pejorativas as quais parte da população haitiana faz acerca do CH. Os sons do CH são considerados mais ásperos, mais diretos, menos harmônicos, rudimentares e estão associados à população menos letrada. Essas características recaem, também, sobre a escrita. Em contrapartida, o FH é considerado uma língua harmônica, completa e que denota educação, características que também recaem sobre a sua escrita (SCHIEFFELIN E DOUCET, 2012).

Os excertos a seguir ilustram a predileção pela escrita em FH.

[36] **Honoré** Escrever é francês.
Pedro Toda vez que você vai escrever é em francês?
Honoré Eu prefere, pra mim eu acho que é mais bonito a escrita em francês.

[37] **Honoré** Porque sou o país que fala francês e nois que aprende a falar também... Porque eu acho que é bonito. A escrita também. Falar francês, cantar francês é muito bonito.

Segundo Fanon (2008), assimilar os valores da metrópole e, conseqüentemente, suas línguas, faz com que incida ao negro americano a sensação de que está deixando a selva a caminho da colônia. Há, portanto, a indexicalização de caráter civilizatório manifestado pelo uso do FH. As ideologias linguísticas operadas pelos haitianos em relação ao FH contribuem para o entendimento de que os usos linguísticos não são resultado da simples interação, mas são socialmente posicionados, estratégicos e políticos (WOOLARD, 2012).

Tais compreensões fazem com que, à medida em que o uso do FH indexicaliza a ideia de língua superior, outras características e indexicalidades, vistas como superiores, são associadas à língua, contribuindo para que, a cada dia, a visão purista e salvadora da língua seja reforçada e para que essas características sejam parcialmente transferidas aos seus falantes. Nesse sentido, além de estar associado ao conhecimento, o FH é também associado à capacidade pessoal e às oportunidades. Agora, ele não é apenas a língua das escolas e das pessoas educadas, mas também a língua dos melhores postos de trabalho.

[38] **Henri** E na... qualquer lugar que você chega e se você fala francês, eles vai dar um valor melhor pra vocês. Emprego mais fácil. Tipo... imagina você tá num... tipo aqui no Brasil mesmo. Você chegar num hotel e falar que você... for procurar emprego e você fala francês, inglês, espanhol, essas três línguas aqui é muito fácil pra você trabalhá no hotel, porque eles vão receber imigrante. Pra trabalhá no atendimento, você precisa disso aí.

[39] **Pedro** Então lá no Haiti, o francês é uma língua que traz oportunidade para as pessoas?
Henri É, com certeza

Os trechos acima [38 e 39] reforçam a potência das cadeias indexicais construídas a partir da língua. A aproximação do FH com as melhores oportunidades no país faz parte de ações deliberadas de racismo em que a atitude do negro em falar a língua do

colonizador seja justificada pela ideologia de que o FH é “a chave susceptível de abrir portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhes eram interditadas” (FANON, 2008, p. 50). Há, também, um debate político por trás dessa visão, que é sustentado pela ideia de que a língua é a manifestação da mente dos civilizados (WOOLARD, 2012). Falar FH em uma entrevista de emprego, indexaliza, por exemplo, superioridade e maior conhecimento. O FH é utilizado como ferramenta nas relações de poder que buscam inferiorizar aqueles os quais, de alguma forma, foram impedidos de fazer parte do seu grupo seletivo e erudito de falantes. O excerto a seguir [40] confirma tal entendimento.

[40] **Henri** Primeiramente, é uma língua muito bonita e também é bem valorizado também.

O trecho [40] evidencia ainda que o FH é considerado uma língua mais bonita. Talvez, por esse motivo, ele seja operante com mais frequência nos momentos amorosos. Quando questionados a respeito do uso do FH em seu cotidiano, os interlocutores relataram ser esta a língua acionada com maior frequência nesses momentos.

[41] **Pedro** Se você for falar com uma menina pra namorar, você vai falar crioulo ou francês?
Honoré Francês.
Pedro Por quê?
Honoré É mais bonito.

[42] **Pedro** Se você quer falar bonito...
Henri Francês.

[43] **Pedro** Seu namorado usou qual língua para te pedir em namoro?
Kayou Eu acho que... foi o francês.
Pedro Por quê?
Kayou Não sei... acho que é porque é mais bonito.

Tais trechos [41], [42] e [43] evidenciam que não só nos momentos em que se quer demonstrar maior inteligência, o FH é acionado, mas naqueles em que se deseja impressionar, de alguma forma, o interlocutor, especialmente, naqueles eventos em que se manifesta maior seriedade nas relações afetivas. As situações metalinguísticas salientam que não somente o CH, mas também o FH, são responsáveis pela manifestação dos sentimentos. O ato de ser a língua mais bonita, indexaliza que o FH é a língua da conquista. O fato de ela ser considerada língua da razão, faz com que seja utilizada em

momentos em que se deseja selar algum contrato, mesmo os contratos afetivos. Destacamos que os momentos em que o francês é acionado são muito mais pontuais que as situações em que acionam o CH.

A princípio, as interlocuções até aqui mencionadas podem levar ao entendimento de que os usos feitos pelos interlocutores em FH e a manutenção dele como língua oficial não sejam problematizados. Porém, é importante entender que, por mais que as ideologias linguísticas tenham sido fragmentadas neste estudo como forma de apresentá-las didaticamente, elas acontecem de maneira concomitante, complementar e distrativa. Isso faz com que os diferentes usos, ora afirmando a vitalidade do CH, ora reforçando a essencialidade do FH no país, construam cadeias metalinguísticas de contestação aos usos linguísticos, principalmente, aos usos do FH.

Quando questionados a respeito da manutenção do francês como língua oficial do seu país, Henri e Michel consideram:

- [44] **Henri** É... tipo... pra mim, é a... ele já sabe que cada país que foi colonizado, a maioria riqueza que o país deixou é a língua, aí eles ficam segurando. Mas pra mim, que, eu não entendo porque eles ficou, porque a gente já tinha nosso dialeto já.
- [45] **Henri** Francês foi que... porque nois... a gente falamos francês porque nois tá ocupado com colônia, é francês. Na história, né... só que ficou pra nois o francês.
- [46] **Pedro** Por que você acha que, durante muito tempo, o Haiti manteve só o francês como língua oficial?
Michel Então, o problema é isso, vindo do... muita gente que tá sabendo ler, tá sabendo escrita talvez... foi francês que ficou lá pra ensinar. Não sei se foi assim sabe... e ficou o francês, porque o pessoal que tá fazendo tudo... Que foi deputado, que foi senador, que foi né... Se ele já tá só falando francês, deve ser por causa disso, mas eu acha que é muito difícil.

Os três excertos [44], [45] e [46] evidenciam a compreensão do francês como uma herança deixada pelos franceses. Não obstante, manifestando as diferentes ideologias linguísticas, os participantes mantêm atitudes diferentes em relação ao uso, demonstrando um descompasso existente entre o entendimento de Michel e Henri a respeito do FH e as políticas linguísticas. Segundo Calvet (2007), a manutenção de uma língua considerada mais forte em um país multilíngue, faz parte de um movimento que gera constrangimento,

porque obriga grande parte da população a utilizar uma língua em determinada situação e determinada maneira, o que ocorre no Haiti.

Quando voltamos nosso olhar para o contexto de migração, identificamos que Henri disse estar deixando paulatinamente de usar o FH, Michel diz que gosta de utilizar a língua, assim como Honoré. Vejamos os trechos a seguir.

- | | | |
|------|---------------|--|
| [47] | Henri | É... agora eu tô aqui... quase três ano aqui, eu falo francês 10 vezes do tempo que eu to aqui |
| | Pedro | Você acha que o francês está desaparecendo? |
| | Henri | Tá desaparecendo, aos poucos. |
| [48] | Michel | Só que a língua que eu gosto de falar é francês. Eu gosto muito de falar francês. |
| [49] | Pedro | Por que você lê a bíblia só em francês? |
| | Honoré | Eu? Porque eu acho melhor francês. Eu quero francês muito bem. Porque eu gosto, eu gosto da palavra francês. |

É possível observar que Henri [47] não manifesta tanto interesse em continuar utilizando o francês em seu dia a dia aqui no Brasil, enquanto os outros dois participantes manifestam o desejo de manter a língua por gostarem dela. O embate entre as ideologias linguísticas demonstrado nesses excertos, evidencia que as forças coloniais encontram resistência em relação aos usos da língua. Trata-se de construções ideológicas que reforçam as construções epistemológicas limiaries e a complexidade existente na construção das sociedades do sul global. Demonstra, como aponta Irvine (2012), que as ideologias linguísticas estão em constante fragmentar e que esse movimento é operado nas instâncias sociais, econômicas e políticas dos países.

Michel diz, também, que o uso do FH em órgãos do governo, como a prefeitura e, na escrita da lei, dificultam o acesso das pessoas a esses serviços estatais. Observemos:

- | | | |
|------|---------------|--|
| [50] | Michel | Você vai no... lá no ofício, tipo prefeitura, tipo qualquer lugar que é do governo, é tudo francês. |
| | Pedro | E se a pessoa não sabe francês, como que faz? |
| | Michel | Então é difícil... é difícil... ela vai ter que acompanhar com outra pessoa. Talvez, quando você vai lá no banco, antigamente, ela francês, agora misturado. |
| | Pedro | Você acha que os documentos tinham que ser escritos em crioulo pra todo mundo entender? |
| | Michel | Então... é um problema. Todo mundo tá falando em nossa língua lá no Haiti, né? É o crioulo... e se todo mundo consegue fazer escrita em francês, é o problema. |

Michel enfatiza que a manutenção do FH em órgãos do governo dificulta a comunicação e o acesso aos serviços públicos e, como escrita oficial, é um grande problema, pois restringe o alcance de grande parte da população aos seus direitos. Tal visão é reforçada pela alternância nos usos das línguas que, segundo ele, acontece de maneira indiscriminada, uma vez que a necessidade de cada um dos interlocutores será sanada por diferentes usos linguísticos. Percebemos, também, que Michel demonstra que o uso das línguas está em princípio de complementariedade, como proposto por Grosjean (2010). Contudo, segundo o interlocutor, a complementariedade acontece em uma relação de poder de modo a garantir os privilégios da elite do país, de aumentar o hiato entre os mais ricos e os mais pobres ao negar o acesso aos documentos oficiais a todos. Esse entendimento a respeito dos usos também é compartilhado por Keyou, que afirma:

- [51] **Pedro** Para você, há momentos em que você prefere falar em francês e em outros momentos, você prefere falar crioulo?
- Keyou** Sei lá... é tudo misturado.

Tais concepções vão ao encontro dos estudos de Déjean (1993) ao ressaltar que, ainda hoje, existe uma pequena inserção do CH nos órgãos públicos, atitude que ainda é uma tímida e tardia tentativa de remediar o *apartheid* linguístico operado pela herança colonial nesses mais de 200 anos de independência haitiana, e reforça que o Estado e todo o aparato instrumental operado por ele, favorece linguisticamente uma minoria e luta contra a maioria. O intercâmbio frequente operado pelas línguas por uma minoria e o uso único que a maior parte da população faz do CH, determina que a forma de operação linguística da máquina pública vá contra a inclusão da população nos espaços de decisão institucionalizados. Aliado a isso, recai, ainda, sobre a língua, a visão preconceituosa indexicalizada pelos anos de colonização e domesticação operados no país. A respeito disso, Henri pontua:

- [52] **Henri** Eu acho que é um preconceito que tá na cabeça da gente, sabe. Talvez tem haitiano que quer mostrar que ele é um cara que é estudado, que é um cara sabido, que sabe falar e vem só falar francês, sabe. E os outros que não entende, que não falava, fica com vergonha... fica com vegonha... Ele quer mostrar que sabe e é uma sabedoria, eu acho que lá que é preconceito, né.

Percebemos, através do excerto [52], que o uso e a demonstração de conhecimento do FH são entendidos por parte da população como um ato preconceituoso, não só em relação à língua, mas em relação ao povo haitiano de um modo geral. O uso do FH está visivelmente inscrito em uma dinâmica de poder que faz parte, também, da dinâmica de luta de classes, na qual aqueles que gozam de prestígio e os que querem alcançar esse *status*, fazem seu uso de forma que indexicaliza poder e sabedoria, mesmo que tal objetivo não seja alcançado por grande parte daqueles que utilizam essa estratégia.

A associação entre o FH, a colonização e a herança colonial fazem também com que a língua seja vinculada ao sofrimento do povo haitiano, como aponta Benoit:

[53] **Benoit** Eu nunca gostava da língua francesa. Eu falo inglês, bem, eu estudei inglês dos anos e meio e falo espanhol correto também, mas francês eu não gostava. É porque França maltratava meu país. Eu fico triste às vezes, nem queria estudar essa língua, eu.

Assim como a língua indexicaliza poder e inteligência, ela também indexicaliza sofrimento. É interessante observar as considerações feitas pelos interlocutores no sentido de associar a manutenção e o uso do FH com a colonização e o sofrimento do povo. Isso demonstra, mais uma vez, que as construções operadas entre os projetos globais têm encontrado força de resistência, que têm feito com que o FH, mesmo ainda sendo a língua da elite, tenha sido deixado paulatinamente de lado em nome do fortalecimento de uma língua que seja uma representação do país enquanto nação. A competição entre as ideologias linguísticas operadas no Haiti revela que as ideologias linguísticas não são reificadas dentro dos grupos linguísticos; muito pelo contrário, além de dar indícios a respeito das relações sociais, elas demonstram a pluralidade de entendimentos dada às línguas dentro de um mesmo grupo.

Finalizamos entendendo que ainda há a tentativa de manter a superioridade do FH em relação ao CH - visão que propulsa a constante comparação entre as duas línguas. Ressaltamos que, mesmo entre aqueles que defendem o protagonismo da língua, há a tentativa de adequação do CH aos padrões da língua europeia, o que pode, em alguns casos, levar à discussão para o sentido contrário ao que se deseja e contribuir para a manutenção da superioridade do FH.

O que foi possível observar é que as considerações expostas até aqui demonstram que há, ao longo dos anos, um grande movimento que tenta combater essa visão superior do FH em defesa de uma língua que represente o seu povo. Nota-se, por conseguinte, que

a intersecção das diversas ideologias linguísticas e os usos linguísticos no Haiti estão longe de representar uma complexa e estruturada rede de significações bem definidas a respeito das línguas. O que se tem, na verdade, é o oposto disso, como afirma Déjean (1993). A única conclusão a que se pode chegar é a de que as ideologias linguísticas estabelecem uma grande rede de dicotomias as quais tornam qualquer tentativa de padronização sociolinguística fracassada, uma vez que a homogeneidade nos usos linguísticos feitos no país representa uma rede de lutas e rupturas que refletem a história do país.

No capítulo seguinte, discutiremos as ideologias linguísticas a respeito do português brasileiro, o espaço que cada uma das línguas ocupa no cotidiano e a influência das línguas no processo de territorialização e pertencimento ao local dos interlocutores deste estudo.

CAPÍTULO V
VAMOS FALAR:
O CAMINHAR ENTRE VÁRIAS LÍNGUAS

*e quando falamos temos medo
de nossas palavras não serem ouvidas
nem bem-vindas
mas quando estamos em silêncio
ainda assim temo medo*

*É melhor falar então
lembrando
sobreviver nunca foi um destino.³⁸*
(Audre Lorde – A Litany for Survival³⁹)

Deslocar-se territorialmente, independente das mais variadas condições, impulsiona fluxos de transformações em estruturas sociais e pessoais que variam entre níveis mais superficiais até os mais profundos. A percepção sobre a língua do país para o qual se migra, bem como o entendimento da cultura e as vivências e ideologias a respeito das línguas são fortemente impactadas. Neste capítulo, abordarei questões ligadas às vivências dos imigrantes haitianos no Brasil. Experiências ligadas ao PB, a relação entre as línguas, a territorialização e os contatos religiosos. Ao longo dos próximos tópicos, elucidarei os processos históricos, coletivos e individuais que amparam as diferentes interpretações e construções elaboradas pelos nossos interlocutores para as línguas, as religiões e o território.

³⁸ Original: and when we speak we are afraid / our words will not be heard / nor welcomed / but when we are silent / we are still afraid / So it is better to speak / remembering / we were never meant to survive.

³⁹ Tradução de: MARINGOLO, Cátia Bocaiuva. Disponível em: HOOKS, Bell. **Erguer a voz**: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante 2019c.

5.1 IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS A RESPEITO DO PORTUGUÊS BRASILEIRO

Ao desembarcarem em um país para o qual migram os imigrantes, sobretudo em situação de migração forçada, carregam consigo histórias de dor e superação que bem ou mal contribuíram para que conseguissem percorrer um longo caminho de muitas dificuldades para chegarem ao país de origem. Nesse percurso, além das dificuldades sociais, financeiras, afetivas, coletivas e individuais, temos as dificuldades e as singularidades que emergem a partir das diferentes línguas que entram em contato. E, para além disso, há um novo processo de entendimento e de ressignificação das suas experiências e ideologias a partir do contato com a língua do país estrangeiro. Nesta seção, abordaremos as ideologias linguísticas dos imigrantes haitianos a respeito do português brasileiro e a relação deles, os imigrantes, com a língua oficial do Brasil.

Para iniciar, como já descrito no capítulo III, nenhum dos participantes do nosso estudo cursou aulas de português no Haiti, como percebemos nas falas a seguir:

- [54] **Pedro** Lá no Haiti você fez alguma aula de português?
Honoré Não. Só cheguei aqui. Eu dava falar o vocabulário “bom dia”, “boa noite”. Eu tô aprendendo aqui.
- [55] **Pedro** Antes de você vir para o Brasil, você fez alguma aula de português ou aprendeu a falar aqui?
Michel Quando eu cheguei no Brasil, eu escutei a gente falar como só balulo. Eu não tava entendendo nada. Até eu fala “meu Deus, será que eu vou consegui a fala!?” Poque eu só tô escutando balulo, igual você escuta um haitiano que tá falando crioulo. Foi o jeito que eu escutei vocês também, sabe?! E irmã Celeste tava fazendo uma professora pra nois, né! Pra gente começar a aprender. E também, no meu serviço, pra eu começar a falar, o pessoal do serviço fala comigo. Se eu não tá entendendo o que eles falando, eu ia perguntando. Eu sempre guardei na minha cabeça, depois eu perguntei o meu primo o que significa. Quando ele falou pra mim, eu fiquei aprendendo, né, aprendendo, aprendendo e começar a falar, é um pouco enrolado, mas eu falo.
- [56] **Pedro** Você chegou a frequentar aula de português?
Kayou Só depois que eu já tava na UEG.
- [57] **Pedro** O senhor fez aula de português no Haiti?
Benoit Não.

- [58] **Pedro** Você estudou português no Haiti antes de vir para o Brasil?
Serge Não.
- [59] **Pedro** Você fez aulas de português antes de vir para o Brasil?
Henri Lá não tem.

Em todos os casos, o contato efetivo com o PB aconteceu no Brasil. Nenhum dos interlocutores relatou ter recordações de ter contato com o PB em seu cotidiano no Haiti, a não ser por músicas na internet, escutadas por alguns depois de já terem data de viagem para o Brasil agendada ou, para alguns, na embaixada brasileira em Porto Príncipe. O não contato formal entre os interlocutores do nosso estudo e o PB reforça a fragilidade da migração haitiana, uma vez que aqueles que migram contam com pouco suporte para conseguirem se comunicar no país de origem. Estende, também, o conflito linguístico vivido pelos haitianos em seu país de origem, visto que, no Haiti, a grande maioria da população se depara diariamente com situações linguísticas em francês, sobretudo a escrita, sem dominarem o padrão formal da língua (DEGRAFF, 2010). Um exemplo disso está nos formulários para solicitação do visto humanitário disponibilizados pela embaixada brasileira no Haiti: os documentos estão escritos em francês.

Na dinâmica atual de globalização e migração, o desconhecimento da língua do país para o qual se migra acentua os abismos sociais já característicos da dinâmica globalizante. Blommaert (2010) aponta que as línguas têm contribuído para reforçar as características do Estado-nação e para a ampliação da desigualdade social, isso porque o fluxo migratório atual coloca as pessoas que migram em uma situação globalizante, mas os mecanismos estatais para acolhimento são construídos em escalas locais no que diz respeito à língua. Quando os imigrantes haitianos chegam ao Brasil, todas as informações pertinentes para a sua instalação, o requerimento de documentos, as informações para a mobilidade dentro do país, para a entrada no mercado de trabalho e na educação formal são feitas em PB. Desse modo, apesar de o Brasil ter construído um aparato legal de acolhimento específico para os haitianos, o visto humanitário, no campo linguístico, muito pouco foi feito.

Os imigrantes recém-chegados necessitam do auxílio de outros imigrantes haitianos que já estão no Brasil para entrarem em contato com alguma forma estruturada de aprendizagem da língua e para entenderem melhor alguns aspectos legais do país para que consigam empregos, se matricularem em escolas e desenvolverem atividades cotidianas, como ir ao supermercado, acessar o transporte público e estabelecer moradia.

Porém, muitos imigrantes haitianos, mesmo aqueles de longa data no Brasil, vivem em situações de precariedade, com altas jornadas de trabalho, baixa remuneração e pouco tempo disponível para o auxílio, o que dificulta a construção de uma rede de apoio com estruturas mais bem estabelecidas e que dê conta das diversas demandas do complexo fenômeno da migração. Alguns imigrantes contam, também, com a ajuda de brasileiros que se dispõem a ensinar o PB ou, ainda, em exercício de solidariedade, tentam construir estratégias para se comunicar com os imigrantes haitianos. Observemos os excertos a seguir:

- [60] **Honoré** Eu tava falar com meu irmão. Se tava errado, ele me corrigir.
- [61] **Pedro** O Serge que te ensinou a escrever?
Honoré Non.
Pedro Quem que te ensinou a escrever português?
Honoré Eu, sozim.
Pedro Você aprendeu sozinho?
Honoré É que eu cheguei aqui, ele ajudava só um pouco, e depois eu tenho o livro do português, só olhar, e tem aula.
- [62] **Kayou** Fiz vestibular, [sem saber português] meu pai me ajudava. Foi muito difícil começar. [...] O fato de não entender a língua, também a relação com os amigos.
Pedro Hoje você tem um maior domínio do português, né?
Kayou Você já lê, escreve, por conta da faculdade?
Kayou Sim.
- [63] **Pedro** E aqui no Brasil?
Benoit Só dois meses com a irmã Celeste, depois o tempo não dá, não podia praticar mais... o horário do serviço.
Pedro O senhor aprendeu muito com as aulas?
Benoit Aprendi os verbos, muita palavra boa.
- [64] **Pedro** O senhor escreve em português?
Benoit É, eu sei escrever sim, eu eslevo mais correto que falar.
Pedro Quando o senhor saiu das aulas de português, o senhor foi estudar português na internet ou aprendeu sozinho?
Benoit Não, não, sozinho, em casa, televisão, os amigos também. A gente pergunta também “como se chama isso?”. Me ajuda aí! Eu pergunto, até agora vou perguntando.
Pedro O amigo do senhor que é brasileiro ajuda?
Benoit Bastante! Eles estão disposto a ajudar.

- [65] **Pedro Serge** Como você aprendeu português aqui no Brasil?
Fui lendo português sem entender muito bem. Pedi um dicionário para a irmã Celeste e assistia muito televisão

Os excertos [60] e [61] demonstram que, mesmo Honoré contanto com o auxílio do seu irmão, que já morava no Brasil havia algum tempo, possuía maior contato e conhecimento do PB e da dinâmica do cotidiano brasileiro, teve que aprender a variante escrita do PB sozinho, o que reforça a omissão do Estado, em se tratando da realidade goianiense, em promover espaços formais de aprendizagem de português, reforçando, também, a fragilidade das políticas linguísticas voltadas para imigrantes no Brasil.

O livro mencionado no excerto [61] faz parte de uma rede de trocas de materiais estruturados para a aquisição de PB. Segundo os relatos dos interlocutores e de vários frequentadores da igreja com que tivemos contato, ao chegarem aqui a Goiânia, os novos imigrantes recorrem aos mais antigos para auxiliarem com a língua, entretanto, como a disponibilidade de tempo para o ensino da língua é muito pequena, a principal forma de auxílio vem por meio do empréstimo de livros e dicionários e em situações informais de contato no cotidiano. Irmã Celeste, no contexto em estudo, também operava e ainda opera como rede de apoio para o empréstimo de materiais, como demonstra o excerto [65], e o oferecimento de aulas, já vez que atuou durante anos como professora de francês. Mas isso não fez com que a dificuldade fosse superada até o momento do estudo, conforme aponta Michael ao falar da variante escrita de PB.

- [66] **Pedro Michel** O que você acha mais difícil, falar ou escrever?
É que eu falei e também escrever. Mas o que eu achei mais difícil é escrever. É que a gente tem que saber as palavra dileito pla escler, né! Os verbos têm, é, tipo as leta, a gente tem que conhecer, né! Pra ecler bem.

Kayou, por sua vez, conseguiu ingressar em uma instituição de ensino superior pública por meio de processo seletivo específico para imigrantes, contudo, não encontrou nenhum auxílio da instituição ou do estado para aprender PB. Seu pai, que não frequentou nenhum ambiente formal de aprendizagem de português, foi, segundo ela, o grande auxílio para que ela conseguisse se desenvolver na língua, como demonstrado no excerto [63]. Na instituição de ensino, na ausência de mecanismos institucionais para o ensino da língua, Kayou contou com o auxílio de um professor que a ajudava comunicando-se em francês em alguns momentos da aula, no entanto, não com o ensino de PB. Vejamos o excerto [68].

- [67] **Pedro** Na faculdade você só fala português?
Kayou Só.
Pedro Tinha alguém pra te ajudar? Algum professor?
Kayou Tem. Teve um, que é o professor de Farmacologia, ele é um... não sei... ele falava francês, ele é estrangeiro, ele não é aqui do Brasil.

O professor mencionado por Kayou não ministrava a disciplina de Português para Estrangeiros (PLE); ele se dispunha, durante a sua aula, em alguns momentos fora de sala, a auxiliar Kayou em francês. Contudo, ela nos relata que as aulas eram todas em PB e todo o material didático também e somente um professor se preocupou em ajudá-la. Os colegas universitários auxiliavam, na medida do possível, com a correção dos textos escritos por Kayou e durante os momentos de estudos em grupo, tentando explicar e associar os conteúdos acessados durante as aulas e disponíveis nos textos universitários ao repertório linguístico em PB de Kayou.

Como já apontado, no contexto em estudo, a atuação de irmã Celeste também foi bastante importante para os imigrantes. Logo que começou a frequentar a Igreja Metodista Haitiana do Jardim Guanabara, irmã Celeste observou que uma das grandes necessidades dos frequentadores dizia respeito ao acesso formal ao aprendizado de PB. Assim, por iniciativa própria, irmã Celeste organizou um curso de português para os frequentadores da igreja. Todavia, como a própria irmã relata e como constatamos no excerto [63] com Benoit, os imigrantes frequentavam a aula por pouco tempo, porque logo conseguiam emprego e, muitas vezes, se desdobravam e ainda se desdobram em altas jornadas de trabalho.

Os excertos também contribuem para que vislumbremos a complexa situação sociolinguística, não só do Brasil, mas de toda a América, que ainda luta para o fortalecimento das línguas as quais não gozam do prestígio das línguas europeias. Dessarte, não é de se estranhar que o CH, a terceira língua de origem românica e africana mais falada no continente americano, cerca de 10 milhões de pessoas falam CH (DEGRAFF, 2014), seja quase que completamente desconhecido pela grande maioria da população brasileira e não possa ser utilizado de maneira efetiva como estratégia de comunicação nos diálogos entre imigrantes haitianos e os brasileiros por ambos, ou como recurso para mediação na aquisição formal e informal de PB, sendo o francês a principal língua suporte para a aprendizagem de PB.

Se comparamos a experiência de migração haitiana para o Brasil, com os relatos de Fanon (2008) a respeito da percepção dos martinicanos sobre a língua francesa e as interpretações já construídas em nosso estudo, inferimos que o uso do francês por parte dos haitianos no Brasil como língua mediadora, mesmo que de maneira inicial, faz parte da ideologia linguística de valorização não só do francês, mas do embranquecimento da população haitiana, isso porque o francês também goza de maior prestígio no Brasil. Durante anos, e ainda hoje, a língua é enxergada por muitos brasileiros como uma língua muito bonita e erudita, que indexicaliza requinte, riqueza e conhecimento. Dessa forma, quando os haitianos se comunicam em francês, eles transferem escalas indexicais da língua para si, tornando-se, como aponta Fanon (2008), mais humanos por dominarem uma língua europeia. O excerto a seguir demonstra um exemplo dessa visão.

- | | | |
|------|---------------|---|
| [68] | Honoré | Português é muito difícil. |
| | Pedro | Você me disse que o francês é uma língua muito bonita.
E o português, o que acha do português? |
| | Honoré | É bonita pra pessoas que fala, pra mim non, pra mim ainda non. Tá difícil. |
| | Pedro | Pra ser bonito tem que conseguir falar direitinho? |
| | Honoré | Sim. |

Contudo, como aponta bell hooks (2019c), nossa fala não é observada apenas pela capacidade de produzir reflexões, ou até mesmo de nos comunicar, mas pelo nível avaliativo do outro que nos escuta. Assim, o fato de os imigrantes haitianos dominarem o FH não garantia a eles o status mantido pela língua francesa no Brasil. Segundo irmã Celeste:

- | | | |
|------|---------------------|---|
| [69] | Irmã Celeste | O problema é que o francês deles é um francês errado. Elas falam tudo errado. Não sei nem se isso é francês. Então durante as aulas eu ficava doido, porque eu tinha que ensinar português e francês. |
|------|---------------------|---|

Irmã Celeste, apesar de se prontificar a ajudar no que fosse preciso para o desenvolvimento do PB, externaliza ideologias linguísticas não só de valorização do francês europeu, mas também de desvalorização dos sujeitos e da variação haitiana do francês. Percebemos, ainda, que o contato entre as línguas não deslocou reflexões somente nos sujeitos imigrantes, mas também em irmã Celeste, que, em vários momentos, defendeu de maneira enfática a variante europeia do francês, e, em muitas ocasiões, reforçou a estratificação social a partir do que julgava suficiente ou não em relação ao

domínio linguístico. Prova disso é que a irmã era muito relutante em permitir que os frequentadores haitianos da igreja fossem responsáveis pelos registros escritos da igreja, função muito importante dentro da estrutura da comunidade, porque, segundo ela, eles não conseguem escrever em francês e, muito menos, em português. É importante registrar que muitos dos haitianos que frequentavam a igreja estudaram francês nas escolas, pois são oriundos de grandes cidades como Porto Príncipe, Carrefour e Cabo Haitiano. Como exemplo, Serge, que chegou a cursar o ensino técnico voltado para o ensino do francês e inglês em seu país.

O comportamento de irmã Celeste reforça a visão de Fanon (2008) de que, quando uma pessoa branca entra em contato com uma pessoa negra, especialmente sujeitos negros em situação de vulnerabilidade, há atitude de infantilização do sujeito negro, de consideração e reforçamento da sua incapacidade. Para Fanon (2008), tal atitude, que pode ser considerada até certo ponto paternalista, faz parte da cristalização da visão de um negro incapaz e irresponsável, vítima de um sistema e, por isso, sujeitos que devem ser vigiados, cuidados e, em seguida, civilizados. Hooks (2019c) afirma que, aos grupos e sujeitos inferiorizados, sobretudo os povos e sujeitos negros, o ato de não aceitar as estruturas de silenciamento revela, à medida em que o confronto se intensifica, o quanto as estruturas racistas são bem articuladas e estruturantes.

Apesar disso, os interlocutores se mostravam muito interessados em aprender PB, rompendo com uma estrutura de desvalorização. Em atitude reflexiva, consideram que o aprendizado da língua é um importante passo para viver no Brasil e fazer parte da cultura do país. Observemos os excertos a seguir:

- [70] **Honoré** Nois falar, poque nois tá vivendo aqui em Brasil. Nois consegui falar português.
- [71] **Pedro** Hoje, em seu dia a dia, qual a importância do português?
Honoré Na minha vida? Acho que eu tô moando aqui no Brasil ainda. Eu tô moando aqui, eu quero aprender a falar poque eu tô vivendo aqui ainda. Se você quer falar hospital, vai fazer uma coisa e eu não consigo falar português, vai fazer como... vai falar? Acho que é isso. É muito importante se você vive aqui em país você falar a língua do país.
- [72] **Pedro** Português é a língua da cultura também?
Honoré Da cultura do Brasil.
- [73] **Pedro** E... você gosta de falar português?
Honoré Gosto... gosto.
Pedro Por quê?

- Honoré** Poque eu tô vive aqui no Brasil. Eu acho que eu precisar falar português, se eu quero sair fazer alguma coisa, como que vou fazer se eu não quer fala português?
- Pedro** Então você acha que o português te ajuda a conseguir as coisas?
- Honoré** Sim.
- [74] **Pedro** Mas você gosta de falar português? Você acha que é uma língua que te ajuda?
- Michel** Eu gosto e falar é português. Quando eu cheguei, eu tava falando espanhol, ne! E facilitar também. É pra falar português mais rápido. Mas, é, tem muitos palavras que é igual, casi igual, português. Porque, talvez eu fale, quando eu cheguei é... eu tava no ônibus, eu encontrei com um italiano, é, ele mola aqui no Brasil e ele fala português, ele falou que ele gosta potugues, que ele fala potugues, mas a língua dele, o italiano, ele tava conversando comigo em espanhol, ele consegue entender e... só que, ele fala um pouco é espanhol, e depois que ele foi embola. Quando eu cheguei no terminal, eu tava quelendo fazer uma ligação pra falar com meu plimo. Eu fiz uma pergunta com uma blasileila em espanhol, ela escudou, ela me ajudou, aí eu falei a ligaçon né, pla liga, pla chamar em espanhol. Ela escudou só.
- [75] **Pedro** Depois que você começou a entender português você acha que começou a viver melhor aqui no Brasil?
- Michel** Si, depois tamém nois tá fazendo o curso no IFG, curso de estrangeiro, tamém ajuda a gente tamém, sabe. Ajuda a gente a aprender as coisas, a aprender muitas coisa
- [76] **Kayou** Eu tive que soltar senão eu não ia aprender.
- Pedro** Pensou em desistir?
- Kayou** Já, mas hoje não.
- [77] **Serge** Eu tô aqui no Brasil, seu eu não aprende a língua como vai ser!? Eu vim aqui pra melhorar minha vida... eu tô querendo estudar, como eu vou fazê? Tem que aprender..

Os excertos demonstram o grande esforço dos interlocutores para se empenharem na aprendizagem do PB por entenderem que há uma aproximação, pela língua, com o estilo de vida e com a cultura. Aprender português significa acessar a vida do brasileiro, acessar postos de trabalho, acessar vagas nas universidades e, conseqüentemente, obter melhores condições de vida no país. Aprender PB é tornar-se, em alguma medida, mais brasileiro. Nesse caminho, o exercício de identificação a partir da língua, em casos de imigrantes vindos de países com histórico de desvalorização, faz parte de um processo de

apagamento individual e coletivo de estigmas que inferiorizam grupos e pessoas (COSTA; PEREIRA, 2019). Nas palavras de Costa e Pereira (2019):

[...] acreditamos que o imigrante, como parte do processo de reconstrução identitária, tenha interesse em apagar as associações negativas relativas ao seu local de origem, para reinventar sua identidade coletiva e, assim, procurar esquecer os atributos que lhe conferem estigma (COSTA; PEREIRA, 2019, p. 107).

Tal movimento de não aceitação da estigmatização dos sujeitos negros faz parte de um fluxo constante, que se intensificou com a escravização dos sujeitos negros à medida em que os impactos degradantes eram experienciados pelos escravizados e posteriormente pelos seus descendentes, os quais buscam ressignificar a lógica biologizante com impactos sociais de inferiorização dos sujeitos negros a partir da ideia de raça, como aponta Schwarcz (1993). O movimento de desestabilização das estruturas raciais, visto como rebeldia pelos mais tradicionais e como direito à existência pelos mais progressistas, coloca em crise a visão nacionalista e civilizadora que ainda faz parte das estruturas da sociedade brasileira, a qual, segundo Almeida (2019), pouco experienciou do desenvolvimento social sem o racismo.

A partir desse ponto, é possível identificar que a ideologia linguística que ampara os interlocutores parte do princípio de que, ao acessarem o PB, também acessam o desenvolvimento almejado no país, e indexicalizarão, mesmo que minimamente, parte do status de cidadão brasileiro. Língua, Estado e Nação estão intimamente ligados. Tal ideologia reflete-se também na forma como os imigrantes enxergam a atitude dos brasileiros quando estão em contato, tendo como um dos principais elementos mediadores a língua. Vejamos os excertos a seguir:

- [78] **Pedro** E você acha que as pessoas aqui no Brasil fazem esforço para te entender ou elas não estão muito preocupadas?
Honoré Eu acho que aqui todo eles falam português mesmo, mas fala português diferente. Aqui fala rápido, fala mais devagar. Eu vejo também o brasileiro se falando eu não entende.
- [79] **Pedro** E você não consegue falar com as pessoas?
Honoré Eu?
Pedro Sim.
Honoré Poque... non. Eu quer falar com pessoas que eu... é que falar com eu, eu quero falar com... Se eu lá no trabalho quer falar também, se eu viu uma pessoa lá na rua, eu quer falar com ele só “bom dia”.

- Pedro** Você se sente inseguro... com medo de falar com as pessoas aqui no Brasil?
- Honoré** Non, tenho non.
- Pedro** E quando você vai a uma loja comprar alguma coisa, não tem medo de alguém te enganar?
- Honoré** Entendi, a vez que vou lá em loja, eu entendi tudo que tá falando.
- [80] **Pedro** Quando você vai fazer trabalho em grupo, você fica com vergonha de escrever para os seus colegas?
- Kayou** Não, eu não fico. No começo, eu ficava. Tinha vergonha de falar, de escrever que tá errado.
- [81] **Pedro** Aqui no Brasil, teve dificuldade por não saber ler, escrever? Você sentiu medo de falar ou escrever?
- Michel** É, eu fiquei tranquilo, sabe. Poque todo mundo pode passar por isso, poque quando a gente é estangeilo, que não conhece a língua, não sabe ainda, a gente pode fica taquilo, só que tem que lutar pra estudar, né! Pra saber mais, pra ficar de boa.
- [82] **Pedro** O senhor acha que gosta do português por que foi bem tratado aqui?
- Benoit** Sou bem tratado, eu gosto. A patroa quando, chego aqui, ela me ajuda bastante, quando chego aqui. Me deu serviço, me deu alimentos, me deu roupas, ela me deu colchon para dormir com minha esposa. A patroa.
- [83] **Pedro** Você se sente inseguro... com medo de falar em português?
- Serge** Olha... se eu mudei para o Brasil... eu preciso falar. As pessoa ajudam no trabalho... quando eu não entendo elas repetem. Tem momento que elas ficam rindo, só que eu não paro. Se eu parar elas vão parar.

A atitude demonstrada a partir dos excertos de [78] a [83] comprova a não aceitação e não assujeitamento da inferiorização que os fluxos migratórios podem impor aos que migram. A negação do assujeitamento projeta-se como uma estratégia para o contato com o novo, com a construção de novas identidades coletivas e individuais cada vez mais plurais. O desejo não é o de um multiculturalismo que enfatiza uma humanidade comum, com a ideia de um só povo e uma só raça, mas sim de uma visão crítica de não apagamento de povos e sujeitos operado a partir da raça, de sua cultura e língua. Viver configura-se como uma estratégia de saída da lógica globalizante e liberal de inferiorização operada, principalmente, a partir da globalização, como aponta Blommaert (2010). Contribui, também, para a desnaturalização dos padrões linguísticos e reificação

dos padrões das elites e coloca em evidência não somente questões da estrutura linguística, mas também escalas sociais em que as relações sociais e as relações de poder as quais estruturam tais escalas ganham evidência (WOOLARD, 2012).

Os imigrantes, apesar das condições degradantes a que, muitas vezes, são submetidos, desde a saída do Haiti até a atual residência no Brasil, se recusam a ocupar o lugar de inferiorização e a se comportar de maneira indiferente à lógica excludente do negro imigrante dos espaços de poder e de prestígio. Tentam, e, como demonstrado por nossos interlocutores, conseguem ocupar espaços de produção de conhecimento, ocupar postos de trabalho que gozam de prestígio, constituem patrimônio, manifestam sua cultura, sua religiosidade e seu desejo de se comunicarem não somente em CH e FH, mas também em PB.

O contato entre línguas, como observado até o momento, não causou rupturas apenas nas estruturas das línguas, mas nas estruturas sociais e nas identidades dos imigrantes e, também, de brasileiros que mantiveram e mantêm contato com haitianos. Configurações macrossociais são construídas nesse processo, que interferem diretamente na visão dos interlocutores a respeito de suas línguas e na relação entre eles. Analisemos:

- [84] **Pedro** Hoje, em seu dia a dia, qual a importância do português?
Honoré Na minha vida? Acho que eu tô moando aqui no Brasil ainda. Eu tô moando aqui eu quero aprender a falar porque eu tô vivendo aqui ainda. Se você quer falar hospital, vai fazer uma coisa e eu não consigo falar português, vai fazer como... vai falar? Acho que é isso. É muito importante se você vive aqui em país você falar a língua do país.
- Pedro** Português é a língua da cultura também?
Honoré Da cultura do Brasil.
- [85] **Pedro** Quando chegou no Brasil, ao que você mais estranhou?
Kayou Estranhei tudo. Primeiro, eu não sabia a língua; depois, a comida não é igual do Haiti, também o jeito e a cultura também.
- [86] **Pedro** Quando o senhor chegou, o que mais estranhou?
Benoit A língua. A língua é primeira vez, a cultura também.
Pedro O senhor entendia alguma coisa? Porque o senhor disse que fala espanhol.
Benoit Alguma coisa, mas tem pessoas que são do Maranhão que falam o jeito diferente, não dá pra entender. Em Porto Velho, dá pra entender mais, fala mais correta. Em Brasília, fala mais correto. Aqui depende da pessoa, né! Lá no CEASA (Centrais de Abastecimento), tem o pessoal do Maranhão que trabalha lá, que fala mais

diferente. Mas tem pessoas que, se você não fala português, dá pra entender muita coisa, são quase o mesmo, muito parecido, só alguma palavra que muda.

- [87] **Pedro** E isso acontece em português também, a pessoa falar em português pra mostrar que sabe, ou não?
- Michel** Então, é tipo, haitiano? É tem haitiano também assi, né! Poque tipo, ele sabe falar e quer mostrar po outro também que não fala que ele sabe falar. Mesmo assi falar errado, mesmo si não fala bem, quer mostlar tamém
- [88] **Benoit** Quando a gente tá falando em nossa língua, em crioulo, tem alguns deles que fala assim: “fala português, fala português”, uma palavra feia, xingando, uma pressão. Alguns, só.

Manifestar-se em PB, desde situações mais simples como ir ao hospital [84], compreender os diferentes hábitos culturais do país [85], as relações entre os colegas de trabalho [85] e nas relações interpessoais entre imigrantes haitianos [87] e [88], demonstram uma amplitude ideológica de intensa valorização da língua e buscam indexicalizar conhecimento e reconhecimento de viver. Falar, como aponta Gonzales (2020), é um ato de revelar-se, de colocar-se em situação de paridade frente ao outro e de não domesticação. A denegação operada pelos imigrantes haitianos, mesmo que em muitos momentos seja inconsciente, proporciona o entendimento da realidade.

O entendimento que dedicam ao PB faz parte de uma intensa tentativa de existência de superação de estigmas e condições de vida degradantes experienciadas pelos indivíduos e pelo povo haitiano ao longo dos anos. As experiências aqui demonstradas e as ideologias delas retiradas não são apenas situações isoladas, mas retrato de um povo, que busca, ao longo dos anos, o direito não apenas de sua voz, mas o direito de sua existência. Isso quer dizer que os interlocutores exigem seu lugar de fala em PB como grupo pertencente à sociedade a qual carrega essa língua como oficial, rompendo com estruturas de poder não somente linguísticas, mas sociais. Segundo Ribeiro (2019, p. 89)

Pensar em lugar de fala seria romper com o silêncio instituído para quem foi subalternizado, um movimento no sentido de romper com a hierarquia muito bem classificada por Derrida como violenta.

Além disso, quando entendem que alguns podem utilizar o PB como forma de se sobrepor aos demais [89], como faziam com o FH, e paradoxalmente refletirem que o domínio da língua majoritária do Brasil não significa superioridade, demonstram,

também, experiências históricas compartilhadas por muitos no Haiti, uma vez que lá, como aqui, as línguas estão em situação de disparidade e alteridade. E, ao mesmo tempo, apesar das semelhanças, demonstram a singularidade no contato entre as línguas que implicam diretamente o uso e os entendimentos que possuem das línguas as quais fazem parte do cotidiano (SAVEDRA; GAIO; NETO, 2015). Longe de um oásis linguístico, compreendem que aqui no Brasil, as línguas continuam operando em uma rede de poder, assim como em seu país de origem, o que reforça o entendimento de que as línguas operam em uma lógica globalizante de manutenção de poder e, conseqüentemente, de prestígio. Contudo, por mais que estejam engendrados em uma lógica globalizante, do contato entre grupos, em especial entre haitianos e brasileiros em nosso contexto de estudo, emergem singularidades nas relações entre as línguas e os sujeitos do contexto local: são instâncias macrocontextuais/globais e microcontextuais/locais em encontros dissonantes, integrativos e constitutivos da lógica de poder existente entre as línguas, na constituição das ideologias linguísticas, na constituição dos sujeitos e sua coletividade, na forma de agir frente às línguas e culturas imbricadas em todo esse complexo contexto. A respeito de tais singularidades, discutiremos na seção seguinte, a partir das entrevistas e dos retratos linguísticos elaborados por nossos interlocutores.

5.2 IDEOLOGIAS LINGUÍSTICAS A PARTIR DAS LÍNGUAS EM CONTATO NO BRASIL

Nesta parte do estudo, analisaremos as ideologias linguísticas dos interlocutores do estudo que evidenciam o contato entre o crioulo haitiano, o português brasileiro e o francês haitiano. Para isso, continuaremos a utilizar as entrevistas feitas com os participantes e faremos a inserção dos retratos linguísticos produzidos durante as entrevistas. Observaremos a relação existente entre o que os interlocutores expressam através da linguagem oral e da produção de significados a partir dos retratos linguísticos.

A partir das entrevistas, é possível perceber que os participantes mantêm, no Brasil, o uso do CH e do FH e acrescentaram, em seu cotidiano, a fala do PB, colocando as três línguas em contato frequente, porém com diferentes situações e frequência de uso para cada uma delas. Observemos os excertos.

- [89] **Pedro** Na casa de vocês, vocês falam português, francês, crioulo?
Honoré Nois fala crioulo e português.
Pedro Então vocês estão deixando de falar francês. Você está esquecendo algumas coisas do francês ou não?
Honoré Esquece non.
- [90] **Pedro** Aqui no Brasil, você usa mais o crioulo, francês e português ou está usando mais o crioulo e o português?
Michel Talvez eu falei plo meu colega haitiano do serviço português, talvez eu falei crioulo, com quem não entenda eu falei crioulo; com quem não entenda, eu falei português. Talvez eu casi esqueci falar português. Você brasileiro me faz uma pergunta e eu responde em crioulo, acontece essa vez... eu assustei e falei uai [risos]. Em casa, eu falei e vi que ele não entendeu, eu lembro que eu fala pla ele em crioulo.
Pedro Em francês isso não acontece?
Michel Não, não acontece não.
- [91] **Pedro** Dentro de casa é só crioulo?
Kayou Às vezes, português, a gente mistura
- [92] **Pedro** Você acha que o francês está desaparecendo?
Kayou Tá desaparecendo, aos poucos.
Pedro Você está esquecendo um pouquinho?
Kayou Sim, tô.
- [93] **Henri** Tipo em casa assim, se a gente usa o potugles é só pra encher o saco mesmo, mas a gente sempre conversa crioulo. Agora francês quase nunca... nem lembro.
- [94] **Pedro** Na casa do senhor aqui, como que é?
Benoit A gente fala em crioulo, às vezes, espanhol, minha esposa, meus filhos falam espanhol; às vezes, quando a gente tá feliz, fala um português um pouquinho, o espanhol um pouquinho, o inglês, eu falo inglês também. A gente fala mais crioulo.
- [95] **Pedro** Em sua casa, vocês conversam em que língua?
Serge Mais crioulo e português. Depende da hora. Tem hora que usa mais o crioulo. O português é quando a gente quer aprender alguma coisa nova.
Pedro E o francês?
Serge Fala também... só que pouco. Com a minha mulher eu falo de vez em quando. Meu irmão gosta de falar mais.

Nesse ponto da entrevista, questionamos a respeito do uso das línguas nas casas, uma vez que, nos lares, todos nos sentimos mais à vontade para nos expressar. É

perceptível que o CH e o PB ganham destaque e acabam sendo utilizados com maior frequência, já o FH tem se tornado menos usual no cotidiano dos interlocutores. Como reforça Grosjean (2012), falantes de diferentes línguas em situação de bilinguismo utilizam as línguas de diferentes formas e possuem fluência diferente para as línguas a depender das situações microcontextuais. Isso quer dizer que algumas línguas possuem maior frequência de uso e conseqüente maior fluência, e outras ocupam lugar de menor destaque. Nesse caminho, percebemos que o PB tem ganhado mais espaço quando comparado ao francês, uma vez que, no Brasil, o francês não faz parte do cotidiano dos brasileiros, a não ser através de palavras que foram incorporadas ao PB. Grosjean (2012, p. 09) destaca que,

[...] a importância de conhecer a história da língua dos bilíngües: quais línguas são adquiridas, quando e como; qual é o padrão de fluência e uso ao longo dos anos; se algumas línguas passam por períodos de reestruturação sob a influência de outra língua mais forte, ou mesmo se tornam inativas e são lentamente esquecidas nos anos posteriores⁴⁰.

Durante as entrevistas, especialmente aquelas que aconteceram nas casas dos participantes, pudemos observar isso de maneira evidente. Durante as interações com o pesquisador, os participantes utilizavam o PB, contudo, quando a interação era feita com membros da família, ou com algum amigo que chegava à casa, a língua utilizada era o crioulo, como demonstrado no excerto [91]. O FH era utilizado somente nos momentos em que a interação com o pesquisador impunha alguma situação, principalmente aquelas em que envolvia a linguagem escrita, como a leitura da Bíblia ou de alguma música. Quando as entrevistas aconteciam depois de alguma atividade religiosa, foi possível perceber que a Bíblia estava escrita em francês. Alguns dos participantes também mostraram exemplares da Bíblia em português, nenhum em crioulo, apesar de existir tradução da Bíblia em CH, demonstrando que há interação entre as línguas também na escrita, uma vez que os participantes utilizam a leitura como uma forma de entrar em contato com o PB e o FH e aprender um pouco mais das línguas, excerto [93] e como percebemos no excerto a seguir:

⁴⁰ Tradução minha de: the importance of knowing the language history of bilinguals: which languages are acquired, when and how; what the pattern of fluency and use is over the years; whether some languages go through periods of restructuring under the influence of another, stronger, language, or even become dormant and are slowly forgotten in later Years (GROSJEAN, 2012, P. 09)

- [96] **Pedro Benoit** Tem alguma língua que o senhor tem esquecido?
Tô esquecendo o francês, mas aquela coisa, estava fazendo uma leitura lá no casamento, aí tem uma palavra eu leio errado. Eu falei para minha esposa, agora eu vou ler mais, quando tiver tempo vou tomar os livros para poder ler, se não a gente vai falar ota coisa.

Assim como Kayou, excerto [93], Benoit relatou estar esquecendo como se leem e como se falam algumas palavras em FH, o que lhe faz pensar ser necessário estudar mais a modalidade escrita da língua para assim relembrar das palavras e suas pronúncias. Notamos, também, que, principalmente quando consideramos a história de vida dos interlocutores, Benoit esteve em contato por maior tempo com o FH e talvez por isso, se sinta mais motivado a preservar a língua, diferente de Kayou, que não relatou manter estratégia para manter o contato com o FH, uma vez que veio para o Brasil no início da sua vida adulta e manteve a sua relação com o FH, em grande parte do tempo, restrita aos contextos educacionais no Haiti, o que demonstra que a língua não possui, nesse momento, tanta relevância para ela. Podemos verificar o mesmo comportamento com Henri.

- [97] **Henri** Eu gosto, eu gosto mais de crioulo. Eu acho um pouco chato o francês.

Contudo, é importante ressaltar que a visão de Henri e Kayou, os quais possuem a mesma faixa etária, frente ao francês não representa a atitude linguística de consenso com outros haitianos que têm idade próxima a deles. Segundo Henri, alguns dos amigos com quem ele compartilha a casa gostam de falar em FH. Henri reforça que sempre que conversam com ele em FH, ele responde na língua, no entanto, prefere manter a comunicação em CH. Além disso, o interlocutor apresentou olhar crítico frente à colonização francesa no Haiti, demonstrando que considera a colonização francesa em seu país, cruel. Tal percepção a respeito do país europeu pode estender-se para a língua, o que reforça a necessidade de se considerar a história dos falantes e os seus diferentes contextos para compreender, de maneira ampla, o uso de diferentes línguas (GROSJEAN, 2012). Nas palavras de Henri:

- [98] **Pedro** E a França?
Não, eu não gosto não. É poque tipo, despertei a história eu não gosto da França. Eu acho que foi muito

criminalidade, muito cruel com Haiti. Eles foram muito, muito, muito mal com Haiti. Eles acabaram com Haiti.

Quando analisamos o retrato linguístico de Henri, percebemos que ele dedicou o menor espaço do corpo para o FH. As cores escolhidas por ele, foram pensadas com base nas cores das bandeiras dos países: vermelho está na bandeira do Haiti; azul, na bandeira da França e verde, na bandeira do Brasil. Segundo Henri, o CH está na parte superior do seu corpo, inclusive em sua cabeça, por ser a língua do seu povo, da sua identidade e da sua cultura. Ele considera, também, que o PB é importante por ser a língua que lhe dá base para o desenvolvimento social e econômico, além de possibilitar maior integração no Brasil, e é a língua com a qual ele mantém grande contato hoje. Já o FH, segundo ele, é pouco representativo em sua vida nesse momento, por isso, menor espaço dedicado para a língua. Observemos na imagem a seguir.

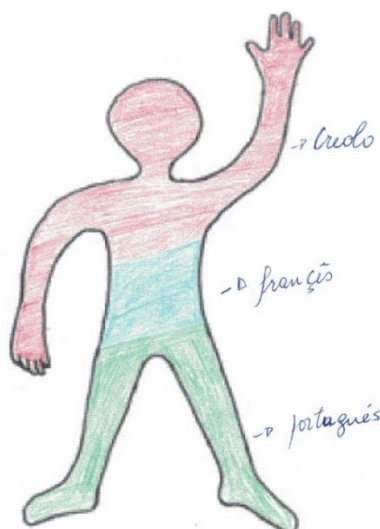


Figura V – Retrato Linguístico – Henri.

Agora, observemos os excertos em que Henri constrói significações a respeito do seu retrato linguístico.

- [99] **Henri** Eu nasci no crioulo, então o criou é sempre na minha cabeça.. eu sempre vou representar o crioulo.. por isso a mão que está levantada é o crioulo.
- [100] **Henri** A parte das pernas, o português... é porque hoje em dia eu uso mais o português.. é muito importante, mais importante que o francês, por isso esse espaço.

[101] **Henri**

O francês tá um pouco menor, porque ele é muito pouco importante pra nois. Hoje ele é pouco importante pra nois. Eu tenho amigos na França, mas é pouco... Francês é pouco importante hoje.

Henri também considera que o interesse pelo PB e a sua vontade de aprender a língua fazem parte de um processo cultural haitiano, como já descrito em outros momentos desse estudo, que vislumbra a migração como forma de ascensão social e aquisição de civilidade. Também demonstra que fatores afetivos influenciam na manutenção ou distanciamento no uso das línguas, uma vez que considera manter-se falante de FH apenas por conta dos amigos que moram na França e dos que aqui moram e gostam de se comunicar em francês; o crioulo haitiano por ser a língua que carrega os afetos da sua cultura e dos seus familiares e o português brasileiro por ser a língua do país, que, segundo ele, lhe acolheu e deu oportunidades.

Kayou também representa, em seu retrato linguístico, interpretação semelhante à de Henri para o CH. Kayou disse ter escolhido as cores de maneira aleatória, não as relacionando com as línguas ou com os países que as mantêm como língua oficial, diferente de Henri. Expressa, assim como Henri, que o CH é a língua da sua cultura, da identidade do seu povo e que carrega a sua ancestralidade. O PB, sendo representado em grande parte do retrato linguístico, diz respeito à importância atual da língua em sua vida, da construção das oportunidades a partir da língua. Já o francês ocupa menor espaço por ser a língua em menor uso, que tem perdido representatividade em seu cotidiano. Observemos a imagem a seguir:

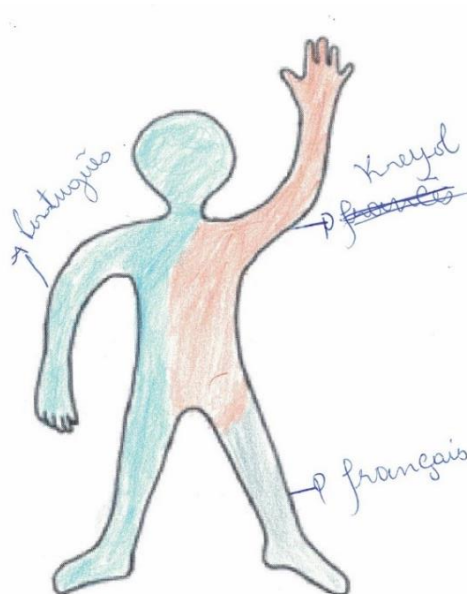


Figura VI – Retrato Linguístico – Kayou.

A seguir, apresentamos trecho da entrevista em que Kayou constrói reflexões a respeito do seu retrato linguístico.

- [102] **Kayou** Porque agora o português é o mais importante pra mim. Por que o português é o mais importante?
Porque agora eu estou estudando em português. Eu tenho que aprender a falar em português. Ele traz oportunidade.
- [103] **Kayou** O crioulo.. é porque lá em casa e com os meus amigos haitianos eu fala mais crioulo.
- [104] **Kayou** Francês.. eu tô esquecendo o francês. Por isso ele tá lá embaixo, tá pequeno, tá no pé.

Percebemos, com os excertos [102], [103] e [104] e o retrato linguístico de Kayou, quando comparados, mais um exemplo de que o uso das línguas é muito influenciado pelo contexto em que a interlocutora está. Assim como proposto por Blommaert (2010) e por Grosjean (2012), as condições contextuais são essenciais para entendermos o complexo fenômeno do bilinguismo e, conseqüentemente, das línguas em contato. O uso de cada uma das línguas, bem como as ideologias produzidas a respeito delas inseridas em escalas locais e globais, alteram o percurso das línguas nos indivíduos e nos grupos que as utilizam.

Kayou pintou dois retratos linguísticos. Logo no início das visitas do pesquisador à igreja, ele acompanhou, por alguns domingos, um grupo de crianças as quais, durante os cultos, ficavam em uma pequena sala nas dependências da igreja. Kayou era uma das pessoas responsáveis por acompanhar as crianças e propor atividades. Em um domingo, o pesquisador conversou com Kayou se poderia levar, no domingo seguinte, os retratos linguísticos para as crianças pintarem. O objetivo do pesquisador não era gerar dados naquele momento, mas sim pensar estratégias para o desenvolvimento dos retratos linguísticos no momento das entrevistas. Kayou consentiu e, no domingo seguinte, fizemos a brincadeira das línguas. Cada criança deveria pintar uma parte do retrato com uma cor diferente, e a parte do corpo deveria representar uma língua que fazia parte do dia a dia delas. Kayou também pintou o seu.

No dia da entrevista, o pesquisador levou o retrato linguístico de Kayou e mostrou para ela depois de ela elaborar o seu segundo retrato (imagem VI). Solicitamos, então, utilizar também o primeiro retrato linguístico na pesquisa; Kayou consentiu. Na

comparação entre os dois retratos pintados pela interlocutora, perceberemos que houve mudanças significativas para algumas línguas que fazem parte do cotidiano da mesma. Vejamos o primeiro retrato linguístico pintado por ela.

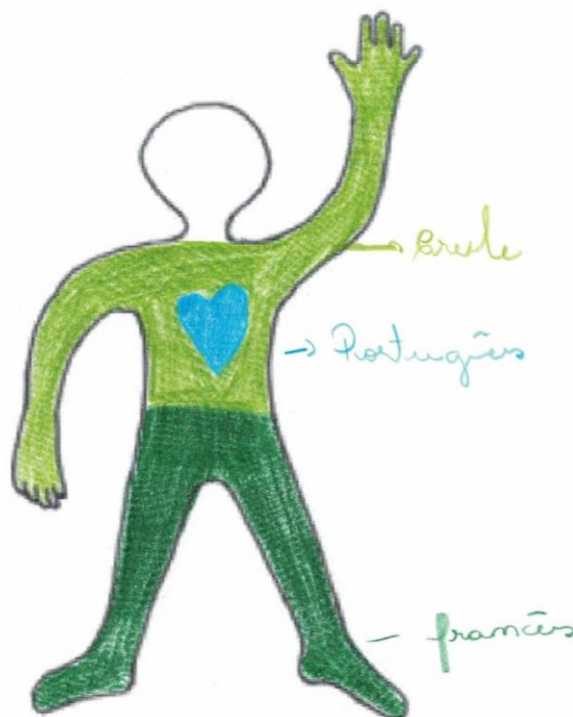


Figura VII – Retrato Linguístico – Kayou.

Nota-se, com a figura VII, que Kayou atribuía maior importância para o FH, dedicando maior espaço para ele. Nesse primeiro retrato, que foi produzido cerca de 01 ano antes do segundo, o entendimento da interlocutora para o FH e o PB era outro. Mantém-se, contudo, o entendimento para o CH. O francês ocupa a parte inferior do retrato, assim como o retrato da figura VI, mas não apenas em uma única perna, e sim em duas, o que configura maior presença da língua em seu cotidiano, além de maior importância dada para a língua. Já o PB é representado com um coração, o que revela que, naquele momento, ela atribuiu relevância afetiva para a língua, uma vez que estava no Brasil há menos tempo e possivelmente vislumbrava, naquela época, que a língua cumpria função de acolhimento e conforto. Contudo, como podemos observar, a presença da língua em seu cotidiano foi ganhando maior relevância e fazendo parte de outros aspectos, os quais culminaram no entendimento de que o PB não é responsável somente por acolher, mas também por viabilizar mais oportunidades para a interlocutora no Brasil.

A seguir, analisaremos o retrato linguístico elaborado por Benoit.

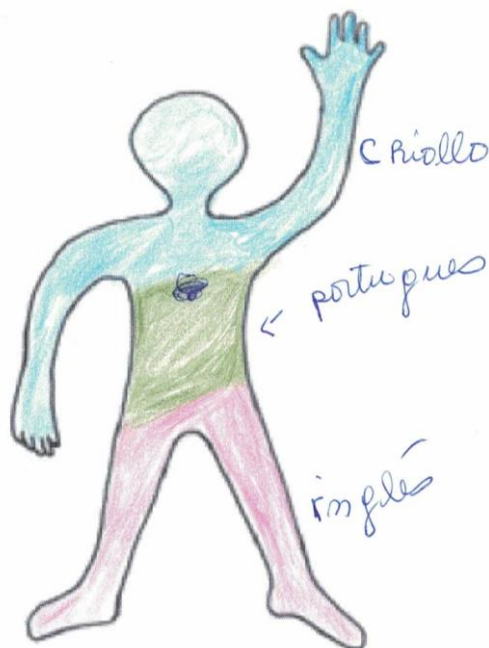


Figura VIII – Retrato Linguístico – Benoit.

Benoit, diferentemente de Kayou, associou as cores às línguas. Azul, para o CH por ser uma cor presente na bandeira do país; e o vermelho, para o inglês por ser a cor presente nas bandeiras dos Estados Unidos e da Inglaterra e verde por ser uma cor presente na bandeira do Brasil. Vejamos o excerto a seguir, em que Benoit explica o seu retrato:

- [105] **Benoit** Crioulo é minha língua, por isso fica na cabeça. O português eu coloquei no coração porque agora eu tô aqui no Brasil, e agora eu amo o português. E a cor verde também tá na bandeira. E o inglês, porque eu gosto do inglês, eu vejo muito inglês.
- Pedro** E o francês?
- Benoit** Ah, eu posso colocar o francês pra vocês.
- Pedro** Não... o senhor coloca o que o senhor quiser.
- Benoit** Ah, o francês... eu não gosto do francês.
- Pedro** Não!?
- Benoit** Não... eu não gosto do francês.
- Pedro** Por quê?
- Benoit** Ah... me lembra coisa triste. Não sei... não vou colocar.

Benoit, diferentemente dos retratos linguísticos elaborados por Henri e Kayou, preferiu não especializar o FH em seu retrato. É importante considerar que Benoit, de todos os interlocutores, foi o que mais viveu no Haiti, e manteve maior contato com o FH e o CH em seu país de origem. Em contrapartida, foi aquele que menos teve oportunidade

de frequentar ambientes formais de aprendizagem e talvez, por isso, tenha tido menos contato com o francês formal e tenha tido maior embate com a língua nos espaços formais e informais e nas dinâmicas de poder por dominar a variante popular da língua. Benoit distancia-se da visão colonizadora de união a partir da língua europeia, como demonstrado por Fanon (2008). Para ele, o FH não é pertencimento, não representa coletividade, muito pelo contrário, está associado a coisas tristes, ao empobrecimento do povo haitiano e às dificuldades impostas a esse povo por aspectos sociais e econômicos. De acordo com hooks (2019c, p. 50.),

A luta para acabar com a dominação, a luta individual para se opor à colonização, deslocar-se de objeto para sujeito, expressa-se no esforço de estabelecer uma voz libertadora – aquela maneira de falar que não é mais determinada por oposição como objeto, como ser oprimido, mas caracteriza-se pela oposição, pela resistência. Ela demanda que paradigmas mudem – que aprendamos a falar, também a escutar, para ouvir de uma nova maneira.

O entendimento a respeito do FH construído por Benoit configura-se, então, como elemento libertador, uma vez que contesta a dinâmica empenhada pela elite em seu país para manter o FH como língua oficial e, com isso, perpetuar privilégios. Em contrapartida, assim como temos demonstrado ao longo de todo o estudo, o CH ganha destaque, por ser a língua daqueles que foram apagados e daqueles que ainda se sentem excluídos.

O crioulo, assim como para Henri e Kayou, é a língua que representa a cultura para Benoit. Indexicaliza seu povo, sua origem, sua família. Língua que, apesar de não fazer parte do cotidiano dos brasileiros, é mantida, com orgulho e paixão, pelo povo haitiano residente no Brasil. Visão positiva também nutrida pelo PB, língua que ele fez questão de marcar no lugar do coração, isso se deve ao fato de Benoit considerar que, nesse momento, a língua atua como porta de entrada para novas aprendizagens no Brasil, ao passo em que ele aprende mais a língua, um novo universo de oportunidades se apresenta para ele. Na entrevista, Benoit reforçou, em vários momentos, sua relação com o seu trabalho e com os seus empregadores, em como os empregadores o ajudaram financeira e afetivamente, além de proporcionarem melhores postos de trabalho à medida em que ele ia se familiarizando com a língua e com a empresa. O PB indexicaliza, para o interlocutor, acolhimento e prosperidade.

Entretanto, consideramos, também, que o PB pode operar como uma língua colonizadora, que se ampara na ideia de uma nação salvadora, responsável, nesse momento, por proporcionar níveis de civilidade que são espelho dos níveis impostos pela

Europa ao longo dos anos. Assim, há a transferência de ideais atribuídos ao francês pelo povo haitiano para o PB. O Brasil, apesar de ser um país da América Latina e ter passado por terríveis episódios na colonização, goza de certo prestígio internacional, mesmo com a acentuação da grande crise política e econômica instalada nos últimos quatro anos, sendo considerado um país rico e com muitas oportunidades para o povo haitiano. Apesar disso, mantém uma forte cultura de manutenção e valorização da língua europeia, sendo o maior e mais populoso país falante de língua portuguesa. Em se tratando de políticas linguísticas, como já apontado no estudo, o Estado pouco fez pela valorização das línguas indígenas e operou forte campanha contra o surgimento de línguas crioulas e até de outras línguas europeias. Assim, compreendemos que, ao mesmo tempo em que o PB pode operar como chave para abrir portas que até pouco tempo estavam fechadas, também funciona como elemento de aprisionamento e controle como aponta Fanon (2008) a respeito do francês na Martinica, mostrando sua força colonizadora, mesmo o Brasil não sendo colônia europeia há mais de 200 anos.

Já Honoré compartilha de uma visão que distou das demais, sobretudo em relação ao francês. Ao contrário dos demais interlocutores, Honoré especializou o FH em maior área em seu desenho, ocupando o CH e o PB a menor área pintada. Destacamos que Honoré é o interlocutor que está há menos tempo no Brasil e o único que verbalizou desejo de deixar o país em breve, demonstrando certa atitude de distanciamento em relação ao PB e à cultura brasileira de modo geral, atitude, por vezes, contestada por seu irmão Serge, o qual entende que o Brasil é melhor para os haitianos do que a França.

O interlocutor, assim como Kayou (imagem VI), não relacionou as cores escolhidas com as línguas ou os países. Vejamos o retrato linguístico a seguir:

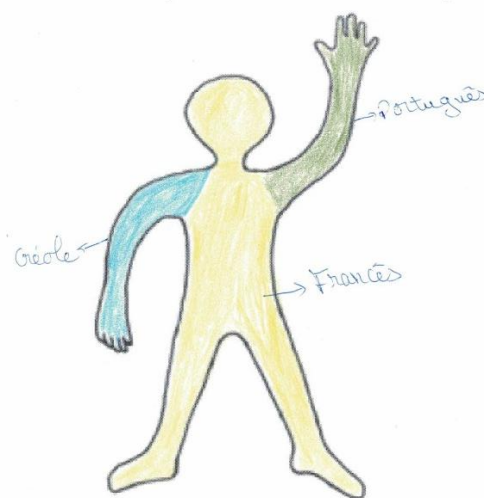


Figura IX – Retrato Linguístico – Honoré.

Honoré ainda mantém forte apego pelo francês, como podemos observar na imagem IX, língua que, para ele, indexicaliza o estilo de vida francês, o desenvolvimento do país e, conseqüentemente, melhores condições de vida. Vale destacar, também, que, no momento da entrevista, Honoré estava desempregado em virtude da pandemia e, apesar de ter recebido algumas propostas de emprego, estava insatisfeito com o salário que vinha recebendo e as condições de trabalho às quais era submetido em seu antigo emprego. Honoré vislumbrava que, na França, ele teria melhores condições de trabalho, com base nas informações as quais recebia dos seus amigos que moram na França. Segundo Gonzales (2020, p. 89),

É por aí que dá pra gente entender a ideologia do branqueamento, a lógica da dominação que visa à dominação da negrada mediante a internalização e reprodução de valores brancos ocidentais.

A seguir, podemos observar a explicação dada pelo interlocutor para o seu retrato linguístico.

- | | | |
|-------|---------------|---|
| [106] | Pedro | Por que o português você colocou nesse lugar? |
| | Honoré | Porque eu quero falar português. |
| | Pedro | E o braço levantado? |
| | Honoré | Porque eu estou aqui agora e eu quero falar português. |
| | Pedro | E o crioulo? |
| | Honoré | Ele tá aqui porque é meu língua materna. Tá perto do coração. |
| | Pedro | E o francês? Por que ele ocupa quase toda a pintura? |
| | Honoré | Porque eu gosta da língua do francês. Eu gostei do lugar do francês, é muito bonito. Eu acho que eu quero tudo só francês. |
| | Pedro | Por que você gosta do francês? |
| | Honoré | Porque eu acho o França... a cultura do francês muito bonita. Eu estudei um pouco. Se você quer ir para outro país você vai usar o francês. Eu acho legal o francês dos pessoas que moram na França. O francês de quem tá lá é diferente. Repara só. É mais bonito. |
| | Pedro | Você tem vontade de falar como os seus amigos que moram lá? |
| | Honoré | Sim. Se eu quero ir pra lá, eu aí aprender a falar lá também. |

Honoré ressaltou, em vários momentos, o quanto mantém contato com pessoas residentes na França, sendo elas, segundo ele, a sua maior rede de amigos. De acordo com ele, o Brasil não era uma opção para morar, mas o crescimento econômico alcançado por ser irmão, aliado à entrada de Serge em uma universidade, fizeram com que toda a sua

família que mora no Haiti o pressionasse para vir morar no Brasil. Ainda segundo ele, seu irmão foi responsável por pagar as custas de sua saída do Haiti, e o irmão condicionou o pagamento da viagem, enfatizando que só arcaria com a viagem de Honoré se este viesse para o Brasil. Assim, Honoré veio para o Brasil, todavia manteve forte desejo de ir morar na França, além de forte apego à cultura francesa.

Não somente através da fala ou do retrato linguístico que a lógica de aproximação com a cultura francesa, não somente de Honoré, mas de grande parte dos imigrantes haitianos, é percebida, visto que muitos migraram para o Brasil por ser um dos lugares que apresenta custo mais acessível e situação legal facilitada, porém mantinham e ainda mantêm forte desejo de se mudarem para a França. Desse modo, a tentativa de aproximação com a cultura francesa ficava evidente nas visitas à igreja, uma vez que o estilo de vida francês também era algo ressaltado, sobretudo através das roupas. Durante os cultos, momento em que grande parte dos frequentadores dedicam maior atenção para vestimenta, os imigrantes usavam roupas que não são condizentes com o clima tropical brasileiro e haitiano. Vestiam e ainda vestem roupas longas e com tecidos grossos, como vestidos, saias, camisas e casacos, no caso das mulheres, e terno em composição completa, no caso dos homens. Era evidente o desconforto com o calor, no entanto, mesmo assim, as pessoas mantinham esse estilo baseado em países que têm o clima mais frio, como no caso da França. Além disso, há a crença de que a França possui cura para males que não possuem cura até então, como o caso da microcefalia. Em um culto, uma mãe haitiana buscava fundos para conseguir se mudar para a França com o objetivo de encontrar a cura para a sua filha, que possui microcefalia.

A seguir, analisaremos o retrato linguístico produzido por Michel.

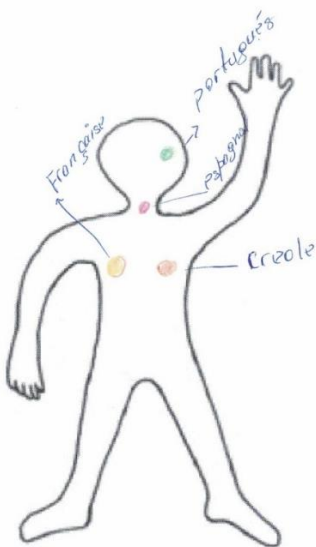


Figura X – Retrato Linguístico – Michel.

Michel, assim como Kayou, escolheu as cores aleatoriamente, não relacionando-as com os países que possuem essas línguas como oficiais. Assim como Benoit, Michel colocou outra língua além do CH, FH e PB em seu retrato linguístico, o espanhol. Diferentemente de Benoit, que antes de migrar para o Brasil, migrou para a República Dominicana, Michel não morou na República Dominicana, mas pensou que, um dia, moraria lá, uma vez que possui amigos e familiares no país, e, por isso, aprendeu um pouco de espanhol, língua oficial do país. Durante a entrevista, Benoit disse que morou na República Dominicana por 12 anos e lá foi, por algum tempo, bastante feliz. Porém ressaltou que a convivência no país era muito complexa, porque há, em grande parte do povo dominicano, uma certa desavença com povo haitiano; talvez, por isso, ele preferiu não especializar o espanhol em seu retrato linguístico, mas ressaltou que sabe falar a língua. Já Michel relaciona o país dominicano às possibilidades de uma vida melhor, uma vez que vislumbrou, durante algum tempo, migrar para o outro país da ilha de São Domingos, atribuindo relevância para o espanhol em sua vida ao especializá-lo em seu retrato linguístico.

Michel posicionou o CH e o FH no tórax do retrato linguístico, lugar em que está localizado o coração no corpo humano. Michel, ao logo da entrevista e em outros momentos de interação, sempre demonstrou um forte desejo por sair do Haiti e isso fez com que ele se dedicasse à aprendizagem de outras línguas além do CH e, mesmo com todas as dificuldades impostas pela precarização da educação formal em seu país, ele sempre demonstrou muito interesse por aprender FH e muito apresso pela língua, vislumbrando um dia migrar para a França.

Quando questionado a respeito das duas línguas, o interlocutor ressaltou que ambas as línguas fizeram parte de sua formação no Haiti, sendo o CH a língua de sua cultura e o FH, a língua que lhe trouxe oportunidades em seu país, por ser a língua aprendida na escola.

- [107] **Pedro** Por que você pintou no peito o crioulo e o francês?
Michel Crioulo é a língua da cultura... da minha casa. Aqui eu fala crioulo, eu quero minha filha fale crioulo.
Pedro E o francês?
Michel Eu fala muito francês. Na escola eu aprendi, eu ia nos lugá no Haiti e eu falava francês.
Pedro E aqui no Brasil você continua falando as duas línguas?
Michel Falo, sim.
Pedro Tem uma que você fala mais?

- Michel** Eu acho que o crioulo. Eu quasi não falo francês aqui em casa. A minha filha, não fala francês, eu tento ensinar, mas é difícil.
- Pedro** E crioulo ela fala?
- Michel** Si. Eu ensino pra ela... a mãe dela fala com ela... ela tá falando mais português, mas crioulo ela também fala.

Percebemos que, embora Michel dedique em seu retrato linguístico igual atenção e significação para o CH e o FH, na prática, movimento diferente acontece, visto que o FH tem deixado paulatinamente de fazer parte do seu cotidiano, apesar de seu esforço para manter a língua, e o crioulo tem se mantido usual, sendo a língua falada em sua casa por todos. Durante a entrevista que aconteceu nas dependências da igreja, ele conversou com a sua esposa e brincou com a sua filha e, em todos esses momentos, as interações foram mediadas pelo CH. Ele também conversou com alguns amigos durante a entrevista e igualmente em todos esses instantes, mantiveram interação em CH. Em outros momentos, alguns membros da igreja que conheciam o pesquisador, conversavam com ambos em português; nessas interações, Michel falava PB. Em nenhum momento, houve interações em FH.

Isso demonstra, também, que o PB tem ganhado cada vez mais espaço na vida de Michel, sendo, desse modo, posicionado na cabeça em seu retrato linguístico. Quando questionado, assim como os demais participantes, Michel disse ter escolhido esse espaço por entender que atualmente o PB é a língua responsável por lhe proporcionar melhores oportunidades de vida e por ser a língua que ele tem aprendido nesse momento. Michel disse ter frequentado as aulas de português oferecidas por irmã Celeste, mas que, depois de alguns meses, que ele não sabe dizer ao certo, precisou parar de frequentar as aulas, pois se casou e transferiu o tempo dedicado às aulas para a sua família.

Se analisarmos o empenho de todos os participantes para aprenderem PB a partir da perspectiva teórica de Mignolo (2003), podemos entender que, nesse momento, Michel e todos os demais interlocutores têm posicionado o PB, de maneira consciente e inconsciente, como uma fronteira, um lugar de reflexão em que temores de uma vida silenciada são pouco a pouco dissipados em nome de um estado de vida que coexiste com a fratura da visão hegemônica das línguas. Nesse caminho, os interlocutores indexalizam ao PB a prosperidade e a ascensão econômica.

No entanto, como já ressaltado em outros momentos desse estudo, o PB pode configurar-se da mesma forma que o FH atuou no Haiti. Como uma língua de poucos, se pensarmos nos imigrantes haitianos, e cujo domínio é essencial para o alcance da

civilidade do povo haitiano. Se comparamos tal situação com o uso que fizeram do PB para tratar o povo negro no Brasil, essa perspectiva se acentua, uma vez que, ao longo da constituição do Brasil, a língua foi utilizada como espaço de disputa e de reafirmação de poder, fazendo, possivelmente, que todos os brasileiros mantenham de maneira uníssona o uso do PB nas interações com os imigrantes e pouco se esforçando para estabelecer estratégias de comunicação que recorram ao CH. Desse modo, o que observamos é a manutenção de uma enunciação fraturada pelas dinâmicas de poder, que desvalorizam a humanidades dos povos negros e dos imigrantes oriundos de países pobres, e a perpetuação de redes de servidão e silenciamento. Isso porque, como aponta o estudo de Faria (2015) com estrangeiros oriundos de países da Europa ou dos Estados Unidos, há maior empenho para o desenvolvimento de estratégias de comunicação que utilizem o inglês, francês e espanhol, por exemplo, como recurso para estabelecerem comunicação efetiva.

Além disso, por mais que nos pareça evidente que o FH tem perdido espaço no cotidiano dos interlocutores, ele ainda se faz presente nas interações. Vejamos:

- [108] **Pedro** Com seus amigos, você fala que língua?
Honoré Crioulo e francês.
Pedro Quando você fala francês com seus amigos?
Honoré Se eu falar, se ela me falar francês eu vou responder francês, depois falamos francês.
Pedro Quando é você que começa a falar, você começa a falar em francês ou em crioulo?
Honoré Eu, crioulo.
Pedro Por quê?
Honoré Tem pessoas que eu, eu tenho que vive lá na França, se eu falar com ela vou escrever francês, se eu quer falar com pessoas que...
- [109] **Pedro** Quando você escuta uma música em francês lá da França, você entende tudo que eles estão falando?
Honoré Entendi só um pouco
Pedro Quando você escuta uma música em português, você entende?
Honoré Não
Pedro E em crioulo?
Honoré Tudo, tudo.
- [110] **Pedro** Televisão você assiste em português?
Honoré Eu? Eu non assisti televisão. Se eu quero assistir televisão eu só assito o futebol poque eu gosto de futebol e filme.
Pedro E filme você assiste em português?

- Honoré** É, português. E tem crioulo também em Youtube e Netflix também.
- Pedro** Na Netflix tem crioulo?
- Honoré** Non, tem francês e traduzido, ai põe a legenda.
- Pedro** Tem legenda em crioulo no Netflix?
- Honoré** Non.
- Pedro** Aí tem que ser em francês?
- Honoré** Sim.
- Pedro** Ai você põe um filme em português e põe a legenda em francês?
- Honoré** Um pouqui.
- [111] **Benoit** É mais fácil se você acha outro brasileiro você pode falar mil línguas, mas com o brasileiro vai falar português, é mais fácil, é acostumado.
- Pedro** Com os amigos do senhor, o senhor fala mais em crioulo?
- Benoit** É... em crioulo. Às vezes uma palavra em português.
- Pedro** E o francês?
- Benoit** Quase nada, os jovens que falam

Como observamos nos excertos [108], [109], [110] e [111] e em outros momentos do estudo, CH, FH e PB estão em constante contato e fazem parte da realidade de todos os interlocutores, seja em menor ou maior escala. Todas as línguas estão presentes nos ambientes de trabalho, nos espaços escolares e, também, na igreja, principal local de interação entre os interlocutores e importante espaço de manifestação das línguas. Assim, dada a importante presença da igreja na vida dos interlocutores e as configurações de territorialização desse espaço, discutiremos, na seção seguinte, como operam as línguas e como atuam os interlocutores no contexto religioso.

5.3 A IGREJA: O HAITI NO BRASIL OU O BRASIL NO HAITI?

Nesta seção do nosso estudo, destacaremos a atuação dos interlocutores e de suas línguas em contexto religioso. Além disso, discutiremos aspectos relacionados à territorialidade operada pelos imigrantes haitianos em contexto brasileiro e a percepção dos interlocutores a respeito do cristianismo e do vodu, religiões muito presentes no Haiti. Fato é que a igreja se configurou, para o contexto em estudo, como a principal rede de apoio de união entre os imigrantes haitianos, sendo lugar de referência para todos com quem o pesquisador manteve contato no período do estudo. Porém, antes de falarmos dos interlocutores e de suas percepções, é preciso discorrer a respeito da atuação de irmã Celeste na comunidade religiosa.

Como já mencionado, irmã Celeste foi designada pelo conselho das Igrejas Metodistas da cidade de Goiânia para auxiliar na implementação e ampliação da Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, igreja que surgiu com o empenho dos haitianos em professarem sua fé e construírem um local de convívio que os mantivesse ligados não somente a Deus, mas também ao Haiti. Irmã Celeste foi escolhida por possuir tempo disponível, porque não mantinha atividades laborais com horários fixos e por possuir conhecimento em francês. A irmã é conhecida por todos na igreja e alterna sua atuação entre atividades administrativas, como o pagamento do aluguel, a condução de pequenas reformas, o controle do dízimo e a produção dos relatórios que devem ser enviados para a igreja sede, e funções pastorais, participando de todos os grupos e presidindo, uma vez ao mês, o culto dominical e, em casos esporádicos, cultos durante a semana e copresidindo cerimônias de casamento e batismo. Além disso, quando algum membro da igreja sede visita a Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, irmã Celeste é responsável por apresentar a igreja e fazer a tradução da pregação feita pelo pastor Floriano.

Irmã Celeste foi, inicialmente, o contato mais próximo do pesquisador. Durante semanas, todas as vezes que o pesquisador chegava à igreja, ela logo o recebia e tratava de explicar o que estava acontecendo e o que iria acontecer. Em alguns encontros, irmã Celeste ficava com o pesquisador durante todo o culto; em outros momentos, deixava-o com os demais membros da igreja, todos haitianos, e dirigia-se ao desenvolvimento das suas atividades. No início, ela teve o cuidado de conduzir o pesquisador para todas as atividades da igreja, fazendo com que ele estivesse em contato com grande parte de tudo o que acontecia. Fato é que, pesquisador e irmã Celeste começaram a trocar cada vez mais informações e a irmã começou a compartilhar um pouco das dificuldades enfrentadas por ela na igreja.

O primeiro ponto que gostaríamos de destacar em relação às dificuldades apontadas por ela é que irmã Celeste, apesar de estar quase que diariamente na igreja, não se dizia membro dela, tanto que, aos domingos à noite, ela frequentava a igreja Metodista sede para congregar. Segundo ela, a forma de condução do culto, a adoração e sua constante atuação na organização de tudo, não permitiam a ela momentos tranquilos, o que julga ser fundamental para conseguir adorar de maneira mais profunda.

Outro ponto importante é que irmã Celeste ressaltava com frequência a dificuldade financeira enfrentada pela igreja. Segundo ela, se não fosse o seu dízimo, a igreja não conseguiria comprar sequer copos descartáveis, já que seus membros haitianos pouco dizimavam e as ofertas em dinheiro durante o culto somavam uma pequena

quantia. De acordo com ela, a igreja sede desembolsava todos os meses uma significativa quantia para arcar com o aluguel, com as contas de água e energia, além dos gastos com manutenção e deslocamento dos pastores. Ela relata também que, em vários momentos, precisou desembolsar quantias significativas de suas finanças para comprar itens necessários para os cultos, como o pão para o momento da Santa Ceia, insumos para a realização de almoços e jantares comemorativos e até para a decoração de casamentos e batismos.

Irmã Celeste também relata dificuldade encontrada na atuação dos membros haitianos no que diz respeito às tarefas administrativas e pastorais (em menor escala) na igreja. Conforme ela, eles não conseguiam cuidar da elaboração dos registros, como o senso da igreja, que deve ser realizado todos os anos, por não possuírem conhecimento linguístico suficiente em francês ou PB. Também relata a impossibilidade deles em elaborar as atas das reuniões, por não dominarem o gênero textual necessário e por, segundo ela, não possuírem conhecimento suficiente da língua escrita. Para ela, eles são extremamente desorganizados e não conseguem, em suas palavras, produzir sequer “um cartaz com os aniversariantes. Veja que coisa horrorosa”. Além disso, irmã Celeste expressava, com frequência, seu descontentamento com o FH, o qual, segundo ela, é um francês vulgar, que ela pouco consegue entender, que está muito distante de ser o “verdadeiro francês”.

As decisões tomadas pelo conselho da Igreja Haitiana Metodista do Jardim Guanabara eram também contestadas com frequência por irmã Celeste. Segundo ela, as limitações impostas pelo conselho no que diz respeito às roupas das mulheres, que são orientadas a não frequentarem os cultos com roupas curtas, mas que permitem as roupas extremamente justas ao corpo, fazem parte de uma série de decisões equivocadas e que pouco contribuem para a manutenção de uma boa conduta dentro da igreja. Ademais, ela se queixava do pouco cuidado dedicado às crianças durante os cultos. Para ela, os pais deveriam conter melhor as crianças, evitando que elas caminhassem durante os cultos, fizessem barulho, manuseassem os celulares, ou se envolvessem em atividades alheias aos cultos religiosos.

O último ponto que gostaríamos de destacar, diz respeito aos hinos cantados durante os cultos e o volume do som. Para irmã Celeste, nem sempre as letras dos hinos escolhidos pelos membros haitianos eram adequadas para a temática dos cultos e, muitas vezes, havia a repetição dos hinos em vários momentos do culto. Na visão de irmã Celeste, o volume do som extremamente alto, associado ao tom de voz elevado dos

membros responsáveis pela entoação dos hinos, eram reflexo da precariedade das igrejas no Haiti, em que, segundo ela, não contavam com som mecânico, o que fazia com que os seus membros precisassem cantar com o tom de voz elevado. Além disso, quanto ao volume do som, ela se dizia muito incomodada, já que o volume era, para ela, extremamente alto e já trouxera problema para a igreja, como relatado por Benoit [113].

[112] **Benoit**

Depois alugamos outro lugar mais pra frente, os vizinhos acharam que, muito barulho porque não entendiam. A gente cantava crioulo e francês, muito barulho mesmo porque, se não a gente não entende, a gente não compreende, aí fica difícil pra gente, né? Aí ligaram polícia, de repente chegaram a polícia federal, aí ligou pro pastor, aí ele chegou, aí conversaram, aí outro domingo a gente tava cantando e de novo chega a polícia. Então o pastor Floriano e o pastor da sede falaram que a gente tem que alugar outro local.

Todos esses pontos mencionados podem nos levar a pensar que irmã Celeste não mantinha um bom relacionamento com os membros da igreja, mas o que se observava e o que era relatado pelos membros com os quais mantivemos contato é que ela é extremamente respeitada e querida, sendo solicitada para além das atividades pastorais, mas também para questões pessoais dos membros da igreja. Quando as famílias observavam que os mais jovens apresentavam qualquer tipo de desvio de conduta, como não frequentarem os cultos, não demonstrarem motivação para as atividades escolares, ou se relacionarem amorosamente com pessoas que não fazem parte da igreja, irmã Celeste era acionada como suporte para aconselhar os pais e os jovens. A relação era, portanto, muito estreita e talvez, por isso, a irmã se sentisse sobrecarregada e frustrada em alguns momentos.

Além disso, apesar de, em muitos momentos, não considerar os membros haitianos capazes de organizar a igreja sem o seu auxílio, irmã Celeste ressaltava constantemente, em público ou em conversas privadas, que eles deveriam assumir todas as tarefas da igreja e que ela deveria, aos poucos, deixar de frequentar a comunidade como administradora e figura de referência. Outro ponto importante é que irmã Celeste valorizava os momentos do culto e das interações antes e após os cultos em CH. Na visão dela, que vai ao encontro da visão dos nossos interlocutores, o CH era responsável por aproximar os imigrantes de sua cultura no Haiti, além de ser um importante instrumento para que os membros conseguissem expressar a sua fé de maneira mais genuína e íntima.

O que percebemos é que irmã Celeste atua como elemento importante na territorialidade exercida pelos haitianos na igreja. Ela atua como elemento simbólico, representante da igreja metodista brasileira e exerce sobre os frequentadores da igreja haitiana forte controle, em uma dinâmica de poder que carrega consigo fortes elementos históricos os quais dizem respeito às experiências haitianas com a igreja protestante no Haiti. Segundo Pereira (2016), o protestantismo ganhou força no Haiti a partir do século XIX, todavia, antes disso, o cristianismo já fazia parte do país através do catolicismo, trazido pelos primeiros europeus que ocuparam o território. Contudo, apesar da adaptabilidade do catolicismo e da sua capacidade em romper fronteiras, a religião foi associada aos brancos e foi, por muitos anos, renegada em virtude do vodu.

O protestantismo trilhou um caminho diferente, ingressando no país através da educação, semelhante ao movimento que aconteceu no Brasil com os padres jesuítas e o catolicismo. A partir de acordos estabelecidos com os diferentes governantes, as igrejas protestantes eram convidadas a construir escolas no país e, em contrapartida, poderiam abrir suas igrejas, professarem sua fé e converter o povo haitiano às suas doutrinas. Contudo, há de se destacar que grande parte dos governantes haitianos mantiveram, ao longo da história, proximidade com o vodu, o que culminou, em alguns momentos, na perseguição dos protestantes no país, como a perseguição aos metodistas operada por Pierre Boyer, segundo presidente do Haiti, o que culminou na saída da igreja do país (PEREIRA, 2016).

Foi somente a partir de 1950 que as igrejas protestantes voltaram a crescer no país. Nesse período, as igrejas protestantes empenharam-se em formar líderes religiosos haitianos, começaram a utilizar o crioulo em seus cultos e a se instalarem nas periferias das grandes cidades, como Porto Príncipe, Gonaïves, Jérémie e Cabo Haitiano. Conforme Pereira (2016), as igrejas protestantes conseguiram superar a relação conflituosa existente entre o catolicismo e o vodu e implementar sua doutrina a partir de forte controle da moral e do cotidiano dos seus fiéis. Nesse ponto, retornamos à Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara. Assim como no Haiti, a igreja aqui exerce forte controle em seus membros, ditando com quem seus frequentadores devem se relacionar, como devem se comportar, o que devem vestir e até em questões financeiras.

O controle exercido faz com que os membros da igreja vejam com desconfiança os outros imigrantes haitianos que não frequentam a igreja, mantendo-os à certa distância por não professam a mesma fé. Além disso, a igreja exerce influência nos relacionamentos amorosos de seus membros, incentivando que as relações afetivas amorosas sejam

construídas entre membros da igreja, haitianos ou não, e que, após o início do namoro, o casamento seja marcado o mais rápido possível. Também há recusa por parte dos dirigentes da igreja no controle da natalidade. Este último ponto é um grande tema de discussão dentro da igreja, já que os mais jovens defendem fortemente o controle da natalidade a partir de métodos contraceptivos. Na visão deles, o controle da natalidade é essencial para que eles consigam se desenvolver de maneira equilibrada no que diz respeito à estabilidade econômica e afetiva das famílias.

Nesse caminho, irmã Celeste também atua como ponto de apoio no estabelecimento do controle exercido pela igreja, no entanto, ao mesmo tempo em que tenta difundir as premissas morais da igreja, ela mantém visão crítica da realidade dos imigrantes e vislumbra encontrar um caminho comum para ambos os contextos, o de não-controle e o de controle da natalidade. Tendo isso em vista, ela atua junto aos jovens na tentativa de elucidar que o controle da natalidade é uma atitude necessária para que as dificuldades financeiras e os eventuais conflitos geracionais e familiares sejam superados. Uma prova disso é que, em vários momentos, a irmã buscou apoio de profissionais da saúde que foram até a igreja falar de cuidados com a saúde e da importância do planejamento familiar e da natalidade.

Observamos, até o momento, que as dinâmicas de construção do território religioso são permeadas por questões ideológicas as quais dizem respeito à doutrina protestante brasileira, em especial, da igreja Metodista, e do histórico social e religioso que constitui os sujeitos haitianos vivenciados não só no Brasil, mas também no Haiti. Segundo Souza (2013), as dinâmicas de territorialização e reterritorialização são permeadas por relações de poder, em que o poder não deve ser entendido como estagnado ou com atuação plena, mas como uma potencialidade que busca fazer com que o comportamento de um grupo seja submetido aos grupos de controle, como as instituições religiosas. Dessa maneira, a igreja atua como elemento condicionante da conduta de seus membros. Segundo Nogueira (2020, p. 35), o poder exercido pelas igrejas, sobretudo as igrejas cristãs no Brasil, tem como cerne

[...] a necessidade de estigmatizar para fazer oposição entre o que é normal, regular, padrão, e o que é anormal, irregular, não padrão. Estigmatizar é um exercício de poder sobre o outro. Estigmatiza-se para incluir, segregar, apagar, silenciar e apartar do grupo considerado normal e de prestígio.

Muitas vezes, os próprios membros da igreja têm noção desse controle e dessa normatização e os almejam. Durante as entrevistas, os interlocutores demonstraram esse conhecimento e ressaltaram o quanto ele pode ser produtivo para as suas vidas. Observemos:

- [113] **Henri** Nois é ficou muito feliz memo quando a pessoa... igeja, tipo é o caminho ceto, às vezes, é muito difícil pla vê a pessoa ir pla igreja pla uma confusão, mas se fô po bar, vai ter confusão; se for po bar, pode de repente usar droga. Eu acho assim memo.
- [114] **Kayou** É porque os haitianos quando você vai pra igreja, tem que vestir de saia, de roupa, não pode vestir tudo, até pode ir de calça, mas não é na lei da igreja, tipo um código de ética. É por isso.
- Pedro** O que você acha disso?
- Kayou** Eu acho um pouco de preconceito. É tipo a fé não é tipo algo que você veste, depende da pessoa pra mim, mas não gosto de vestir de qualquer jeito.

Nos dois excetos destacados [113] e [114], percebemos que os interlocutores têm consciência do poder exercido pela igreja no cotidiano da comunidade de haitianos. Henri entende que o controle exercido pela igreja é benéfico, uma vez que é espaço para boas condutas, onde situações conflituosas não surgirão. Kayou já entende o controle exercido pela igreja de uma maneira diferente, já que, na visão dela, a igreja comporta-se, em alguns momentos, de maneira preconceituosa, principalmente, quando se trata da exigência de certos tipos de roupa. Para ela, não cabe à igreja controlar a vestimenta dos seus membros, uma vez que isso não é elemento determinante de fé. Segundo Kayou, essa situação em específico esboça o preconceito que alguns dogmas das igrejas podem perpetuar. No excerto [114], é possível observar também a face reguladora da igreja, que busca estigmatizar e controlar todos os aspectos da vida de seus membros em busca do não reconhecimento da alteridade (NOGUEIRA, 2020).

Entretanto, mesmo manifestando certo descontentamento com algumas atitudes da igreja, Kayou demonstra sua satisfação em fazer parte da comunidade, bem como os demais interlocutores.

- [115] **Honoré** Eu gosto da igeja, poque eu sou de, minha família é da igeja e eu sou da igeja também.

- [116] **Michel** Eu gosto do igreja haitiano. Lá a gente vai orar, eu sinto bem.
- [117] **Serge** A igreja é muito boa, Pedro. Ela coloca a gente no caminho de Deus, no lugar correto.
- [118] **Kayou** Eu gosto. É um lugar bom pra gente ir.
- [119] **Henri** Eu gostei, e também aqui eu já fui na adventista e testemunha de Jeová, tamém. Eu gosto muito.
- [120] **Benoit** Bom... bom. Igreja é muito bom pra gente.

Observamos, a partir dos excertos [115], [116], [117], [118], [119] e [120], que todos os interlocutores entendem a igreja como um importante espaço em suas vidas, como um espaço que está muito além da convivência e do contato com o divino, mas como lugar de orientação e de condução de suas ações, o que julgam ser muito bom. A igreja opera, portanto, para o estabelecimento do outro, o não sagrado, uma vez que consegue influenciar e controlar de maneira significativa a conduta dos seus membros, construindo barreiras territoriais entre aqueles que aceitam Jesus, no caso das igrejas cristãs, e o território mundano, aquele que deve ser convertido e jamais vivido (RAFFESTIN, 1993). Isso faz com que os membros da igreja signifiquem o espaço religioso não apenas como o sagrado, mas como o espaço principal de todas as interações, em que qualquer situação, religiosa ou não, deve ser vivida e deliberada a partir dela.

Outro ponto importante é que a igreja significa, também, rede de apoio. Os imigrantes significam o espaço religioso como principal suporte não só para manifestação de sua fé, mas também como auxílio para vencer as dificuldades de viver em outro país.

- [121] **Michel** A igreja é, o serviço da igreja é assi, plocula ajudar pla dar pla quem não tem né, é pra, qualquer problema a igreja tem que ajudar, né?!
- [122] **Benoit** A igreja ajuda. Hoje eu no preciso de ajuda. Mas eu ajudo. Quando chega do Haiti gente nova, eu ajuda. Tem que vir pra igreja e a gente ajuda. Mas eu não precisa hoje. Um dia, quando eu cheguei, eu ajudei... os irmãos me ajuda e eu fui melhorando a vida.
- [123] **Henri** É a igreja ajuda, se precisar a igreja ajuda. Se você tem alguma coisa pla fazer e você é mais novo, na igreja tem gente mais velha pla te ajuda. A igreja ajuda.

O auxílio, por mais que seja necessário, também contribui para que os fiéis da igreja permaneçam nela. A rede de apoio estabelecida não garante apenas comida no prato e moradia, como também fiéis, que se veem cada vez mais envolvidos com os ideais religiosos e desejosos de tornar todos os aspectos de suas vidas parte do espaço religioso.

Quando alguma família chega do Haiti, ou quando, aqui no Brasil, estão passando por situações de vulnerabilidade extremamente acentuadas, com risco de fome e moradia, a igreja é o espaço a que recorrem, não só a família que precisa de ajuda, mas todos os que estão dispostos a ajudar. Quando uma família está passando por problemas em relação à criação de seus filhos, é na igreja e não somente durante os cultos, mas a qualquer momento, que buscam ajuda, que dedicam a solução do problema. Quando querem festejar, seja um casamento, nascimento, aniversário ou alguma data comemorativa de suas culturas, é à igreja e a seus irmãos que recorrem. Isso faz com que as interações sejam limitadas ao território religioso, como aponta Serge:

[124] **Serge**

Então a igreja é pra ajudar quem estar vulnerável. Então aqui mesmo, a igreja é um instituto pra gente orar, porque tem gente que achando que está enfrentando problema aqui no Brasil, porque tem gente que não está trabalhando, não tem casa pra morar, tudo isso... Se eu não te conheço, onde eu posso te conhecer? Na igreja. É mais fácil que lá fora. Por isso a gente tem esse grupo de pessoas que trabalha na igreja pra gente crescer na nossa fé espiritual e pra gente ajudar o outro. É muito difícil, porque a gente está fora do nosso país.

A territorialização a partir da igreja configura-se, logo, como um espaço de convivialidade, em que os encontros, as aproximações e os anseios se encontram e são expressos no espaço (ALMEIDA, 2008a). A vivência em Cristo os aproxima, contudo não somente ela, a imprevisibilidade, o medo e as dificuldades impostas à migração forçada também os aproximam. Como dito por Serge, “é muito difícil porque a gente está fora do nosso país”, então é na igreja que os pares se unem, é na dificuldade que se encontram. Por isso ela é o lugar em que se busca o conforto, em uma espécie de solidariedade a qual escapa às inúmeras tentativas de fracasso impostas ao povo negro em uma atitude estruturalmente racista que opera no Brasil. Honoré também demonstra visão semelhante.

[125] **Honoré** Eu? Eu não quero pastor, eu quero sô adorador. Non gosto do pastor.

A igreja, como lugar de práticas sociais dos interlocutores do nosso estudo, acolhe e normatiza, assim, transformações forçadas são impostas. No Haiti, diferentes denominações religiosas como a Igreja Batista, Testemunhas de Jeová, Adventistas e a própria Igreja Metodista, fazem parte do cotidiano daqueles que migraram e encontraram apoio na Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara, mas aqui, todos acabam se submetendo aos ideais metodistas, os quais por mais semelhantes que sejam dos demais, apresentam especificidades, sobretudo no que diz respeito à organização, o que pode gerar certo desconforto em alguns membros. Benoit, em determinado momento da conversa, diz discordar do pastor em vários momentos, já que, segundo ele, o pastor tende a tomar decisões de maneira monocrática, sem a consulta dos demais membros, o que, para ele, é muito estranho e não expressa a dinâmica de alegria e partilha que as igrejas haitianas mantêm.

Enquanto espaço de cultura, a igreja configura-se como manifestação singular da religiosidade haitiana. Para os interlocutores, a igreja dos brasileiros é muito quieta, não se dança ou se canta de maneira efusiva.

[126] **Pedro Michel** Por que vocês criaram uma igreja haitiana?
Poque nois, a nossa cultura, que é difelente das brasileira. Tipo, pa gente, é diferente, plimeilo que nois é muito alegre, a maneira da gente louvar, né, é difelente do brasileiro. Por isso que lá você vai ver todo mundo cantando, todo mundo dançando. Fica feliz, alegre. Você vai lá no brasileiro, você vai ver o pessoal reto.

Assim como irmã Celeste estranha a forma dos haitianos expressarem sua religiosidade, os interlocutores também demonstraram certo desconforto com a forma brasileira de expressar a religiosidade com base nas experiências religiosas que tiveram no Brasil, sobretudo com a igreja metodista. Durante os cultos, as músicas e as danças são momentos de grande comoção, em que as pessoas se envolvem, inclusive as crianças, em uma espécie de êxtase divina, com a alteração no tom da voz, grande movimento corporal, com passos ensaiados, tremores e, em alguns momentos, até desmaios, muito sorriso, choro e ruídos que vão desde o balbuciar aos gritos. As canções começam, em sua maioria, em tom mais brando e vão, aos poucos, subindo o tom e comovendo toda a assembleia.

Além disso, outro ponto que merece destaque é a satisfação que os interlocutores demonstram em poder manifestar sua fé em sua língua, o CH. Em uma conversa com Serge ao fim de um culto, foi questionado se o que unia o povo haitiano na igreja era somente Deus. Serge pensou e disse que sim. Em seguida, ele foi questionado a respeito da língua, uma vez que a fé em Deus está presente em outras igrejas. Nesse momento, Serge sorriu e disse “eu nunca havia pensado nisso, mas a língua é importante”. Durante as entrevistas, outros interlocutores manifestaram essa mesma compreensão.

- [127] **Kayou** Bom! Porque tem uma igreja haitiana para adorar na nossa língua, é bom.
- [128] **Henri** Eu vai em outras igreja. Já fui na Videira, já fui na assembleia, mas eu vou mais no haitiano. Porque é meu língua, o crioulo e as dança. Tudo muito bom pra ajuda.
- [129] **Michel** É meu língua, né! Isso é muito bom pra povo e pra igreja. Eu sei cantá no meu língua. No brasileiro, quer dizer, no português é difícil. Eu fico confuso.
- [130] **Pedro** Você acha que a igreja, pelo fato de ela ter o pastor haitiano e as pessoas falarem a língua, o crioulo, faz com que as pessoas procurem morar aqui perto e se sintam em casa por causa da língua?
É isso mesmo. Tipo, quando é... quando a pessoa vão na mesma igreja, forma tipo uma família. Cê pode ver, qual região aqui que tem várias haitianos? É muito difícil pra nós ver uma igreja haitiana, aqui no guanabala tem, itatiaia tem, peto da UFG tem. Um pouco peto da igreja, um pouco peto do seu serviço.

Durante os cultos, foi possível, depois de algumas visitas, perceber melhor a dinâmica entre as línguas. O contato entre elas é intenso: em alguns momentos, você consegue escutar a ocorrência de CH, FH e PB de maneira simultânea, sobretudo nos momentos que precedem os cultos e são posteriores a eles. Durante a celebração religiosa, a distinção entre as línguas fica mais evidente. O CH é a língua da música, da espontaneidade e das orações, como já mencionado; o FH aparece, principalmente, nas leituras bíblicas, e o PB em algumas músicas e em pouquíssimos momentos na leitura bíblica ou em alguns comunicados. Porém o que mais chama atenção é o fato de quererem professar sua fé em CH.

A língua influenciou, portanto, na constituição territorial. Benoit, um dos membros mais antigos da igreja e que participou de parte do processo de fundação da

igreja, destaca a importância da língua, do desejo de manutenção do crioulo para que a igreja fosse pensada e para que tivessem ainda mais motivação para persistirem a despeito de todas as dificuldades.

- [131] **Pedro** O senhor participou da criação da igreja aqui. Como que foi?
- Benoit** Participei. Pra formar a igreja, primeiro a gente morava na rua, a rua Belo Horizonte, mas teve muito haitianos, eles não eram evangélicos. Alguns eram, mas não entendia a língua português, mas não queria visitar as outras igrejas, porque não entendia, não compreendia. Muitos ficava em casa, depois chegou o pastor, aí ele fez a reunião com um pouquinho de haitianos. Mas eu não tava na primeira reunião. Ele falou que vai colocar uma igreja haitiana para que todos os haitianos possam entender e cantar na nossa língua. Aí eles começaram lá no quintal lá, no quintal com cinco haitianos mais ou menos, o menos. Depois começaram com o culto, aí depois uma casa, uma, uma, o pastor brasileiro. Aí veio a irmã Celeste, ela veio, ela pregava francês.

Os excertos [127], [128], [129] e [130] demonstram que as línguas atuaram, juntamente com o desejo de manifestarem sua fé, influenciaram na territorialização dos imigrantes haitianos a partir da igreja. Língua e igreja sempre mantiveram estreita relação com as políticas de construção da identidade nacional. Em se tratando de sujeitos imigrantes, língua e religião atuaram no contexto em estudo como elementos para que as identidades e cultura haitiana fossem mantidas e repassadas para as gerações que nasceram no Brasil, ou que para cá foram trazidas ainda muito pequenas. Além disso, com as constantes transmissões dos cultos para parentes no Haiti feitas a partir da internet e redes sociais, os imigrantes mantêm contato estreito com seus familiares e amigos que ficaram no Haiti.

Segundo Almeida (2008a), o desenvolvimento dos meios de comunicação, aliado à globalização, alteraram significativamente as diversas formas de territorialização constituída a partir dos imigrantes. Para a autora, a vida dos imigrantes ficou muito mais ligada e próxima da vida das pessoas que ficaram sem seu país natal, a ligação com as festividades, com os feriados, os alimentos e o estilo de vida como um todo são construídos sempre em relação ao seu país natal. A vontade de evidenciar, a partir das redes sociais, o que de novo tem se vivido e, ao mesmo tempo, de reforçar as tradições de seu país constituem uma complexa e paradoxal forma de viver: ao mesmo tempo em

que há o desejo constante de mostrar a ascensão econômica e a aquisição de repertório cultural que julgam serem requintados, deseja-se manter as tradições e as raízes nacionais.

Desse modo, ao transmitirem seus cultos, os imigrantes haitianos estão demonstrando afeto e apego às tradições culturais, demonstrando para os seus do Haiti sua autenticidade haitiana; querem, também, demonstrar desenvolvimento cultural e ascensão econômica, seja através das roupas, da estrutura da igreja, que mesmo precária para os padrões brasileiros, apresenta desenvolvimento tecnológico para os padrões haitianos. Além disso, tal atitude reforça os laços afetivos, uma vez que os membros da igreja demonstram todo seu amor pelo país e a constante lembrança daqueles que amam. Desse modo, influenciam e são influenciados de maneira deliberada, não somente pela igreja, mas também por aqueles que ficaram no Haiti.

A territorialização estabelecida no espaço religioso elabora não somente o controle a partir da igreja e o controle de grande parte da vida dos imigrantes haitianos, mas também estabelece uma espécie de autogoverno que cumpre o papel de autoridade, e não necessariamente de autoritarismo, de negação daquilo que deseja livrar-se nesse mostrar-se não somente para aqueles que estão ao seu lado fisicamente, mas também para aqueles que estão em contato virtualmente. Assim, como aponta Souza (2013), quem domina, governa e, por governar, influencia diretamente não só a constituição do espaço, mas as percepções daqueles que estão engendrados nessa rede de poder e de todos os aspectos sociais os quais estão em contato. Nessa rede de controle e influências, a percepção a respeito do vodu, religião amplamente praticada no Haiti e, como já demonstrado anteriormente, elemento importante na independência haitiana e constituição de vários governos e fortemente influenciada pela visão cristã.

Na visão de todos os interlocutores, o vodu não é uma coisa boa, sendo indicada por alguns como uma das possíveis causas para as diversas mazelas enfrentadas pelo país natal. Observemos a percepção dos interlocutores a respeito do vodu.

- | | |
|--------------------|---|
| [132] Pedro | E a outra religião que tem lá, o vodu? |
| Honoré | O vodu é um religião do Haiti mesmo. |
| Pedro | Você já frequentou lugares em que se pratica o vodu? |
| Honoré | Só eu passa lá na rua. Eu só via. |
| Pedro | Mas não entrava? |
| Honoré | Não. |
| Pedro | Por quê? |
| Honoré | O vodu é errado. Vodu é do satanás. Eu não gosto, não gosto do vodu. Poque não fala a palavra de Deus, só a palavra do satanás. |

- [133] **Pedro** Lá no Haiti, eu sei que tem o vodu. Lá tem muita gente que é do vodu?
- Michel** Lá tem muita gente que é do vodu, sabe.
- Pedro** Você já foi? Já frequentou algum lugar?
- Michel** Eu, tava, tenho um negócio lá... quando a gente tá celebrando o negócio da cidade, tipo um lugar, né, tem o nome do santo, tá celebrando lá, eu já vi muito negócio sobre o vodu. Eu só olhando.
- Pedro** Tem alguém da sua família que é do vodu?
- Michel** Tem. Eu tenho tia que frequenta o negócio do vodu. Tem muita gente.
- Pedro** Tem uma disputa?
- Michel** Não. Não tem disputa, não. Talvez você pode fazer a pessoa também a perguntá ou conversá também com eles do Jesus Cristo. Também não vai brigar com a gente.
- Pedro** O que você acha do vodu?
- Michel** É... pra mim, é muito ruim porque quem que frequenta o vodu, gosta fazer sacrifício.
- Pedro** Tem gente que é do vodu lá no Haiti e quando chega ao Brasil, frequenta a igreja?
- Michel** Hum... eu já vi uma pessoa falando que já é uma pessoa que é muito mal o negócio do vodu, que faz sacrifício, né!? Que o espírito mau usa dele pra fazer mal na gente. Ele tava falando, e tá começando a vir na igreja, tá começando a ir na igreja, só que ele foi pra outra cidade, não tá aqui mais não. Só que ele, ele é de boa agora.
- [134] **Pedro** Lá no Haiti tem a religião também chamada vodu? Você conhece? Lá é muito conhecido?
- Kayou** Conhece.
- Pedro** Você já foi alguma vez ao vodu?
- Kayou** Não, mas eu nunca fui, mas minha mãe já, porque os pais dela são descendentes de vodu, eles fazem vodu antes de aceitar Jesus.
- Pedro** Quando sua mãe virou protestante?
- Kayou** Quando eu nasci.
- Pedro** Seu pai também frequentou o vodu?
- Kayou** Não, só a minha mãe.
- Pedro** Ela conta como que era?
- Kayou** Conta.
- Pedro** O que ela conta?
- Kayou** Tem sacrifício do animal.
- Pedro** O que mais.
- Kayou** Não sei.
- Pedro** Você nunca teve curiosidade?
- Kayou** Eu até tive, pra saber mesmo como é.
- Pedro** As pessoas têm preconceito com vodu?
- Kayou** Não, é normal lá.
- [135] **Serge** Os nossos ancestrados, povo ascendente, eles trouxeram pra nós uma cultura, que é o vodu, como o samba, mas a

maioria do povo é cristã, pela nossa fé, entendeu. Porque um país que quase não tem emprego, é um país em que as pessoas têm mais tempo de orar, mais tempo de ir pra igreja, verdade, irmão. Porque tem país que o povo não tem tempo pra orar, 24 horas trabalhando. Ai o seguinte: a gente tem a nossa fé mesmo, pede a gente pra ficar sempre na presença de Deus. Só que o vodu não ajuda o Haiti, só atlapalha. Atlapalha muito, faz sacrifício.

- [136] **Pedro** Lá no Haiti, eu fiquei sabendo que tem o vodu. O pessoal frequenta muito o vodu?
- Honoré** É, depende... as pessoas. Lá tem mais inglesas que vodu. Vodu é uma religião também, né!? Mas tem muitos que gostam de vodu, mas são mais velhas. Até meu pai gostava, gosta né. Mas minha mãe é evangélica e já faleceu.
- Pedro** O senhor já foi ao vodu?
- Honoré** Não, eu nunca gostava. Desde pequeno minha mãe me levava pra igreja.
- Pedro** E quem levou ela pra igreja?
- Honoré** A mãe dela, minha avó, era evangélica também. Meus filhos não conhecem essa religião, porque eles não são de lá. Lá na República Dominicana, não tem isso.

Os excertos [132], [133], [134], [135] e [136] são exemplos de que a igreja exerce forte influência na percepção dos interlocutores sobre as religiões de matriz africana, uma vez que verbalizam percepção negativa a respeito do vodu. Quando questionados se conhecem as religiões de matriz africana brasileiras, como o candomblé e a umbanda, todos relataram desconhecer. Movimento semelhante ao que acontece no Brasil, por isso, aqui, eles mantêm a visão de que o vodu é algo ruim e, em até certa medida, acentuam essa visão, visto que suas vivências sociais no Brasil estão muito mais restritas à igreja.

É importante destacar que, no Haiti, bem como no Brasil, a relação entre os adeptos do catolicismo e do vodu tende a ser um pouco mais próxima do que entre os protestantes. Segundo Rodrigues (2008), é comum entre a elite branca e católica haitiana a presença do vodu, a qual, em uma velada relação, frequenta as igrejas e os terreiros do vodu de maneira assídua, ou para consultar os *bòkòs* ou os *houngans* e as *mambo*⁴¹ para as mais diversas questões: questões financeiras, de saúde, amor e aconselhamentos diversos. Isso faz com que o vodu seja bastante presente no imaginário popular dos

⁴¹ *Bòkòs* ou os *houngans* são sacerdotes voduístas. O termo *bòkòs* está mais associado ao voduísmo do norte do país e foi extremamente estigmatizado no Haiti, sendo utilizado por muitos como sinônimos de feiticeiro. O termo *houngans* tem sido atualmente mais utilizado como forma de vencer a estigmatização imposta ao termo *bòkòs*. *Mambo* é o termo feminino de *bòkòs* e *houngans* (RODRIGUES, 2008).

católicos, sendo constantemente afetados pelos objetos voduístas, mantendo certo receio de se aproximar dos objetos quando encontrados pela cidade e, ao mesmo tempo, recorrendo a eles para atingir objetivos pessoais e coletivos que acreditam poder alcançar a partir das práticas voduístas.

A relação entre vodu e catolicista, como é de se esperar em ex-colônias europeias na América, coloca em grande desvantagem as religiões de matriz africana, as quais mesmo contando com um grande número de adeptos e forte influência cultural, são obrigadas a ficar escondidas e manifestar-se através de enigmas e sempre revestidas de uma camada branqueadora. Além disso, a igreja católica no Haiti passou por complexas questões de organização e decisões equivocadas, associando-se aos colonizadores, envolvendo-se em casos de corrupção e abuso de poder e, após a independência, associando-se à elite branca do país, o que culminou na visão negativa da igreja por grande parcela da população haitiana, crença que foi estendida por alguns ao vodu e foi amplamente alimentada pelas igrejas protestantes. Segundo Rodrigues (2008, p. 173):

Num combate permanente, vodu e catolicismo conservam orgulhosamente, a despeito de seu cruzamento, suas prerrogativas próprias. Respeitabilidade, dignidade para um, adesão e crença para o outro. Luta sem fim entre o modelo africano interiorizado, vivido e o modelo europeu exteriorizado, utilizado pelas vantagens sociais que ele garante. Contra o primeiro, o segundo teve em seu favor, a legitimidade e uma carga simbólica a toda prova. Mas o vodu, que não dispõe de tais armas, assegura o contrapeso entre os crentes oficiais, certamente, e no meio das elites, que não se privam dos serviços dos *houngans* (grifos no original).

Já entre os protestantes, como podemos perceber, o vodu é completamente demonizado, não que isso não aconteça com os católicos mais tradicionais, mas como apontado por Scaramal (2006), nos últimos anos, é crescente no Haiti a perseguição ao vodu praticada pelas igrejas protestantes, que tentam a todo custo associar o vodu ao demônio e conquistar cada vez mais fiéis para os seus templos. Prática que tem sido deixada de lado, pelo menos de maneira explícita, pela igreja católica, salvo os casos de padres e congregações mais tradicionais.

Segundo Nogueira (2020), a aparente convivência entre as religiões cristãs e as religiões de matriz africana é marcada pela constante perseguição às religiões africanas, que sempre são alocadas na categoria do outro não aceitável, que não deve ser permitido de forma alguma. Assim, mesmo que o catolicismo tenha deixado de incentivar a violência física, continua operando de maneira incisiva a violência simbólica. Já o protestantismo, sobretudo aquele mais conservador, chega a incentivar a violência física

contra templos e frequentadores das religiões de matriz africana, o que culmina em uma onda de violência, não só no Haiti, mas no Brasil, com o candomblé e a umbanda, o que faz com o que seus frequentadores vivam em constante estado de tensão e sendo obrigados a esconderem suas religiões. Souza (2013, p. 102) aponta que o fenômeno da territorialização associado às religiões, com destaque para as religiões cristãs, sempre projetou suas relações de poder a partir da elaboração do medo que “envolve, não raramente, a violência física”.

Percebemos, portanto, que a relação existente entre fluxo migratório, religiosidade e línguas influencia diretamente no processo de territorialização, como já demonstrado em diversos estudos (SOUZA, 2013; ALMEIDA, 2008a; RODRIGUES, 2008; SCARAMAL, 2006), mas também condiciona a forma como os imigrantes percebem a sua cultura e a cultura do país de origem. Dessa maneira, quanto maior a capacidade de imposição de seus ideais exercida pela religião e pela cultura, maior o controle exercido nos sujeitos, maior a cristalização de ideologias que perpetuam as redes de poder, e maior a dependência dos sujeitos em relação às instituições religiosas. O que culmina em espaços fortemente controlados pelas igrejas e sujeitos cada vez mais dedicados a implementar a lei, a fé e a língua da igreja.

CONCLUSÃO

Durante todo o percurso do estudo, desde as primeiras visitas ao contexto e o contato com os primeiros interlocutores e, em seguida, a escolha das abordagens teóricas e metodológicas e, por fim, a definição das perguntas e objetivos de pesquisa, e o meu aprofundamento no universo haitiano em Goiânia, algumas questões sempre ficaram evidentes e me chamaram atenção:

1. A forte ligação entre os interlocutores e o crioulo haitiano;
2. O grande desejo, em primeiro momento, de demonstrar domínio da língua francesa;
3. O empenho em demonstrar que queriam aprender português brasileiro e fazer parte da cultura do país;
4. As constantes reflexões produzidas, não somente sobre as línguas em contato, mas sobre a realidade em que vivem.

Tais pontos foram cruciais para a elaboração das perguntas e dos objetivos de pesquisa, e serviram de porta de entrada para uma longa caminhada que tinha como foco central a relação entre as línguas. O contato linguístico evidenciou não somente a pluralidade de falares, que, a princípio, é o que se destaca, mas a partir de um exame um pouco mais cuidadoso, possibilitou identificar os contrastes ideológicos que emergem da relação entre as línguas e que se tornam muito mais evidentes com o CL. Lugares ideológicos que representam não somente as línguas, mas quem somos, e para além disso, demonstram a forma como utilizam as línguas para nos impactar, controlar e viabilizar comportamentos (ANZALDUÁ, 2009). Destaco, assim, que língua é um campo de ação, que carrega consigo tensões discrepantes e, paradoxalmente, lugares de acolhimento.

O movimento de discrepâncias e encontros entre línguas faz com que os falantes das línguas em contato busquem maneiras de contornar as barreiras linguísticas e sociais em busca de formas comunicativas que representem as diversas formas de quem são e de suas culturas (WINDFORD, 2003). Assim, percebo que, quando os imigrantes haitianos, em busca não somente de representatividade religiosa e cultural, mas também linguística, territorializam o espaço de modo a viabilizar o encontro e a manifestação dos diferentes

falares, eles estão demonstrando diferentes manifestações de representatividade a partir da língua em um exercício criativo e de resistência, em que o rompimento com o silêncio imposto pela vulnerabilidade migratória é superado, mesmo que somente naquele espaço, e formas de viver com a língua são desenvolvidas (MIGNOLO, 2003).

A construção do espaço religioso nesse estudo, fez com que eu pensasse as línguas a partir da perspectiva do acolhimento. Mesmo que em vários momentos eu evidenciei no estudo que as línguas estão em situação de disparidade, e que sobre elas incidem diferentes ideologias, elas funcionam, também, como lugar de encontro e conforto. Ao longo do estudo, pude demonstrar a satisfação evidenciada pelos interlocutores em poderem manifestar a sua fé, um exercício considerado por eles de suma importância, em crioulo haitiano, a língua que consideram sua terra natal. A busca pela representatividade linguística e o reconhecimento de que a língua é elemento crucial nas relações interpessoais de reconhecimento e na manifestação cultural, foi fundamental para que a Igreja Haitiana Metodista Jardim Guanabara fosse criada e recebesse apoio não só da comunidade haitiana, mas também da brasileira (em especial, da comunidade religiosa que mantém parcialmente a igreja haitiana). Reforço, não era e ainda não é apenas uma questão de fé, é também uma questão linguística: o espaço religioso representa resistência linguística e superação do silenciamento.

A igreja atua, portanto, como importante espaço de manifestação das diferentes línguas, uma vez que não é somente local de convivialidade religiosa, mas também de festividade, espaço para reuniões, local de auxílio, espaço para educação e, sobretudo, de manifestação cultural. As línguas são, portanto, acionadas constantemente nesse importante espaço de convivialidade. O crioulo haitiano é, com certeza, a língua de maior reconhecimento entre os interlocutores. Foi considerada por todos a sua língua, a língua de sua cultura, a língua para expressar a sua fé e os seus sentimentos. Apesar de toda dinâmica de poder existente entre as línguas, dinâmicas de poder que colocam o francês e o português em vantagem, o crioulo haitiano resiste e ocupa o seu lugar de destaque na vida dos interlocutores. Para os interlocutores deste estudo, é o crioulo haitiano que ocupa lugar de poder e de destaque.

Contudo, pensar deste espaço de prestígio na vida dos interlocutores, o crioulo haitiano não está isento da incidência de convergências de poder e silenciamento operada pelas outras línguas. Ao francês haitiano cabe espaço de prestígio que está ligado ao conhecimento e à proximidade com a civilidade, ideologia que faz parte de uma visão eurocentrada de sociedade. A língua é acionada como manifestação plena do Deus cristão,

assim, ela representa a voz de Deus, visto que é utilizada nos momentos em que a palavra Dele é proferida. Foi interessante observar que o Deus cultuado pelos haitianos fala em francês, apesar de escutar as adorações e súplicas em crioulo haitiano. O francês também é a língua do amor. Entendo que essa ideologia está ligada à tentativa de manifestar requinte e erudição ao conquistar o outro. Falar em francês indexicaliza em quem usa superioridade, espaço para admiração, e opera como uma estratégia de validade de quem sou ao falar francês. Acredita-se que gostarão mais de mim quando falo francês.

Ao português recai o status de língua das oportunidades. O Brasil é o lugar em que os haitianos creditam esperança, é a terra que oferece alimentos, educação, moradia, e esperança de dias melhores. Assim, há o grande desejo dos imigrantes haitianos em serem pertencentes aos país e, nesse caminho, o português brasileiro opera como importante instrumento de inclusão social para os interlocutores. A ideologia de que dominar a língua falada pela maioria do povo brasileiro trará maior inserção social faz parte do entendimento de que a cultura e a ideia de nacionalidade passam diretamente pela língua. Porém foi possível perceber que, mesmo dominando a língua e empenhando-se em dominarem a variante de prestígio, os interlocutores muitas vezes não conseguem ocupar todos os espaços que são ocupados pelos brasileiros. Os próprios brasileiros, sobretudo os pertencentes a grupos considerados marginalizados, como os negros, não conseguem ocupar todos os espaços em uma sociedade tão marcada pela estratificação social. Desse modo, imigrantes negros vindos de um dos países mais pobres do mundo não conseguirão ocupar vários espaços, mesmo dominando a língua do país, tão facilmente. Uma prova disso é que, mesmo possuindo qualificação em várias áreas, como enfermagem, engenharia, fisioterapia e tantas outras, os imigrantes haitianos raramente conseguem ocupar esses espaços profissionais, sendo destinado a eles postos de trabalho que gozam de menor prestígio e requerem qualificação muito menor do que a que eles possuem. Vale lembrar ainda que muitos deles adquiriram o diploma de ensino superior no Brasil, mas, mesmo assim, não recebem a confiança dos empregadores.

As ideologias linguísticas demonstraram ao longo desse estudo que elas caminham lado a lado com as ideologias que constroem reflexões a respeito da sociedade como um todo, passando por aspectos culturais, educacionais, econômicos, religiosos e afetivos. Ao manifestarem determinado entendimento a respeito das línguas, os imigrantes apresentam uma ampla paisagem de conexões que evidenciam não somente o que pensam, concordando ou refutando, mas também o que instâncias globais de poder desejam que eles pensem e, para além disso, o que façam. Assim como as línguas,

ideologias são um agir. Ao refletirem sobre as línguas e seus usos, os interlocutores operam cadeias de ação que representarão esses ideais. Ademais, quando optam por iniciar um diálogo em uma das línguas, os interlocutores desejam transferir características das línguas para si. Não se trata simplesmente de um exercício de pensar sobre as línguas, muito mais que isso, há um desejo de transferência de características das línguas para os sujeitos que falam aquelas línguas.

Assim, ao falar português, por exemplo, os imigrantes haitianos desejam indexicalizar para si, além de pertencimento à sociedade brasileira, a ideia de competência profissional e social. Dominar uma língua é dominar o mundo dessa língua, como propôs Anzaldúa (1999; 2009). Tal movimento presume, também, a existência de escalas linguísticas que são constituídas a partir de ideologias linguísticas. O mundo constituído pelas línguas é marcado pela reflexão a partir das línguas e das sociedades que elas representam. Isso quer dizer que a língua aproxima ou afasta grupos, demarca ou desmantela fronteiras internas ou externas. O sotaque de imigrantes haitianos residentes em Goiânia manifestado ao falarem português brasileiro será sempre uma marca de fronteiras. Além das questões raciais que fazem parte da construção da sociedade brasileira, recairá aos sujeitos haitianos a ideia de imigrantes, de sempre estrangeiros.

Nesse ponto, gostaria de estabelecer um paralelo com meu estudo de mestrado. Não tratarei de questões teóricas, mas sim de questões ligadas à convivialidade. Em meu estudo de mestrado, estudei a aquisição de português como língua estrangeira em ambientes formais de aprendizagem. Como interlocutores, havia intercambistas do ensino superior de uma universidade pública brasileira vindos da Argentina, Uruguai, Paraguai, México, Estados Unidos, Canadá, Egito, Índia, França, Espanha, Noruega e Finlândia. Nem todos participaram do estudo, porém mantive contato estreito com todos os intercambistas durante quase dois anos. A grande maioria dos intercambistas eram brancos. Como contavam com o apoio financeiro da universidade brasileira e também da universidade de origem, eles mantinham intenso trânsito cultural e, em grande parte, desses momentos, sobretudo naqueles que exigia viagens para fora de Goiânia, eu pude fazer parte. Naquela época, fomos muito bem recebidos em todos os lugares pelos quais passamos. As pessoas ficavam encantadas com estrangeiros e queriam que eles falassem em francês, espanhol ou inglês. Chegamos a não pagar a conta de um restaurante em uma cidade turística que visitamos. Os brasileiros recorriam a mim com frequência para saber o que eles estavam fazendo aqui e, em muitos momentos, éramos convidados para tirar fotos, principalmente quando os intercambistas utilizavam camisetas da seleção de

futebol de seus países. Havia também intenso empenho para estabelecer comunicação, mesmo que, para isso, intercambistas e goianos precisassem caminhar por um lugar entre as línguas ou recorressem a mímicas e aplicativos de tradução instantânea.

Passados 3 anos, comecei a conviver com os imigrantes haitianos. Nesse ponto, devo destacar que a diferença de tratamento era muito grande. O primeiro ponto que gostaria de evidenciar é que raramente as pessoas se dispunham tão facilmente ao diálogo com os imigrantes haitianos como faziam com os intercambistas, mesmo quando os imigrantes se comunicavam em português, o que muitas vezes não acontecia com os intercambistas, que se comunicavam em suas línguas maternas. A questão racial foi algo que chamou atenção. Algo semelhante acontecia com um intercambista negro, contudo, quando sua nacionalidade era revelada, tudo ficava bem, ele era estadunidense. Com os imigrantes haitianos, o reconhecimento da nacionalidade não abre portas, o que parece é que ela aprofunda o abismo da exclusão. A intersecção entre raça, nacionalidade e língua não favoreceu os imigrantes haitianos como favoreceu os intercambistas. A categoria do outro insere haitianos em lugar de desprestígio. Assim, dominar a língua do Brasil não significa necessariamente abertura de portas, é preciso que outros pré-requisitos sejam cumpridos.

Mas não podemos ignorar que língua representa sociedades. Tal afirmação é especialmente importante, uma vez que, como demonstrei ao longo do estudo, os interlocutores acionam diferentes línguas em diferentes momentos, e representam distintas associações culturais. Associações que são marcadas pelos encontros, uma vez que existem não somente línguas em contato, mas também culturas, religiões e ideologias, mas também demarcam espaços de distanciamento. Há momentos em que se deseja aproximar da cultura brasileira, principalmente quando se trata de questões ligadas à educação e às atividades laborais, mas também há o desejo do distanciamento, principalmente quando se trata de questões culturais (como música, formas de se vestir) e religiosas, já que não frequentam igrejas brasileiras por não se sentirem representados. Apesar de os imigrantes manifestarem desejo de pertencerem à cultura e à nação brasileira, há também desejo de distanciamento, talvez por isso o crioulo ganhe ainda mais espaço no Brasil, a língua é espaço de resgate do que um dia já foram e desejam preservar.

O mapa linguístico e das ideologias sobre as línguas demonstrado nesse estudo evidenciou que os imigrantes haitianos sempre mantiveram as línguas em contato como uma questão de extrema importância para o fluxo migratório. Faz parte da cultura haitiana

migrar, como demonstrei ao longo do estudo, assim, os interlocutores demonstraram de maneira lúcida e, até certo momento, planejada, como é importante que as línguas em contato sejam pensadas e como é importante fazer uso de cada uma delas para atender aos seus objetivos. Constatei que os usos das diferentes línguas não acontecem de maneira indiscriminada, porém possuem um objetivo e uma representatividade que busca, nas relações sociais, espaço de acontecimento.

Línguas nos fazem. Percebi isso de uma maneira muito explícita ao conviver no contexto em estudo. As referências culturais, o sentimento de pertencimento a uma nação e o estabelecimento da rede de auxílio/contato para o desenvolvimento dos imigrantes haitianos no Brasil eram explícitos. Aos poucos, fui percebendo que o conhecimento das línguas e o seu uso representavam diferentes partes dos sujeitos haitianos e sua possível completude só seria possível com a presença das três principais línguas do cotidiano. Além disso, os retratos linguísticos nos mostraram que as línguas carregam afeto, assim, os interlocutores são impactados e impactam diretamente aqueles com quem convivem ao estabelecerem diferentes funções e usos para as línguas. As línguas fazem parte da constituição social e individual de cada um de nós.

Para além disso, foi possível perceber que, em alguns momentos, as línguas pareceram se unir em uma só. A alternância de códigos, a influência fonológica, morfológica, sintática e semântica já se mostrava nas escapadelas das línguas do controle dos seus usuários. A rápida mudança de uma língua para a outra, além da aproximação de sons ou a substituição de alguns termos de uma língua por termos de outra também pode ser observada em alguns momentos. Outra questão que chamou atenção, foi o uso das diferentes línguas pela segunda geração ou pelas crianças e adolescentes que vieram muito cedo para o Brasil. O uso linguístico manifestado por eles, bem como a relação deles com a igreja e o entendimento que têm da migração, apresenta diferenças consideráveis em relação aos mais velhos, que mantiveram mais tempo da sua vida no Haiti. Mesmo tais pontos não sendo foco deste estudo, pude percebê-los. Tais questionamento demonstram grande importância e serão responsáveis por grande parte das transformações que estão ocorrendo e as vindouras na comunidade haitiana em Goiânia. Assim, fazem parte de um importante material empírico que não foi investigado neste estudo, e deve, certamente, ser investigado em estudos futuros.

Sempre que falo da ciência da qual faço parte, a linguística, gosto de ressaltar a língua, nosso objeto de estudo, é dizer que língua é tudo. Sim, a língua está em tudo, contribui para a construção de quem somos, da nossa sociedade, cultura, nossos

sentimentos e tantas outras coisas que constituem nossas vivências. Assim, termino esse estudo dizendo que a língua que é ação, é também transformação. Ela transforma diariamente minha forma de entender o mundo, transforma diariamente a forma dos imigrantes haitianos de entender o mundo, e transforma todos os que estão em sociedade. Mas a língua também permite-se transformar, ela não está alheia ou imune às intervenções dos grupos e das sociedades, sejam elas operadas em escalas locais e globais. E é justamente essa contradição entre o fazer o outro e, ao mesmo tempo, ser feita pelo outro, que engrandece a língua, que a torna única e indispensável. Somos língua. Sou língua.

REFERÊNCIAS

ACNUR - Alto-comissariado das Nações Unidas para os Refugiados. **Tendências Globales desplazamiento forzado en 2021**. Copenhagen: UNHCR Global Data Service, 2022.

AKOTIRENE, Carla. **Interseccionalidade**. São Paulo: Sueli Carneiró; Pólen, 2019.

ALMEIDA, Maria Geralda. Diáspora: Viver Entre-territórios e entre-culturas? In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Orgs.). **Território e Territorialidades: Teorias, Processos e Conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2008. p. 175-195.

_____. Uma Leitura Etnográfica do Brasil Sertanejo. In: SERPA, A., (Org.) **Espaços Culturais: Vivências, Imaginações e Representações** [online]. Salvador: EDUFBA, 2008b, p. 313-336.

ALMEIDA, Sílvio. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANZALDÚA, G. **Borderlands/La Frontera**. 2ª ed. San Francisco: Aunt Lute Books, 1999.

_____. Como domar uma língua selvagem. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Difusão da língua portuguesa**, nº 39, 2009. p. 297-309.

ARENDDT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo: imperialismo, a expansão do poder**. São Paulo: Companhia de Bolso, 2012.

AUSTIN, John L. Performativo-constativo. In: Ottoni, Paulo (Org.). **Visão performativa da linguagem**. Campinas: Editora da Unicamp, 1998. p.107-144.

_____. **Quando dizer é fazer** – palavras e ação. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

AVELAR, J.; GALVES, C. Concordância locativa no português brasileiro: questões para a hipótese do contato. In: MOURA, M. D.; SIBALDO, M. A. S. (Orgs.). **Para a história do português Brasileiro**. 1ªed. Maceió: Edufal, 2013. p. 103-132.

BAGNO, Marcos. Genocídio, migração forçada e contato na formação do português brasileiro. **Revista de Humanidades e Letras**, vol. 1, nº. 1, 2014. p. 4-14.

BALDIN, Nelma; MUNHOZ, Elzira M. B. Snowball (bola de neve): uma técnica metodológica para pesquisa em educação ambiental comunitária. In: **Congresso Nacional de Educação**, 10., 2011. Anais. Curitiba: PUCPR, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFUGUEL, Ramón. (Org.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed.; 1º reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

BITTAR, Marisa; FERREIRA Jr. Amarílio. Educação jesuítica e crianças negras no Brasil Colonial. **Revista Brasileira de Estudos Pedagógicos**, Brasília, v. 80, n. 196, set.-dez. 1999. p. 472-482.

BLOMMAERT, Jan; JIE, Dong. **Ethnographic Fieldwork: a beginner's guide**. Salisbury: Multilingual Matters, 2010.

BLOMMAERT, Jan; VERSCHUEREN, Jef. El papel de la lengua en las ideologías nacionalistas europeas. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.;

KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madri: Catarata, 2012. p. 245-273.

BLOMMAERT, Jan. Language Ideology. In: BROWN, Keith (Org.). **Encyclopedia of language & linguistics**. Second Edition, Oxford: Elsevier. v.6, 2006. pp. 510-522.

_____. Sociolinguistic Scales. **Intercultural Pragmatics**, 4 (1), 2007. p. 1-19.

_____. **The Sociolinguistics of Globalization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

_____. Ideologias lingüísticas e poder. Tradução de Ive Brunelli. In: SILVA, D. do N.; FERREIRA, D. M.; ALENCAR, C. N. (Orgs.). **Nova pragmática: modos de fazer**. São Paulo: Cortez, 2014. p. 67-77.

Bloomfield, L. **Language**. New York: Holt, Rinehart & Winston, 1933.

BOGDAN, R.; BIKLEN, S. **Investigação qualitativa em educação: uma introdução à teoria e aos métodos**. Porto: Porto, 2010.

BORBA, Rodrigo; LOPES, Adriana Carvalho. Escrituras de gênero e políticas de *différance*: imundice verbal e letramento de intervenção no cotidiano escolar. **Linguagem & Ensino**, v. 21, nº especial, 2018. p. 241-285.

BORTONI-RICARDO, Stella Maris. **Manual de sociolinguística**. São Paulo: Contexto, 2017.

BRAGGIO, Silvia Lucia Bigonjal. Contato Entre Línguas: Subsídios Para A Educação Escolar Indígena. **Revista do Museu Antropológico**, Goiânia, GO, v. 2, n.1/2, 1998. p. 121-134.

_____. Sociedades Indígenas: a escrita alfabética e o grafismo. **Contribuições da linguística para o ensino de línguas**, CEGRAF-UFG GOIANIA, v. 1, n.1, p. 139-190, 1999.

_____. Revisitando a fonética/fonologia da língua Xerente Akwén: uma visão comparativa dos dados de Martius (1866) a Maybury-Lewis (1965) com os de Braggio (2004). **Revista Signótica**. Goiânia, v. 17, n. 2, 2005. p. 251-273.

_____. Línguas Indígenas Ameaçadas: documentação, tipologias sociolinguísticas e educação escolar. In: SILVA, Denise E. G. da (Org.). **Língua, Gramática e Discurso**. Editora Cânone/GELCO, 2006. p. 43-53.

_____. Reflexões sobre os empréstimos do tipo loanblend e direto na língua Xerente Akwén. **Revista de Estudos da Linguagem**, v. 18, 2011. p. 87-100.

_____. As diferentes situações sociolinguísticas e os tipos dos empréstimos na adição do português ao xerente akwén: fatores positivos e negativos. **LIAMES 12**. Primavera, 2012. pp. 157-177.

BRASIL. Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980. Define a situação jurídica do estrangeiro no Brasil, cria o Conselho Nacional de Imigração. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 1980.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidente da República, 2020.

BRASIL. LEI nº 13.445, de 24 de maio de 2017. Institui a Lei de Migração. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2017.

BUSCH, Brigitta. School language profile: valorizing linguistic resources in heteroglossic situations in South Africa. **Language and education**, v. 24, n. 4, jul. 2010. p. 283-294.

_____. The language portrait in multilingualism research: theoretical and methodological considerations. **Working papers in urban language & literacies**, London, n. 236, 2018. p. 1-13.

CALVET, Louis-Jean. **Sociolinguística**: uma introdução crítica. 2ª. ed. São Paulo: Parábola, 2002.

CANCLINI, Néstor García. **Consumidores e cidadãos**; conflitos multiculturais da globalização. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

CAMERON, D. Gender and Language Ideologies. In: EHRLICH, S.; MEYERHOFF, M.; HOLMES, J. (Orgs.). **The handbook of language, gender, and sexuality**. Malden: Wiley-Blackwell, 2014. p. 279–296.

CASTELLS, M. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CASTLES, Stephen. Entendendo a migração global. Uma perspectiva desde a transformação social. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, vol. 18, núm. 35, junho-dezembro, 2010. pp. 11-43

CAVALCANTI, L; OLIVEIRA, T.; SILVA, B. G. **Relatório Anual OBMigra 2022**. Série Migrações. Observatório das Migrações Internacionais; Ministério da Justiça e Segurança Pública/ Conselho Nacional de Imigração e Coordenação Geral de Imigração Laboral. Brasília, DF: OBMigra, 2022.

CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o colonialismo**. São Paulo, Veneta, 2020.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

CNIg - Conselho Nacional de Imigração. **Resolução Normativa CNIg nº 97/2012, de 12 de janeiro de 2012**. Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. Brasília, CENIg, 2012.

CNIg - Conselho Nacional de Imigração. **Resolução Normativa CNIg nº 102, de 26 de abril de 2013**. Altera o art. 2º da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012. Brasília, CENIg, 2013.

COLLINS, Patricia Hill. Epistemologia feminista negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed.; 1º reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-54.

COSTA, Débora Amaral da; PEREIRA, Telma Cristina de Almeida Silva. Esquecimento e silêncio como recursos de reconstrução identitária de imigrantes haitianos no Rio de Janeiro. In: SAVEDRA, Mônica; PEREIRA, Telma Cristina; GAIÓ, Mario Luis. **Repertórios plurilíngues em situação de contato** (Orgs.). Rio de Janeiro: Edições LCV: LABPEC, 2019.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. 1ª ed. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEGRAFF, Michel. Language barrier: Creole is the language of Haiti, and the education system needs to reflect that. **The Boston Globe**, Boston, junho, 2010.

Opinião. Disponível em:

<http://archive.boston.com/bostonglobe/editorial_opinion/oped/articles/2010/06/16/language_barrier_in_haiti/>. Último acesso em: 05, fev. de 2023.

_____. The ecology of language evolution in latin america: a haitian postscript toward a postcolonial sequel. In: Salikoko Mufwene (Org.). **Iberian Imperialism and Language Evolution in Latin America**. Chicago: University of Chicago, 2014. p. 274–327.

DEJEAN, Yves. An overview of the language situation in Haiti. **International Journal of the Sociology of Language**, nº. 102, 1993. p. 73-83.

DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. The discipline and practice of qualitative research. In: _____ (Orgs.) **The landscape of qualitative research**. 4ª ed. Thousand Oaks: Sage Publications, 2013. p. 1-41.

DERRIDA, Jacques. Limited inc. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1977.

DEVULSKY, Alessandra. **Colorismo**. São Paulo: Jandaíra, 2021.

FABRÍCIO, Branca Falabella. Mobility and discourse circulation in the contemporary world: the turn of the referential screw. **Revista da Anpoll** n° 40, Jan./Jun.. 2016. p. 129-140, Florianópolis.

FALS BORDA, Orlando; BONILLA, Victor D.; CASTILLO, Gonzalo; LIBREROS, Augusto. **Causa popular, ciência popular**. Bogotá: Publicaciones de la rosca, 1972.

FANON, Frantz. **Pele negra, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARIA, Pedro Henrique Andrade de; MENDES, Julianna Fernandes. “Pode o haitiano ter território no Brasil?”: um estudo sobre o território e as identidades de imigrantes. In: MOREIRA JUNIOR, Cristian de Paula Sales; GOMES, Lucius Fabius Ben Jah Jacob. PEREIRA, Rafael Gomes Nogueira; SOARES, Rodrigo de Oliveira (Orgs.). **LiceuOnline: olhares interdisciplinares sobre o Brasil (cultura, política e sociedade)**. 1. ed. São Paulo: Edições Verona, 2022. p. 115-138. ePub.

FARIA, Pedro Henrique Andrade de. O papel das estratégias de comunicação no processo de aquisição de português como língua estrangeira: um estudo com alunos intercambistas da UFG. 2015. 134f. **Dissertação** (Mestrado em Letras e Linguística) – Faculdade de Letras, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

GAL, Susan. Multiplicidad y controversia entre ideologías. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madrid: Catarata, 2012. p. 405-424.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GORDON, R. Lewis. **An introduction to africana philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

GROSFOGUEL, Ramón. Para uma visão decolonial da crise civilizatória e dos paradigmas da esquerda ocidentalizada. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSFOGUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed.; 1º reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 55-78.

_____. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Sociedade e Estado**, 31(1), jan./abr. 2016. p. 25-49.

GROSJEAN, François. **Bilingual life and reality**. Harvard University Press, 2010.

_____. The Complementarity Principle and its impact on processing, acquisition, and dominance. In: TREFFERS-DALLER, J.; SILVA CORVALAN, C. (Orgs.). **Language dominance in bilinguals: Issues of measurement and operationalization**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. p.66-84.

HAESBAERT, R. Território e Multiterritorialidade: um Debate. **Geographia**, Niterói, UFF, Ano 9, n. 17,2007. p. 19-46.

_____. Dilema de Conceitos: Espaço-Território e Contenção Territorial. In: SAQUET, M. A.; SPOSITO, E. S. (Orgs.). **Território e territorialidades: teorias, processos e conflitos**. São Paulo: Expressão Popular, 2009. p. 95-120.

_____. Territórios em Disputa: Desafios da Lógica Espacial Zonal na Luta Política. **Campo-território: Revista de Geografia Agrária**, v. 9, n. 18, 2014.

HAITI. [Constituição (1987)]. **Constituição do Haiti de 1987 (revisada em 2012)**. Porto Príncipe, 2012.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11ª. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANDERSON, Joseph. A historicidade da (e)migração internacional haitiana. O Brasil como novo espaço migratório. Périplos: **Revista De Estudos Sobre Migrações**, 1(1), 2017. p. 7–26.

HOOKS, Bell. **Anseios: raça, gênero e políticas culturais**. São Paulo: Elefante 2019a.

_____. **Olhares negros: raça e representação**. São Paulo: Elefante 2019b.

_____. **Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra**. São Paulo: Elefante 2019c.

_____. **Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2017.

HYMES, Dell. **Foundations in Sociolinguistics: na ethnographic approach**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1974.

IRVINE, Judith T. Las ideologías del lenguaje honorífico. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madri: Catarata, 2012. p. 73-94.

IRVINE, Judith. T.; GAL, Susan. Language ideology and linguistic differentiation. In: KROSKRITY, Paul (Org.). **Regimes of language: ideologies, politics, and identities**. Santa Fe, NM: School of American Research Press, 2000. p. 35-83.

LUCCHESI, Dante. Introdução. In: LUCCHESI, Dante; BAXTER, Alan; RIBEIRO, Ilza (Orgs.). **O português afro-brasileiro**. Salvador: EDUFBA, 2009.

LÜDKE, M; ANDRÉ, M. E. D. A. **Pesquisa em educação: abordagens qualitativas**. São Paulo: E.D.U, 2004.

KROSKRITY, Paul V. El habla utilizada em la kiva de los tewas de Arizona como manifestación de uma ideologia lingüística dominante. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.;

WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madri: Catarata, 2012. p. 19-69.

LUCCHESI, Dante. Introdução. In: Lucchesi, Dante.; BAXTER, Alan.; RIBEIRO, Ilza. (Orgs.). **O Português Afro-Brasileiro**. Salvador: Edufba, 2009. p. 27-40.

MAKONI, Sifree; PENNYCOOK, Alastair. Disinventing and Reconstituting Languages. In: _____ (Orgs.). **Disinventing and reconstituting languages**. Clevedon/Buffalo/Toronto: Multilingual Matters, 2007. p. 1-41.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed.; 1º reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 27-54.

MALDONADO-TORRES, Nelson. A topologia do Ser e a geopolítica do conhecimento: modernidade, império e colonialidade. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, mar. 2008. p. 71-114.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: N-1 edições, 2018.

MIGNOLO, Walter D. Retos decoloniales, hoy. In: BARSONI, Maria Eugênia; QUINTERO, Pablo (Orgs.). **Los desafíos decoloniales de nuestros días: pensar en colectivo**. Neuquén: EDUCO - Universidad Nacional del Comahue, 2014.

_____. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. **Cadernos de Letras da UFF**: Dossiê: Literatura, língua e identidade, n. 34, 2008. p. 287-324.

_____. **Histórias Locais / Projetos Globais**: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. **The darker side of Western Modernity**: global futures, decolonial options. Durham/London: Duke University Press, 1995.

- MILROY, James. Ideologias linguísticas e as consequências da padronização. In: LAGARES, Xoan; BAGNO, Marcos (Orgs.). **Políticas da norma e conflitos linguísticos**. São Paulo: Parábola Editorial, 2011. p. 49-85.
- MOREIRA, Herivelto; CALEFFE, Luiz Gonzaga. Elaboração e uso de questionários. In: _____ (Orgs.). **Metodologia científica para o professor pesquisador**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Lamparina, 2008. p. 95-133.
- MUFWENE, Salikoko. Transfer and the substrate hypothesis in creolistics. **Studies in Second Language Acquisition**, v.12, 1990. p. 1-23.
- NDIAYE, Pap. **La condition noire**. Paris: Calmann-Lévy, 2008.
- NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3ª ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.
- NASCIMENTO, André Marques do. Repertórios linguísticos como índices biográficos: (auto)representações multimodais de estudantes indígenas através de retratos linguísticos. **Revista Brasileira de Linguística Aplicada**, v. 20, n. 1, 2020. p. 1-37.
- _____. Plurilinguismos indígenas no mundo globalizado. **Organon**, v.32, nº 62, 2017.
- NASCIMENTO, Gabriel. **Racismo Linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo**. Belo Horizonte, Letramento, 2019.
- NOGUEIRA, Maria Luísa Magalhães; BARROS, Vanessa Andrade de; ARAÚJO, Adriana Dias Gomide; PIMENTA, Denise Aparecida Oliveira. O método de história de vida: a exigência de um encontro em tempos de aceleração. **Pesquisa e Práticas Psicossociais**, v.12 no.2 São João del-Rei abr./jun. 2017.
- NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2020.

NUNAN, David. **Research methods in language learning**. New York: Cambridge University Press, 1992.

OLIVEIRA, Gilvan Müller de. Brasileiro fala português: Monolingüismo e Preconceito Lingüístico. **Linguagem**. v. 11, n. 1, 2009.

_____. Política linguística e internacionalização: a língua portuguesa no mundo globalizado do século XXI. **Trabalhos em Linguística Aplicada**, Campinas, SP, v. 52, n. 2, 2016. p. 409–433.

PEREIRA, Rosa Martins Costa. Haitianos evangélicos: lugaridades e experiencia religiosa em Porto Velho-RO. **PERIPLOS - GT CLACSO - Migración Sur-Sur**, v.01, nº.01, 2016. p. 160-183.

PETTER, Magarida Maria Taddoni. Variedades lingüísticas em contato: português angolando, português brasileiro e português moçambicano. 2008. **Tese** (Livre-docência) - Faculdade de Letras (FFLCH/USP): Departamento de Linguística, São Paulo, 2008.

PINTO, Joana Plaza. O corpo de uma teoria: marcos contemporâneos sobre os atos de fala. **Cadernos Pagu** (33), julho-dezembro de 2009. p.117-138.

PRATT, Mary Louise. Arts of Contact Zone. **Profession**, 1991, p. 33-40.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005. p. 107-130.

RAFFESTIN, Claude. **Por uma geografia do poder**. Tradução de Maria Cecília França. São Paulo: Ática, 1993.

REES, Dilys Karen; MELLO, Heloísa Augusta Brito de. A investigação etnográfica na sala de aula de segunda língua/ língua estrangeira. **Cadernos do IL**. Porto Alegre, n. 42, jun. 2011. p.30-49.

RIBEIRO, Djamila. **Lugar de fala**. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.

ROCHA, Luciana Lins. Teoria queer e a sala de aula de inglês na escola pública: performatividade, indexicalidade e estilização. 2013. 255f. **Tese** (Doutorado interdisciplinar em Linguística Aplicada) - Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

RODRIGUES, Luiz Carlos Balga. Francês, crioulo e vodu: a relação entre língua e religião no Haiti. 2008. 268f. **Tese** (Doutorado em Letras Neolatinas - Estudos Linguísticos Neolatinos – Língua Francesa) – Faculdade de Letras, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

ROSENDAHAL, Zeny. Geografia e religião: uma proposta. **Espaço e Cultura**, ano I, outubro, 1995. p. 45-74.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **O fim do império cognitivo**: a afirmação de epistemologias do sul. 1ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo; Editora Cortez. 2010.

SAPIR, E. **Language**: An Introduction to the Study of Speech. New York: Harcourt, Brace & World Inc, 1921.

SAQUET, M. A. As Diferentes Abordagens do Território e a Apreensão do Movimento e da (I)Materialidade. **Geosul**, Florianópolis, v. 22, n. 43, jan./jun., 2007. p 55-76.

SAUSSURE, Ferdinand de. **Curso de linguística geral**. São Paulo: Cultrix, 1976.

SOÁREZ-KRABBE, Júlia. Em la realidade. Hacia metodologias de investigación descoloniales. **Tabula Rasa**, 14(1), janeiro/junho, 2011. p. 183-204,

SAVEDRA, M.; GAIO, M. L. M. & CARLOS NETO, M. E. Contato linguístico e imigração no Brasil: fenômenos de manutenção/ revitalização, language shift e code-switching. **Revista Veredas**, v.19, n. 01, 2015. p. 71-91.

SAVEDRA, Mônica; PEREIRA, Telma Cristina; GAIO, Mario Luis. **Repertórios plurilíngues em situação de contato** (Orgs.). Rio de Janeiro: Edições LCV: LABPEC, 2019.

SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. Haiti: Fenomenologia de uma barbárie. Coleção: Etnicidade, Região e Nação. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

SCHIEFFELIN, Bambi B; DOUCET, Rachele Charlier. El criollo haitiano ‘real’: ideologia, metalingüística y opción ortográfica. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madri: Catarata, 2012. p. 368-404.

SILVA, Vagner Gonçalves da. Neopentecostalismo e religiões afrobrasileiras: significados do ataque aos símbolos da herança religiosa africana no Brasil contemporâneo. **MANA**, 13(1), 2007. p. 207-236.

SILVÉRIO, Valter Roberto. Quem negro foi e quem negro é? Anotações para uma sociologia política transnacional negra. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón. (Orgs.). **Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico**. 2ª ed.; 1º reimp. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2019. p. 269-284.

SILVERSTAIN, Michael. Los usos y la utilidade de la ideología. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías lingüísticas: práctica y teoría**. Madri: Catarata, 2012. p. 164-192.

SISMIGRA. **Sistema de Registro Nacional Migratório**. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/dados/microdados/1733obmigra/dados/microdados/401205-sismigra>. Último acesso em: 05, fev. 2023.

SUAREZ-KRABBE, Julia. Na Realidade. A Caminho de Metodologias de Pesquisa Descoloniais. **Tabula Rasa**. nº.14, 2011. p.183-204.

SOUSA, Lynn Mario T. Menezes. O fragmento quântico: identidade e alteridade no sujeito pós-colonial. **Revista do mestrado em Letras da UFMS**, janeiro/junho, 1997. p. 65-81.

SOUZA FILHO, Danilo Marcondes de. Apresentação. In: AUSTIN, John L. **Quando dizer é fazer** – palavras e ação. Porto Alegre: Artes médicas, 1990.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Marcelo Lopes de. **Os conceitos fundamentais da pesquisa socio-espacial**. 1ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.

THOMASON, Sarah Grey; KAUFMAN, Terrence. **Language contact, creolization, and genetic linguistics**. Berkeley: University of California Press, 1988.

THOMASON, Sarah Grey. **Language contact**: an introduction. Edinburgh University Press. Edinburgh, 2001.

VAINFAS, Ronaldo. **A Heresia dos Índios**. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VERONELLI, Gabriela. A coalitional approach to theorizing decolonial communication. **Hypatia**, v. 31, nº. 2, primavera, 2016. p. 403-420.

VERTOVEC, Steven. Super-diversity and its implications. **Ethnic and Racial Studies**, v. 30, junho, 2007. p. 1024-1054.

VIEIRA, Rosa. Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil. 2014. 158f. **Dissertação** (Mestrado em Sociologia e Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, Campinas, v. 22, n. 44, 2014. p. 203-220.

WEINREICH, Uriel. Languages in Contact. **Publications of the Linguistic Circle of New York**. New York: 1963.

WEINREICH, U.; LABOV, W. & HERZOG, M. **Fundamentos empíricos para uma teoria da mudança linguística**. São Paulo: Parábola, 2006.

WINFORD, Donald. **An introduction to contact linguistic**. Oxford: Blackwell, 2003.

WOOLARD, Kathlyn. A; SCHIEFFELIN, Babi. Language Ideology. **Annual Review of Anthropology**, v. 23, 1994. p. 55-82.

WOOLARD, Kathryn A. Introduccion. Las ideologias linguísticas como campo de investigacion. In: SCHIEFFELIN, Bambi B.; WOOLARD, Kathryn A.; KROSKRITY, Paul V. (Orgs.). **Ideologías linguísticas: práctica y teoria**. Madri: Catarata, 2012. p. 19-69.

APÊNDICES

APÊNDICE I

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO – TCLE

Você está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre línguas, culturas e territórios”. Meu nome é Pedro Henrique Andrade de Faria, sou o pesquisador responsável e minha área de atuação é linguística. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra ficará comigo. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas sobre a pesquisa poderão ser esclarecidas pelo pesquisador responsável, via e-mail phandradefaria@gmail.com e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do seguinte contato telefônico: (62) 981985622, inclusive com possibilidade mensagem via whatsapp. Ao persistirem as dúvidas sobre os seus direitos como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215. O tema central dessa pesquisa parte do crescimento da população haitiana imigrante na cidade de Goiânia e sua região metropolitana no estado de Goiás e o uso que os imigrantes fazem das diferentes línguas nos contextos em que circulam. Portanto, atento às particularidades do fenômeno migratório, este projeto de pesquisa tem por objetivo entender as relações entre o uso de diferentes línguas, culturas e reterritorialização de imigrantes haitianos que vivem em Goiânia e sua região metropolitana. Você será entrevistado e para isso deverá reservar um período de, pelo menos 30 minutos, para que possamos conversar, e para, caso queira elabore o seu retrato linguístico. Além disso, você poderá fazer parte das gravações do grupo que faz parte das reuniões semanais da igreja que frequenta. Será feita entrevistas com haitianos residentes na Grande Goiânia e que frequentas as igrejas metodistas específicas para haitianos. Como as perguntas serão sobre sua vida, sua mudança de país, o uso de diferentes línguas e seu trabalho, podem acontecer desconfortos emocionais ou constrangimentos e você poderá não responder a qualquer pergunta que lhe trouxer alguma angústia. Você tem direito a ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa, e a pleitear indenização em caso de danos. Se você não quiser que seu nome seja divulgado está garantia o sigilo que assegure a privacidade e o anonimato. Contudo, haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse se não houver objeção:

- () Permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa;
- () Não permito a minha identificação nos resultados publicados da pesquisa.

1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu,, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre repertórios linguísticos, culturas e territórios”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador responsável Pedro Henrique Andrade de Faria sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, de de

Assinatura por extenso do(a) participante

Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

APÊNDICE II

ROTEIRO DIÁLOGO COM OS INTERLOCUTORES

1. Vida no Haiti

Família;
Profissão;
Línguas;
Religião.

2. A vinda para o Brasil

Tomada de decisão;
Escolha do destino;
Rede de apoio;
Escolha da cidade.

3. Vida no Brasil

Primeiras percepções;
Desafios enfrentados;
Caminho trilhado.

4. As diferentes línguas

- Experiências com o desenvolvimento de novos repertórios linguísticos a medida que viviam em um novo território (primeiras experiências, episódios mais significativos, episódios que causaram desconforto);

5. Quando usa cada uma das línguas

- Relações familiares;
- Relações com amigos;
- Relação com a escola;
- Mercado de trabalho;
- Repertórios linguísticos utilizados no país;
 - Repertórios que são utilizados no cotidiano;
- Importância dos diferentes repertórios no cotidiano;

- Frequência no uso de algum repertório em específico;
- A relevância do desenvolvimento de novos repertórios linguísticos;
- Relação com as diferentes zonas de contato e os diferentes sujeitos em relação aos diferentes repertórios linguísticos;
- Impactos culturais e suas implicações com os diferentes repertórios linguísticos.
- Relação entre repertório linguístico e cultura.

6. O uso das línguas na igreja

- Territorialização;
- Como e quando ficou sabendo da existência das igrejas na Grande Goiânia;
- Como a existência da igreja influenciou na escolha da região metropolitana;
- Significados atribuídos para a igreja;
- Questões culturais que envolvem a igreja;
- Questões sociais que envolvem a igreja.

7. A relevância da igreja

8. A manutenção e desenvolvimento de práticas culturais

9. Relação familiar

10. Mercado de trabalho

11. Perspectivas para o futuro.

ANEXOS

ANEXO I

PARECER CONSUBSTANCIADO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA



PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre línguas, culturas e territórios.

Pesquisador: Pedro

Área Temática:

Versão: 2

CAAE: 18562519.0.0000.5083

Instituição Proponente: Faculdade de Letras

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 3.628.422

Apresentação do Projeto:

Título da Pesquisa: Imigrantes haitianos em solo goiano: um estudo das relações entre línguas, culturas e territórios. **Pesquisador Responsável:** Pedro Henrique Andrade de Faria. **Membro da Equipe de Pesquisa:** SILVIA LUCIA BIGONJAL BRAGGIO

Este projeto de pesquisa tem por objetivo entender as relações entre o uso de diferentes repertórios linguísticos, culturas e reterritorialização de imigrantes

haitianos que vivem em Goiânia e sua região metropolitana e compreender de que modo as zonas de contato (PRATT, 2013) possibilitam as transformações destas instâncias e dos próprios sujeitos. Sendo assim, serão estudados principalmente os conceitos de língua, linguajamento (MIGNOLO, 2003), cultura, territórios e zonas de contato, na tentativa de problematizar tais relações que estão envolvidas em uma dinâmica de poder. Para atender aos objetivos deste projeto, os participantes e o contexto de pesquisa os imigrantes haitianos que vivem em Goiânia e Aparecida de Goiânia e os espaços por eles frequentados. Para o desenvolvimento do material empírico o pesquisador optou por uma abordagem qualitativa de cunho etnográfico (AGAR, 1996; HYMES, 1974), em que o pesquisador buscará conviver com os participantes, a fim de compreender as diferentes possibilidades e singularidades do contexto em estudo. Durante estes momentos de interação e compreensão o pesquisador adotará uma atitude sensível de escuta e observação por meio de entrevistas, gravações de situações cotidianas e vivência com os imigrantes.

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
Bairro: Campus Samambaia, UFG **CEP:** 74.690-970
UF: GO **Município:** GOIANIA
Telefone: (62)3521-1215 **Fax:** (62)3521-1163 **E-mail:** cep.prpl.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.628.422

Objetivo da Pesquisa:

O objetivo geral deste projeto de pesquisa é investigar as múltiplas possibilidades de relações e entendimento das línguas e repertórios linguísticos utilizados por imigrantes haitianos que residem na Grande Goiânia, e entender de que forma as zonas de contato, inseridas em uma complexa rede de poder, possibilitam a construção de relações singulares entre línguas, culturas, identidades e territórios.

Como objetivos específicos temos:

- a) Identificar os significados atribuídos por imigrantes haitianos para os diferentes usos das línguas e compreender as relações de poder existentes nas escolhas e usos;
- b) Analisar as diferentes motivações que possibilitam a junção dos sujeitos imigrantes em grupos nacionais em solo brasileiro;
- c) Entender, por meio do conceito de zonas de contato, as diferentes motivações para os diferentes usos das línguas e os fatores socioculturais intervenientes que motivam estes usos;
- d) Compreender a relação entre línguas e repertórios linguísticos, sujeitos e territórios e os impactos destas múltiplas relações para a constituição, desconstituição e reconstituição dos sujeitos imigrantes no Brasil;
- e) Compreender as diferentes relações de poder que envolvem culturas e línguas e de que forma os diferentes repertórios linguísticos exercem poder sobre os indivíduos e são usados como mecanismo de controle.

Avaliação dos Riscos e Benefícios:

O pesquisador afirma que os possíveis riscos para os participantes deste estudo estão atrelados ao compartilhamento das percepções e de suas singularidades em relação à sua vida e trajetória de migração. Assim, eles podem se sentir constrangidos ou levemente envergonhados no decorrer das entrevistas à medida em que pontos referentes à sua vida pessoal ou ao processo de mobilidade forem abordados. Podem se sentir constrangidos ou envergonhados, também, ao tocar em um assunto mais polêmico durante as reuniões do conselho da igreja em que o pesquisador estiver presente. Contudo, como dito anteriormente neste projeto, o participante poderá interromper a entrevista a qualquer momento, será direito seu não responder questões que não se sinta confortável bem como poderá ser vedada a participação do pesquisador nas reuniões do conselho que os participantes julgarem necessário. Quanto aos benefícios deste estudo para os seus participantes dizem respeito a produção de interpretações sobre si e sobre a realidade em que vivem no que diz respeito ao uso das línguas e de seus repertórios linguísticos de como isso influencia na constituição do espaço em que vivem.

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
 Bairro: Campus Samambala, UFG CEP: 74.690-970
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com



UFG - UNIVERSIDADE
FEDERAL DE GOIÁS



Continuação do Parecer: 3.628.422

Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

A pesquisa tem relevância acadêmica e científica e é importante do ponto de vista social, uma vez que o crescimento da população haitiana imigrante na cidade de Goiânia e sua região metropolitana no estado de Goiás faz-se notória. Além disso, os goianienses passaram a conviver com o fenômeno da mobilidade recentemente, tendo em vista que Goiânia não fazia parte do roteiro de cidades que recebiam imigrantes. Portanto, essa atenção às particularidades do fenômeno migratório faz-se essencial.

Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:

São apresentados os seguintes documentos: informações básicas do projeto, TCLE dos responsáveis, projeto de pesquisa com cronograma de atividades a serem desenvolvidas, TCLE, TALE, TALE lúdico, termo de compromisso assinado pelo pesquisador e pela orientadora e folha de rosto assinada pelo pesquisador e pela diretora em exercício da Faculdade de Letras.

Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:

Após análise deste protocolo, somos de parecer favorável à APROVAÇÃO.

Considerações Finais a critério do CEP:

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12 e Resolução CNS n. 510/16. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PB_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1404991.pdf	11/09/2019 22:06:03		Aceito
Outros	Carta_Encaminhamento_Pedro_Henrique.pdf	11/09/2019 22:03:22	Pedro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Responsaveis_Pedro_Henrique.pdf	11/09/2019 22:00:13	Pedro	Aceito
Projeto Detalhado	Projeto_Comite_Etica_Pedro_Henrique.pdf	11/09/2019	Pedro	Aceito

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
 Bairro: Campus Samambaia, UFG CEP: 74.690-970
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 3.628.422

/ Brochura Investigador	e_V2.pdf	21:58:50	Pedro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TCLE_Pedro_Henrique.pdf	06/08/2019 21:52:22	Pedro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_Pedro_Henrique.pdf	06/08/2019 21:52:11	Pedro	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TALE_LUDICO_Pedro_Henrique.pdf	06/08/2019 21:51:54	Pedro	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto_Comite_Etica_Pedro_Henrique.pdf	06/08/2019 21:51:40	Pedro	Aceito
Declaração de Pesquisadores	Termo_Compromisso.pdf	06/08/2019 21:51:19	Pedro	Aceito
Folha de Rosto	FolhaRostoAssinada.pdf	06/08/2019 21:47:29	Pedro	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 08 de Outubro de 2019

Assinado por:
João Batista de Souza
(Coordenador(a))

Endereço: Pró-Reitoria de Pesquisa e Inovação - Agência UFG de Inovação, Alameda Flamboyant, Qd. K, Edifício K2
 Bairro: Campus Samambaia, UFG CEP: 74.690-970
 UF: GO Município: GOIANIA
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com