

Um giro feminista negro diaspórico com o *Cio da terra* – Coletivo de mulheres migrantes de Belo Horizonte

Camila Rodrigues Francisco (PUC-SP)*
ORCID 0000-0002-9867-9095

Resumo: A proposta deste artigo é se utilizar da metáfora conceitual do giro da sambadeira do samba de roda, tomando como ponto fixo o “Cio da Terra” – Coletivo de mulheres migrantes de Belo Horizonte –, para articular as reflexões teóricas do pensamento feminista negro diaspórico presentes no trabalho da intelectual brasileira Sônia Santos (2000). Trata-se de um recorte, aqui ampliado, das vivências da pesquisa de mestrado intitulada “Trajetórias em diáspora: a experiência de universitárias haitianas de Belo Horizonte”, desenvolvida no programa de pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Coreografar circularmente entre as rotas e as raízes da diáspora africana ensejou importantes reflexões sobre a realidade das mulheres migrantes em Belo Horizonte e em nosso país.

Palavras-chave: mulheres migrantes; diáspora africana; diáspora haitiana; Cio da Terra; coletivos de mulheres

Abstract: The main purpose of this article is to work with the conceptual metaphor of the sambadeira spinning of “samba de roda”, taking as a steady point the “Cio da Terra” – a collective of migrant women of Belo Horizonte (Minas Gerais, Brazil). We articulate the theoretical reflections about the diasporic black feminist thought presented by the Brazilian intellectual Sonia Santos (2000). Our frame comes from a broader master’s degree study named “Trajetórias em diáspora: a experiência de universitárias haitianas de Belo Horizonte” developed in the psychology postgraduate program an the Federal University of Minas Gerais. Choreographing in circles between the roots and the routes of the African diaspora has given way to important reflections about the reality of migrant women in Belo Horizonte and in Brazil.

Keywords: Migrant women; African diaspora; Haitian diaspora; Cio da Terra; women collective

Resumen: La propuesta de este artículo es utilizar la metáfora conceptual del giro de la sambadeira de la samba de roda, tomando como el punto fijo el “Cio da Terra” – colectivo de mujeres migrantes de Belo Horizonte, articulando las reflexiones teóricas desde el pensamiento feminista negro diaspórico presente el trabajo intelectual de la brasileña Sonia Santos (2000). Se refiere a un recorte acá ampliado de las vivencias de la investigación de magister intitulada “Trajetórias em diáspora: a experiência de universitárias haitianas de Belo Horizonte” desarrollada en el programa de pos-grad en Psicología de la Universidad Federal de Minas Gerais. Coreografiar circularmente entre las rutas y raíces de la diáspora africana ha ensejado importante reflexiones sobre la realidad de las mujeres migrantes en Belo Horizonte y en nuestro país.

Palabras-clave: mujeres migrantes; diáspora africana; diáspora haitiana; Cio da Terra; colectivos de mujeres

Recebido em: 31 mar. 2021 | Aprovado em: 29 abril 2021

* Doutoranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). E-mail: cfmilarodrigues@gmail.com.

Introdução

Pessoas em volta de pessoas que tocam atabaque, repique, surdo, tamborim e agogô e de outras que seguram suas saias rodadas floridas nas mãos ou na cintura. No centro da roda, uma mulher joga a cintura para os lados, na cadência das batidas de um surdo marcando o compasso, enquanto um homem canta em voz alta: “Olha, toca a viola que ela quer sambar/ ela gosta do samba, ela quer rebolar”. As mulheres segurando as saias respondem em voz alta e estridente os mesmos versos, no mesmo ritmo, assim como as pessoas em volta, ressoando essa estrofe que antecede o tão esperado refrão. E então a mulher no centro levanta a saia com as mãos uma vez e faz inúmeros giros consecutivos, produzindo a hipnotizante imagem das flores que flutuam no ar, as flores da saia da sambadeira, que gira na roda do samba de roda enquanto todos em volta entoam: “Ê, baiana, ê, ê, baiana, baianinha”.

A proposta deste artigo é apresentar um recorte da pesquisa de mestrado intitulada “Trajetórias em diáspora: a experiência de universitárias haitianas de Belo Horizonte”, que se refere a uma vivência com o “Cio da Terra” – Coletivo de mulheres migrantes da cidade de Belo Horizonte, Minas Gerais. Para tanto, estabeleceremos diálogos com o pensamento feminista negro diaspórico desenvolvido pela intelectual brasileira Sônia Santos (2000). Se na pesquisa mencionada o “giro” da bailarina foi central para pensar as interlocuções entre a pesquisadora, sua trajetória de pesquisa e todas as agentes envolvidas, aqui trazemos o giro da sambadeira para estabelecer confluências (SANTOS, 2015) teóricas com o corpo.

O dossiê “Samba de Roda do Recôncavo Baiano”, produzido pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), aponta que o “samba de roda baiano é uma expressão musical, coreográfica, poética e festiva das mais importantes e significativas da cultura brasileira” (IPHAN, 2007, p. 23). Dados históricos demonstram que suas primeiras manifestações se deram nos anos de 1860, pelos africanos e africanas que vieram para o Brasil. Trata-se de um dos fundamentos de um fenômeno mais complexo, que é o samba, e esteve, desde suas origens, relacionado às tradições culturais e religiosas trazidas de África, como o culto aos orixás e aos caboclos, assim como a capoeira e as comidas. O samba de roda do Recôncavo Baiano é reconhecido como patrimônio oral e imaterial da humanidade desde 2005, e se atribuem a ele também as origens do samba carioca e de outras versões do samba, bem como sua difusão em todo o território brasileiro. O Samba da Meia Noite é um grupo de samba de roda de Belo Horizonte, que realiza apresentações gratuitas embaixo do Viaduto de Santa Tereza, no centro da cidade, às sextas-feiras, à 00h, desde o ano de 2012¹. A memória das sambadeiras desse grupo é evocada na narrativa anterior e em nosso texto-movimento a seguir.

Qualquer pessoa que tente girar repetidas vezes tem como desconforto imediato a tontura, que pode preceder um desequilíbrio e uma queda. O segredo para o equilíbrio da sambadeira – e também da bailarina – é manter a cabeça firme e ter um ponto fixo de visão, me diz a amiga e sambadeira Marcela Gomes. O giro em si mesmo, como uma performance coreográfica, é rápido, belo, compassado. No movimento circular, um punhado de imagens passa pelos olhos daquela ou daquele que gira. A metalinguagem da figura contribui para a conclusão de que desfocar do ponto fixo, ou seja, olhar com mais atenção para uma das imagens em movimento – por exemplo, o rosto das pessoas em volta da roda – pode causar o desequilíbrio, aqui tomado como algo indesejado. Enfim, o giro da

¹ Ver “Você conhece o Samba da Meia Noite?”, matéria escrita por Cácia Stumpf no portal da revista eletrônica Dom Total, publicada em 2015, disponível em: <https://domtotal.com/blogs/cacia/1356/2015/02/voce-conhece-o-samba-da-meia-noite/>; e apresentações do grupo no canal do Youtube “Samba da Meia Noite”.

sambadeira pressupõe uma articulação perfeita entre movimento e fixidez: ela gira parada, mas o giro é um movimento que lhe permite se movimentar também.

Nosso convite coreográfico será um pouco mais flexível. Tomaremos as experiências aqui trazidas com o Coletivo Cio da Terra como o ponto para o qual direcionaremos nosso foco. No microcosmo do espaço físico onde faremos nossos giros, o punhado de imagens que passará pelos nossos olhos será trazido pela noção de feminismo negro diaspórico articulada pela intelectual brasileira Sônia Santos (2000). Em nosso caso, porém, qualquer desequilíbrio é válido, qualquer tontura é possível (e passível): a sambadeira roda na roda fazendo parte dela, transformando-se em cada giro.

Torna-se profícuo um apontamento metodológico sobre a escolha do nosso ponto fixo. Localizando-se, pesquisa e pesquisadora, no campo da Psicologia Social, confluímos com a rebeldia epistêmica de diálogos tensos, éticos e férteis com outros campos do saber (PERUCCHI, 2009), entre eles a Antropologia. O pressuposto etnográfico de tornar o campo central para qualquer análise e pesquisa ou, para utilizar os termos de Favret-Saada (2005), ser afetada pelas interlocutoras e pelas interlocuções das pesquisas que nos propomos a empreender alia-se a um paradigma de produção de conhecimento em Psicologia Social, no contexto latino-americano, que, como aponta Salvador Sandoval (2000), não se consolida a partir de teorias prévias. Antes, busca partir da realidade que nos propomos a vivenciar como contexto de pesquisa para, só então, elencar as alianças teóricas estratégicas para produção de novas e/ou outras teorias e reflexões.

Apresentando o ponto fixo, de olho nas imagens: notas sobre a migração haitiana

O nome “Cio da Terra” tem uma importante referência na canção de mesmo nome do cantor, compositor, multi-instrumentista e mineiro de coração, Milton Nascimento: a fertilidade da terra. O Cio da Terra – Coletivo de mulheres migrantes – surgiu em abril de 2017, a partir da união de um grupo que fazia parte do Projeto Mulheres no Centro Zanmi (Serviço Jesuíta a Migrantes e Refugiados) na capital mineira. Mulheres chilenas, colombianas, haitianas, peruanas, senegalesas e brasileiras atuam na região metropolitana de Belo Horizonte, realizando e participando de ações como encontros temáticos entre e para mulheres migrantes, eventos e feiras em que podem fortalecer, fomentar e comercializar o trabalho de artistas e expositoras que formam parte do grupo, bem como apresentar para a comunidade belo-horizontina a força e a diversidade da mulher migrante, conforme afirma Luciana Lorenzi, uma das membras do coletivo, em entrevista concedida ao *Jornal Hoje em Dia*².

Segundo dados do Observatório das Migrações Internacionais do Estado de Minas Gerais (OBMINAS) de 2018³, a maioria dos residentes migrantes de Minas Gerais estão em

² Ver notícia “BH recebe a 1ª Feira e Sarau de Mulheres Migrantes no sábado (27)”, do *Jornal Hoje em dia* de 26 de junho de 2017, feita por Paula Bicalho. Disponível em: <https://www. hojeemdia.com.br/almanaque/bh-recebe-a-1%C2%AA-feira-e-sarau-de-mulheres-migrantes-no-s%C3%A1bado-27-1.467661>; a página do Coletivo em que se descrevem as atividades realizadas pelo grupo, disponível em: <https://www.facebook.com/ciodaterramigrantes/>; e ainda o podcast “Conheça o coletivo Cio da Terra”, disponível em: <http://olharespodcast.com.br/ep-039-conheca-o-coletivo-cio-da-terra/>. No período da pandemia, foram realizadas ações de entregas de cestas básicas entre outras atividades adaptadas ao contexto virtual.

³ O OBMinas e pesquisadores da PUC Minas produziram um levantamento, a partir das informações públicas declaradas pelos imigrantes do estado à Polícia Federal, disponibilizado no dia 24 de outubro de 2018 no site da instituição. O infográfico retirado da página web “O Tempo”, apresentado na notícia “Estrangeiros dobram de número em Minas de 2010 a 2016”, apresenta dados desse levantamento. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/economia/estrangeiros-dobram-em-minas-de-2010-a-2016-1.2058882>. Acesso em: 20 dez. 2018.

Belo Horizonte (pouco mais de 10 mil pessoas). São majoritariamente homens (66,5% dos dados compilados), que apontam como ocupação principal o estudo (27,78%) e como país de origem o Haiti, representando 3.241 residentes, dos quase 21 milhões de mineiros e mineiras. Colômbia, Itália, EUA e Portugal aparecem também como países de origem da migração para o estado (PUC MINAS, 2018).

Olhando especificamente para o caso dos migrantes do Haiti que residem em Minas Gerais, apenas na faixa etária de 0 a 14 anos a maioria masculina se mantém. Enquanto isso, na faixa de 20 a 39 anos, há duas vezes mais mulheres do que homens haitianos no estado; de 40 a 59 anos, essa diferença é três vezes maior em favor das mulheres (PUC MINAS, 2018). A menor diferença na faixa etária mais jovem pode revelar uma mudança geracional, ao longo do tempo, no perfil de imigração haitiana.

Quanto ao território, também temos outras diferenças. Contagem e Esmeraldas são as cidades mais habitadas pelas migrantes haitianas e pelos haitianos, sendo que a primeira tem três vezes mais residentes (1.364) que Belo Horizonte (334); seguem-se os municípios de Uberlândia, Uberaba e Betim. Cruzando os dados de ocupação com a faixa etária, vemos que a que mais ocupa o campo “estudante” é a de “15 a 44 anos”. Maiores análises também não foram possíveis para avaliar em que medida essa faixa etária representa um contingente universitário. Sabemos apenas que, ao relacionar os dados da ocupação com os municípios, temos 105 estudantes em Contagem, 34 em Belo Horizonte, 20 em Uberlândia, 8 em Uberaba e apenas 2 em Esmeraldas (uma menina de 9 anos e um homem de 24 anos) (PUC MINAS, 2018).

Em que pese o fato de que a literatura sobre a migração haitiana é mais restrita em relação à questão estudantil e está muitas vezes voltada para a chave da vulnerabilidade e da subalternidade (FRANCISCO, 2019), quando cruzamos os dados de ocupação com a questão de gênero, a ocupação “estudante” aparece em segundo lugar, depois de “vendedora ou empregada de casa”, seguida por programadoras, cozinheiras e enfermeiras. Já para os homens, as ocupações de pedreiro, mecânico e programador aparecem antes da ocupação de estudante. Os homens também são a maioria nos campos “sem ocupação” e “outras ocupações não classificadas”, que apresentam um alto contingente de respostas. Chama a atenção a diferença entre administradores/funcionários executivos e professores, cujos homens ocupam a profissão em número maior que o dobro das mulheres (PUC MINAS, 2018).

As pesquisadoras Dina Terrier, haitiana, e Angela Marques, brasileira, (2017) num artigo em que buscam abordar a experiência de mulheres haitianas imigrantes em Belo Horizonte, evidenciam a dimensão da resistência em suas trajetórias, que são marcadas pela opressão de ser uma mulher negra e estrangeira no país. Aparece no relato das cinco entrevistadas a questão da desvalorização que elas sofrem como mulheres haitianas no Brasil, que se evidencia no seguinte fato: quatro delas tinham nível superior completo, mas exerciam profissões que não condiziam com suas respectivas áreas de formação, algo que se manteve desde que chegaram ao país (TERRIER; MARQUES, 2017).

Elas observam também sua própria capacidade de resistir, ou seja, sua própria força diante do fato de que vieram até aqui buscando melhores condições para si ou para suas famílias e, mesmo encontrando dificuldades, persistiram em sua “missão”; falam, inclusive, em retornar ao país assim que a missão terminar. Com desconfiança, elas abordam também as tentativas de ajuda, institucionais ou não, e afirmam que a migração nem sempre é um processo de emancipação e autorrealização para as mulheres haitianas, considerando o que circula no imaginário social – que elas não deveriam se queixar, pois é melhor estar no Brasil do que viver em um país “pobre, devastado por catástrofes naturais, isolado e com poucas oportunidades” (TERRIER; MARQUES, 2017, p. 7).

O Coletivo Cio da Terra contava à época com participação efetiva de mulheres haitianas, mas não dispomos de dados sobre a quantidade ou a proporção delas em relação a outras nacionalidades no grupo. Vale ressaltar, no contexto mineiro, a importância de outras instituições, como o Centro Zanmi e a Casa Tina Martins, que atendem majoritariamente migrantes haitianos e haitianas da capital e da região metropolitana, trabalhando inclusive em parceria com instituições públicas – por exemplo na realização de cursos de português para estrangeiros, em 2016, na Universidade Federal de Minas Gerais.

Para finalizar o nosso giro, desfocando para uma imagem ainda mais ampliada, faz-se necessária uma última reflexão. Desde 2013, o Haiti ocupa o primeiro lugar em número de migrantes no mercado de trabalho formal brasileiro, sendo que “o grupo que mais concentrou a mão de obra haitiana foi o de trabalhadores da produção de bens e serviços industriais” (TONHATI; ARAUJO; MACEDO, 2017, p. 79-80). Quanto à questão salarial, nacionalidades como a haitiana, a boliviana, a paraguaia, a paquistanesa, a bengalesa e todas as africanas encontram-se em uma concentração de renda abaixo de dois salários mínimos. O dado a seguir, nesse sentido, é bastante ilustrativo:

Em 2016, assim como em 2015, a maioria dos estrangeiros no mercado de trabalho formal brasileiro (45%) ganhava entre um a dois salários mínimos. Com destaque aos haitianos com 75% concentrados nessa faixa de renda e africanos com aproximadamente 65% (como: angolanos, congolês, ganês, senegalês, sul-africanos e outros países africanos) e, ainda, os asiáticos que do total de 11.433, 38% estão nessa faixa de renda (com destaque para os bengaleses que do total de 3.433, 53% estão nessa faixa de renda). Como observado em 2015, os norte-americanos, coreanos, japoneses e indianos estão nos estratos superiores de rendimento. Já outros latinos-americanos, como argentinos, chilenos, equatorianos, colombianos, uruguaios, peruanos e venezuelanos, estavam no patamar intermediário concentrando-se entre um a três salários mínimos, em média. (TONHATI; ARAUJO; MACEDO, 2017, p. 85).

Esse panorama é extremamente importante para localizar o caso do Haiti no contexto das migrações brasileiras. Apesar de ser um dos países com maior número de solicitações de refúgio, desde 2010, o governo brasileiro concedeu até hoje apenas dois vistos de refugiados (um em 2010, outro em 2016). O posicionamento de negação às solicitações tem a ver com os critérios para o status de refúgio que o país adota e com a visão de que já foi criada uma solução para essa demanda – o visto de acolhida humanitária.

Por outro lado, as condições e os tipos de visto evidenciam muitas diferenças acerca da migração para trabalho e da migração para estudos, e essa relação da migração haitiana com o mercado de trabalho urge ser aprofundada. Quando se cruza a situação salarial com a nacionalidade dos migrantes, a disparidade se torna ainda maior, o que nos revela uma hierarquia global de acesso ao conhecimento, em que os países do norte ocupam os maiores postos e, portanto, os melhores empregos e salários; mas pode nos revelar também as diferenças que se colocam para os estrangeiros residentes em outros países, diante do que as suas nacionalidades evocam⁴.

Vale ressaltar também que tanto intelectuais haitianos quanto pesquisadores e pesquisadoras brasileiras que estudam sobre o Haiti apontam que existe uma “boa receptividade” da migração haitiana no Brasil, por ela se vincular a uma mão de obra barata, necessária a locais de trabalho nos quais as condições são bastante precárias. Sobre

⁴ Em outras palavras: o que explica tais diferenças de posicionalidade, quando se trata apenas do país de destino? O caso dos refugiados sírios no Brasil parece uma importante linha de análise nesse sentido.

isso:

O caso mais emblemático é dos haitianos, que independente da forma como solicitaram autorização de residência e trabalho no país, passaram de pouco mais de algumas centenas de imigrantes no mercado de trabalho formal em 2011, a ser no curto espaço de três anos (entre 2011 e 2013), a principal nacionalidade no mercado de trabalho formal no Brasil, superando migrações clássicas, como os portugueses. E não só na atualidade se mantiveram na primeira posição do ranking entre os imigrantes presentes no mercado formal brasileiro, mas esse relatório comprova também que, no período analisado, é a principal nacionalidade presente nos registros da Polícia Federal no Brasil. Assim, a análise da imigração internacional passa necessariamente por entender a presença dos imigrantes no mercado de trabalho. A Região Sul do país e o final da cadeia produtiva do agronegócio são, respectivamente, espaço geográfico e setor econômico de destaque na presença dos imigrantes. Haitianos, senegaleses e mais recentemente venezuelanos têm ocupado um lugar expressivo na empregabilidade dos imigrantes no país, em termos de admissões e demissões (GALLO, 2017, p. 6).

Giros teóricos e tonturas conceituais

No dia 18 de agosto de 2018, foi inaugurado o espaço Casa de Referência da Mulher Migrante e Refugiada, Cio da Terra, cuja programação contou com uma roda de conversa sobre a mulher migrante e refugiada, apresentações culturais, oficinas de dança e um sarau, aberto a todas e todos os participantes do evento, além da comercialização de comidas típicas de vários países e produtos como cadernos artesanais, acessórios (brincos, colares, etc.), temperos e outros.

Como aponta o pesquisador argentino Pablo Vommaro, os coletivos seguem a emergência dos movimentos sociais dos anos 1990, como uma nova forma de lidar com a política. Liderados pela juventude, que rejeitava as amarras das instituições políticas – como partidos, sindicatos, igrejas e outros –, eles valorizavam uma participação de todos os membros e a possibilidade de serem ativos, autônomos e democráticos na transformação do espaço público (VOMMARO, 2015). Antes disso, em meados dos anos de 1980, alguns coletivos de mulheres negras foram pioneiros na mobilização de mulheres negras no Brasil, como uma resposta à marginalização de suas próprias demandas como mulheres negras, tanto nos movimentos negros quanto nos movimentos feministas (CALDWELL, 2007; SANTOS, 2000).

Dessa feita, ao se apresentar como um coletivo, as mulheres do Cio da Terra escolhem manter uma forma horizontal de organização dentro do grupo, e por isso nenhuma delas é apontada como “líder”, pois todas são igualmente membras e as ações são sempre pensadas coletivamente. Elas também encontram formas de ser mais ativas e autônomas em suas ações, direcionadas às suas demandas como mulheres migrantes em Belo Horizonte, sem o apoio direto do Estado. O intelectual haitiano Joseph Handerson aponta que:

Há um crescimento e uma proliferação de associações criadas pelos próprios migrantes para reivindicar seus direitos. A manifestação e a preservação de elementos identitários culturais, linguísticos e religiosos dos migrantes nos países de residência, por meio de associações e instituições não-governamentais, representam uma forma de lutar por

seus direitos. Em suma, através de associações e de instituições governamentais e não-governamentais, os migrantes exercem o direito a expressar as diversas manifestações culturais e religiosas oriundas do seu local de origem e de trânsito, facilitados pelas novas tecnologias de comunicação (HANDERSON, 2018, p. 10).

Em diálogo com a intelectual brasileira Marilise Reis (2011), entendemos que a diáspora africana descreve a dispersão forçada de povos africanos de seus territórios, cruzando o Atlântico, causada em grande parte pela escravização e formando, ao longo do tempo, sociedades e culturas predominantemente negras ou afrodescendentes nas Américas. As formas de resistência e sobrevivência a esse processo de violência colonial criam uma estética da diáspora que insurge contra a noção de território, pertencimento e nacionalidade dos Estados-nações, fundados a partir da modernidade e do capitalismo e diretamente relacionados à própria colonização (REIS, 2011; FRANCISCO, 2019). Ao argumentar em favor da Rede de Mulheres Afro-latino-americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora como um movimento transnacional e afrodiaspórico⁵, a autora aponta ainda a intrínseca articulação entre a emergência de uma ação política em torno da noção de diáspora africana e o protagonismo dos movimentos de mulheres negras nesses territórios pós-coloniais que são a América Latina e o Caribe (REIS, 2011).

O feminismo negro descreve a ação política de mulheres negras em direção à transformação social das condições de desigualdade e opressão a que vêm sendo submetidas desde a colonização, inclusive dentro dos movimentos de insurgência (como os movimentos negros e feministas); bem como faz emergir as outras formas de organização social e resistência que são articuladas desde sempre, chamando a atenção, inclusive, para o caráter coletivo necessário para essas lutas. Nesses termos, o feminismo negro diaspórico no contexto brasileiro (SANTOS, 2000) e o feminismo afrodiaspórico no contexto latino-americano mais amplo (FIGUEROA; HURTADO, 2014) são tentativas de articulação das lutas das mulheres negras, semelhantes e distintas, a partir de outras categorias como o território, a classe e a nacionalidade.

A emergência desses novos instrumentos e formas de organização, reunidos em torno de identificações afro-latino-americanas, afrocaribenhas e afrodiaspóricas, tem pressionado os governos a atenderem suas demandas históricas por meio de políticas públicas voltadas para a reparação das desigualdades que afetam afrodescendentes; de educação para a diversidade cultural e de políticas de combate a todas as formas de discriminação. (REIS, 2011, p. 112-113).

A intelectual brasileira Sônia Santos define como tendências do feminismo negro diaspórico: 1) a centralidade da experiência de opressão dessas mulheres como pilar

⁵ A Rede de Mulheres Afro-latino-americanas, Afro-caribenhas e da Diáspora (RMAAD) foi criada 1992 e em 2010 contava com mais de 500 mulheres envolvidas em entidades de 25 países da América Latina e do Caribe, articuladas por meio de organismos e fóruns internacionais visando fortalecer as organizações e movimentos de mulheres negras, com objetivo de “atuar contra o racismo, a discriminação, a homofobia, a lesbofobia e contra todas as formas de exclusão (...)” (REIS, 2011, p.113-114). Marilise Reis destaca ainda a importância da rede nas propostas de políticas públicas por meio de alianças estratégicas com outros movimentos sociais e na implementação do Plano de Ação gerado na III Conferência Mundial contra o Racismo, a Discriminação Racial, a Xenofobia e Intolerâncias Correlatas, evento considerado grande marco de conquistas históricas para os movimentos de mulheres negras brasileiras (BAIROS, 2002).

fundamental de sustentação e reprodução das condições desiguais das mulheres negras na sociedade; 2) o legado de luta das mulheres negras contra essa opressão, ou seja, a forma que tais mulheres têm encontrado para resistir, em que pese o fato de que, intrínseco à produção teórica, há um ativismo político; 3) os intercâmbios geográficos e políticos entre as várias vertentes do feminismo diaspórico, que possibilitam destacar que há semelhanças nas formas como operam os sistemas de opressão pela raça, pelo gênero, pela sexualidade, entre outros, permitindo articular diálogos para pensar formas de ação política sobre tais sistemas; 4) o empoderamento associado à vida cotidiana (SANTOS, 2000).

É válido dizer que as mulheres do coletivo criam, com o próprio corpo, outras narrativas sobre a mulher migrante no território que ocupam – cidade/estado/país. Ao se organizarem em torno de seus direitos como migrantes e cidadãs brasileiras, ainda que tal cidadania seja temporária, elas se fortalecem. A vulnerabilidade vinculada aos processos de deslocamento territorial e a precariedade que a acompanha são lidas como um estado que pode ser superado por meio da ação política coletiva. Dessa feita, poderíamos lançar os olhos, durante esse segundo giro, para o fato de que essa experiência articula as quatro tendências anteriormente apontadas, reconhecendo e denunciando as desigualdades a que as mulheres estão sujeitas, produzindo resistência de maneira autodeterminada e coletiva.

A escritora nigeriana Chimamanda Adichie fala sobre a urgência de contarmos muitas histórias, como forma de reparar a nossa dignidade roubada e rompida ao longo do tempo e de nos conectar apropriadamente com as pessoas, mostrando a elas que somos todos diferentes (ADICHIE, 2019). Nas feiras para comercialização de produtos que elas mesmas produzem, as mulheres do coletivo insurgem (FRANCISCO; MAYORGA, 2020) contra o silêncio, erguendo uma voz (HOOKS, 2019) que opera na contranarrativa da migração, que a rigor as coloca exclusivamente como mulheres sofridas, em condições precárias e insustentáveis; “(...) e o problema com estereótipos não é apenas que eles não são verdadeiros, mas eles são incompletos”, completa Adichie (2019).

Bailando entre imagens: a oficina de cumbia

Para dialogar como um trecho do diário de campo apresentado a seguir, apresento a reflexão do sociólogo brasileiro Clóvis Moura sobre a influência que os povos africanos escravizados, de diferentes etnias e territórios, trouxeram para a formação da população brasileira, originando o que ele chamou de *ethos* fundamental de nossa cultura (MOURA, 1992). Uma das inúmeras facetas da violência colonial nesse processo foi mascarada pelo discurso de manutenção da ordem social. Nesse sentido, a quilombagem mostrava-se como uma das maiores ameaças e, por isso, as manifestações culturais, que envolviam a união entre pessoas, eram proibidas, além de serem consideradas inferiores, primitivas e exóticas:

Houve uma apresentação-convite para uma oficina de dança a ser ministrada por uma colombiana. A oficina era de cumbia, mas a dança que ela apresentou se chamava ‘tambora’. Era um ritmo que envolvia as ‘cadeiras’; ela usava uma saia rodada como a das sambadeiras de roda, e interagia com a saia usando as mãos, trazendo-a até a cabeça em alguns passos; todos os seus passos continham uma expressão facial que os completava, e a dança era feita com um parceiro (homem) que usava um chapéu e a cortejava. A música continha um ritmo percussivo, com a cadência da salsa e os passos do samba. Eu falava o tempo inteiro com quem estava por perto: parece muito samba de roda. (DIÁRIO DE CAMPO).

O sincretismo, para o autor, foi um processo unilateral de catequização das práticas religiosas próprias aos nossos povos, que foram sendo desarticuladas e nomeadas a partir dos saberes da Igreja Católica, tornando-se, ao mesmo tempo, ferramenta de sobrevivência da religião afrodiáspórica, a partir da "camuflagem" de seus elementos próprios, em prol de sua preservação. Também as práticas culturais são colonizadas quando colocadas apenas no lugar do "entretenimento", despolitizando-se seu potencial organizador e fortalecedor para nossas lutas cotidianas atuais (MOURA, 1992). As línguas, as roupas típicas, a cozinha, a música e arquitetura sofreram o mesmo processo (GONZALEZ, 1982; MOURA, 1992).

Após a escravização, as práticas religiosas e culturais foram sendo retomadas e fortalecidas como manifestações afro-brasileiras, e podemos observar processo semelhante ocorrendo em outros territórios ocupados pela diáspora africana (REIS, 2011). Importa mencionar, portanto, que a cultura foi e é, para os povos da diáspora africana, um lugar de autodefesa e de resistência à situação opressora e violenta vivida cotidianamente. Os fragmentos do diário de campo a seguir narram a oficina de dança para a qual havíamos sido previamente convidadas:

A coreografia da dança envolvia momentos em que se dançavam separados, como se estivessem se apresentando; e depois juntos, em roda. No momento da roda, o homem cortejava a mulher, que o rejeitava através de giros ou outros passos da dança; nesse momento, cada mulher carregava uma vela. Havia apenas um homem dançando, então as mulheres se dividiram entre si entre damas e cavalheiros. Os homens deveriam dançar mais agachados, e tentavam chamar a atenção da mulher como podiam (inclusive batendo nas saias com o chapéu, se aproximando lentamente, etc.).

(...)

Quando um casal dançava na última música, aicineira convidou a que uma das pessoas que fizesse o cavalheiro sacasse o que estava dançando de lá (ou seja, tirasse a dama pra dançar). Isso foi feito algumas vezes e, em algum momento, uma das mulheres saca a dama que estava dançando também, e essa troca vai acontecendo até o fim da música. Ao final, a icineira intervém mais uma vez dizendo o tanto que ela também aprende em cada oficina; que em teoria, é inaceitável para a tradição que uma dama retire a outra dama, apenas os cavalheiros o fazem. Mas que para ela era importante essa inversão (...), pois a dança tem se reinventado em termos dos papéis de gênero, sobretudo pela interpelação das mulheres; e que de qualquer maneira, por ser uma tradição geracional, ela aprendeu da mãe de um jeito muito diferente do que a mãe aprendeu da mãe e avós, e por isso ela ensina de um jeito diferente e assim sucessivamente (DIÁRIO DE CAMPO).

A intervenção da própria icineira ao reconhecer que a dança, assim como toda e qualquer prática cultural, está em constante transformação, inclusive pela forma como é passada geracionalmente, e minha tentativa reiterada de nomear ou aproximar aquilo que eu via daquilo que eu conheço apontam para saudáveis desequilíbrios em diálogo com a noção de rotas e raízes da diáspora africana de Edmund Gordon:

Reconhecemos que a Diáspora é caracterizada por raízes e rotas negras: raízes negras são as políticas e experiências de muitas pessoas negras sobre as conexões significativas com a ancestralidade e cultura africana, real ou imaginada; e rotas negras sendo os processos político-econômicos e históricos pelos quais as identidades negras foram

construídas dentro e através dos lugares e espaços nacionais – por exemplo, Brixton, New Orleans, Porto Príncipe e Rio de Janeiro –, feitas por pessoas que possuíam relacionamentos similares com hierarquias de poder racializadas e se reconheciam como conectadas e potencialmente coletivas (GORDON, 2007, p. 94, tradução nossa).⁶

O evento contou com outra apresentação musical, chamada “festejo”, ritmo afro-caribenho coreografado por uma das participantes do coletivo, que é boliviana. Ela também usava uma saia longa florida, com a qual interagiu mais com as mãos do que com a cintura. O festejo também combina ritmos percussivos com a salsa, num ímpeto de unir as iniciativas culturais que parecem ter uma raiz comum, a saber: os homens dançarem mais agachados, a questão da cortesia à mulher ou à figura feminina, a agência que ela tem nesse processo, os papéis performáticos e demarcados do gênero, entre outras, podem remeter à noção trazida anteriormente. Antes que o desequilíbrio se converta em tonturas desconfortáveis ou tombos, nos limitamos a pensar que práticas culturais são (re)criadas desde o período de escravização, nos distintos territórios da diáspora, sendo atravessadas pelas questões de território e tempo atuais, ora de forma violenta (silenciamento, apagamento, apropriação), ora como forma de resistência.

Desequilíbrios teórico-metodológicos

Judie conta que elas “começaram com uma oração, sentados no chão” e por isso ela achou por bem não seguir participando. Disse que havia ido até lá e me parecia muito bonita a dança, a convidei para irmos novamente juntas. Permanecemos na sala até o final da oficina. (...) Entre a apresentação e a oficina, pergunto a ela novamente porque não participar da oficina, e ela explica que não acha “bonito” esse tipo de dança. Insinua de alguma forma o caráter religioso que ela deve ter e diz gostar mais de outras danças, que ela é dançarina de balé, danças folclóricas de seu país, entre outras (DIÁRIO DE CAMPO).

Judie foi uma das estudantes haitianas interlocutoras da pesquisa mencionada. No dia da inauguração da Casa de Referência do coletivo, além das atividades propostas pelo próprio coletivo, como a oficina de tambora e de cumbia e a apresentação do festejo, que já descrevemos, houve ainda atividades e a presença de outros participantes, de distintos países. Judie fez uma apresentação de dança, com passos de balé, enquanto sua amiga, também haitiana, cantava uma música em *créole*. Nas apresentações de samba de coco (afro-brasileira), de tambora, de cumbia e do festejo, Judie preferiu não participar.

Um dos pontos de convergência do pensamento feminista diaspórico apontados por Sônia Santos (2000) é a experiência como categoria epistemológica. Nesse ponto, é possível perceber o status e as condições da experiência na sociedade, bem como as estruturas sociais que incidem sobre essa experiência, havendo uma tentativa de manutenção de um locus social específico. Embora tenha perguntado diretamente a Judie sobre a sua recusa em participar de algumas das apresentações, não dispomos de recursos

⁶ We recognize Diaspora as characterized by both Black roots and Black routes: Black roots meaning the politics and experiences of many Black people of meaningful connections to ‘imagined’ or ‘real’ African ancestry and culture; Black routes being the historical and political-economic processes by which Black identities have been constructed within and across local places and national spaces—for example, Brixton, New Orleans, Port Au Prince and Rio de Janeiro—made up of folks with similar relationships to racialized power hierarchies who recognize each other as connected and potentially collective (GORDON, 2007, p. 94).

suficientes para produzir reflexões mais *desequilibrantes* e menos orientadas para uma tontura nauseante. A reflexão é metodológica justamente porque o recurso necessário seria a descrição detalhada de Judie sobre essa questão. Um pressuposto equivocado da pesquisadora no momento é de que o mergulho nessa conversa se tornaria desconfortável ou invasivo, o que pode ser verdadeiro, mas não pode ser tomado como verídico.

A rigor, não caberia nos perguntar sobre assunções das identidades e das identificações subjetivas de Judie, e sim sobre as continuidades e as discontinuidades históricas das nações dessa diáspora negra; nesse ponto é que a sua experiência aponta para questões epistemológicas. No exemplo citado, se a assunção presunçosa da pesquisadora fosse verdadeira, um diálogo possível estaria na violência colonial dos percalços da intolerância religiosa e suas relações com o já abordado sincretismo. Em todo caso, o que importa mencionar aqui é de que maneira as manifestações culturais se apresentam como estratégias de superação das desigualdades impostas, que podem inspirar nossos debates atuais e/ou fornecer parâmetros para entender a dimensão “global” ou, melhor dizendo, transnacional dos fenômenos de opressão que temos buscado combater.

Importa mencionar ainda que o Coletivo Cio da Terra não é um grupo de mulheres negras ou afrodescendentes. Algumas das mulheres brasileiras que compõem o coletivo se identificavam como negras, e é importante ressaltar que, no contexto brasileiro, parte da luta histórica de movimentos e movimentações negras é contra os ideais de branqueamento e da democracia racial, por meio do reconhecimento da identidade negra na união entre as categorias pretos e pardos (CARNEIRO, 2002).

A identidade evocada pela nacionalidade dessas mulheres emerge, de maneira mais urgente, considerando inclusive que o território as interpela do lugar de estrangeiras, da nomeação da alteridade brasileira. Algumas das mulheres de outros países da América Latina – como Colômbia, Bolívia, Peru – lançavam mão também de suas raízes nativas e/ou da diáspora, identificando-se como indígenas ou evocando a categoria “afro”, falando em danças afro-caribenhas, músicas afro-colombianas, manifestações culturais afro-brasileiras. Segundo o intelectual estadunidense Edmund Gordon, a mobilização do que ele chama de categoria identitária depende de uma série de fatores (GORDON, 2006), o que aqui podemos pensar como as trajetórias individuais das mulheres e sua relação com seus grupos de origem (família, comunidades, cidade), sua nacionalidade, de maneira mais genérica, mas também como o lugar de destino.

As mulheres haitianas e as mulheres de países africanos interlocutoras da pesquisa mencionada identificavam-se muito mais por sua nacionalidade, pelo seu continente (no caso das mulheres de países africanos) e, em menor frequência, pela categoria racial, ou seja, como mulheres negras. Nesse ponto, importa mencionar que a simples união em torno da categoria racial que a palavra “negra/o” determina pareceu insuficiente para descrever as experiências das mulheres haitianas, de países africanos e brasileiras, apontando para alguns fatores. A própria questão fenotípica é um deles: dentre as mulheres brasileiras que se identificam como negras, estão inclusas mulheres de pele mais clara (CARNEIRO, 2002), que podem ser tidas como brancas em seus países de origem (FRANCISCO, 2019).

Cabe a reflexão também de que a realidade brasileira coloca as mulheres negras na base da pirâmide social, o que é observado nos relatos das mulheres não brasileiras que, ainda que fenotipicamente semelhantes, em alguns casos, não compartilham dessas trajetórias de marginalização social em algumas situações. Outra camada dessa análise é a reflexão de que a mobilização da categoria racial está diretamente relacionada ao território (país de origem). Embora reconheçam que há uma segregação e uma hierarquia racializada em seus respectivos países, as mulheres apontam que isso ocorre de forma muito diferente

do Brasil, como no caso do Haiti (FRANCISCO, 2019; QUEIROZ, 2017; SEGUY, 2014) e dos países africanos como Moçambique e República Democrática do Congo; atenção especial nesse assunto merece Cabo Verde, que apresenta muitas similaridades com o caso brasileiro (ALVES, 2008; MOURÃO, 2013) e tem tudo a ver com os desdobramentos coloniais de cada um desses países.

Por hora, importa mencionar que faz diferença, no Brasil, ser uma mulher negra brasileira ou ser lida socialmente como uma mulher moçambicana ou haitiana e negra, e isso também tem tudo a ver com a história do nosso país (FRANCISCO, 2019).

Sambando em giros inconclusivos

Gostaria de me movimentar circularmente de volta ao início deste trabalho, localizando a experiência que leva ao conhecimento aqui produzido. Ao ingressar no campo de pesquisa do mestrado é que cheguei ao coletivo, e os eventos acabaram por se tornar uma importante referência nas ações destinadas a mulheres migrantes em Belo Horizonte. As mulheres haitianas do coletivo não estavam interessadas em fazer parte da pesquisa, e nenhuma de minhas interlocutoras fazia parte do coletivo – no entanto, participamos juntas do evento de inauguração. Além disso, algumas das membras foram interlocutoras, e o próprio coletivo marcou a minha trajetória como mulher negra migrante na cidade também (nascida em Cuiabá e, como Milton, mineira de coração).

A autora Marilise Reis, ao falar sobre a diáspora e o movimento social das mulheres na América Latina, aponta que essa organização se constitui transnacionalmente, por meio de identidades afro que são múltiplas, reunindo transterritorialidades e produzindo solidariedade, alteridade, conflitos e distanciamentos. Um olhar para esses movimentos de mulheres deve levar em conta a formação de redes, com todos esses aspectos em jogo, em disputa; e de que se trata de um importante movimento que faz emergir outras perspectivas, não ocidentais.

Sônia Santos afirma que as conquistas e as contribuições geradas pelos intercâmbios geográficos e políticos efetuados pelos grupos feministas diaspóricos, por meio de alianças e redes políticas, possibilitam espaços de confronto, crítica e análise de pensamentos e políticas em favor das mulheres, em geral, e das mulheres negras, em especial, em um movimento de ação política que responde diretamente ao argumento central da crítica feita ao feminismo em suas bases iniciais, aos movimentos negros, entre outros. É por meio dessa análise de intercâmbios geográficos que Sônia Santos reúne características semelhantes e distinções entre grupos sob a categoria “diáspora africana”. Pareceu profícuo aproximar tais análises, entendendo que, a partir do movimento de mulheres negras, temos como horizonte a reflexão e a transformação da realidade de todas as mulheres, desde a diferença e para ela.

Ao girar com os olhos fixos no Cio da Terra, as imagens apontadas poderiam aparecer em maior ou menor grau, mas fizemos escolhas arbitrárias de olhares mais demorados para alguns pontos. Um pouco tontas e tontos, ousamos desequilibrar, sem (muitas) quedas, e terminar os giros consecutivos, dando lugar aos outros passos, em meio a palmas, batuques e vozes, retomando a primeira estrofe da música: “Baiana boa/gosta de samba/entra na roda/e diz que é bamba”.

Referências

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. Tradução: Julia Romeu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. 64 p.

- ALVES, Maria de Fátima Carvalho. *Representações Sociais e Construção da Identidade de caboverdianos no Rio de Janeiro: Estudantes, Imigrantes e Descendentes*. 125f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social). Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.
- PUC MINAS. Programa de Pós-graduação em Geografia/Tratamento da Informação Espacial. *Atlas digital da migração internacional em Minas Gerais*. Belo Horizonte: Puc Minas, 2018. Disponível em: <https://app.powerbi.com/view?r=eyJrIjoiNDNmNGVIM2UtMjRiNi00YTU4LTk3YjAtZTI4ZDY2Y2VjNzQzIiwidCI6IjdlZTQzN2UyLWJhNDItNGM4MS1iMjk0LTI4NTkxZT MwOGRmYyJ9>. Acesso em: 11 maio 2021
- BAIROS, Luiza. Apresentação. *Revista Estudos Feministas*, v. 10, n.1, p. 169, 2002. doi:<https://doi.org/10.1590/S0104-026X2002000100010>.
- CALDWELL, Kia Lilly. The Black Women's Movement: Politicizing and reconstructing collective identities. In *Negras in Brazil. Re-envisioning black women, citizenship, and the politics of identity*. 2009. p. 150-176.
- CARNEIRO, Sueli. A miscigenação racial no Brasil. In CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2000. p. 57-62.
- CARNEIRO, Sueli. Negros de pele clara. In CARNEIRO, Sueli. *Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil*. São Paulo: Selo Negro, 2002. p. 70-73.
- FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. Tradução de Paula Siqueira. Revisão de Tânia S. Lima. *Cadernos de Campo*, n. 13, p. 155-161, 1990.
- FIGUEROA, Aurora Vergara; HURTADO, Katherine Arboleda. Feminismo afrodiáspórico. Una agenda emergente del feminismo negro en Colombia. *Universitas Humanística*, Bogotá, n. 78, p. 109-134, jul/dez. 2014.
- FRANCISCO, Camila Rodrigues. *Trajetórias em diáspora: a experiência de estudantes haitianas de Belo Horizonte*. Dissertação (Mestrado em Psicologia). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.
- FRANCISCO, Camila Rodrigues; MAYORGA, Claudia. Insurgências nas trajetórias em diáspora de universitárias haitianas em Belo Horizonte, Brasil. *Revista Gênero*, v. 20, p. 5-343, 2020.
- GALLO, Hugo. Apresentação. In CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu; ARAUJO, Dina, TONHATI, Tania. (Orgs). *A inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro. Relatório Anual 2017*. Brasília, DF: OBMigra, 2017.
- GONZALEZ, Lélia. A mulher negra na sociedade brasileira. In LUZ, Madel T. *O lugar da mulher: estudos sobre a condição feminina na sociedade atual*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982. p. 87-106.
- GORDON, Edmund. The Austin School Manifesto: An Approach to the Black or African Diaspora. *Cultural Dynamics*, v. 19, n. 1, p. 93-97, 2007. doi:10.1177/0921374007077280.
- HANDERSON, Joseph. Prólogo. In MEJÍA, Margarita G. V. (Org.) *Migrações e direitos humanos: problemática socioambiental*. Lajeado: Ed. da Univates, 2018.
- HOOKS, Bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. Tradução de Cátia Bocaiuva Maringolo. São Paulo: Elefante, 2019. 380 p.
- IPHAN. *Samba de Roda do Recôncavo Baiano*. Dossiê IPHAN 4. Brasília, DF: Ministério da Cultura, 2007.
- MARQUES, Angela Cristina Salgueiro; TERRIER, Dina. Imigração de mulheres haitianas em Belo Horizonte/Brasil: identidades femininas, relatos de si e autonomia belo horizonte. *Panomara*, Goiânia, v. 7, n. 2, p. 3-9, ago/dez. 2017. <http://dx.doi.org/10.18224/pan.v7i2.5927>.

- MOURA, Clovis. A variável cultural. In MOURA, Clovis. *História do Negro Brasileiro*. Série Princípios. 2. ed. São Paulo: Ática, 1992. p. 33-38.
- MOURÃO, Danielle Ellery. *Outros atlânticos: reconfigurações identitárias de estudantes cabo-verdianos em trânsito entre Cabo Verde, Portugal e Brasil*. Tese. (Doutorado em Ciências Sociais). Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, 2013.
- PERUCCHI, Juliana. Movimento social LGBT e suas lutas por direitos na pauta da psicologia social latino-americana. In MAYORGA, Cláudia; PEREIRA, Maristela; RASERA, Emerson (Orgs.). *Psicologia Social: sobre desigualdades e enfrentamentos*. Curitiba: Editora Juruá, 2009.
- QUEIROZ, Marcos Vinícius Lustosa. *Constitucionalismo Brasileiro e o Atlântico Negro: a experiência constituinte de 1823 diante da Revolução Haitiana*. Dissertação (Mestrado em Direito). Faculdade de Direito, Universidade Federal de Brasília, Brasília, 2017.
- REIS, Marilise L. M. R. A Diáspora e o Movimento Social das Mulheres Afrodescendentes das Américas. In XI Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Diversidades (Des)igualdades, Salvador, 2011. *Anais...* Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2011.
- SANDOVAL, Salvador. O que há de novo na psicologia social latino-americana? In CAMPOS, R. H. F.; GUARESCHI, P. *Paradigmas em psicologia social: a perspectiva latino-americana* (p. 101-109). Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- SANTOS, Antônio Bispo. *Colonização, Quilombos – Modos e Significações*. Brasília: CNPq/INCT, 2015.
- SANTOS, Sônia Beatriz. Feminismo negro diaspórico. *Revista Gênero*, v. 8, n. 1, p. 11-26, 2º sem. 2007.
- SEGUY, Franck. *A catástrofe de janeiro de 2010, a "internacional comunitária" e a recolonização do Haiti*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 2014.
- TONHATI, Tânia; ARAUJO, Dina Santos; MACEDO, Marília. A inserção dos estrangeiros no mercado de trabalho formal segundo a RAIS - 2010 a 2016. Série Migrações. Brasília, DF: Ministério do Trabalho, 2017. v. 2, p. 78-87.
- VOMMARO, Pablo. *Juventudes y políticas en la Argentina y en América Latina: tendencias, conflictos y desafíos*. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Grupo Editor Universitario, 2015.