



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO  
EM PSICOLOGIA

Verónica Martínez Sánchez

**Migrações africanas contemporâneas em trânsito pela Costa Rica: imaginários sociais,  
imagens de controle e fronteiras na “Suíça Centro-americana”**

Florianópolis – SC

2022

Verónica Martínez Sánchez

**Migrações africanas contemporâneas em trânsito pela Costa Rica: imaginários sociais, imagens de controle e fronteiras na “Suíça Centro-americana”**

Dissertação submetida ao Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de Mestra em Psicologia Social e Cultura.

Orientadora: Profa. Dra. Mara Coelho de Souza Lago

Florianópolis

2022

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Sánchez, Verónica Martínez

Migrações africanas contemporâneas em trânsito pela Costa Rica : imaginários sociais, imagens de controle e fronteiras na "Suíça Centro-americana" / Verónica Martínez Sánchez ; orientadora, Mara Coelho de Souza Lago, 2022.  
170 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Florianópolis, 2022. Inclui referências.

1. Psicologia. 2. trânsito migratório. 3. Costa Rica. 4. África. 5. imaginário social . I. Lago, Mara Coelho de Souza. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Psicologia. III. Título.

Verónica Martínez Sánchez

**Migrações africanas contemporâneas em trânsito pela Costa Rica: imaginários sociais, imagens de controle e fronteiras na “Suíça Centro-americana”**

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Profa. Mériti de Souza, Dra.  
Universidade Federal de Santa Catarina

Profa. Gláucia de Oliveira Assis, Dra.  
Universidade do Estado de Santa Catarina

Prof. Guillermo Antonio Navarro Alvarado, Dr.  
Universidad de Costa Rica

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Psicologia.

---

Prof. Adriano Beiras, Dr.  
Coordenação do Programa de Pós-Graduação

---

Profa. Mara Coelho de Souza Lago, Dra.  
Orientadora

Florianópolis, 2022.

*Dedico este trabalho a todas as pessoas que atravessam o continente americano com o fim de criar melhores condições de vida, e que dia a dia resistem às políticas de exclusão, precariedade e morte potencializadas pelos sistemas de fronteiras.*

## AGRADECIMENTOS

No momento que imaginei como escrever os agradecimentos, pensei em tantas pessoas diferentes e de distintas latitudes que, imediatamente, minha mente começou a viajar e se deslocar entre memórias e afetos situados entre o português e o espanhol. Também fiquei pensando no meu desejo de que cada pessoa que agradeço nesta parte do texto possa entender sem problemas nem restrições de idioma minhas palavras. Portanto, não encontro outra forma de verbalizar o que sinto e minha gratidão pelo processo que em português ou, como falamos fora do Brasil, *portuñol*.

Primeramente, quiero agradecer a mi familia. A mi mamá Viria y a mi papá Manuel. Gracias por su apoyo incondicional, por su crianza llena de amor, respeto y cariño. Gracias por incentivar la autonomía y la educación. Gracias por fomentar con valentía caminos críticos y sensibles para un mundo mejor. A mi hermana Gloriana le agradezco la complicidad, las risas y el cariño y, sobre todo, por ser mi amiga. A mi compañero de vida Julián, mejor conocido como Llaguno, gracias por el amor y la alegría que hemos construido conjuntamente. Gracias por compartir conmigo este recorrido tan importante de mi vida. También agradezco a mi abuelita Lili por su eterno cariño, a Rocío, a mis primos/as, mis tías y mis tíos por estar pendiente de mí y el afecto recibido.

À minha orientadora Mara agradeço sua dedicação e acolhimento em todo o processo de mestrado. Obrigada professora por incentivar espaços coletivos de investigação, por acreditar em mim e por fomentar as nossas autonomias de pesquisa. Às minhas colegas do grupo de orientação agradeço pela escuta sensível, pelas discussões constantes e transformadoras. Agradeço também pela amizade e carinho que temos formado. Realmente não tenho formas para apalavrar o quão afortunada sou por ter encontrado vocês neste processo de pesquisa. Obrigada Débora, Yarle, Andri, Geni, Cássio, Renata, Daian e Marina.

Além das minhas colegas/amigas do grupo de orientação, agradeço a Lina, Vero, Cândice, João Augusto, Renata, Camila F., Karen, Louise, María Laura e demais pessoas que têm me acompanhado e acolhido com sua amizade durante meu percurso no Brasil. Obrigada pelas risadas, pelos encontros e apoio na nossa travessia brasileira. Particularmente agradeço a Lina e a Vero por ser minha família escolhida aqui no Brasil.

A mis amigos de Costa Rica, las lechugas (Hawi, Ire y Clyde), Dani, Lau, Cris, Pri, Andre, Sofi, Caro, Ale, Anita, Cata M., Cata C., Andrés, Checho M., Zuri, Majó, Checho S., Vale y Santi,

entre otros y otras más, les agradezco de corazón su amistad. Gracias por ser parte de mis redes escogidas, por representar un lugar seguro y de alegría.

Da mesma forma agradeço à escola de dança Desterro. Obrigada por me acolher, por acreditar em projetos de solidariedade que permitissem que alguém como eu tivesse acesso a um mundo de ritmos brasileiros. Grata por me ajudar a conectar de novo com meu amor à dança e a rebelde alegria criada pelo movimento e a cumplicidade dos corpos. Obrigada André, Thais e Emanuel!

También agradezco a todas las personas que entrevisté para realizar esta investigación. Gracias por abrirme las puertas de sus trabajos, sus inquietudes, sus experiencias, sus percepciones y sus aprendizajes. Espero que este trabajo sea un granito de arena para que podamos construir mejores puentes y dinámicas para todas las personas que migran. Sin dudas este documento es un esfuerzo colectivo en el que ustedes tienen un gran protagonismo. ¡Gracias!

A mi alma mater, la Universidad de Costa Rica (UCR), y a todos/as los/as profesores/as que me encontré en los seis años que intensamente viví ahí, gracias por hacerme sentir orgullosa de este espacio y por defenderlo con dignidad y criticidad.

Da mesma forma, agradeço à Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia (PPGP) por me acolher neste estranho período de pandemia que atravessou meus dois anos como estudante de mestrado. Viva o Sistema Único de Saúde (SUS)! Agradeço às professoras e aos professores que foram parte do meu percurso e fomentaram o debate e a sensibilidade sobre o que nos rodeia. Também agradeço a todas as pessoas funcionárias da UFSC, particularmente a Gileade e Silvana pelo apoio administrativo.

À FAPESC e ao CAPES pelas bolsas de incentivo à pesquisa. Viva a educação pública, gratuita e de qualidade!

*“Cómo vamos a tener patria, si la única  
tierra que tenemos es la que se nos queda  
pegada en los zapatos”*

Ricardo Flores Magón.

## RESUMO

Nos últimos anos, os fluxos de pessoas migrantes que atravessam o continente americano com o fim de chegar aos Estados Unidos e Canadá têm aumentado e se diversificado significativamente. Com suas distintas agendas, experiências, condições e motivações, pessoas da África, Ásia, do Caribe e América do Sul circulam por vários países do continente através de vias terrestres, aéreas, marítimas e fluviais. No caso desta dissertação, o interesse centrou-se no coletivo de pessoas africanas que transitam pelo território costarriquenho. Através de entrevistas realizadas com funcionários/as vinculados/as à área de migração, foram analisadas as suas percepções sobre os imaginários sociais que perceberam e com os quais tiveram que lidar nos espaços institucionais, comunitários, jornalísticos, entre outros, quando trabalharam com esta população. Partindo da relação entre os conceitos de imaginário social, nacionalismos, imagens de controle e os mecanismos de fronteira, foi possível problematizar como a forma que é imaginada e percebida a presença destes/as migrantes está vinculada com a formação e preservação da identidade nacional hegemônica que, no caso costarriquenho, está articulada às metanarrativas da branquitude, do igualitarismo e do pacifismo. Deste modo, foram debatidas as *imagens de controle* mais recorrentes associadas a esta migração segundo as pessoas entrevistadas, assim como algumas das interpelações e significações dos mitos nacionais costarriquenhos presentes na produção de tais imagens analisadas. Por outro lado, foram problematizadas as inquietações e reflexões das pessoas entrevistadas com relação a suas experiências de trabalho. Neste sentido, foram analisadas as limitações e restrições dos sistemas fronteiriços para as migrações em trânsito, as biopolíticas presentes com suas economias morais e a distribuição desigual do acolhimento a migrantes nas políticas humanitárias. Paralelamente, também foram sugeridas pistas para imaginar outras formas *radicais* de receber, conviver e interagir de maneira mais hospitaleira com estas populações migrantes.

Palavras-chaves: trânsito migratório; Costa Rica; África; fronteira; imaginário social

## RESUMEN

En los últimos años, los flujos migratorios que cruzan el continente americano para llegar a Estados Unidos y Canadá se han incrementado y diversificado significativamente. Con sus diferentes agendas, experiencias, condiciones y motivaciones, personas de África, Asia, el Caribe y Sudamérica recorren varios países del continente por tierra, aire, mar y río. En el caso de esta investigación, el interés se centró en el colectivo de personas africanas que transitan por territorio costarricense. A través de entrevistas realizadas a funcionarios vinculados al área de migración, se analizaron los imaginarios sociales que percibían y con los que debían lidiar en espacios institucionales, comunitarios, periodísticos, entre otros, al trabajar con esta población. A partir de la relación entre los conceptos de imaginarios sociales, nacionalismos, imágenes de control y mecanismos fronterizos, fue posible discutir cómo la forma en que la presencia de estos migrantes es imaginada y percibida está vinculada con la formación y preservación de la identidad nacional hegemónica. que, en el caso costarricense, se articula en las *metanarrativas* de la blanquitud, el igualitarismo y el pacifismo. De esta forma, se discutieron las *imágenes de control* más recurrentes asociadas a esta migración según las personas entrevistadas, así como algunas de las interpelaciones y significados de los mitos nacionales costarricenses presentes en la producción de dichas imágenes analizadas. Por otro lado, se problematizaron las inquietudes y reflexiones de las personas entrevistadas respecto a sus experiencias laborales. En este sentido, se analizaron las limitaciones y restricciones de los sistemas fronterizos para la migración en tránsito, la biopolítica actual y sus economías morales y la desigual distribución de acogimiento en las políticas humanitarias. Al mismo tiempo, también se reflexionó sobre algunas de las pistas para imaginar otras formas radicales de recibir, vivir e interactuar de manera más hospitalaria con estas migraciones.

Palabras clave: tránsito migratorio; Costa Rica; África; frontera; imaginario social

## ABSTRACT

In recent years, migratory flows crossing the Americas to reach the United States and Canada have increased and diversified significantly. With their different agendas, experiences, conditions and motivations, people from Africa, Asia, the Caribbean and South America travel through several countries of the continent by land, air, sea and river. In the case of this research, the focus was on the group of African people who transit through Costa Rican territory. Through interviews with officials linked to the area of migration, the central objective of this investigation was to analyze the social imaginaries related to these African migrations in the country, mainly those that they perceived (in institutional, community, journalistic spaces, among others) when they were working with this population. From the relationship between the concepts of social imaginaries, nationalisms, images of control and border mechanisms, it was possible to discuss how the way in which the presence of these migrants is imagined and perceived is linked to the formation and preservation of the hegemonic national identity. which, in the Costa Rican case, is articulated in the *metanarratives* of whiteness, egalitarianism and pacifism. In this way, the most recurrent *images of control* associated with this migration according to the people interviewed were discussed, as well as some of the interpellations and meanings of the Costa Rican national myths present in the production of these analyzed images. On the other hand, the concerns and reflections of the people interviewed regarding their work experiences were problematized. In this sense, the limitations and restrictions of border systems for migration in transit, current biopolitics and their moral economies and the unequal distribution of reception in humanitarian policies were analyzed. At the same time, some of the clues to imagine other radical ways of receiving, living and interacting in a more hospitable context with these migrations were also reflected.

Keywords: migratory transit; Costa Rica; Africa; border; social imaginary

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ilustração 1. Foto do interior do depósito do CATEM Norte .....	146
Ilustração 2. Foto de um dos acampamentos do CATEM Norte .....	147
Ilustração 3. Foto do exterior das instalações do CATEM Norte .....	147

## **LISTA DE TABELAS**

Tabela 1. Total de Permissões Temporária de Trânsito outorgadas em 2019-2018.....	34
Tabela 2. Características das pessoas entrevistadas.....	65

## LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Rotas utilizadas pelas migrações africanas para os Estados Unidos e Canadá.....	30
Mapa 2. Rotas marítimas para comunicar o leste com o oeste dos Estados Unidos.....	77

## LISTA DE SIGLAS

<b>ACNUR</b>	Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados
<b>CATEM</b>	Centros de Atención Temporal para Personas Migrantes
<b>CCSS</b>	Caja Costarricense de Seguridad Social
<b>CNE</b>	Comisión Nacional de Emergencias
<b>DGME</b>	Direção de Migração e Estrangeria
<b>EMIBI</b>	Estaciones Bicentenarias
<b>HIV</b>	Vírus da Imunodeficiência Humana
<b>INAMU</b>	Instituto Nacional de las Mujeres
<b>MIDEPLAN</b>	Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica
<b>MINSA</b>	Ministerio de Salud
<b>MIRP</b>	Marco Integral Regional para la Protección y Soluciones
<b>MPR</b>	Metodologia da Problematização Recursiva
<b>OEА</b>	Organização dos Estados Americanos
<b>OIM</b>	Organização Internacional para as Migrações
<b>ONG</b>	Organização Não Governamental
<b>PAN</b>	Patronato Nacional de la Infancia
<b>PIT</b>	Permiso de Ingreso y Permanencia Transitoria Para Atención Humanitaria
<b>PLN</b>	Partido de Libertação Nacional
<b>PPGP</b>	Programa de Pós-Graduação em Psicologia
<b>SUS</b>	Sistema Único de Saúde
<b>UCR</b>	Universidad de Costa Rica
<b>UFCO</b>	United Fruit Company
<b>UFSC</b>	Universidade Federal de Santa Catarina
<b>UGT</b>	Unión General de Trabajadores
<b>UNED</b>	Universidad Nacional a Distancia

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: SOBRE OS PERCURSOS DE PESQUISA</b> .....	18
<b>CAPÍTULO 1. COSTURANDO A PESQUISA: PONTOS DE PARTIDA, AMARRAÇÕES E (DES) ENCONTROS</b> .....	29
1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DOS FLUXOS MIGRANTES AFRICANOS NA COSTA RICA (2014- 2022).....	29
1.2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA .....	37
<b>1.2.1 Imaginário social e imagens de controle</b> .....	37
<b>1.2.2 Imaginários sociais e imagens de controle e sua relação com a migração</b> .....	44
<b>1.2.3 Controle soberano e fronteiras</b> .....	47
1.3 ESTRATÉGIA METODOLÓGICA.....	53
<b>1.3.1 Aproximações à metodologia da problematização recursiva</b> .....	53
<b>1.3.2 Fases metodológicas e interlocuções</b> .....	55
<i>I. Coleta de notícias e textos referentes sobre a migração contemporânea de pessoas africanas em trânsito pela Costa Rica</i> .....	55
<i>II. Rastros genealógicos dos mitos nacionais</i> .....	56
<i>III. Entrevistas de pessoas funcionárias da área de migração</i> .....	57
<i>IV. Indagação e elucidação crítica das insistências de sentido</i> .....	59
<b>1.3.3 Caracterização das pessoas entrevistadas</b> .....	61
<b>CAPÍTULO 2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: OS MITOS NACIONAIS E O ESSENCIALISMO COSTARRIQUENHO</b> .....	66
2.1 INTRODUÇÃO .....	66
2.2 MITO SOCIAL E MITO NACIONAL.....	68
2.3 A EXCEPCIONALIDADE COSTARRIQUENHA: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DAS SUAS ETAPAS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA.....	72

2.4 RASTROS IDEOLÓGICOS DE SIGNIFICAÇÃO DOS MITOS NACIONAIS .....	85
<b>CAPÍTULO 3. PRODUÇÃO DAS IMAGENS DE CONTROLE EM TORNO ÀS MIGRAÇÕES AFRICANAS.....</b>	<b>91</b>
3.1 INTRODUÇÃO .....	91
3.2 HOMOGENEIZAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E EXTERNALIZAÇÃO DO COLETIVO AFRICANO .....	92
3.3 IMAGENS DE CONTROLE SOBRE A PASSIVIDADE E O HERMÉTISMO .....	100
3.4 IMAGEM DE CONTROLE SOBRE O/A AFRICANO/A COMO INTRUSO/A .....	108
3.5 IMAGENS DE CONTROLE SOBRE OS CORPOS DAS MULHERES AFRICANAS E A VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA .....	114
3.6 MITOS NACIONAIS E A (DES) SANTUARIZAÇÃO DOS ESPAÇOS: O CASO DAS MIGRAÇÕES AFRICANAS NA COSTA RICA .....	120
3.7 PISTAS INTRODUTÓRIAS PARA DEBATER ÀS IMAGENS DE CONTROLE .....	125
<b>CAPÍTULO 4. OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: REFLETINDO NA EXPERIÊNCIA DE TRABALHO COM POPULAÇÃO MIGRANTE AFRICANA.....</b>	<b>127</b>
4.1 INTRODUÇÃO .....	127
4.2 MAIS PONTES MENOS MUROS: ACESSOS LIMITADOS PARA POPULAÇÃO MIGRANTE EM TRÂNSITO.....	127
4.3 NINGUÉM É ILEGAL: BIOPOLÍTICAS E ECONOMIAS MORAIS NO TRÂNSITO MIGRATÓRIO .....	137
4.4 TENSIONANDO O HUMANITARISMO E IMAGINANDO PROJETOS DE JUSTIÇA SOCIAL .....	144
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>154</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>161</b>

## INTRODUÇÃO: SOBRE OS PERCURSOS DE PESQUISA

Começo esta dissertação falando sobre meu percurso investigativo: como formulei a proposta inicial em 2019 e como a pandemia e as muitas e diferentes vozes, escritas e escutas foram transformando e afetando no processo de construção deste texto. Mergulhando nas muitas vindas e voltas que tive durante o desenvolvimento da pesquisa, nas páginas seguintes narro algumas das inquietações de onde surgiu o interesse do tema em questão, as fibras que me conectam diretamente com ele e as adaptações e alterações que foram surgindo no caminho.

Também apresento de forma introdutória algumas considerações básicas sobre o contexto migratório no qual se baseia esta pesquisa –neste caso as migrações contemporâneas de pessoas africanas na Costa Rica–. Posteriormente, descrevo como foram reformulados os objetivos de investigação que originaram esta dissertação. Por último, faço um breve apanhado dos temas discutidos em cada capítulo.

Acreditando firmemente na força da transdisciplinaridade e na quebra das fronteiras disciplinares e, em geral, de todos os aparatos simbólicos, institucionais e territoriais que têm como fim limitar nossas vidas e desejos em categorias monolíticas e estáticas, compartilho este texto que foi sentido e escrito desde distintas latitudes e referências latino-americanas.

Nasci no começo da década de 1990 em um país centro-americano chamado Costa Rica. Desde muito cedo e em quase todos os espaços da minha vida, cresci escutando histórias sobre como fui privilegiada ao ter nascido em um dos únicos países do mundo sem exército, onde os soldados foram substituídos por maestros/as, onde o pacifismo era a norma e todos/as nós, cidadãos e cidadãs, éramos considerados/as iguais. Nessa retórica, também eram reforçados os imaginários de ser um país firmemente democrático, com as pessoas mais felizes do mundo<sup>1</sup>, orgulhosamente católico<sup>2</sup>, sem conflitos políticos e habitado maioritariamente por pessoas

---

<sup>1</sup> Em 2019, no índice da Fundação para a Nova Economia, Costa Rica foi selecionado como o país mais feliz do mundo devido às altas expectativas ao nascer, o índice de satisfação com a vida e o baixo impacto ambiental (PAYÁ, 2011). Atualmente Costa Rica já não lidera essa lista mundial, porém, continua sendo considerado o mais feliz entre os países latino-americanos (MADRIZ, 2022).

<sup>2</sup> Atualmente Costa Rica é o único país com Estado confessional do continente americano e um dos poucos do mundo. No artigo 75 da Constituição Política do país aparece: “La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la del Estado, el cual contribuye a su mantenimiento, sin impedir el libre ejercicio en la República de otros cultos que no se opongan a la moral universal ni a las buenas costumbres”.

brancas. Enfim, nasci e cresci na Suíça centro-americana (como foi nomeado “carinhosamente” o país desde o século XIX) ou, como mencionou sarcasticamente o filósofo costarriquenho Alexander Jiménez (2018), “no lugar aonde os deuses vão para acampar” (p.8. Tradução livre).

Eu, como mulher branca de classe média que morou quase toda sua vida em San José (a capital do país), sem dúvidas estou marcada pelos espaços, dinâmicas e privilégios que, até certo ponto, tentam segurar essa fantasia do “paraíso dos trópicos”. No entanto, também sou fruto de uma geração de costarriquenhos e costarriquenas que experimentaram os diversos efeitos das políticas do neoliberalismo e que pouco a pouco foram desestabilizando alguns destes mitos sobre a “essência” nacional.

Certamente no período de 1950-1970, na Costa Rica aconteceram importantes reformas que reforçaram uma institucionalidade educativa, sanitária e laboral que criaram as bases do Estado social de direito. No entanto, nas últimas décadas temos presenciado um enfraquecimento dessas instituições sociais, assim como uma maior lacuna no acesso a oportunidades e emprego. Hoje, Costa Rica é um dos países mais desiguais do mundo e um dos mais caros para morar na América Latina (SALAZAR, 2019).

Estas mudanças do “passado” e do “presente” não querem dizer de nenhuma forma que antes as coisas estavam “bem” e agora não, já que isso só reforçaria a ideia de origem sobre a “excepcionalidade costarriquenha”. Na verdade, várias dessas reformas sociais e econômicas do século passado aconteceram em um contexto que respondia mais a uma lógica autoritária e centralista –típica dos caudilhismos– e não a uma cultura política democrática (SOLÍS, 2006). Mas isso é um tema que mais na frente vou aprofundar com maiores detalhes. O central destas mudanças de gerações que quero sinalizar aqui, é como essas implicações da realidade política, econômica e social dos últimos anos têm influenciado na maneira como o país se imagina e narra a si mesmo.

Paralelamente, têm se fortalecido e/ou surgido manifestações culturais, movimentos políticos e laços sociais que não necessariamente respondem ou se encaixam em tais ideias nacionalistas. A população do país, as condições de emprego, as dinâmicas socioespaciais e os sistemas políticos/econômicos têm se transformado drasticamente nas últimas décadas, fomentando relações plurais e dissimiles e, portanto, afastando-se do igualitarismo idealizado historicamente.

Nessa direção, apesar de ter escutado desde que nasci sobre as supostas maravilhas da Suíça Centro-americana, também sou testemunha das frustrações e contestações de uma sociedade profundamente empobrecida e afetada pelos processos de exclusão e desigualdade social. Entre novas e velhas desigualdades sociais, panoramas alentadores e outros não tanto, a população costarriquenha tem experimentado um paradoxo entre a persistência sobre a identidade branca, igualitária e pacífica e os descontentamentos de morar em um país que não necessariamente se amolda a esses atributos. Embora as estruturas de opressão nas quais se inserem e reproduzem tais mitos continuem vigentes, o jeito como o/a costarriquenho/a se identifica e reconhece nelas tem sido disputado, renegociado e reatualizado.

Este “desgaste” dos imaginários e mitos da nação (JIMÉNEZ, 2018), têm produzido diversos efeitos e formas de lidar com a disputa identitária presente em nossos tempos. Neste cenário, as migrações internacionais –particularmente as provenientes do país vizinho Nicarágua– têm se posicionado como um importante nicho para repensar e renegociar antigas e novas formas do significado de “ser costarriquenho/a”.

Costa Rica é atualmente o país da América Central que mais recebe população migrante. Aproximadamente 10% do total da população nasceu em outro país (CHAVES, 2020). Aliás, as migrações nicaraguenses no território costarriquenho têm aumentado significativamente como fruto da crise e repressão política que o país está experimentando desde 2018 (CIDH; OEA, 2019)<sup>3</sup>.

Neste contexto, além da fragilidade da identidade nacional contemporânea, o modo como se tem lidado com as mudanças provocadas pelas migrações, têm fomentado no país uma sensação de ansiedade e incerteza. Para alguns, a presença de migrantes representa insegurança, violência, debilidade das instituições sociais é a razão pela qual a “excepcionalidade costarriquenha” tem se desvirtuado. Outros –que infelizmente não representam a maioria– têm tentado posicionar e promover no cotidiano e na agenda política as migrações ativas e em condições de dignidade e integração<sup>4</sup> (JIMÉNEZ, 2018).

---

<sup>3</sup> Segundo dados do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados (ACNUR) (2022), depois das pessoas de Afeganistão, os/as nicaraguenses são o segundo grupo que mais solicitações de asilo fez durante 2021. Situação que colocou a Costa Rica como o quarto país com maior quantidade de pedidos de asilo do mundo nesse mesmo ano (primeiro Estados Unidos, segundo Alemanha e terceiro México).

<sup>4</sup> Mesmo se hipoteticamente fosse uma maioria demográfica que está a favor dos direitos das pessoas migrantes, ao ser uma agrupação não hegemônica seria desigual em relação à uma minoria demográfica que possui maior capital político/econômico/racial.

O certo é que existem múltiplas expressões nas relações cotidianas, nos meios de comunicação e nas políticas públicas que associam a desvalorização do país com a presença de migrantes de países empobrecidos. Há, no imaginário dos Estados-nação, um medo que é corporificado nas populações migrantes, especificamente aquelas “não bem-vindas” pelos diversos marcadores que carregam (raça, classe, gênero, nação, religião, etc.). Por exemplo, no caso das migrações nicaraguenses, diversas pesquisas têm mostrado como os imaginários e imagens que são vinculadas a esta população migrante também têm funcionado como bode expiatório para explicar os conflitos, medos e hostilidades que o país tem/está vivenciando (DOBLES; SELVA; ROJAS, 2014; JIMÉNEZ, 2018; SANDOVAL, 2002, 2007; VOOREND, 2019).

Na mesma lógica, os imaginários sociais e as imagens construídas sobre os grupos migrantes são também uma chave de análise para repensar o lugar de enunciação do “eu” costarrriquenho. Os nacionalismos e seus mitos contribuem na recriação constante da nação através de processos de delimitação, nos quais surgem esquemas binários de comparação de quem conforma o “eu” e o “outro”, o “próprio” e o “alheio”. Dessa forma, a construção imaginária e a recepção dos coletivos migrantes vai depender, entre outros fatores, em como sejam filtrados e reformulados os materiais herdados (imaginários, discursivos, institucionais, entre outros) com as demandas, interesses, valores e símbolos associados a tais grupos (ALIAGA, 2012; MÁIZ, 2005).

No caso das migrações nicaraguenses, por exemplo, os descontentamentos e hostilidades dos/as costarrriquenhos/as com as suas presenças decorre, principalmente, a partir das imagens associadas com: a cor da pele “mais morena”, a violência com a qual estão supostamente acostumados/as a se relacionar e a pobreza e atraso econômico que carregam (como se fosse uma condição “natural”) (RAMÍREZ, 2021; SANDOVAL, 2002). Mesmo que exista uma crise e desgaste dos mitos nacionais sobre o pacifismo, a branquitude e o igualitarismo, com relação a esta migração em particular parece que estes mitos são vigentes e reatualizados. Nesta retórica, a população nicaraguense representa aquilo que os/as costarrriquenhos não querem(os) ser e, ao mesmo tempo, essas imagens e imaginários associados a este coletivo também dão pistas dos desejos do que gostaria(mos) de ser.

Sobre esta relação entre os nacionalismos, os mitos nacionais e as imagens e os imaginários sociais, já bastante se tem pesquisado desde diversas perspectivas com respeito à população nicaraguense na Costa Rica e, em menor medida, à colombiana (DOBLES; SELVA; ROJAS, 2014; JIMÉNEZ, 2018; SANDOVAL, 2002, 2004, 2007). No entanto, nesta investigação o foco

está centrado em outra migração da qual no país pouco se fala e conhece: os fluxos migrantes contemporâneos provenientes de diversos contextos de África.

Se pensamos em termos geográficos e econômicos, a relação da Costa Rica com os países do continente africano fica um pouco confusa. Por um lado, a longa distância, os limitados meios de transporte e os altos custos para se deslocar, são condições que dificultam o vínculo geográfico entre os contextos africanos e a região centro-americana. Por outro lado, em termos das qualidades econômicas e de emprego, Costa Rica não é necessariamente o país mais atraente para que grupos massivos imigrem desde tão longe, se tomamos em conta as altas taxas de desemprego, pobreza e custo de vida. E, apesar de existir um vínculo histórico, populacional e cultural que liga Costa Rica com o continente africano, não têm sido fortalecidas relações internacionais e diplomáticas que fomentem intercâmbios entre tais países. Então, por que estou falando de fluxos migrantes contemporâneos provenientes de África?

Sem desestimar que também existem migrações de pessoas de África que vêm a Costa Rica por outros motivos (estudo, trabalho, lazer, família, solicitação de refúgio, etc.), os fluxos aos quais estou me referindo são aqueles que chegam ao país como parte das suas rotas de trânsito para se estabelecer nos Estados Unidos e Canadá. Influenciadas por diferentes motivos — maioritariamente relacionados com as economias, violências, conflitos políticos e poucas oportunidades de emprego nos seus países de origem—(MORA, Cynthia, 2017), estas migrações começaram a aumentar no país desde os primeiros anos da década do 2000. Mas foi a partir de 2014 que a quantidade de pessoas africanas subiu e ganhou mais visibilidade, particularmente quando a Nicarágua fechou as suas fronteiras e deixou presos na Costa Rica os diferentes grupos migrantes que estavam em trânsito na sua rota ao norte do continente<sup>5</sup>. Portanto, são consideradas migrações “pouco tradicionais” e relativamente recentes em comparação com outros fluxos históricos de populações centro-americanas, por exemplo.

Nos últimos anos estima-se que pela Costa Rica tenham transitado milhares de pessoas provenientes principalmente da África central, África ocidental e África oriental (NAVARRO, 2021), particularmente de Camarões, República Democrática do Congo, Angola e Eritreia. Com

---

<sup>5</sup> Dentro desta conjuntura migratória, também confluem na Costa Rica outros fluxos em trânsito provenientes do Caribe, Ásia Meridional e América do Sul (NAVARRO, 2021). Ao longo do texto detalharei um pouco mais sobre o encontro destes diversos fluxos migratórios em trânsito no país.

suas diferentes culturas, religiões, idiomas, alimentações, economias e ideologias, diversas pessoas do continente africano têm se encontrado nas suas rotas pelo território americano.

Apesar das suas múltiplas condições e experiências de trânsito migratório, uma das rotas mais comuns no continente é começar pela América do Sul, continuar pelos países centro-americanos e cruzar o México até chegar aos Estados Unidos. Os meios para se locomover neste percurso são diversos e podem contemplar desde aviões, ônibus, barcos e os próprios pés. Em muitas destas travessias, as redes de coiotes<sup>6</sup> têm um papel fundamental em organizar e gerenciar o percurso migratório (WINTERS; MORA, 2019).

Costa Rica geralmente é apenas um território de trânsito, portanto, a estadia no país não costuma ser muito prolongada. Em alguns casos, as pessoas atravessam o território costarriquenho em apenas umas horas. Em outros casos, as pessoas têm que ficar no país uma quantidade de tempo maior que a estimada, por motivos políticos, econômicos ou ambientais que impossibilitam suas saídas. Neste cenário, nos últimos anos tem se criado uma institucionalidade básica para atender à realidade de trânsito destas pessoas. Do mesmo modo, também têm surgido diversas respostas comunitárias, políticas e dos meios de comunicação com relação à presença, experiências, necessidades e reivindicações destes coletivos migrantes.

Desta forma, em 2019 quando fiz o processo seletivo do mestrado de Psicologia na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), meu objetivo era fazer um trabalho etnográfico para aprofundar o conhecimento sobre as experiências de trânsito migratório das mulheres africanas na Costa Rica. Nesta perspectiva, também queria analisar como os imaginários e práticas articuladas nos mitos nacionalistas costarriquenhos tinham afetado diretamente suas vivências migratórias. Para isso, nos primeiros rascunhos da proposta de pesquisa, tinha planejado fazer trabalho de campo em alguma comunidade fronteiriça do país e em um dos *Centros de Atención Temporal para Personas Migrantes* (CATEM) da Costa Rica.

---

<sup>6</sup> Segundo Eduardo Torre, o conceito “coiote” é a expressão utilizada para designar “a las personas que ayudan a uno o más migrantes a cruzar una frontera o territorio de manera irregular a cambio de una cantidad de dinero. El coyotaje es una actividad sancionada por los Estados; además, ciertas prácticas del tráfico de personas ponen en riesgo la integridad física de los migrantes o incluso sus vidas. Aunque puede realizarse por un individuo aislado, investigaciones recientes muestran que por lo común son redes (organizaciones) simples o complejas, compuestas por varias personas, quienes conducen a los migrantes a través de fronteras y territorios de forma subrepticia (véase Izcara, 2014). El término coyotes comprende: 1. en el nivel individual, es decir, individuos que realizan coyotaje sean o no miembros de redes/organizaciones dedicadas a tal actividad; 2. en el nivel de redes/organizaciones de coyotaje a las que pertenecen” (TORRE, 2018, p. 163).

Meu interesse particular por esta migração, surgiu a partir da minha própria experiência ao viver no Brasil. Atualmente, Santa Catarina e especificamente Florianópolis (que é a cidade aonde se encontra a universidade em que cursei a pós-graduação e onde morei desde 2019), são importantes pontos de chegada e encontro de pessoas provenientes de diversos contextos africanos (SILVA; SILVEIRA; MULLER, 2018). De alguma forma, esta rota migratória Brasil/Costa Rica me conectava com meu próprio percurso e história. Existia uma grande possibilidade que as pessoas africanas que conhecesse e entrevistasse na Costa Rica também tivessem circulado pelo Brasil e pelo estado catarinense, espaços que, com seus matizes e contradições, têm me acolhido na minha condição de estudante migrante nos meus últimos três anos de vida e pelos quais sinto um grande afeto e proximidade.

Da mesma forma, tanto minha vivência no Brasil como os espaços acadêmicos pelos quais transitei, foram um detonante para problematizar ainda mais o vínculo entre os acolhimentos das migrações e os diferentes marcadores sociais de raça, gênero, nação e classe inscritos nas relações históricas de poder. Particularmente, ao conhecer e estudar com maior profundidade o mito brasileiro da “democracia racial” e como se imbricava com a recepção das migrações não brancas de Haiti e de África (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022; GOMES, 2017; MARTÍNEZ, Susana; DUTRA, 2018; SILVA; SILVEIRA; MULLER, 2018), fiquei me questionando sobre os efeitos dos mitos nacionais costarriquenhos –especialmente daquele que imagina o país como uma nação branca– na experiência dos/as africanos/as ao transitar pelo país.

No entanto, em março de 2020 e com apenas duas semanas de aulas na universidade, começou o período de confinamento e isolamento causado pela propagação da doença COVID-19. A pandemia marcou um precedente e importantes mudanças acadêmicas e pessoais. O começo da pandemia, o fato de me sentir apavorada pelas políticas de morte do governo bolsonarista, significou retornar a meu país, onde precisei trabalhar por oito meses, em meio a um contexto de muitas incertezas e mudanças.

Com a chegada da pandemia, a possibilidade de fazer entrevistas presenciais com pessoas migrantes africanas em trânsito pela Costa Rica foi se tornando inviável. As fronteiras do país foram fechadas e os abrigos inabilitados. Por outro lado, realizar entrevistas virtuais não era uma opção viável. Primeiramente pela dificuldade que significava o acesso a um celular com internet

por ao menos uma hora e, fundamentalmente, por um posicionamento ético<sup>7</sup>. Desta forma, a pergunta de pesquisa, os objetivos e a perspectiva teórica-metodológica que formulei em 2019 já não respondiam às possibilidades de trabalho de campo que eu pudesse fazer desde o Brasil, no meio da pandemia.

Neste cenário e a partir de diferentes diálogos e reflexões coletivas, decidi fazer uma reformulação do projeto inicialmente pretendido. Para esse momento, comecei a pensar com maior profundidade sobre certas “cristalizações de saberes e sentidos” (CASTORIADIS, 2013; FERNÁNDEZ, 2007) e as imagens de controle (BUENO, 2020; COLLINS, 2019)<sup>8</sup>, referentes aos processos migratórios e às práticas de exclusão social na Costa Rica. Também refleti sobre a relação intrínseca entre os imaginários e os mitos nacionais com os dispositivos fronteiriços (BUTLER, 2021; DE GENOVA, 2018; DOMENECH, Eduardo, 2017; DOMENECH, Pablo, 2018; FASSIN, 2015). Assim como as aberturas e pontos de fuga “radicais” (CASTORIADIS, 2013), para imaginar outros mundos mais justos e hospitaleiros com as populações migrantes.

Sem desestimar a relevância da proposta investigativa projetada inicialmente, comecei a problematizar os imaginários sociais que surgem no espaço de trânsito/acolhimento e que permeiam tais experiências migrantes, particularmente aqueles percebidos pelas pessoas que trabalham nas instituições e instâncias fronteiriças. Desse modo, o objetivo geral que finalmente orientou esta pesquisa, centrou-se em analisar os imaginários sociais sobre o atual fluxo migratório de pessoas africanas pelo território costarriquenho segundo a perspectiva dos agentes institucionais vinculados à área da migração.

Realizei uma série de entrevistas com diferentes funcionários/as vinculados/as às migrações africanas, com o foco de problematizar os imaginários sociais associados a este coletivo e que foram identificados por eles e elas nas suas experiências de trabalho. Nessa perspectiva, se antes eu tinha o interesse em saber sobre as vivências migratórias das mulheres africanas, depois das mudanças decorrentes da pandemia, minha inquietação voltou-se para os imaginários sociais

---

<sup>7</sup> Quando falo de “posicionamento ético” com relação às entrevistas, refiro-me a minha decisão de não entrevistar pessoas migrantes devido à dificuldade que pode significar criar um vínculo seguro e de escuta mais aprofundada de forma virtual. Isso não quer dizer que eu acredite que pelos meios virtuais é impossível estabelecer laços sociais, porém, considerei que não era o melhor caminho de pesquisa devido a que não conhecia as pessoas que tentaria entrevistar.

<sup>8</sup> Mais na frente falarei com profundidade sobre dois conceitos centrais que são referenciados constantemente nesta pesquisa: imaginário social de Castoriadis (2013) e imagens de controle de Patricia Hill Collins (2019).

e as respostas institucionais presentes na Costa Rica que, de diferentes formas, afetam tais experiências migratórias.

Quanto aos objetivos específicos, propus-me a: 1) analisar a relação entre os mitos nacionais da Costa Rica –particularmente a branquitude, o igualitarismo e o pacifismo – com a construção das imagens de controle associadas a esta migração; 2) problematizar como as respostas institucionais vinculadas à presença deste trânsito migratório interagem com tais imaginários sociais; 3) refletir como certas pistas sobre os imaginários radicais podem contribuir na produção de horizontes de hospitalidade com as migrações.

Desta forma, o centro da pesquisa não está na análise das “introjeções” das pessoas que entrevistei e sim nos imaginários sociais ligados a esta migração que eles e elas têm percebido, identificado e com os quais têm lidado nos seus processos de acompanhamento a estes fluxos. Na mesma direção, foram analisados tanto as suas experiências com relação aos sistemas fronteiriços, como os horizontes ético-políticos possibilitadores de práticas para um maior acolhimento hospitaleiro.

Mesmo que os imaginários sociais não sejam a totalidade da vida social, constituem importantes pontos de amarração, precisamente, dessa totalidade (JIMÉNEZ, 2005). Dão conta tanto daquilo instituído na norma, como daquilo que responde mais à multiplicidade e indeterminação do sentido (CASTORIADIS, 2013).

Como imaginamos a presença africana no país? O que essas imaginações dizem sobre nós costarriquenhos/as? Como os mitos nacionais estão presentes nas imagens produzidas sobre os grupos migrantes de África? Como tem sido a experiência de trabalho com populações africanas? Como a institucionalidade tem respondido ao caso particular destas migrações? Como tais respostas institucionais interagem com os imaginários sociais associados a esta migração? Como os dispositivos fronteiriços se inserem nas estruturas de opressão? Quais são algumas pistas “radicais” para imaginar outras formas de mobilidade? Estas são algumas das perguntas que orientaram a reflexão e escrita desta dissertação.

É importante destacar que esta mudança da proposta inicial não é apenas um novo recorte ou giro metodológico de pesquisar a mesma questão desde outro ponto de partida. Esta proposta sugere outro posicionamento ético-político em torno da investigação, com relação ao “objeto de estudo” e meu lugar como pesquisadora.

Na minha vivência, a presunção de habitar um país “excepcional” foi paulatinamente derrubada desde muito cedo. Venho de um contexto e uma família que, com suas múltiplas contradições e paradoxos, tentaram abrir espaço para outras visões e práticas mais críticas de entender a história do país e da região centro-americana. Porém, mesmo que eu não subscreva e, em algumas esferas, nem represente o sentido simbólico e prático que esses mitos implicam, isso não significa que eu esteja fora das estruturas e dinâmicas de poder, opressão e privilégios que os sustentam nas suas diversas e complexas imbricações.

Seguindo esta perspectiva, pensar nos imaginários associados à população migrante é também um exercício para colocar em questão os processos de construção da nossa própria identidade nacional e as violências e matrizes históricas que as determinam e nos determinam. Como falou Benedict Anderson (apud COLLINS, 2022), a nação é uma comunidade política imaginada, onde os Estados-nação podem definir sua identidade nacional e seus interesses por meio de instituições que rejeitem os entendimentos da hierarquia naturalizada.

Nesse sentido, historicizar e debater as noções em que são fundamentados os imaginários sociais e as imagens de controle em torno a esta migração, é um primeiro passo para problematizar os lugares de enunciação de onde surgem e se reproduzem. Além disso, é uma chave analítica para problematizar as práticas institucionais que configuram os sistemas fronteiriços: suas contradições, negociações, aprendizagens, limites e manutenções das relações de poder.

Da mesma forma, é também uma abertura e caminho para pensar e imaginar outras formas mais hospitaleiras que não necessariamente respondem aos enquadramentos nacionalistas. Nessa perspectiva, os imaginários sociais também deixam em evidência as tensões e os pontos de fuga para a abertura de outras significações sobre as fronteiras, o pertencimento, o trânsito, a migração e o acolhimento.

Para realizar esta investigação, utilizei a Metodologia da Problematização Recursiva (MPR) (FERNÁNDEZ, 2007). Seguindo esta perspectiva, entrevistei a funcionários/as que, de diversas formas, têm/tiveram um vínculo com a área de migração e com os fluxos africanos. As entrevistas funcionaram como interlocuções e reflexões sobre como certos imaginários sociais sobre as pessoas africanas –projetados na imprensa, nas políticas, nas instituições, nas conversas e nos intercâmbios cotidianos– interagiram com os próprios medos, ressentimentos, aspirações na construção do “nós costarriquenho”. Da mesma forma, por meio desta Metodologia foi possível problematizar e pensar nos rastros genealógicos das respostas institucionais e dos sistemas

fronteiriços presentes na experiência de trânsito migratório. Também realizei uma base de dados com as notícias de alguns dos principais jornais costarriquenhos, com o fim de me aproximar e contextualizar tais dinâmicas migratórias.

Nessa direção, no **Capítulo 1** faço uma breve contextualização sobre os fluxos migrantes africanos na Costa Rica desde o 2014 até a atualidade. Posteriormente, apresento a fundamentação teórica e estratégia metodológica que orientaram esta pesquisa.

Em continuidade, no **Capítulo 2** discuto o conceito de mito social e mito nacional e sua relação com a construção e perpetuação dos Estados-nação. Posteriormente, faço uma caracterização de cinco fases da construção do nacionalismo costarriquenho e seus vínculos com os mitos do pacifismo, a branquitude e o igualitarismo que conformam a identidade de “excepcionalidade” (SAGOT; DÍAZ, 2019). Por último, analiso alguns dos rastros ideológicos de significação em tais mitos nacionais e seus vínculos com as estruturas de poder.

Com relação ao **Capítulo 3**, identifiquei e analisei como são construídas as imagens de controle (BUENO, 2020; COLLINS, 2019) associadas ao coletivo africano nos diversos âmbitos institucionais e comunitários e como os mitos nacionais costarriquenhos participam de sua construção e reprodução. Isso quer dizer que indo além da análise das estruturas de poder que configuram a perpetuação de tais imagens, tento problematizar como operam e interatuam na especificidade de Costa Rica.

Finalmente, no **Capítulo 4**, foquei a atenção nas práticas institucionais que estão presentes no trânsito migratório e nas condições de (i)mobilidade dos sistemas fronteiriços. Paralelamente, refleti sobre algumas pistas que os próprios imaginários sociais dão para imaginar formas mais hospitaleiras no acolhimento da migração.

## **CAPÍTULO 1. COSTURANDO A PESQUISA: PONTOS DE PARTIDA, AMARRAÇÕES E (DES) ENCONTROS**

### **1.1 CONTEXTUALIZAÇÃO DOS FLUXOS MIGRANTES AFRICANOS NA COSTA RICA (2014- 2022)**

Nesta parte do texto é realizada uma breve caracterização de alguns dos principais acontecimentos relacionados com o trânsito de migrações africanas desde 2014 até a atualidade. Para orientar esta contextualização, são utilizadas diferentes pesquisas que têm se debruçado sobre os fluxos migratórios em trânsito pela Costa Rica nos últimos anos.

Mesmo que existam registros de migrações provenientes de diferentes regiões africanas no país desde a década de 2000, foi a partir de 2013 que sua presença foi mais visibilizada (NAVARRO, 2021). Segundo o informe da Organização Internacional para as Migrações (OIM) (2016), estes coletivos migrantes geralmente viajam por via aérea, marítima e terrestre com o propósito de chegar aos Estados Unidos e Canadá. Como parte da sua rota, circulam por vários países de América do Sul e América Central (ver Mapa 1). É um movimento migrante de pessoas diversas e de distintas partes do continente africano, que compreende solicitantes de asilo, refugiados, migrantes econômicos, entre outros.

Neste percurso, são seguidas diferentes rotas de trânsito que vão se adaptando e transformando ao longo do tempo. Nos últimos anos, na trajetória destas migrações provenientes de África, têm se encontrado espacial e temporalmente vários fluxos migratórios de pessoas de distintas partes do mundo, tais como Haiti, Cuba, assim como diversas regiões de Ásia, entre outros.

Dentro do perfil mais usual das migrações de África, estão as provenientes das regiões central, ocidental e oriental do continente (NAVARRO, 2021). Em termos gerais, no período compreendido entre 2013 e 2016 o perfil destas pessoas era, na sua maioria, de homens (estima-se que houve três homens por cada mulher) que geralmente empreendiam a viagem de forma solitária e sem suas famílias (OIM; OEA, 2016).

Em certos casos, algumas destas pessoas decidem ficar por um tempo mais estendido ou ilimitado nos países latino-americanos (principalmente Brasil e Argentina por meio da solicitação de asilo ou através de empregos). Em outros casos, grupos de pessoas com diversas origens

nacionais têm ficado presos por períodos prolongados em alguns dos pontos da sua rota migratória, tanto por questões políticas, restrições jurídicas, dificuldades econômicas, pela pandemia ou por conflitos e violência presentes nos países transitados.

### Mapa 1. Rotas utilizadas pelas migrações africanas para os Estados Unidos e Canadá



Fonte da imagem: (MATA, Esteban, 2016).

Nota: Este mapa apenas tem como fim ilustrar algumas das principais rotas que as pessoas africanas utilizam no seu percurso para o norte do continente americano.

No contexto costarrriquenho, em novembro de 2015 foi desarticulada e detida uma organização dedicada ao tráfico de migrantes, o qual gerou como consequência que “milhares de migrantes, principalmente cubanos, haitianos e africanos, ficaram “presos” em território costarrriquenho sem os meios e/ou contatos para continuar seu percurso”(OIM; OEA, 2016, p. 25. Tradução livre). Até este momento, estes fluxos migrantes tinham atravessado pelo país de maneira irregularizada, por postos clandestinos e ajudados principalmente por redes de coites organizados.

Foi até 13 de novembro desse ano, que Costa Rica iniciou o processo de outorgamento de vistos extraordinários de trânsito que permitiu a estes grupos migrantes continuar com seu percurso para o norte do continente. Esse salvo-conduto é nomeado *Permiso de Ingreso y Permanencia Transitoria Para Atención Humanitaria* (PIT) e tem uma vigência de 25 dias e extensão automática de outros 25 dias (NAVARRO, 2021).

Nesta conjuntura, o governo de Nicarágua fechou a fronteira com a Costa Rica e colocou seu exército lá com o fim de impedir a entrada desses migrantes em trânsito. Esta situação criou uma aglomeração de migrantes de todas as partes do mundo na Costa Rica. Vários grupos de africanos, haitianos e cerca de 12 mil cubanos ficaram "presos" na Costa Rica, sem meios, recursos ou contatos para continuar o seu percurso (MORA, Carlos, 2016). Em palavras de María José Chaves:

Frente a este contexto, la respuesta del gobierno central fue contradictoria. Primero la decisión fue hacer rechazos en la frontera, lo cual generó caos en términos normativos y en la respuesta institucional inmediata. En términos normativos, porque las personas no se podían rechazar a Panamá ante la imposibilidad de demostrar que provenían de ese país (ingresaban y salían de forma irregular). Además, si bien Panamá les permitió el paso hacia Costa Rica, previendo posibles rechazos, prohibió que pudieran reingresar a su territorio (Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica, 2018). En términos de respuesta institucional, hacer rechazos en frontera suponía una importante inversión para reforzar la frontera con oficiales de la Fuerza Pública y antimotines. El resultado inmediato de estas medidas fue que, en pocos días, cientos de personas se aglomeraron en la frontera, con hambre y enojadas. Ante esta situación, el Gobierno costarricense debió permitir el ingreso de las personas migrantes al territorio nacional, generando incertidumbre y confusión en las instituciones locales que debieron cambiar rápidamente sus protocolos de actuación para atender a las personas y buscar estrategias para lidiar con la tensión generada en los días anteriores (CHAVES, 2020, p. 43).

Neste cenário, pela falta de espaço suficiente, os próprios migrantes começaram a fazer acampamentos improvisados tanto na fronteira sul da Costa Rica com o Panamá –chamada Paso Canoas– como em Peñas Blancas, que é a fronteira norte com a Nicarágua. No entanto, por problemas de saúde e superlotação, o governo da Costa Rica fechou esses espaços e abriu três Centros de Tendencia Temporales para Personas Migrantes (CATEM) em diferentes regiões do país (CHAVES, 2020). Os CATEMs são coordenados pela Direção de Migração e Estrangeria (DGME).

Dado o carácter massivo e de imobilização dessa migração temporária no país em 2015 e 2016, as autoridades da Costa Rica improvisaram várias estratégias para dispersar esta concentração de pessoas. No caso da migração cubana, foi organizado um transporte aéreo para chegar aos Estados Unidos, através de vários acordos entre os países da América Central e México. Por outro lado, o grupo de haitianos/as e de africanos/as saíram por conta própria, provavelmente usando redes clandestinas e canais de tráfico. Apesar de uma parte importante deles ter encontrado apoio nos centros de atenção pública, suspeita-se que muitos escolheram os coiotes e rotas ilegais

para sair do país e continuar suas rotas mesmo com a fronteira nicaraguense fechada (FALLAS, 2017).

Assim, Costa Rica teve que enfrentar em menos de um ano a chegada de mais de 26 000 migrantes em trânsito. A coordenação da polícia fronteira detectou a entrada de 7,694 migrantes da África (dos quais 21% eram mulheres) entre 2013 e julho de 2016<sup>9</sup>. Os países de origem eram, principalmente, a República do Congo, República Democrática do Congo, Somália, Gana, Eritreia, Senegal, Camarões, Guiné, Angola e Moçambique, entre outros (OIM; OEA, 2016).

A partir do acontecido em 2015-2016, ficaram instalados no país dois CATEMs permanentemente, um localizado na zona norte de Costa Rica (La Cruz) e outro na região sul (Golfito). Durante o período 2016-2020, a modalidade de operação dos CATEMs foi por meio de um protocolo que inicia no Panamá. Em outubro de 2016, os governos costarriquenhos e panamenhos subscreveram um acordo nomeado “Flujo Controlado”, para organizar a chegada e traslado dos/as migrantes em ônibus, de forma semanal e em grupos de 100 pessoas (CHAVES, 2020). Desse modo, por meio dos PITs, quando os grupos chegavam à Costa Rica as autoridades fronteiriças cadastravam a informação das pessoas migrantes, com o fim de planejar os serviços brindados nos Centros, assim como de organizar e controlar estes fluxos em trânsito.

Segundo Chaves (2020), no CATEM eram cadastradas as digitais, os dados pessoais e registrava-se uma fotografia de cada pessoa. Além disso, o Ministério de Saúde valorava a condição de cada pessoa e, no caso de atenção medida, a Cruz Vermelha fazia o traslado ao hospital correspondente. Os espaços dos CATEMs consistiam em acampamentos com espaços para dormir, cozinhar, chuveiros, banheiros e áreas comuns. Cada Centro abastecia a alimentação, água potável e contava com atenção média de emergência.

Nas principais disposições da diretriz estabelecida pelo Poder Executivo para atender estes fluxos migrantes em trânsito<sup>10</sup>, encontra-se (CHAVES, 2020): 1) coordenação e colaboração interinstitucional para atender de maneira integral às pessoas migrantes em questão (o que implicou na ampliação das tarefas das instituições envolvidas de forma temporária). 2) Resguardo

---

<sup>9</sup> Apesar desses dados, nota-se que em muitos casos não há certeza do país de origem de grande parte dessas pessoas; em primeiro lugar, pela barreira da língua e porque muitos não tinham documentos ou passaporte, já que isso facilita a possibilidade de deportação. Também foi indicado que uma porcentagem significativa dessas pessoas é haitiana e se apresenta como africana para minimizar as chances de ser deportada devido à proximidade do Haiti com a Costa Rica (OIM; OEA, 2016). Mais na frente esta dinâmica será aprofundada.

<sup>10</sup> Decreto Ejecutivo N° 057 MP-MTSS-Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica-S-MSP-RREE-MDHIS-MCM, (2016).

e seguridade transfronteiriça por parte do Ministério de Seguridade Pública. 3) O orçamento das ações formuladas pelas instituições, seriam financiadas pelo *Fondo Especial de Migración*, o *Fondo Social Migratorio* e o *Fondo Nacional contra la Trata de Personas y el Tráfico Ilícito de Migrantes* (no caso de não ter acesso a ditos orçamentos, a DGME tem que solicitar recursos ordinários ao Estado). 4) A atenção integral das pessoas migrantes a cargo de:

(...) la Caja Costarricense de Seguridad Social (CCSS), la [Comisión Nacional de Emergencias] (CNE), la DGME, el Instituto Nacional de las Mujeres (INAMU), el Ministerio de Gobernación y Policía, el Ministerio de Planificación Nacional y Política Económica (MIDEPLAN), el Ministerio de la Presidencia y sus dependencias, el Ministerio de Salud (MINSA), el Ministerio de Seguridad Pública y [Patronato Nacional de la Infancia] (PANI) (CHAVES, 2020, p. 47).

Segundo Chaves (2020), concentrar a estes grupos migrantes em trânsito nos Centros facilitou ao Estado costarricense a garantia de algumas condições básicas de seguridade, alimentação e abrigo. Não obstante, em termos legais e operativos, a criação dos CATEMs foi muito confusa. Por um lado, não era um albergue, já que isso implicaria em uma série de atenções e serviços que na prática não estavam sendo executados. Por outro lado, também não era um centro de apreensão, porque não era um lugar orientado para a permanência das pessoas migrantes detidas por sua condição de “irregularidade”.

Mesmo que o CATEM funcionasse como uma alternativa de atenção temporária para migrantes em trânsito e/ou em uma condição de vulnerabilidade (como refugiados e solicitantes de asilo), não existia uma agenda política nem institucional efetiva e congruente com as necessidades e condições das pessoas que utilizavam seus serviços. De fato, diversos organismos internacionais indicaram as condições precárias dos CATEMs, particularmente em relação ao estado da infraestrutura e de salubridade, assim como a falta de funcionários/as (CIDH; OEA, 2019; MIRPS, 2020; OEA, 2020).

Realmente o melhoramento dos Centros de Atenção era uma necessidade prioritária. Por exemplo, no CATEM Norte entre 2016 e 2019 foram albergadas 62 000 migrantes provenientes de diferentes partes do mundo (MIRPS, 2020). No caso das migrações africanas, os PITs outorgados durante o 2018-2019, foram principalmente os seguintes:

**Tabela 1. Total de Permissões Temporária de Trânsito outorgadas em 2019-2018**

<b>ANO</b>	<b>PAÍS</b>	<b>TOTAL DE PITS OUTORGADOS</b>
<b>2019</b>	Camarões	2644
	República Democrática do Congo	1682
	Angola	672
	Eritreia	317
<b>2018</b>	Camarões	888
	República Democrática do Congo	614
	Eritreia	490
	Angola	254

Fonte: Elaboração própria a partir das estadísticas dos informes anuais da DGME.

Nessa direção, a DGME estabeleceu um projeto que converteu as instalações dos CATEMs em *Estaciones Bicentennarias* (EMIBI)<sup>11</sup>. Desse modo, o CATEM Norte tornou-se em EMIBINORTE e o CATEM Sul em EMBISUR. Segundo o relatório realizado pelo *Marco Integral Regional para la Protección y Soluciones* (MIRPS) (2020), os IMIBIs foram pensados para fortalecer os serviços de atenção das necessidades básicas, a identificação e monitoramento dos fluxos que transitam pelo país e melhorar os espaços e a infraestrutura destes Centros.

No entanto, apesar da construção destes projetos ter sido estimada para o período 2021-2022, problemas de orçamento e burocráticos, assim como dificuldades causadas pela propagação do COVID-19, têm retraçado a construção das instalações. Paralelamente, no contexto da pandemia, as fronteiras marítimas, terrestres, aéreas e fluviais do país foram fechadas o 18 de março de 2020. Como consequência, desde esse momento foi impedido “o ingresso de qualquer não residente do país, incluídos os grupos migratórios africanos, caribenhos e asiáticos, cobertos pelas permissões temporárias de trânsito” (NAVARRO, 2021, p. 66. Tradução livre).

Apesar que de forma paulatina e seletiva tem se aberto as fronteiras para certos grupos migrantes (particularmente daqueles provenientes do Norte Global), os PITs para as migrações em trânsito ainda não foram reativados. Além disso, os CATEMs estão sem funcionar ou trabalhando de forma sumamente restringida desde o começo da pandemia. Segundo uma comunicação pessoal com uma funcionária do CATEM Norte, quando começou a pandemia o espaço deixou de receber

<sup>11</sup> O nome “Bicentenario” faz alusão à comemoração dos 200 anos de independência de Costa Rica.

peças e ficou trabalhando apenas com as peças que já estavam no Centro anteriormente. Como as fronteiras do país permaneceram fechadas, vários/as migrantes tiveram que ficar por um tempo prolongado nos CATEMs, até que pouco a pouco foram saindo do país por seus próprios meios em rotas não regulares. Desse modo, quando saiu a última pessoa do CATEM o espaço foi oficialmente fechado e assim permanece até a atualidade.

Neste contexto tem se potenciado uma lógica de criminalização, assim como práticas de ilegalidade, já que as peças estão transitando por rotas clandestinas (em muitos casos apoiados pelas redes de coites) e sem os serviços básicos de atenção. Segundo dados referenciados no jornal costarricense *Semanario Universidad* (CÓRDOVA, 2021) desde o começo da pandemia a quantidade de peças migrantes que foram recusadas nos postos migratórios têm aumentado significativamente. De 2020 a setembro de 2021, um total de 8068 peças de diferentes nacionalidades têm sido “recusadas” (mais da metade eram migrantes haitianos/as).

Desse modo, as práticas de clandestinidade durante a pandemia também têm aumentado. Por exemplo, quando as autoridades migratórias detectam peças em condição de “irregularidade”, elas têm que ser enviadas ao país do qual trataram de ingressar, neste caso Panamá. No entanto, o fato de ser enviadas a este país não é uma garantia que elas vão ficar ali. A realidade é que as peças continuam tentando atravessar as fronteiras, só que por rotas clandestinas e com o apoio de coites (CÓRDOVA, 2021).

Esta situação também propiciou dinâmicas de imobilidade. Por um lado, ao fechar as fronteiras, as peças tiveram que ficar “varadas” em países nos quais não planejavam se estabelecer por uma estadia prolongada. Ademais, em espaços que não contavam com condições materiais, econômicas ou de salubridade para conter a estas aglomerações. Ao mesmo tempo, esta dinâmica gerou uma superlotação de peças em comunidades e centros fronteiriços, aguardando para sair e continuar suas rotas. Isto, em um contexto de pandemia no qual eram recomendadas práticas de isolamento para evitar a propagação do vírus<sup>12</sup>.

Para o caso das migrações consideradas “humanitárias” (aquelas que provêm de zonas de guerra ou asilo político, por exemplo), a abertura das fronteiras foi dada desde o dia 1 de novembro

---

<sup>12</sup> O 17 de setembro de 2021 foi aprovado um protocolo da CCSS para garantir a vacina contra a Covid-19 à população migrante (em condição regular e não regular), assim como a solicitantes de asilo. Mias informação em: <https://www.ministeriodesalud.go.cr/index.php/prensa/43-noticias-2021/1117-costa-rica-vacuna-a-poblacion-migrante-regular-irregular-y-refugiada-residente-en-el-pais-que-cumpla-requisitos-establecidos-en-manual-de-vacunacion-vigente>

de 2020 (NAVARRO, 2021). No entanto, as migrações em trânsito (como no caso das africanas) não são consideradas nessa categoria e estão atravessando o país de forma irregularizada.

Até o momento de escrita deste texto (agosto de 2022) não foi encontrada nenhuma normativa específica que determinasse a condição jurídica do trânsito migratório destas pessoas depois do começo da pandemia. Segundo conversações que tive com funcionárias da área de migração, as pessoas estão procurando rotas “alternativas” para evitar os postos fronteiriços, assim como maior presença de redes de coiotes. A única informação que encontrei relacionada a isto (depois de uma exaustiva procura nos sites oficiais de migração, saúde e informação jurídica do país)<sup>13</sup>, foi a referência em um informe da MIRPS (2020) sobre um protocolo da DGME de 2020 intitulado “*Protocolo de zonas para la atención de eventuales nuevos solicitantes de refugio sin domicilio y personas migrantes sin domicilio dentro de los flujos migratorios en tránsito en el marco de la emergencia nacional de Costa Rica COVID-19*”.

Segundo as informações de tal documento, o protocolo é um projeto interinstitucional para a contenção da pandemia, aplicado ao contexto das pessoas em condição de vulnerabilidade que ingressam no país ou que se encontram em trânsito pelo território nacional. O seu objetivo é o fortalecimento da resposta a estes fluxos migratórios, uma vez que as fronteiras terrestres sejam habilitadas, por meio do estabelecimento de espaços físicos, atenção de saúde, alimentação, abrigo e serviços básicos.

Apesar de que desde o dia 1 de abril de 2022 exista um decreto (43457-MGP-S) que derroga todas as medidas e restrições migratórias temporárias de ingresso a Costa Rica (inclusive as terrestres), não encontrei nenhuma informação oficial que explicitamente mencionasse a reativação dos PITs, dos CATEMs/ EMIBIs ou do protocolo mencionado. Situação que sugere que as pessoas migrantes em trânsito ainda estão atravessando o país em condições que fomentam práticas de ilegalidade, criminalização e insegurança.

---

<sup>13</sup> Desde abril de 2022, o Governo da Costa Rica enfrenta-se a um *hackeo* [ciber. -ataque] da maioria das plataformas virtuais das instituições públicas. Desse modo, uma parte significativa dos sites (e as suas informações de acesso público) estão temporariamente bloqueadas. De fato, o 8 de maio foi declarada “emergência nacional” (mais informação em: <https://www.larepublica.net/noticia/rodrigo-chaves-declara-emergencia-por-hackeo-de-hacienda>).

## 1.2 FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

A fundamentação teórica desta pesquisa, corresponde um grande esforço de dialogar com diferentes interlocutores/as, disciplinas, territórios e perspectivas. Para isso é formulada uma proposta teórica destinada a mostrar as diferentes formas de co-determinação entre os imaginários sociais, os dispositivos fronteiriços e a construção do poder soberano.

Nesse sentido, o texto está dividido em três partes. Primeiramente é discutida a ideia dos imaginários sociais e o conceito de imagens de controle. Depois, são aprofundadas as dinâmicas e efeitos dos imaginários sociais no processo de construção das imagens associadas ao/à sujeito/a migrante. Por último, reflete-se sobre o controle soberano e a fronteira em relação à produção da legalidade e suas práticas de aversão e de hospitalidade.

### 1.2.1 Imaginário social e imagens de controle

O filósofo grego Cornelius Castoriadis (2013) nos alertava que o imaginário social não tem que ser entendido como a imagem de “X”, já que isso suporia que há uma verdade ontológica e essencialista sobre “X” e que nós apenas interpretaríamos nossas próprias significações dessa “verdade”. Para Castoriadis, o imaginário social é uma criação histórica-social e psíquica que é incessante e, destarte, indeterminada de figuras, formas e imagens que operam como significações e organizadores de sentido, consolidando assim o *instituído* sobre “X”.

Nesta perspectiva, os imaginários sociais vão além do recurso identitário, das leis e estruturas sociais e do sujeito lógico e moral. Este argumento não significa negar que existem certas percepções, práticas e representações sociais que são sistemáticas ao longo da história, mas sim evidenciar sua capacidade de mutação, adaptação e abertura (RANDAZZO, 2012).

Os imaginários sociais são dinâmicos, flexíveis e mutáveis, portanto, também podem ser conjunturais, contraditórios e contestáveis. Precisamente por sua natureza de indeterminação, também existe uma capacidade permanente de transformação das significações imaginárias, ou seja, sempre há uma latência *instituinte*, o qual Castoriadis nomeia como o “imaginário radical”.

O imaginário social *instituído* é conformado pelas significações imaginárias sociais e as instituições cristalizadas, e trabalham a partir da repetição de formas que regulam a sociedade. As instituições sociais funcionam a traves das “normas, valores, linguagem, ferramentas,

procedimentos e métodos de fazer frente às coisas e de fazer as coisas e, também, ao indivíduo mesmo, tanto em geral como no tipo e a forma particulares dada a ele pela sociedade considerada” (CASTORIADIS, 1998, p. 67. Tradução livre).

Ana María Fernández (2007), refletindo sobre o pensamento de Castoriadis, menciona que o imaginário social é o conjunto de significações pelas quais um coletivo se institui como tal, ao mesmo tempo que constrói os universos de sentidos que determinam os relacionamentos sociais e materiais. Isso quer dizer que conservam o *intuído* e também são uma potencialidade *instituinte* (radical) de transformação, já que estabelecem pontos de fuga e de significação dos disciplinamentos sociais, e, portanto, dos processos de subjetivação e das relações de poder.

Em termos mais concretos, o imaginário instituído refere-se à dimensão simbólica que configura e segura a normatividade social e suas instituições. Enquanto ao imaginário instituinte ou radical, são as latências criativas de significação que permitem a uma sociedade ir além do estabelecido, das imagens fixas: “é o que permite a uma sociedade não estar condenada e se repetir eternamente” (JIMÉNEZ, 2005, p. 107. Tradução livre).

Mesmo que Castoriadis parta de uma perspectiva psicanalítica, o filósofo diferencia sua interpretação sobre imaginário social da corrente lacaniana. Segundo Fernández (2007), Lacan articula a noção de imaginário com os registros do simbólico e do real e, portanto, o imaginário é referido ao especular, imagem de “X”, imagem espelhada. No entanto, para Castoriadis, o imaginário social remete a outra ordem de sentido, ou seja, a capacidade imaginária de invenção e de produção de significações coletivas.

En síntesis, en el psicoanálisis francés de inspiración lacaniana la noción de imaginario forma parte de un tríptico indisoluble Imaginario-Simbólico-Real, y refiere a “imagen de”. En Castoriadis, por el contrario, lo imaginario es siempre simbólico y refiere a la capacidad de inventar-imaginar significaciones, constituyéndose en el modo de ser de lo histórico-social. Que el término imaginario no refiera a la mirada del otro sino a la capacidad de invención colectiva no es una cuestión meramente terminológica; ambas acepciones se inscriben en posicionamientos filosóficos muy diferentes (FERNÁNDEZ, 2007, p. 40).

Em outras palavras, Castoriadis entende os imaginários sociais não como representações, mas sim como significações que organizam os sentidos para exercer poder sobre a vida cotidiana. Para o autor, existem os imaginários centrais, os quais operam no nível do implícito e não tem outro referente além de si mesmo, já que instituem um modo de ser das coisas e dos indivíduos. Por exemplo, a ideia de Deus, de Estado, da economia, da família. Enquanto aos imaginários

secundários, são aqueles que dependem dos centrais para coexistir, por exemplo, a ideia de cidadania que é derivado da noção de Estado.

Nesta perspectiva, os imaginários sociais se encontram articulados em função das redes de significações que estabelecem, legitimam, e reproduzem os sentidos (ALIAGA, 2012). Da mesma maneira, existem como forma de poder tanto na organização macro da sociedade como na produção de subjetividades individuais (FERNÁNDEZ, 2007).

Para Castoriadis (2013) cada sociedade define e cria uma imagem do mundo e do universo onde vive, inclusive a ideia de “realidade” e “racionalidade” são produto disso. Com o fim de produzir certa “ordem do mundo”, é gerado um conjunto de significantes mais ou menos estruturados que posicionam aos objetos e aos seres naturais em diferentes lugares. O imaginário social usa de suporte as imagens para organizar a sociedade. Nesse sentido, as *imagens* são “figurações de significações e de sentidos”(CASTORIADIS, 2013, p. 571.). A respeito, o autor menciona:

La institución histórico-social es aquello en y por lo cual se manifiesta y es lo imaginario social. Esta institución es institución de un magma de significaciones, las significaciones imaginarias sociales. El sostén representativo participable de esas significaciones -al cual, bien mirado, no se reducen, y que puede ser directo o indirecto- consiste en imágenes o figuras, en el sentido más amplio del término: fonemas, palabras, billetes de banco, geniecillos, estatuas, iglesias, utensilios, uniformes, pinturas corporales, cifras, puestos fronterizos, centauros, sotanas, lictores, partituras musicales. Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nombrable por la sociedad considerada. Las composiciones de imágenes o figuras pueden a su vez ser, y a menudo son, imágenes o figuras, y, por tanto, también soportes de significación. Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes o figuras que son su soporte. La relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término «simbólico», y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término (CASTORIADIS, 2013, p. 376–377).

Apesar de estar falando de “imagens” como uma questão que é gerada a partir da própria imaginação coletiva e individual, seus efeitos são reais e são materializados em diferentes esferas políticas, psicossociais, econômicas, entre outras. Fernández (2007) destaca que uma das funções principais do imaginário social consiste na organização e domínio do coletivo através do plano simbólico e subjetivo. Desta forma, a produção da hegemonia política implica que o grupo dominante imponha certas imagens das coisas, acontecimentos e coletividades.

Nesta mesma sintonia de reflexão, podemos trazer o conceito de “imagens de controle” de Patrícia Hill Collins (2019). Partindo das reflexões do feminismo negro nos Estados Unidos, para

a autora as imagens de controle surgem dos grupos de poder e são uma justificativa ideológica para perpetuar as matrizes de dominação (BUENO, 2020). Collins destaca que na cultura estadunidense, as imagens hegemônicas do “natural, normal e inevitável” têm sido sustentadas pelas estruturas racistas, sexistas, classistas e colonialistas. Desta forma, certas qualidades supostamente relacionadas às mulheres negras são significadas negativamente.

Aqui é importante sinalar que não existe o “bem” nem o “mal” *pré-social*, no entanto, o imaginário do Ocidente cria imagens ontologizantes para negatar as existências com o fim de oprimir e, ao mesmo tempo, perpetuar os privilégios dos grupos hegemônicos. De acordo com Winnie Bueno (2020), as imagens de controle estão sustentadas nesse pensamento binário. Segundo ela, os processos de dominação requerem a objetivação do grupo subordinado e seu conseqüente ocultamento e/ou negatização, desta forma a diferenciação articulada pelas categorias de oposição, cria hierarquias a partir das imagens de controle que justificam a opressão. Como menciona Geni Nuñez (2021), a multiplicidade ameaça a norma e é um perigo simbólico da perda da hegemonia.

Dialogando com o pensamento de Castoriadis e de Collins, podemos fazer um gancho analítico entre ambas perspectivas ao entender que as imagens de controle são aquelas do imaginário social *instituído* que adquirem significados específicos com o fim de sustentar a matriz de dominação. Para Collins (2019), o conceito de “matriz de dominação” é fundamental para entender as dinâmicas das imagens de controle, já que é a estrutura de organização social e histórica do poder onde as opressões interseccionais são originadas, praticadas e determinadas. E certamente poderíamos dizer que toda produção de imagem é para o controle –já que se substancializa em categorias específicas a realidade ontológica, condicionando e normatizando assim a existência– porém, há imagens que são especificamente para oprimir e criar valores sociais homogêneos para o exercício do poder.

Collins distingue as imagens de controle das representações e dos estereótipos, devido a que essas noções implicam uma caracterização ou descrição sobre algo/alguém e, portanto, seria possível reconhecer sua diversidade. O caráter central das imagens de controle são sua natureza “omnipresente”, “objetiva”, do “senso comum” que é entendida a partir de uma “mistificação de relações sociais objetivas”(COLLINS, 2019, p. 136). Como menciona a autora, para que prevaleça a manutenção das posições de poder hegemônico, é imperativo que determinadas “racionalidades” as sustentem.

Há um sentido de “inquestionabilidade” nessas imagens, o qual produz que os grupos dominantes não tenham que se perguntar ou preocupar pela origem nem pelos efeitos dessas imagens, embora elas formem parte da complexa engrenagem de privilégios que esses grupos ganham a partir das opressões de outros coletivos. No entanto, esse sentido de “inquestionabilidade” não aplica para a quem é atribuída tal imagem de controle, já que são constantemente questionados elementos que comprovem sua capacidade e lugar no mundo, ou seja, há uma lógica de suspeita a priori que surge de tais imagens de controle. Em outras palavras, a imagem não se questiona, portanto, a pessoa que é relacionada com essa imagem de controle, vai ser fortemente examinada para provar que não se encaixa nessa imagem que *institui* sua existência.

Outro elemento constitutivo das imagens de controle é a sua capacidade de transformação e adaptação. As condições iniciais que negativaram uma imagem (como as práticas, mitos e estereótipos) podem mudar, inclusive desaparecer, mas o sentido permanece e é reatualizado, de forma que as relações de desigualdade continuem. A respeito, Collins menciona que as opressões operam de forma interseccional e precisam da objetivação do “Outro” estranho para definir as margens da sociedade e sua ordem moral e social correspondente<sup>14</sup>.

A espera/imposição destas imagens e suas correspondentes “atitudes”, segundo a autora, são extrapoladas atualmente a diversas esferas da vida, como a laboral, a sexualidade, a estética, a família, a religião, a política e assim por diante. E quando esses grupos não hegemônicos denunciam e lutam contra as opressões que a têm sido submetidos/as, muitas vezes a resposta hegemônica é direcionar essa reivindicação em uma exageração, uma mentira, uma provocação, um ataque, inclusive, uma forma para “oprimir” a quem oprimiu. No caso do racismo, Krada Kilomba (2020) fala do medo branco quando

---

<sup>14</sup> A respeito, Collins ressalta que após o fim do período de escravidão nos Estados Unidos, foram atualizadas na consciência estadunidense branca duas imagens de controle sobre a mulher negra como “mammy” e como “matriarca”, entre outras mais. Da primeira, é esperada uma personalidade fiel e de obediência, quanto a segunda, simboliza a “negra má”, por sua suposta agressividade e sua contribuição nos problemas na sociedade civil. Apesar que distintas pesquisas (lideradas por mulheres negras) e testemunhos sobre as maternidades negras relatam o cotidiano das mães afro estadunidenses longe dessas imagens (COLLINS, 2019), a ideia de “mammy” e “matriarca”, entre outras muitas, são mobilizados e perpetuados a partir de diferentes estereótipos negativos que controlam e situam as mulheres negras em sistemas interligados de opressão. Neste sentido, empregar mulheres em espaços *mamificados* pelos seus supostos atributos, é condicionar e perpetuar a superioridade racial e o privilégio de classe e gênero.

existe um medo apreensivo de que, se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o “Outra/o”. Verdades que têm sido negadas, reprimidas, mantidas e guardadas como segredos (KILOMBA, 2020, p. 28).

Assim, vemos como se criam e se reatualizam imagens que, indistintamente das experiências particulares, dão continuidade ao sistema de opressão e que são mantidas e reproduzidas a partir de diferentes entes institucionais, tais como a universidade, a mídia, as agências governamentais, a televisão, a internet, a música, entre outras. É importante destacar que essas imagens transcendem as subjetividades individuais, já que existe uma estrutura que coloca os/as sujeitos/as em diferentes lugares de poder a partir da interação de diversos marcadores sociais. No caso específico da branquitude, por exemplo, Lia Vainer Schucman (2021) menciona que esta representa o lugar racial privilegiado ocupado pelas pessoas brancas, não sua subjetividade. Parafraseando a autora, não temos as mesmas condições e oportunidades, ou seja, o esforço individual não é o único fator que determina as nossas existências.

Outra chave analítica que surge do conceito de imagens de controle, é o *locus* de enunciação de como se formula e se propaga uma imagem. Nesse sentido, as imagens de controle são uma importante fonte para entender as estruturas de opressão das quais surgem e se reproduzem. Da mesma forma, este conceito é um aporte para problematizar os mitos sociais que tais imagens carregam, os processos de outrificação que perpetuam, as projeções, medos e desejos que “escondem” e a dimensão ideológica que sustentam. As imagens de controle falam mais de quem as (re)produz e enuncia que dos grupos ao qual são associadas, “são o reservatório de medos da cultura ocidental” (KILOMBA, 2020, p. 92)

Para Collins (2019), de forma simultânea as mulheres negras identificam e resistem a sua objetificação como o “Outro” e sua correspondente justificativa ideológica para oprimir. Nesta linha, Collins ressalta a necessidade de uma autodefinição das mulheres negras de diversas imagens de si mesmas como política de resistência ou, pensando na chave analítica do pensamento de Castoriadis, em imagens que sejam produtos de um *imaginário radical*.

Castoriadis (1975) nos habla de la posibilidad de la que goza una sociedad para descubrir el carácter autoinstituyente de sus significaciones imaginarias. Se trata de alcanzar un cuestionamiento de la certidumbre (la “evidencia”) así como de abrir la posibilidad de una interpretación alternativa de “lo real”. Se trata de desentrañar la determinación social de lo que se asume como natural y evidente (RANDAZZO, 2012, p. 88).

Segundo Collins (2019), desafiar as imagens de controle é um dos principais papéis do ativismo das mulheres negras. Por um lado, ao evidenciar a matriz de dominação e os privilégios que implicam ditas imagens e, por outro lado, a partir da apropriação e ressignificação de imagens que respondam ao cotidiano, as inquietações e as projeções definidas pelas mesmas mulheres negras<sup>15</sup>. Nessa direção, o imaginário não é apenas uma estratégia ideológica, é também uma condição de resistência e possibilidade para as sociedades se entenderem, construírem e transformarem a si mesmas.

Uma questão central na luta contra as imagens de controle é que elas sejam substituídas por imagens significadas pelas próprias mulheres negras. Como alerta Bueno, parafraseando a Collins, não importa quão bem intencionadas sejam as “novas” imagens proporcionadas pelos diferentes grupos, já que “toda definição exterior a respeito das vivências e experiências de mulheres negras vem acompanhada de um pacote de problemas para essas mulheres solucionarem” (BUENO, 2020, p. 116). Inclusive a autora alerta que também existem imagens de controle que são organizadas a partir de “virtudes” e comportamentos “positivos” (e que romantizam um suposto empoderamento na adversidade), que terminam obstaculizando os processos de subjetivação e a agência política das mulheres negras, a partir de uma “mercantilização das dores” (BUENO, 2020, p. 132).

Como menciona Bueno (2020), o pensamento feminista negro e, em particular o conceito de imagens de controle, apresentam uma complexa discussão que ultrapassam as análises das opressões raciais e de gênero, já que se tornam chaves analíticas para compreender e debater as relações de poder nas suas diversas manifestações. Ao mesmo tempo, esta perspectiva crítica torna-se espaço de compartilhamento de reflexões e estratégias de resistência e luta por justiça social, portanto, abre-se a possibilidade de articulação com diferentes agendas políticas. Tendo presente a articulação entre as principais chaves analíticas dos imaginários sociais e as imagens de controle, nas próximas páginas refletiremos sobre as dinâmicas e efeitos que envolvem tais considerações nos processos de construção do/a sujeito/a migrante.

---

<sup>15</sup> Segundo a autora, para o pensamento feminista negro é fundamental reconhecer a grande variedade de reações possíveis das mulheres negras em relação a suas vivências de opressão, assim como a heterogeneidade de resistências. Portanto, não existe uma forma única de experimentar e combater as imagens de controle, inclusive podem operar de formas contraditórias, assim como não existe nem se pretende que exista um único pensamento negro feminista.

### 1.2.2 Imaginários sociais e imagens de controle e sua relação com a migração

Voltando a atenção mais especificamente nos processos migratórios, vemos que são produzidos diferentes imaginários sociais e imagens de controle que vão ser marcados pelo contexto histórico-político, pelas particularidades raciais, sociais e econômicas que são vinculadas ao coletivo migrante, pela fase migratória na qual seja demarcada (emigração, trânsito, imigração) e pela opinião pública construída e a (in)visibilidade que lhe seja outorgada. Da mesma forma, os imaginários sociais vão depender do ponto de referência espacial e temporal de onde se parte e das experiências específicas de relacionamentos individuais e coletivos envolvidos, como o trabalho, a família, a religião e a integração, entre outros (ALIAGA, 2012). Além disso, os imaginários podem ser produzidos a partir de uma *distância perceptiva* (MÁRMORA, 2010), na qual se constroem pensamentos e imagens sobre uma circunstância sem ter nenhum tipo de relacionamento nem conhecimento prévio das condições históricas, materiais, políticas e econômicas que determinam tal acontecimento.

As migrações também têm, nas palavras de Castoriadis, uma latência *instituinte e radical* para modificar e construir imaginários e interações nas sociedades de origem, trânsito e destino. Isto pode gerar pontos de inflexão e quebras que suscitam novas bases de significação e de organização social das sociedades envolvidas, às relações internacionais e as agências governamentais (ALIAGA, 2012). Felipe Aliaga menciona que os imaginários sociais amparam tais mudanças sociais com o fim de dar suporte à dinâmica de transformação. Ou seja, cumprem um papel de base de inteligibilidade para enfrentar a instabilidade e incerteza produzida pelas mudanças geradas pela migração. Nas palavras do autor:

Los diferentes ámbitos relacionados con las migraciones buscarán ampararse en imaginarios sociales, con la finalidad de soportar la dinámica del proceso, en cuanto a la inestabilidad e incertidumbre producida por el cambio en la cotidianidad y en los esquemas de significado generados por la inmigración, y por la construcción social de la realidad con este componente vivencial y de interacción entre los sujetos, los imaginarios proveerán explicaciones que tendrán la funcionalidad de entregar estabilidad, como indica Pintos estos tienen como función: “Producir una imagen de estabilidad en las relaciones sociales cambiantes” (Pintos, 2004:25). Imagen que se puede sustentar en elementos negativos o positivos, es decir, ante lo cual hay que defenderse o hay que entregar confianza; lo central es que el imaginario proporciona el “saber qué hacer” frente a una determinada realidad migratoria (ALIAGA, 2012, p. 7).

No caso das migrações internacionais Sul-Sul, os imaginários sociais são produzidos a partir de um “senso comum” de um “nós” nacional hegemônico e instituído. É imaginado um “outro alheio” a partir de uma série de tipificações sobre os comportamentos, atributos, preconceitos e arquétipos associados. Tais imagens vão depender do status legal da pessoa, da raça, do gênero, da classe social, das diferenças religiosas e culturais percebidas e, simultaneamente, da combinação destes distintos marcadores (Runis Pennix e Marco Martiniello apud ALIAGA, 2012).

Da mesma forma, os imaginários sociais vão estar determinados pelas construções e mitos sobre o “nós” nacional que define e delimita o “outro” migrante a partir de fronteiras simbólicas e históricas específicas<sup>16</sup>. Conforme afirma Grada Kilomba (2020), nos países do Ocidente são usados argumentos que remetem uma suposta incompatibilidade com a integração nacional pela “diferença cultural” como mecanismo de encobrir o racismo e outras formas de exclusão das fronteiras nacionais: “aqueles e aquelas que são “diferentes” permanecem perpetuamente incompatíveis com a nação; elas e eles nunca podem pertencer, de fato, pois são irreconciliavelmente *ausländer* [estrangeiro/estrangeira]” (2020, p. 75).

Segundo Kilomba (2020), existe uma cadeia associativa na construção do/a “outro/a”, a partir de um processo de deslocamento onde o indivíduo transfere atenção de uma imagem mental a outra por meio da associação. De tal forma, é redirecionada e ressignificada a noção inicial a partir da última associação. Como exemplo, a autora coloca esta série de noções relacionais (p.85):

migração ilegal= sem lei;  
sem lei= crime;  
crime= perigo;  
perigo= ameaça;  
ameaça=medo.  
medo= direito de eliminar o “problema”.

Nesse sentido, para enfrentar a vertigem que produzem as migrações internacionais massivas, os Estados constroem alianças regionais, as quais, em muitos dos casos, estão influenciadas pelas agendas do Norte Global. A respeito, Aliaga (2012) fala sobre uma *imaginação geopolítica* a qual está baseada nas relações existentes entre os países de origem, de trânsito e de

---

<sup>16</sup> A discussão sobre como entendemos nesta pesquisa os “mitos sociais” está aprofundada no capítulo 2.

destino e estão determinadas pela organização política do mundo e sua correspondente distribuição do poder. Desta forma, certas visões e posições políticas, raciais e econômicas são privilegiadas e legitimadas sobre outras a partir de uma imposição simbólica e prática de hierarquias sociais. A imaginação geopolítica, estabelece margens que produzem dicotomias apoiadas em imagens de controle, como a referente de Ocidente e Oriente, por exemplo. Tais imagens, carregam diferentes símbolos e percepções culturais, morais, raciais, sociais e econômicos, entre outros, que vão influenciar a experiência e o trato recebido pela pessoa migrante no país de chegada.

Desse modo, é necessário reconhecer que os imaginários sobre as migrações contemporâneas são sempre contingentes. Para Bela Feldman-Bianco (2011) a compreensão das construções sociais e políticas dos/as sujeitos/as migrantes tem que ser veiculada a partir dos processos históricos, as continuidades e descontinuidades sociais, as políticas situadas e suas interconexões locais e globais, assim como suas contradições, similitudes e ambiguidades.

O interesse de entender os imaginários sociais sobre a migração nos países de trânsito e destino, encontra-se em, por um lado, tensionar as estruturas, projeções, mitos e pontos de fuga de significação que estão presentes no momento de imaginar o “outro estrangeiro” e sua presença. Por outro lado, também é um caminho para debater as formas como as pessoas migrantes são substancializadas em certas imagens e como, ao mesmo tempo, funcionam como mecanismos legitimadores das políticas e leis que determinam as (im)possibilidades e condições das migrações. Nessa perspectiva, diferentes pesquisas mencionam que há uma relação intrínseca entre os imaginários sociais e os dispositivos fronteiriços (DE GENOVA, 2018; DOMENECH, Eduardo, 2017; DOMENECH, Pablo, 2018; FASSIN, 2015).

Há uma ética dos Estados modernos contemporâneos em relação à avaliação política e moral da “diferença” (FASSIN, 2014), determinada por diferentes preconceitos, normas, paixões e expressões ou, como nomearemos a partir da reflexão de Collins, pelas imagens de controle. Em outras palavras, são necessárias construções imaginárias sobre a migração para legitimar estratégias tecno-políticas para sustentar as práticas soberanas dos Estados<sup>17</sup>.

No caso das migrações em condição de irregularidade, sabemos que a experiência não se esgota apenas nos imaginários sociais construídos e sua relação com as políticas e práticas de

---

<sup>17</sup> E assim como existem subjetividades criadas pelos mecanismos de fronteira dos Estados-nação (DOMENECH, Pablo, 2018), também existem subjetividades e imagens dissidentes produzidas pelas próprias pessoas migrantes (ACUÑA, Guillermo, 2020; VARELA, 2015, 2016).

controle fronteiriço. Existem múltiplas e complexas realidades que afetam e condicionam diretamente o percurso migratório, como por exemplo as condições de violência dos espaços de trânsito/estadia (trata de pessoas, extorsões, desapareções, exploração laboral, insatisfação das necessidades básicas, entre outros muitos cenários), as condições materiais, ambientais, psicossociais e econômicas do espaço de acolhimento ou as lutas migrantes e suas agendas políticas.

No entanto, tendo presente a transversalidade e latência *instituinte* e *instituída* dos imaginários sociais e das imagens de controle na produção de sentidos, práticas e experiências, são problematizadas as suas relações com os poderes fronteiriços. Assim como Patrícia Hill Collins fez um importante trabalho histórico em reconstruir os acontecimentos e as condições que têm perpetuado e ressignificado as diferentes imagens de controle das mulheres negras estadunidenses, é preciso fazer o mesmo exercício na área de migração. É fundamental questionar a genealogia de certos imaginários e imagens de controle e como são produzidas e difundidas.

Seguindo a mesma linha, também é importante considerar como foi construída a ideia de nação e Estado do país ao que se está migrando, e como operam dentro do seu marco constitutivo imaginário os diferentes marcadores sociais. Desse modo, nas seguintes páginas reflete-se sobre a visão que os Estados-nação constroem sobre o controle soberano das fronteiras e suas construções de (i)legalidade e práticas de (im)permanência.

### **1.2.3 Controle soberano e fronteiras**

Mbembe (2016), seguindo Foucault, diz que na noção de soberania –fundamentada no exercício da democracia– existe uma produção de controle e poder a partir das normas geradas por um corpo (povo) composto por homens e mulheres livres e iguais que têm a capacidade de ditar quem pode viver e quem pode morrer. Para Judith Butler o povo: “não é uma população definida, é constituído pelas linhas de demarcação que estabelecemos implícita ou explicitamente” (BUTLER, 2018, p. 8), portanto, no povo sempre há uma exclusão constitutiva a partir de uma unidade que nunca será. Nesse sentido, o “povo” com o poder soberano, precisa de uma fronteira discursiva, traçada na ideia dos Estados-Nações, que identifique dentro dos seus próprios limites as pessoas “reconhecíveis” como “povo” e, quem não pertence a ele, é um sujeito de suspeita e possível “ameaça”.

Nessa linha, para Mbembe a expressão máxima da soberania reside no poder, e é precisamente desde o poder onde se apela à exceção e à emergência da noção ficcional de inimigo (MBEMBE, 2017). Inimigo que, ao menos nas sociedades pautadas pelos processos de colonização, foi construído, reproduzido e naturalizado como um corpo racializado<sup>18</sup>. Segundo o autor, a soberania significa ocupação e a ocupação busca controlar e relegar o colonizado a uma terceira zona, a uma fronteira interna. Portanto, a soberania se apresenta como uma defesa legítima dos perigos e das ameaças que podem representar esse “outro”. Nas palavras de Mbembe: “exercitar a soberania é exercer controle sobre a mortalidade e definir a vida como a implantação e manifestação de poder” (2016, p. 123). Desta forma, assegurar as fronteiras da nação é também estabelecer os limites da raça<sup>19</sup>.

Em diálogo sobre a necropolítica, Mbembe (2016) caracteriza as guerras contemporâneas como eventos que não podem ser encaixados na tipologia de guerra “justa” ou “injusta”. O autor, seguindo o pensamento de Zygmunt Bauman (2001), aponta que essas guerras geralmente não tem como fim a conquista ou aquisição de um território, seus interesses versam em forçar a submissão do inimigo, independentemente dos danos colaterais. Dessa forma, junto aos exércitos têm emergido as “máquinas de guerra”, constituídas por homens armados em redes polimorfas que “têm características de uma organização política e de uma empresa mercantil” (2016, p. 140). No caso específico dos países africanos, Mbembe ressalta as relações conflitivas que surgem entre a guerra, as máquinas de guerra e a extração de recursos.

Na correlação do controle da vida e da morte com a geografia de extração de recursos pelas máquinas de guerra, Mbembe (2016) ressalta que existe um paradoxo entre imobilizar as pessoas, subjugando-as aos contextos de violência, ou soltá-las, forçando-as a migrar e atravessar as fronteiras do Estado territorial. Nesse sentido, vemos como ao mesmo tempo que existe um “ato

---

<sup>18</sup> Em relação a produção histórica do inimigo racializado, Deivison Mendes Faustino e Leila Maria de Oliveira (2022, p. 199) mencionam: “O racismo foi a tônica necessária ao período inicial (primitivo) de acumulação de capitais na Europa – a partir do final século XV – atuando como ideologia central de sustentação da colonização mercantilista nas Américas e seguiu atualizando-se a partir das novas necessidades de acumulação e acomodação vernacular durante o colonialismo imperialista na África, Ásia e demais países das Américas, entre os séculos XIX e XX. Posteriormente, com a explicitação dos crimes nazistas durante a II Guerra Mundial e, sobretudo, diante da emergência de lutas anticoloniais na África e Ásia e o resultante questionamento político e teórico, não apenas às noções biológicas de raça, o racismo metamorfoseou-se assumindo outras dimensões não menos destrutivas e reificadoras”.

<sup>19</sup> A respeito, no Capítulo 4 debateremos sobre como pensar os limites e entrecruzamentos do racismo e da xenofobia focado no contexto costarricense.

de soberania” ao imobilizar ou expulsar pessoas de um espaço, existe um “ato de soberania” em controlar o trânsito migratório ao território de chegada após essa expulsão.

Nesse aspecto, Mbembe (2014) destaca que o mundo contemporâneo (em sintonia com outros tempos, particularmente o início do século XIX), tem a tendência de moldar e condicionar a vida política, cultural e jurídica a partir de estruturas e estratégias que enclausuram, limitam e restringem o livre trânsito de pessoas. Ganha força a crença de que o mundo seria mais seguro se existisse maior controle das pessoas e seus trânsitos, já que as possibilidades de incerteza e risco seriam medidas e controladas (MBEMBE, 2018).

Como dispositivos de controle, encontramos a criação de cercas, muros, fronteiras e centros de detenção; assim como passaportes, vistos, controles biométricos e cadastros de informação pessoal que determinam quem é cidadão, turista, refugiado, apátrida, migrante “irregular”, entre outras nomeações. Coloco entre aspas esta última palavra tendo em conta que nenhuma pessoa é “irregular” (também pode ser nomeada como ilegal, indocumentada, indesejada, sem papéis, entre outras denominações). Para efeitos desta pesquisa, o conceito de migração em condição não regularizada é utilizado com a finalidade de reforçar o lugar da “irregularidade” como uma construção de exclusão sociopolítica profundamente histórica.

Así, en el caso de la migración indocumentada hay una deliberada construcción estatal y social de ésta como una “amenaza” al orden social del país o región receptora. La fabricación de los indocumentados como los otros no deseados, que dependiendo del contexto históricopolítico, se los relacionará sea con enfermos, débiles, sucios, delincuentes, terroristas, narcotraficantes, y cuanto otro calificativo despectivo se pueda, sostiene la ideología dominante y justifica la puesta en marcha de políticas de securitización migratoria que ante todo priorizan la seguridad nacional, aún cuando implique altos costos humanos y permanentes violaciones a los derechos de los migrantes (Sassen, 2001; Mármora, 2003: 119). De este modo, esa “selectiva” apertura fronteriza se sostiene gracias a la construcción ideológica de lo que es deseado, la integración económica y cierto tipo de integración social; y de lo que no es deseado, usualmente la migración indocumentada (ÁLVARES, Soledad, 2011, p. 10).

No mesmo direcionamento, Eduardo Domenech (2017) orientado pelo pensamento do Nicholas De Genova (2002) aponta que a legalidade, além de designar um status jurídico (o qual significa uma relação com o Estado), também é uma condição sociopolítica espacializada. Isso quer dizer que a ilegalidade não é uma noção essencialista nem fixa, é uma construção mutável que depende do contexto histórico e social. Nesse sentido, a construção histórica de comunidades migrantes como “ameaça”, é um dos principais elementos que legitima a aplicação de medidas de

controle, vigilância e segurança (ÁLVAREZ, Soledad, 2011). A respeito, Faustino e Oliveira comentam:

Desde a conquista do Al Andalus pela monarquia de Castela em 1492, com a sua inauguração de um modelo de administração colonial, acumulação capitalista e racialização de mouros e judeus (Fernández, 2018), observa-se um revezamento, manutenção e ressignificação dos bodes expiatórios históricos da alteridade na Europa. Do antissemitismo que resultou no nazismo (Arendt, 2014) ao racismo direto perpetrado contra imigrantes africanos e asiáticos (Fanon, 1952) ou mesmo à discriminação proferida contra os ciganos no ocidente europeu ou imigrantes latinos, africanos, árabes e asiáticos nas economias centrais capitalistas contemporâneas (Fekete, 2001, 2014), nota-se uma produção constante de alteridades e exclusão como estratégia de afirmação de uma pretensa comunidade (2022, p. 199).

Voltando a atenção aos imaginários sociais, vemos que sempre que se parte desde uma postura que defende as fronteiras soberanas dos Estados, os imaginários sobre a migração em condição não regularizada vão estar influenciados, em primeira instância, pela ideia de ameaça. Conforme afirma Domenech (2018), os dispositivos fronteiriços contemporâneos funcionam como uma apologia performática do poder. É uma forma de materializar o poder soberano, assim como uma solução simbólica de delimitar o “nós” nacional e o “outros estrangeiros”. Para o autor, as fronteiras têm uma lógica circular já que se justificam os próprios mecanismos legitimadores de poder através da sua prática.

Sobre isso, Faustino e Oliveira (2022) ressaltam que a construção do outro “estrangeiro” transcende a questão jurídico-territorial. Por exemplo, no caso do Brasil, as populações indígenas e negras têm tido um trato de exclusão histórica como o “outro estrangeiro” de ameaça, onde a permanência no território tem sido condenada de diversas formas. Isso quer dizer que os imaginários sociais sobre o “nós nacional” invocam diferentes referentes míticos que não se acabam nas fronteiras físicas dos países.

No entanto, depois dessa suspeita a priori também podem surgir outras construções imaginárias sobre o/a sujeito/a migrante produzidas pelos mecanismos de fronteira. Por exemplo, os dispositivos fronteiriços também produzem e reforçam diferentes imagens, como às noções de vítima, de empreendedor/a ou de preguiçoso/a, as quais vão amparar diferentes tratos e estratégias políticas.

Enfim, vemos como certas migrações são construídas como um problema tanto por questionar, quebrar e transgredir os dispositivos de poder fronteiriços estabelecidos

(DOMENECH, Eduardo, 2017), como por afetar nos interesses soberanos nacionais de ordem social, política, econômica, moral e racial. Em virtude das políticas públicas e seus enquadramentos sócio-históricos, os imaginários sociais sobre as subjetividades migrantes vão mudar ao longo do tempo. A porosidade das fronteiras e seus controles territoriais do “nós nacional” e do “outro estrangeiro”, interpelam imaginários e práticas que variam entre a ameaça, a vitimização, o risco, a hospitalidade, o humanitarismo, entre outros, gerando assim um cenário de distribuição desigual de acolhimento influenciada, ao mesmo tempo, pelos marcados sociais de diferença (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022).

E assim como nos dispositivos de poder é preciso a construção de subjetividades para governar, simultaneamente, são produzidas subjetividades que respondem e resistem a esta tensão de forças (Deleuze apud DOMENECH, Pablo, 2018). A migração não é a exceção. Apesar da carência de papéis jurídicos, da alta criminalização e da exclusão sistemática, novas identidades políticas e movimentos sociais surgem no cotidiano para reivindicar outras formas de migrar e permanecer nos espaços. Ao mesmo tempo, suas presenças e demandas são também um tensionamento dos modelos de desenvolvimento do seus país de origem, de trânsito e de chegada (VARELA, 2019).

Neste direcionamento, trazemos de novo o pensamento de Collins (2019) com relação à política da autodefinição dos grupos subalternizados, como mecanismo para enfrentar e transcender as imagens de controle às quais são associados. Neste caso, poderíamos pensar nas diversas formas de como as pessoas migrantes em condição não regularizada entendem e vivenciam coletivamente as suas “dissidências transacionais” (VARELA, 2015, p. 151).

Mesmo que nesta pesquisa não seja aprofundada a dimensão das políticas de autoidentificação com maior detalhe devido à impossibilidade de entrevistar pessoalmente às pessoas migrantes, é fundamental ressaltar o protagonismo das suas reivindicações coletivas, as suas lutas e suas agências políticas no processo migratório. Nesse sentido, como forma de dialogar com esta perspectiva, o conceito de “hospitalidade” pode funcionar como uma interessante ponte entre tais políticas de autodefinição e as apostas “radicais” de acolhimento (fazendo referência ao conceito de Castoriadis), que transcendam as conceptualizações da fronteira como administração da exclusão/inclusão (MEZZADRA, 2012).

Letícia Calderón (2018), influenciada pelo pensamento de Jacques Derrida (2000), comenta que a hospitalidade –além de uma atitude e abertura para a solidariedade e a afetividade–

é um panorama político e ético que versa sobre o reconhecimento e exigência dos direitos das pessoas estrangeiras. A hospitalidade não se esgota nas esferas jurídicas ou econômicas, é uma aposta de desconstrução das desigualdades que se estabelecem como fronteiras entre o “nós” e os “outros”. Nesta visão, é necessário transpassar a ideia de nação e país como figuras e espaços de possessão. Em palavras da autora:

Traspasar este umbral permite pensar la hospitalidad ya no sólo desde una lógica de “el otro” sino como una condición estructural que abarca al conjunto y nos incluye a todos. La hospitalidad o es universal o no lo es. No puede ofrecerse a algunos –migrantes, desplazados, exiliados, refugiados– sino debe ser la base a partir de la cual se ofrece “hospitalariamente” lo que se tiene. Se trata de pensar en la ciudad hospitalaria como una urbe que lo es para todos sin distinción de quienes la habitan y quienes la transitan, lo que permite ir más allá de una noción de foráneos *versus* locales (CALDERÓN, 2018, p. 10).

A hospitalidade não pode ser seletiva ou limitada aos gestos de generosidade e/ou boa vizinhança, é uma prática incondicional que contém uma dose de transgressão (CALDERÓN, 2018; DERRIDA, 2000). Apesar de que esta perspectiva realmente tem que ser um horizonte irrenunciável, é impossível negar os regímenes de acumulação e os sistemas de exclusão que permeiam os processos migratórios atualmente. Para Sandro Mezzadra e Brett Nislon (2017), a ética da hospitalidade não necessariamente vai mudar a relação social do capital que está investida nas fronteiras do mundo contemporâneo. Existe uma relação de poder entre acolhedores e acolhidos que é estruturante e, portanto, inegável.

Nesse sentido, e sem adentrar em profundidade nas limitações, potencialidades e diversas discussões em torno à “hospitalidade”, para efeitos desta pesquisa o conceito é usado como uma ampla chave analítica para pensar em pistas sobre outros tipos de acolhimentos migratórios que transcendam e/ou respondam às visões de criminalização, exclusão e securitização. Desse modo, alguns dos pontos de fuga que dialogam com a perspectiva hospitaleira analisados nesta investigação são: as práticas de solidariedade de base, políticas públicas que atendam à complexa e diversa realidade de quem migra e os imaginários que transgridam o instituído nos sistemas fronteiriços, por exemplo.

## 1.3 ESTRATÉGIA METODOLÓGICA

### 1.3.1 Aproximações à Metodologia da Problematização Recursiva

Com o fim de analisar os imaginários sociais e imagens de controle referentes à migração contemporânea de pessoas africanas pela Costa Rica, esta pesquisa toma como referência a proposta da Metodologia da Problematização Recursiva (MPR) da psicóloga e psicanalista Ana María Fernández (2007). Esta perspectiva, tem como objetivo a indagação de recorrências e transformações de sentido nos imaginários e práticas sociais, nas lógicas coletivas e nos modos históricos de produção de subjetivação (FERNÁNDEZ et al., 2013).

Apoiando-se no pensamento de Castoriadis (particularmente nos conceitos de imaginário e mito social), a problematização recursiva trabalha a partir da identificação de *insistências* de sentido que operam nas significações imaginárias latentes, portanto, contempla tanto o implícito como o explícito. A problematização recursiva surge de um processo de indagação e elucidação que visa desnaturalizar as cristalizações do “senso comum” e suas correspondentes implicações e os supostos atributos generalizados que definem o “diferente” (BORAKIEVICH et al., 2014).

Nas ferramentas centrais da MPR, encontra-se a noção de elucidação crítica de Castoriadis (2013), a qual propõe problematizar as condições de enunciação e seus diversos atravessamentos históricos, sociais e econômicos. Desta forma, é possível pensar tanto naquilo invisibilizado sobre o *instituído*, como nas produções de agências *instituintes* de sentidos que estão além do normativo. Este critério de indagação implica:

(...) *desnaturalizar* los dominios de objeto instituidos sin por ello invalidar los conocimientos que ellos han producen y producen. Supone, a su vez, *deconstruir las lógicas* desde donde han operado sus principios de ordenamiento, así como también *genealogizar*, o al menos realizar algunos rastreos genealógicos que permitan interrogar los a priori desde los que un campo de saberes y prácticas ha construido sus conceptualizaciones. (FERNÁNDEZ, 2007, p. 28).

Seguindo esta referência, as práticas, representações e percepções sobre o instituído, estão carregadas de enunciações históricas de poder. Mas, simultaneamente, têm pontos de fuga que enunciam e instituem outras possibilidades de significação (imaginário radical). Nesta perspectiva, para problematizar a realidade é necessário fazer um processo genealógico –ou para efeitos desta

pesquisa— de rastreios genealógicos, que permitam indagar aquelas estruturas sociais, lógicas instituídas e práticas que ao longo da história têm cristalizado significações.

Neste sentido, problematizar é abrir a elucidação. Elucidar, em palavras de Castoriadis é a ação de “pensar no que se faz e saber o que se pensa” (Castoriadis apud FERNÁNDEZ, 2007, p. 32). Em termos analíticos, isso supõe trabalhar não a partir das supostas respostas, senão de perguntas que problematizem tais verdades. Para exemplificar esta proposta, trazemos a perspectiva do autor De Genova (2002), o qual ressalta que nos estudos da migração é muito importante não focar a atenção apenas sobre essas pessoas migrantes que têm sido nomeadas como “ilegais”, mas também elucidar como se constrói essa enunciação de “ilegalidade” que permeia tais processos de subjetivação. Nesta perspectiva, a ilegalidade não é assumida como uma resposta ou verdade *a priori*, é um campo de perguntas e problematizações para elucidar.

Como menciona Fernández (2007), a confluência entre os *a priori* epistêmicos, as urgências sócio-históricas e as tensões institucionais, geram as condições de possibilidade de um saber, as suas práticas, seus princípios de ordenamento e suas formas de enunciação e (in)visibilidade. Portanto, a elucidação é uma tarefa propositiva e inacabada, conformada pela desnaturalização dos sentidos comuns disciplinares, a desconstrução das lógicas que operam nas práticas e saberes que definem a diferença e o rastreio genealógico das noções instituintes (FERNÁNDEZ, 2007).

Neste sentido, é ressaltada a importância da escuta como forma de elaborar e elucidar os sentidos das significações sociais. Para ela na escuta está a chave para interrogar e “com-mover” (BORAKIEVICH et al., 2014, p.25) as significações próprias e coletivas nunca antes questionadas na cotidianidade. E, além disso, a escuta coloca o —persistente— como um campo de problematização.

Nesta linha da MPR, a indagação das implicações refere-se ao procedimento de elucidação das posições desde as quais é efetuada uma enunciação. E este argumento não acaba apenas nas entrevistas realizadas nem no trabalho de campo, é também uma proposta para pensar criticamente os/as autores que referenciamos, as ferramentas e perspectivas de análise, os dados utilizados e nossos próprios posicionamentos e interpretações frente a pesquisa (FERNÁNDEZ et al., 2013). A indagação das implicações permite a interrogação continua daquilo naturalizado e/ou invisibilizado em relação aos marcadores sociais e suas estruturas de opressão.

Portanto, o foco não está centrado nas opiniões isoladas nem as identidades individuais, a indagação das implicações versa sobre os imaginários sociais e suas significações como produção tanto psíquica como histórica-social. Assim, tanto a elucidação crítica como a indagação das implicações, são ferramentas analíticas para desmontar os sentidos comuns desde os quais nós, pessoas pesquisadoras, muitas vezes limitamos nossas possibilidades de entendimento, de interpretação e de escuta. Sempre há uma possibilidade radical e latente de instituir as significações, portanto, temos que procurar lógicas que respondam à diversidade, assim como disposição à transdisciplinaridade (FERNÁNDEZ et al., 2013).

No caso desta investigação, a MPR é a porta de entrada para indagar os rastros genealógicos, os imaginários sociais e as insistências de sentido que instituem as imagens de controle produzidas ao redor das migrações africanas. Nesse sentido, para desnaturalizar os processos de criação de tais imagens e suas implicações, é tensionado tanto o papel dos mitos nacionais nas suas construções, como suas articulações com as estruturas de opressão.

O interesse de pensar nas imagens de controle como categoria de análise, está focado em debater a maneira como são formuladas, reconstituídas e utilizadas historicamente nos sistemas de dominação, e suas implicações nas políticas públicas e sistemas legais (BUENO, 2020). Portanto, pensar os *a priori* sócio-históricos destas enunciações, os mitos que carregam, as dinâmicas de poder que sustentam e as práticas institucionais que promovem, são um caminho para elucidar os processos de significação que reificam os lugares de dominação e submissão através destas imagens (FERNÁNDEZ, 2007).

Da mesma forma, a MPR constitui uma chave metodológica para elucidar alguns pontos de fuga que conformam os imaginários radicais, os quais representam as capacidades e possibilidades de outras maneiras de significação sobre o instituído. Para isso, são problematizadas as limitações e violências que surgem dos sistemas fronteiriços e, ao mesmo tempo, reflete-se em algumas pistas para imaginar outros mundos, outras formas menos violentas de migração e de acolhimento mais hospitaleiro.

### **1.3.2 Fases metodológicas e interlocuções**

*I. Coleta de notícias e textos referentes sobre a migração contemporânea de pessoas africanas em trânsito pela Costa Rica*

Com o fim de descrever e contextualizar alguns dos principais acontecimentos referentes à migração de pessoas africanas pela Costa Rica no período 2014 até 2022, foram revisadas notícias, relatórios institucionais e não governamentais e textos acadêmicos a respeito. Para organizar essa diversa informação coletada, foi feita uma base cronológica de dados. Nesse sentido, esta base funcionou como uma ferramenta para identificar temporalidades, atores e atoras, espaços, dinâmicas, políticas e acontecimentos específicos que influenciam os fluxos migratórios africanos nos últimos anos. Os jornais revisados para esta coleta foram: *La Nación*, *Crhoy* e *Semanario Universidad*. As notícias foram coletadas do período entre 2014 e 2022. É importante mencionar que também foram revisados outros meios de comunicação, tais como BBC, Telenoticias e *La Voz de Guanacaste*, entre outros.

Do mesmo modo, esta fase metodológica constituiu uma forma de me aproximar aos distintos trabalhos acadêmicos que estudam esta migração no país. Também foram analisadas as estatísticas produzidas pela DGME, particularmente os dados referentes às Permissões Temporárias de Trânsito (PITs).

## *II. Rastros genealógicos dos mitos nacionais*

Como já foi discutido em páginas anteriores, existe uma relação entre a produção das imagens de controle sobre os grupos migrantes e os processos e dinâmicas das identidades nacionais que enunciam tais imagens. Particularmente no caso costarricense, tenho interesse nos efeitos e implicações dos mitos nacionais na construção das imagens de controle referentes, e suas interligações com os sistemas de opressão. Para isso, enfoco a atenção nos mitos do pacifismo, da branquitude e do igualitarismo na construção identitária nacional da “excepcionalidade” costarricense (JIMÉNEZ, 2005; SAGOT; DÍAZ, 2019).

Nessa perspectiva, com o apoio de diversos/as estudiosos/as das construções identitárias costarricenses (particularmente do filósofo Alexander Jiménez), são caracterizadas cinco etapas históricas onde foram instituídos os principais imaginários sobre o significado de ser costarricense/a. Através desta contextualização foram debatidos os núcleos de significação, o sentido ideológico e as latências coletivas e históricas de tais mitos na construção da identidade nacional (FERNÁNDEZ, 2007; FERNÁNDEZ et al., 2013).

Desse modo, esta contextualização funcionou tanto como um processo para historicizar algumas dinâmicas básicas da construção identitária costarriquenha (o que também achei importante tendo em conta que esta dissertação foi planejada, pensada e escrita desde uma universidade brasileira), como uma ferramenta analítica de apoio para me aprofundar na relação das imagens de controle com os mitos nacionais.

### *III. Entrevistas de pessoas funcionárias da área de migração*

Para o desenvolvimento desta pesquisa, foram realizadas sete entrevistas com funcionários/as de distintas áreas que trabalham com grupos migrantes<sup>20</sup>. Desde suas diversas experiências, espaços, contatos e dinâmicas, cada pessoa entrevistada dialogou sobre sua perspectiva com relação aos imaginários sociais e às imagens de controle que perceberam durante seu trabalho com a população migrante africana. As entrevistas também foram um espaço para discutir as suas vivências –nas distintas instituições, organizações e universidades– que se têm debruçado sobre a migração africana contemporânea no país.

Os/as entrevistados/as que participaram da pesquisa foram escolhidos/as intencionalmente, atendendo aos seguintes atravessamentos: experiência de trabalho e/ou pesquisa com relação aos fluxos migrantes africanos contemporâneos na Costa Rica, ter um vínculo de emprego com alguma organização, fundação, instituição ou universidade que contemplasse esta migração em específico dentro da sua agenda de trabalho, e disponibilidade de fazer a entrevista virtualmente. Priorizei entrevistar pessoas que trabalharam em distintas partes do país, com o fim de ter um olhar mais amplo das distintas experiências regionais.

Um dos grandes desafios com o qual tive que lidar foi a dificuldade para contatar às pessoas funcionárias das diversas áreas de trabalho com migração. Devido ao contexto da pandemia, fui-me impossibilitado viajar à Costa Rica para fazer as entrevistas presencialmente, portanto, fiz a solicitação de agendamento das entrevistas por *e-mail*. Não obstante, em muitos dos casos, não recebi resposta. Nesse cenário, várias das entrevistas que consegui fazer foi com a técnica “bola

---

<sup>20</sup> Apesar que a palavra “funcionário/a” geralmente está mais relacionada ao trabalho na gestão pública, para efeitos desta pesquisa, estou me referindo de forma geral às sete pessoas que entrevistei, as quais tiveram sua experiência de trabalho em diversos espaços, tais como universidades, instituições, ONGs, entre outros.

de neve” (VINUTO, 2014). Ou seja, a partir de redes de referência e contato que foram compartilhadas conforme ia realizando as entrevistas.

Por um lado, esta dificuldade de agendamento foi uma limitante no sentido dos espaços institucionais que consegui acessar. Por exemplo, eu tive a intenção de entrevistar alguma pessoa funcionária da área de refúgio, ou que tivesse experiência de trabalho na região sul do país, no entanto, não obtive resposta nas tentativas de agendamento. Por outro lado, a técnica da bola de neve também me permitiu contatar pessoas que tiveram a sua aproximação com população africana desde diversos espaços e vivências e com distintos percursos e percepções.

Desse modo, as entrevistas funcionaram como uma interlocução para refletir, tanto sobre os imaginários instituídos como sobre os radicais, em torno a esta migração particular. É importante reiterar que o foco das entrevistas e desta pesquisa, está centrado na construção dos imaginários sociais referentes aos fluxos migratórios africanos no país a partir da experiência de trabalho dos agentes migratórios. Nessa direção, nas entrevistas foram refletidas as narrativas, experiências, práticas e dinâmicas das diversas instituições, organizações, políticas, meios de comunicação, comunidades e demais instâncias que têm um vínculo com esta população migratória.

Para organizar a entrevista, orientei algumas das perguntas a partir de um roteiro preestabelecido. No entanto, esse roteiro funcionou apenas como um recurso aberto e não rígido para guiar algumas temáticas, fomentando aos/às participantes falar amplamente sobre suas percepções, experiências, associações livres e reflexões. Como diz a antropóloga Rosana Guber (2001), a entrevista é um processo de comunicação e relação social, no qual as reflexividades e as narrativas se (des)encontram e misturam no momento de elaborar, enunciar, verbalizar e escutar.

No primeiro momento da entrevista, conversamos sobre os percursos profissionais das/os interlocutores/as, com relação ao trabalho com a população migrante africana. Nessa linha, falamos sobre sua formação profissional, o tipo de instituição e/ou organização na qual trabalha(va), funções desenvolvidas e os contextos espaciais e temporais nos quais foram enquadradas as suas experiências.

Posteriormente, as entrevistas tiveram o foco em distintas temáticas que atravessam o trabalho com esta população e que involucram a produção e os efeitos dos imaginários sociais e imagens de controle, tais como: violências institucionais, dinâmicas comunitárias, práticas de exclusão social, aprendizagens e desafios da área de gestão da migração, papel dos sistemas

fronteiriços, políticas públicas envolvidas, nacionalismos, processos de subjetivação e outrificação, entre outras questões que foram surgindo durante cada entrevista.

#### *IV. Indagação e elucidação crítica das insistências de sentido*

Na análise das entrevistas, procurei compreender os imaginários sociais e imagens de controle identificados pelos/as funcionários/as sobre as migrações africanas contemporâneas. Portanto, o foco não está nas identidades individuais das pessoas que entrevistei e sim na construção social sobre tais imaginários, os quais estão permeados por ressignificações e reapropriações de ideologias, normas, modos de pensar e de sentir (SCHUCMAN, 2012).

Para esta fase metodológica transcrevi as sete entrevistas realizadas e reli várias vezes cada uma delas. Seguindo a proposta de Fernández (2007), prossegui em distinguir e pontear as insistências de sentido que apareceram reiteradamente nas diversas entrevistas, com o fim de localizar as cristalizações de sentido, os mitos sociais e as imagens de controle presentes.

Este processo se deu a partir da identificação de: 1) repetições insistentes que produzem discursos com uma trama argumental similar; 2) enunciações que instituem e estipulam regímenes de verdade e sentidos totalizadores e supostamente objetivos de como são as coisas, as dinâmicas, as relações, os espaços, os contextos e/ou as pessoas; 3) invisibilizações da diversidade que assumem perspectivas universalistas, naturais e não históricas; 4) as negações e/ou os silenciamentos dos sistemas biopolíticos e seus efeitos diferenciados; 5) associações recorrentes que tornam equivalentes noções diferenciadas através do deslocamento de sentidos.

Continuando com a proposta de Fernández, também foram identificadas as *práticas* que acompanham os imaginários sociais e as imagens de controle. Nesse sentido, foram analisadas as ações que instauram tais organizações de sentido e que funcionam como ordenamentos práticos das instituições sociais, as quais, em grande parte, operam desde o implícito. Como menciona a autora, estudar as práticas implica a indagação das formas que instauram e configuram as regulações do instituído e que permitem aos coletivos se objetivar e subjetivar. Em palavras de Fernández:

Pensar los imaginarios sociales como elementos diversos que integran dispositivos históricos y/o institucionales-comunitarios evita pensarlos como “mentales”; a su vez, considerarlos formando parte de dispositivos que hace posible, en primer lugar, pensarlos

siempre en relación con las prácticas (en relaciones discontinuas que se cruzan, se ignoran, se yuxtaponen, se contradicen, etc.) y, en segundo lugar, obliga a focalizar su indagación en cada situación concreta (histórica, institucional, comunitaria o grupal) (FERNÁNDEZ, 2007, p. 109).

Desse modo, foram analisadas as *práticas* em duas direções que se entrecruzam e se determinam mutuamente. Tanto as práticas institucionais e comunitárias verbalizadas nas entrevistas, como as ações extradiscursivas que estiveram latentes e afetaram tais intercâmbios e dinâmicas sociais. Nessa perspectiva, as práticas são analisadas à luz das suas relações com as estruturas de poder, os mitos nacionais e os sistemas fronteiriços.

Seguindo a mesma linha, também foram analisados os elementos das entrevistas que visavam outras formas para entender e praticar a migração fora das lógicas do poder soberano estabelecidas. Os imaginários radicais, mais que produções finalizadas e inteligíveis, são figurações conformadas pelas latências de sentido que surgem dos pontos de fuga do instituído. Portanto, para efeitos desta pesquisa, nas entrevistas foram identificadas e analisadas algumas das pistas e rastros de produção dos imaginários radicais em torno à migração africana e, em geral, do papel das fronteiras nesta dinâmica.

Partindo da ideia de que os regímenes migratórios têm como fim administrar e hierarquizar os processos de inclusão e exclusão diferencial (MEZZADRA, 2012), tentei identificar aquelas insistências de sentido sobre como (re)significar e produzir outras formas mais hospitaleiras de migração. Seguindo a proposta de Fernández (2007), enfoquei a atenção nas partes das entrevistas relacionadas às práticas, relações, dinâmicas, discursos e ideias sobre: a desmitificação das instituições previas, as potencialidades de autocriação da sociedade e as novas significações referentes à migração e à ação política.

Para organizar toda esta informação identificada, fiz uma tabela com as principais insistências de sentidos e práticas recorrentes nas entrevistas, para me orientar na análise. Conforme fui lendo cada entrevista, fui identificando certos argumentos, problematizações e inquietações que apareciam insistentemente. Esta estratégia ajudou-me a organizar e visualizar certos pontos de encontro e desencontro, assim como algumas cristalizações de sentidos, significações implícitas, produções de imagens de controle, pontos de fuga, pistas sobre os rastros genealógicos dos mitos e práticas institucionais e comunitárias que se repetiam ao longo das falas.

### 1.3.3 Caracterização das pessoas entrevistadas

Como medida adotada para manter o anonimato dos/as participantes, tomei a liberdade de nomeá-los/as a partir dos distintos nomes dos vulcões da Costa Rica. Esta decisão foi inspirada na reflexão de Castoriadis (2013) em torno ao magma e aos imaginários sociais. Para o filósofo, o termo de *magma* representa a antítese do determinismo e essencialismo e “designa o modo de ser e a organização lógico-ontológica emergente da relação entre o psíquico e o social” (MEIRA, 2010, p. 7). Desse modo, o magma é o fluxo que representa o conjunto de significações indeterminadas, sempre abertas e em constante transformação que não podem ser captadas pela lógica identitária. O magma, como o imaginário social, parte de uma visão onde o ontológico é histórico, é social e é psíquico, tudo simultaneamente, portanto, não é possível dissociar tais produções de sentido nem estabelecer categorias de identidade cristalizadas.

O magma, nesta perceptiva, é criação e destruição constante, dado que as significações imaginárias sempre têm pontos de abertura e fuga. Em outras palavras, o magma é uma metáfora para explicar o funcionamento das sociedades e sua transformação constante, enfatizando o imaginário como criação e não apenas como reprodução do instituído. Nessa retórica, quando o vulcão explode e o magma emerge, ele vai destruindo e transformando tudo o que aparece no caminho, portanto, o fluxo magmático também representa a multiplicidade, a indeterminação e a autonomia das sociedades.

Inspirada nesta reflexão, as pessoas entrevistadas foram nomeadas da seguinte forma: Barva, Turrialba, Irazú, Tenorio, Poás, Orosí e Arenal. São pessoas diversas marcadas por experiências específicas, e que tiveram diferentes tipos de vínculo com a população africana. Todas são pessoas cisgênero e, à exceção de Tenório que é nicaraguense, todas são costarriquenhas. Nos termos étnico/raciais, Arenal e Poás se autoidentificaram como mestiças, enquanto Barva, Turrialba, Irazú e Orosí se nomearam como pessoas brancas. Por seu lado, quando perguntei a Tenorio sua adscrição étnico/racial, ele respondeu assim: “me identifico con los migrantes porque yo soy también un migrante”.

Com relação à localização geográfica dos espaços de trabalho das pessoas entrevistadas, é importante destacar que possuem suas próprias dinâmicas e configurações econômicas, raciais, sociais e culturais, o que afeta de forma direta a forma de como são percebidas e acolhidas as migrações. Apesar das rotas de migrações em trânsito pelo país estarem mudando constantemente,

existem três pontos centrais no percurso, que atravessa o país de sudeste a noroeste. 1) Na fronteira sul do país que o comunica com o Panamá, as cidades Paso Canoas e Golfito. 2) San José, localizado no centro do país, e que geralmente funciona como ponto de unificação dos terminais dos ônibus que comunicam as duas fronteiras do país. 3) Na fronteira norte que comunica Costa Rica com a Nicarágua, La Cruz e Peñas Blancas.

Para o caso desta pesquisa, as pessoas que foram entrevistadas se referiram às regiões de San José e La Cruz, pois infelizmente não consegui entrevistar pessoas da região sul do país. Outra questão importante de mencionar, é que Irazu, Barva, Turrialba e Orosi moram e trabalham em San José, porém, de forma temporária, também têm trabalhado com migrantes africanos/as em outras regiões do país. No caso de Tenorio, Arenal e Poás, moram e trabalham unicamente em La Cruz, portanto, seu contato com população migrante africana está concentrado nesta comunidade.

San José é a capital e se encontra localizada no centro do país, em uma das regiões mais populosas da Costa Rica: o Vale Central. Em San José está o centro político, econômico e governamental do país, assim com suas principais redes de transporte e telecomunicações. É uma zona urbana muito desigual e de muitos matizes socioeconômicos. Em termos da migração, há grande confluência de pessoas de diferentes países, tais como turistas do Norte Global e imigrantes centro-americanos, principalmente nicaraguenses.

Com respeito a La Cruz, é um município da província de Guanacaste, fronteira com a Nicarágua. Devido à sua proximidade com este país, é uma comunidade com dinâmicas binacionais. Também é um espaço de atração turística, tanto pelas praias como para chegar à Nicarágua. É um distrito com influências indígenas, negras e nicaraguenses.

Desta forma, as e os interlocutores brindaram sua perspectiva desde sua experiência de trabalho com esta população e, inevitavelmente, também como moradores dos espaços transitados por esta migração. No caso das pessoas moradoras de San José, sua visão como vizinhos e vizinhas da capital sobre a presença das migrações africanas é um pouco mais aberta e menos direta, já que é o lugar mais populoso e concorrido do país, além de ser um espaço maior.

Porém, no caso dos/as moradores/as de La Cruz, a presença das migrações em trânsito na comunidade é um acontecimento que afeta diretamente as dinâmicas da comunidade. Só para dar um exemplo, há estimativas que calculam que em La Cruz, comunidade com população de cerca de 10 000 habitantes, em 2016 apresentou o trânsito de mais de 20 000 pessoas migrantes simultaneamente (MATA, 2016).

Sem negar as particularidades socioespaciais que permearam a experiência de trabalho com as migrações africanas, nesta pesquisa foram estudados os imaginários sociais tendo como ponto de partida as produções de nacionalismo hegemônico. Mesmo que La Cruz, por exemplo, não seja um espaço que necessariamente represente os elementos de branquitude, pacifismo e igualitarismo projetados na ideia da “essência nacional”, a metanarrativa nacionalista tende a envolver o país como um todo unificado e isso foi precisamente o que me interessou para esta pesquisa.

Também considero que certas interações entre os imaginários sociais, as práticas de controle e os poderes fronteiriços nos espaços específicos de trânsito, precisam necessariamente de uma pesquisa de campo que, infelizmente, foi impossível fazer devido às limitações da pandemia. Portanto, incentivo o desenvolvimento de novas pesquisas para aprofundar a compreensão de dinâmicas e interações específicas nas comunidades de trânsito migratório.

**Irazú**, foi a primeira pessoa que entrevistei. Ela é antropóloga e trabalhou de 2018 a 2021 em uma Organização Não Governamental (ONG) focada em migrações em San José. Sua principal função e contato com a população africana se deu a partir do gerenciamento de uma casa de acolhimento para migrantes, na capital do país. Estas casas têm como fim propiciar condições básicas de alimentação, abrigo e seguridade para pessoas migrantes em condição de vulnerabilidade.

**Barva**, que é psicólogo, trabalha desde 2015 na mesma ONG que Irazú e, no momento da entrevista, era o coordenador da mesma. Seu papel está vinculado à supervisão das casas de acolhimento para migrantes e à articulação dos diversos projetos da Organização. Sua experiência de trabalho com pessoas africanas está focada principalmente em San José, mas também contribuiu em projetos e pesquisas na comunidade La Cruz, na província de Guanacaste e em Upala em Alajuela. Tanto Barva como Irazú, tiveram dentro das suas funções o acompanhamento desta população a distintos espaços institucionais, tais como postos de saúde, instâncias de gestão migratória, centros de assessoramento legal e proteção das crianças, por exemplo.

Com relação a **Turrialba**, ela é socióloga e seu vínculo com a população migrante africana ocorreu a partir de um projeto de pesquisa que desenvolveu em uma universidade pública do país. Sua pesquisa foi realizada no período de 2015 a 2018 e entrevistou diversos informantes-chaves para conhecer o perfil das pessoas migrantes, as forças e debilidades da institucionalidade envolvida na experiência de trânsito desta população, e recomendações para adaptar e melhorar o

marco normativo do país. Seu trabalho de campo centrou-se em: 1) San José, 2) La Cruz e Peñas Blancas, em Guanacaste e 3) Paso Canoas e em Puntarenas.

**Tenorio** foi o motorista de uma ambulância da Cruz Vermelha instalada no abrigo para migrantes CATEM Norte, localizado na comunidade La Cruz. De 2017 a 2020 esteve presente todos os dias de segunda a sexta-feira no CATEM, portanto conheceu em profundidade as dinâmicas internas do abrigo. Suas funções estavam focadas na gestão da ambulância, isso significou uma ampla experiência tanto com relação às condições médicas das pessoas usuárias do CATEM, como no contato com as distintas instituições de saúde da região.

Neste mesmo espaço, **Arenal** foi uma das policiais encarregadas de velar pela administração, gestão e cuidado do abrigo desde 2017 até 2021, quando o CATEM fechou suas instalações por causa da pandemia. Suas funções foram múltiplas e teve contato constantemente com diversas pessoas africanas. A experiência de Arenal também foi marcada pelo gerenciamento dos vínculos comunitários, pela articulação com a Direção de Migração e pelas relações com as distintas instituições e organizações que se aproximavam do CATEM.

**Poás**, habitante de La Cruz, é uma assistente social da prefeitura da sua comunidade. Desde 2015 até a atualidade, ela trabalha neste espaço. Apesar que sua experiência de trabalho diretamente com população africana ter sido limitada, Poás brindou sua perspectiva sobre os imaginários sociais tanto como seu lugar de vizinha desta comunidade fronteiriça, como com relação à gestão da institucionalidade em torno a este grupo migratório específico.

Por último, **Orosí** é formada em Relações Internacionais e atua como coordenadora de uma ONG especializada em apoio legal para pessoas migrantes. Sua experiência com pessoas africanas na Costa Rica está determinada principalmente pelas relações com as diversas instâncias e organizações de refúgio e migração do país. No entanto, ela também teve contato com outros espaços, instituições e comunidades que têm se vinculado a esta população. Suas funções estão centradas principalmente em San José, mas também teve contato com as dinâmicas e realidades migratórias de: 1) Liberia e Peñas Blancas em Guanacaste; 2) Los Chiles e Upala em Alajuela; e 3) Paso Canoas em Puntarenas.

Nas próximas páginas é apresentada uma tabela resumindo as características das pessoas descritas.

**Tabela 2. Características das pessoas entrevistadas**

	<b>Barva</b>	<b>Turrialba</b>	<b>Irazú</b>	<b>Tenorio</b>	<b>Poás</b>	<b>Orosi</b>	<b>Arenal</b>
<b>Gênero</b>	Homem	Mulher	Mulher	Homem	Mulher	Mulher	Mulher
<b>Identificação étnico/ racial</b>	Branco	Branca	Branca	Migrante	Mestiça	Branca	Mestiça
<b>Nacionalidade</b>	Costa Rica	Costa Rica	Costa Rica	Nicarágua	Costa Rica	Costa Rica	Costa Rica
<b>Profissão</b>	Psicólogo	Socióloga	Antropóloga	Motorista	Assistente Social	Relações Internacionais	Policial
<b>Tipo de organização/ instituição</b>	ONG para a defesa dos direitos humanos de migrantes.	Centro de pesquisa multidisciplinar de uma universidade pública.	ONG para a defesa dos direitos humanos de migrantes.	Cruz Vermelha.	Prefeitura.	ONG que trabalha para garantir que refugiados e deslocados sejam protegidos.	Dirección General de Migración y Extranjería (DGME) de Costa Rica.
<b>Ocupação/ funções exercidas</b>	Membro do conselho de direção e supervisor das casas de acolhimento.	Pesquisadora responsável do projeto relacionada a situação das migrações em trânsito no país.	Promotora de casos e gestora social. Responsável pela casa de acolhimento de migrantes em San José.	Motorista da Cruz Vermelha no Centro de Atenção Temporal de Migrantes (CATEM).	Encarregada pelo Departamento da Mulher e a intermediação de emprego.	Directora da ONG.	Oficial de Migração no Centro de Atenção Temporal de Migrantes (CATEM).
<b>Periodo de trabalho</b>	2015-2022	2015-2018	2018-2021	2017-2020	2015 — atualidade	(?)-atualidade	2017-2021
<b>Localização de trabalho</b>	Grande Área Metropolitana (GAM), Los Chiles, La Cruz.	San José, La Cruz e Peñas Blancas (Guanacaste) y Paso Canoas (Puntarenas).	San José.	La Cruz (Guanacaste).	La Cruz, (Guanacaste).	Liberia, San José, La Cruz, Liberia y Peñas Blancas (Guanacaste), Los Chiles e Upala (Alajuela), Paso Canoas (Puntarenas) e San José.	La Cruz (Guanacaste).

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados das entrevistas realizadas

## CAPÍTULO 2. CONTEXTUALIZAÇÃO HISTÓRICA: OS MITOS NACIONAIS E O ESSENCIALISMO COSTARRIQUENHO

### 2.1 INTRODUÇÃO

Um dia na minha livraria favorita de Florianópolis, o atendente que me estava ajudando a procurar um livro percebeu meu sotaque estrangeiro, e como ele era uma pessoa colombiana aos poucos minutos começamos a falar em espanhol. Por motivo do livro que eu tinha comprado, *Entre o “encardido”, o “branco” e o “branquíssimo”* de Lia Schucman (2016), o bate-papo foi em torno das relações raciais no Brasil e depois na Colômbia. No meio da nossa intensa conversa, ele parou e ficou me vendo diretamente aos olhos e comentou: “mas na Costa Rica não tem nada disso [fazendo referência ao racismo]” e continuou: “vocês sempre estão bem, não têm conflitos e é um país paradisíaco”, “sonho com ir lá”.

A conversa terminou rápida e completamente aberta já que outra cliente estava precisando da ajuda dele e eu tive que sair da livraria porque já estava tarde para outro compromisso. Mas enfim, trago esta conversa esporádica para retratar uma imagem muito difundida da Costa Rica: pacífica, verde e democrática<sup>21</sup>. As palavras desse atendente me lembraram da frase do romance “Cruz de Olvido” de Carlos Cortés (apud JIMÉNEZ, 2018): “Em Costa Rica não acontece nada desde o Big Bang”. “Vocês sempre estão bem”: a primeira impressão é que há um tipo de racionalidade, de “senso comum” que caracteriza a Costa Rica como democrática e estável em comparação aos outros países da região (ÁLVAREZ, Laura, 2015), e que por esse motivo não acontece nada (ruim?) desde o começo dos tempos neste território que hoje chamamos de Costa Rica.

Não é um mistério que em América Latina os direitos humanos estão em uma constante disputa e degradação. E neste ponto Costa Rica se tem caracterizado ao nível internacional como um país modelo das garantias sociais e respeitoso dos direitos. Não é apenas uma narrativa particular do atendente colombiano, o caráter “excepcional” do país é uma imagem projetada tanto

---

<sup>21</sup> Essa é uma imagem da Costa Rica muito difundida em vídeos, notícias, redes sociais e demais meios de comunicação. Na minha experiência, posso dizer que é um imaginário muito generalizado e que escuto constantemente por parte de pessoas de diferentes nacionalidades e profissões. A conversação com o atendente colombiano, é apenas uma mostra dessa tendência de vincular a Costa Rica com o pacifismo e a democracia.

ao interior como no exterior das suas fronteiras. Já o reconhecido psicólogo Ignacio Martín-Baró o alertava desde a década dos oitenta quando morou e trabalhou na América Central:

Sem dúvida, existem diferenças notórias entre a situação da Costa Rica, por exemplo, que conseguiu desenvolver sistemas escolar e de assistência sanitária consideráveis, e a de Honduras, onde os serviços escolar e de saúde atingem uma reduzida parcela da população. Contudo, também entre os costarriquenhos se observam profundas diferenças, a existência de amplos setores marginais frente a minorias oligárquicas, vastos núcleos da população submetidos à exploração e à miséria, que fazem de Costa Rica uma irmã e companheira de destino das outras nações da América Central (MARTÍN-BARÓ, 1997, p. 9).

Como o mesmo Baró o menciona, aqui é importante ressaltar uma questão fundamental: o fato que a quantidade de assassinatos, deslocados, torturas, desaparecimentos ou fome sejam menores que em alguns dos países latino-americanos, não é uma garantia ética de um país democrático preocupado pelos direitos humanos. E esta afirmação não tem o objetivo de desqualificar os sucessos das reformas institucionais e políticas do país nem as lutas sociais dos diferentes coletivos ao longo da história. Todo o contrário. A intenção é debater certos imaginários de pacifismo e democracia que finalmente terminam negando e ocultando o conflito, a violência e as desigualdade nas suas diferentes manifestações. Segundo Jiménez:

Para ellos, por supuesto, esta no es una noción que designe el marco de relaciones y tramas en medio de las cuales los sujetos pueden efectivamente llevar adelante sus diferentes proyectos de vida con autonomía, tolerancia y equidad. Designa algo más restringido: el derecho a no ser desaparecido, a no ser torturado, o a no ser desposeído (2005, p. 90).

Costa Rica, ao igual que os outros países de América Latina, tem se fundado em estruturas coloniais, racistas e classistas. Embora as condições de violência tenham sido manifestadas em outras formas menos brutais, é preciso repensar na função de alguns mitos nacionais recorrentes na percepção imaginária do país. Particularmente quando têm funcionado como mecanismos para encobrir práticas de exclusão social.

Com este propósito, neste capítulo são caracterizados alguns elementos centrais sobre as principais etapas da construção da identidade nacional hegemônica. Ao mesmo tempo, são analisados os mitos nacionais e seus rastros ideológicos de significação ao longo da história (FERNÁNDEZ, 2007). Para isso, inicialmente é conceitualizado o sentido de mito social e seu papel na configuração dos Estados-nação modernos. Em um segundo momento, trago algumas

caraterísticas da *excepcionalidade* da identidade costarriquenha para aprofundar nesta contextualização histórica. Esta noção de excepcionalidade se tem gerado principalmente a partir de três mitos fundacionais: o mito do igualitarismo, o mito da branquitude e o mito do pacifismo.

Este capítulo não tem como fim dilucidar as verdades ou falsidades dos enunciados da historiografia nacionalista. A intenção é apenas dar uma revisão básica de alguns momentos particulares da construção da identidade nacional<sup>22</sup>, assim como debater sua relação com os mitos nacionais. Como referência principal, é utilizado o livro do filósofo costarriquenho Alexander Jiménez (2005) *El imposible país de los filósofos*.

Considerei importante aprofundar na contextualização histórica da Costa Rica através dos seus mitos nacionais, tendo em conta seu sentido de “cristalização”, assim como sua eficácia no disciplinamento social e, conseqüentemente, na legitimação e ordem das intuições (FERNÁNDEZ, 2007). Estes mitos serão retomados constantemente ao longo da pesquisa para analisar como eles operam na produção dos imaginários sociais referentes à migração africana contemporânea. Seguindo o ensinamento por Butler (1998) sobre a importância de historicizar e ressignificar a produção do/a sujeito/a, assim como a relevância de questionar e refletir nas genealogias dos imaginários cristalizados (CASTORIADIS, 2013; COLLINS, 2019; FERNÁNDEZ, 2007), é que vamos a mergulhar nesta contextualização histórica.

## 2.2 MITO SOCIAL E MITO NACIONAL

Partindo do pensamento de Castoriadis –particularmente da ideia de *imaginário social instituído*– Fernández (2007) entende os mitos sociais como aquelas cristalizações de sentido que têm sido produzidas e reproduzidas a partir dos processos de disciplinamento e sua correspondente legitimação nas instituições sociais. Os mitos sociais operam no implícito e constroem latências coletivas que organizam as ideias, imaginários e práticas que participam na construção dos corpos próprios de uma época, classe, gênero, entre outros.

Nesse sentido, a autora menciona que os mitos sociais são uma peça chave da perpetuação do *instituído*, já que dão forma e suporte as significações imaginárias que definem e legitimam as

---

<sup>22</sup> É importante lembrar que esta pesquisa é feita desde uma universidade brasileira sobre um movimento migratório que ocorre na Costa Rica. Considero necessária apontar algumas questões históricas básicas para um melhor entendimento para quem leia esta investigação.

instituições sociais. Por um lado, objetivam ordenamentos de sentidos: nomeiam, narram, argumentam e os validam. Por outro lado, também produzem processos de subjetivação: são criadas e normatizadas formas de pensar, sentir e perceber. Segundo Fernández (2007, p. 104):

En la medida en que configuran *crystalizaciones de sentido*, los *mitos sociales* son una pieza clave en el sostenimiento de lo instituido, ya que cada uno con sus narrativas particularizadas, pero muy enlazadas entre sí, dan forma al magma de significaciones imaginarias que instituye cada institución. Establecen cercos o clausuras de sentido y producen narrativas que configuran los sistemas de prioridades para las personas, organizan sus prácticas sociales y sus prácticas de sí, lo valorados y lo desvalorado, los circuitos de circulación de los diferentes grupos sociales, constituyen sus cuerpos y los “usos sociales” de éstos y sus modalidades eróticas, sus *hábitos*, etc. Por tanto, en tanto imaginario efectivo o instituido, constituyen piezas clave en el *disciplinamiento, policiamiento y control* de una sociedad. (...) permiten que “conscientes e inconscientes se pongan en fila anudando sus deseos al poder”; apelan así a las pasiones; estimulan y promueven las formas propias de los comportamientos y posiciones en relación con la agresión, el temor, el amor y la seducción, que serían las formas en que los deseos se anudan a los poderes. En términos foucaultianos, forman parte de las “tecnologías del yo”.

Na repetição sócio-histórica das suas argumentações, os mitos sociais conseguem sua eficácia simbólica a partir de consensos que institucionalizam tanto as relações materiais como sociais. Em outras palavras, a repetição remete ao mito, mas também o mito remete à repetição. O mito é circular e é condicionado e, simultaneamente, condicionador da memória (DOBLES, 2009).

Para Manuel Martínez (2011) os mitos mais que relatos são uma forma pela qual são construídas realidades e explicações do mundo e da vida, portanto, contribuem na formação de identidades sociais e psicológicas. Nessa perspectiva, os mitos sociais tornam-se uma verdade ao mesmo tempo que uma elucidação e justificação a certas consciências e vontades que definem as fronteiras simbólicas do coletivo que representam. Segundo o autor, os mitos sociais são uma expressão da normatividade social e seus restos “arqueológicos” remetem a uma gênese não lineal nem estritamente racional. Mais que ser uma explicação sócio-histórica, a efetividade do mito social é a afetividade que interpela no coletivo a partir das suas projeções e identificações do cotidiano e do imaginário (PASÍN, 2006). Desta maneira, seu estudo permite analisar suas contradições, medos e dilemas éticos e morais, assim como suas aspirações, esperanças e desejos.

Em relação aos mitos sociais do Ocidente na modernidade, não pretendem dar explicações cosmogônicas nem teológicas da realidade. O foco está nos processos sociais e na política e estão fortemente determinados pelo imaginário do progresso científico-tecnológico (PASÍN, 2006). Retomando o pensamento de Castoriadis, Ángel Pasín descreve o mito do progresso como um

*imaginário central* (instituinte de sentido por si mesmo) de Ocidente, o qual consiste na – conquista– de um desejado porvir que obedece unicamente à práxis humana. Nessa perspectiva, é secularizado o projeto de salvação ao final dos tempos, no entanto, permanece uma latência religiosa já que:

Permanece en éste, no obstante, un vestigio religioso, a saber: «la idea de que el tiempo solamente tiene sentido una vez consumado» (Marramao, 1989: 200). Esta «futurización de la historia» entraña la supeditar de la significación de la actualidad en función de la dirección histórica prediseñada. El horizonte de la salvación sigue estando presente, si bien ahora se transforma en un principio activo y planificador, en una tarea de construcción de futuro dependiente del propio hombre (PASÍN, 2006, p. 116).

O mito do progresso opera a partir de uma lógica lineal de salvação que, segundo Pasin, está intimamente vinculado à ideia de produtivismo. Diante este cenário, o centro simbólico que estava antigamente protagonizada pela religião tradicional, é edificado um novo imaginário mitológico do Estado Nação. É consolidado um sentimento de coletividade nacionalista projetada em uma suposta homogeneidade definida pelas impostas fronteiras territoriais e simbólicas. Isso quer dizer que os imaginários nacionais e seus correspondentes mitos são, ao mesmo tempo, relatos de identidade e de diferenciação.

Pasin, parafraseando a Benedict Anderson (1993), menciona que “o nascimento das comunidades políticas modernas, articuladas em torno ao nacionalismo, é alineada historicamente com o sistema religioso que as precedeu e de onde estas surgiram por oposição” (2006, p. 119 tradução livre). Nesta linha de pensamento, Marilena Chauí (2000) menciona que o mito fundador se baseia em um passado que continua atualizado e presente no nosso tempo através de novos meios, linguagens, valores e ideias que vão ser repetidas indefinidamente. Mais especificamente, no caso da construção dos Estados-nação, os mitos fundadores aparecem emanados da sociedade e, simultaneamente, engendrando essa própria sociedade. Para a autora:

O mito fundador oferece um repertório inicial de representações da realidade e, em cada momento da formação histórica, esses elementos são reorganizados tanto do ponto de vista de sua hierarquia interna (isto é, qual o elemento principal que comanda os outros) como da ampliação de seu sentido (isto é, novos elementos vêm se acrescentar ao significado primitivo). Assim, as ideologias, que necessariamente acompanham o movimento histórico da formação, alimenta-se das representações produzidas pela fundação, atualizando-as para adequá-las à nova quadra histórica (CHAUÍ, 2000, p. 7).

Segundo Chauí, os principais mitos fundadores contemporâneos da América surgem no período da colonização a partir do “poder teológico-político” (Espinosa apud CHAUÍ, 2000, p. 58), definidos por: 1) *a obra de Deus*: a ideia de natureza e paraíso e sua necessidade de exploração; 2) *a palavra de Deus*: a ideia de história como realização messiânica do plano de Deus ou da vontade divina e 3) *a vontade de Deus*: a ideia do Estado como forma de gerenciar e executar o projeto de Deus.

Nesta mesma visão, Aníbal Quijano (2005) menciona que o eurocentrismo como perspectiva hegemônica da modernidade parte da expansão do domínio colonial de Europa sobre o mundo. Seus dois mitos fundacionais respondem a elementos evolucionistas e dualistas. Por um lado, através da imagem da história da civilização humana como um percurso que parte da natureza e culmina em Europa. E, por outro lado, a demarcação da diferença de Europa e não-Europa como diferenças naturais (raciais) sem contemplar as histórias do poder que as circunscrevem.

Na formação dos Estados-nação, os mitos fundacionais na América surgem de um contexto colonial e suas reatualizações ainda mantêm a mesma lógica. Portanto, operam de forma socialmente hierárquica e conjuntural. Para os grupos de poder funcionam como forma de legitimar o direito natural ao poder e suas correspondentes práticas de opressão. Para os coletivos não hegemônicos, os mitos fundadores se realizam “pela via milenarista com a visão do governante como salvador, e a sacralização-satanização da política” (CHAUÍ, 2000, p. 90)<sup>23</sup>.

De acordo com Jiménez (2005), as elites herdeiras do poder colonial tinham como projeto a construção do Estado, portanto criaram e propuseram à população imagens, tradições e rituais com o fim de nacionalizar a comunidade política. Para o autor, o projeto de nacionalização da vida social culmina quando a nação é definida com certas generalizações dos imaginários de forma análoga por sujeitos/as pertinentes aos diferentes grupos e classes sociais. Nesta perspectiva, os mitos de fundação da nação são uma peça chave das identidades imaginárias da nação.

Na procura de uma homogeneidade, o nacionalismo constrói uma suposta determinação histórica (conformada por memórias e olvidos coletivos) a partir de uma nacionalização das identidades, o qual produz a negação de diversos tipos de memórias, temporalidades, diferenças

---

<sup>23</sup> A apesar do poder hegemônico e da cristalização de sentido que existem nos mitos nacionais, há um caráter de *indeterminação* que deixa sempre aberturas. Assim como toda produção de hegemonia tem seus pontos de fuga e de resistência (Deleuze apud DOMENECH, Pablo, 2018), os mitos têm reatualizações, fraturas e matizes. Mesmo que o surgimento dos mitos nacionais em América Latina vem de uma lógica colonial e que seus efeitos têm perpetuado de diferentes formas tal estrutura de dominação, em alguns casos e paradoxalmente, os mitos nacionais também têm funcionado como ferramentas ideológicas para construir alternativas fora das práticas de poder.

de raça, classe, gênero e condições materiais de existência. Da mesma forma, os mitos nacionais funcionam a partir de uma lógica lineal do tempo, onde o passado e o futuro aparecem como mundos fechados, argumento que reforça a legitimação das suas tradições e significações.

Desse modo, os mitos dos Estados nação criam um sentido de coletividade a partir de uma origem em comum que produz uma suposta realidade compartilhada e, portanto, laços de irmandade. Esse sentido de pertença que evocam os mitos nacionais, opera através de uma alteridade confirmatória, de posição por negação: o outro como construção da nossa sociedade e da própria subjetividade. Retomando o pensamento de Castoriadis (2013), o mito social é uma forma de organizar e criar sentidos e consegue sua eficácia no disciplinamento e, conseqüentemente, na legitimação e ordem das instituições que involucram. Os mitos dos Estados-nação apelam constantemente e de múltiplas formas as afetividades, éticas e imaginários que marcam as fronteiras de diferenciação com o “outro” estranho.

### 2.3 A EXCEPCIONALIDADE COSTARRIQUENHA: UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DAS SUAS ETAPAS DE CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA

Para esta seção do texto, seguimos a periodização proposta por Alexander Jiménez (2005) sobre as etapas da construção da identidade nacional de Costa Rica. Para o autor, existem visivelmente quatro etapas onde os grupos hegemônicos criaram certas imagens, discursos e imaginários sobre o território da Costa Rica. Além disso, existe uma nova etapa ainda aberta e em vigência, da qual apenas temos algumas impressões preliminares.

Jiménez convida a pensar a Costa Rica como uma nação em constante transformação e em movimento, formada por muitas histórias, discursos, vozes e identidades em permanente construção. Isso quer dizer que estas etapas históricas não estão fechadas nem superadas entre elas. Nesse sentido, a identificação dessas etapas específicas visa ordenar determinados fatos históricos, mas sem deixar de lado que tanto a história quanto as identidades são conceitos relacionais em constante devir, abertos ao futuro e determinados por um “agora” em diálogo com o passado.

**O primeiro período**, entre 1821 e 1870, é o correspondente a formação do Estado costarriquenho. Esta etapa está influenciada principalmente pelas interpretações sobre a história colonial que propagavam uma imagem mítica de Costa Rica como igualitária. Este mito vem da ideia de que a população costarriquenha é toda igual, já que há uma similitude social, racial,

econômica e política compartilhada desde o tempo da colônia até nossos dias. Foi produzida ao longo do tempo uma imagem cristalizada sobre a pessoa costarriquenha com certos atributos, tais como: branca, camponesa, sem grandes diferenças econômicas e sociais, democrática e pacífica. Essa suposta tendência de aproximação a certos padrões europeus, foi um discurso chave para produzir uma diferenciação com os demais países centro-americanos<sup>24</sup>.

De acordo com Jiménez (2005), a retórica liberal do século XIX era baseada na ideia de “uma raça, uma nação”, cuja intenção de fundo era promover o branqueamento. Para isso foi impulsado um projeto político de negação da existência de populações indígenas e negras no país. Ao mesmo tempo, foram impulsadas várias políticas de migração europeia com o fim de potencializar o processo de colonização agrícola e de embranquecer à população (GONZÁLEZ, 2017). Tendo em vista que dentro da conceituação dos Estados-nação é necessário delimitar o "sujeito nacional", para o caso costarriquenho "foi criado um discurso oficial baseado na ideia de homogeneidade demográfica, ou seja, a ideia de uma população fundamentalmente branca (SENIOR, 2007).

As narrativas hegemônicas sobre a pretendida homogeneidade na identidade da Costa Rica –que na verdade estavam focadas apenas no Vale Central e não na totalidade do território (JIMÉNEZ, 2005; SANDOVAL, 2002)– foram baseadas em três motivos principalmente (FONSECA; ALVARENGA; SOLÓRZANO, 2001; JIMÉNEZ, 2005): 1) o isolamento dos focos de poder político, o que significou que o processo de colonização fosse o mais tardio da região e que não se criaram grandes cidades ou pontos de comércio relevantes, 2) a quantidade reduzida da população indígena e negra, portanto uma maior “pureza” da raça branca espanhola e 3) a escassez de minerais para extrair e comerciar.

Ao contrário das discursividades hegemônicas referentes a este período, diferentes pesquisas históricas mostram que a quantidade de pessoas indígenas em Costa Rica era muito maior da narrada e estimada oficialmente nesta época. Segundo Rita Cáceres, em Costa Rica entre 1777 e 1778 os espanhóis representavam um 10% da população, os mestiços o 60%, os indígenas o 12% e os mulatos e negros o 18% do total registrado (2008, p. 10–11).

Além disso, tais estimações sobre as populações na época, foram feitos desde o Vale Central, lugar onde morava a maior quantidade de pessoas brancas, deixando por fora as margens

---

<sup>24</sup> É importante lembrar que no período colonial, Costa Rica era parte da Capitania Geral de Guatemala, junto com Guatemala, Chiapas, Honduras, El Salvador e Nicarágua.

do país (JIMÉNEZ, 2005). Isso sem esquecer os impactos dos estupros de mulheres indígenas (BRENES; BARRANTES, 1995), assim como do deslocamento forçado, o processo de escravidão, o genocídio e etnocídio presentes na época. Enquanto a população negra no país, sua chegada surge a partir dos processos de escravatura da região, particularmente nos séculos XVI e XVII (CÁCERES, 1997). Apesar de não ser uma migração com as proporções de outras regiões de América, como o caso de Cuba ou Brasil, por exemplo, foi uma população esquecida na narrativa da historiografia oficial. Incluso negando tanto a sua existência como do processo de escravização da qual foram parte.

Além da narrativa racial homogeneizante da época, foi se criando um imaginário de “igualitarismo” econômico e de democracia rural, baseado em uma ideia de que os espanhóis na Costa Rica eram pequenos proprietários, já que não existiam as condições materiais nem de mão de obra para lidar com grandes fazendas, nem economias (ACUÑA, Víctor Hugo; MOLINA, 1991). Essa presumida democracia rural também apela a uma imagem muito idílica sobre uma Costa Rica pacífica, sem conflito nem opressão por ter uma pobreza generalizada. Também é associada com o camponês individualista que não pretendia fazer laços comunitários nem precisava do apoio mutuo, já que cada quem tinha sua própria parcela de terra para viver. A respeito, Jiménez menciona o seguinte:

Pero esas viejas presunciones han ido derrumbándose junto a los mundos y horizontes que las acompañaban. Para empezar, aquellos no fueron años dorados para todos. Además, no hubo algo parecido a un igualitarismo colonial o a un aislamiento comercial y una “economía cerrada”. Los vínculos culturales, religiosos, legales y financieros con los grupos dominantes en la formación colonial afectaron la economía, las clases y la estratificación de la sociedad costarricense. El régimen pequeño campesino es producto y condición de relaciones de subordinación entre metrópoli y colonias. Es cierto que, antes del siglo XIX, el régimen de propiedad de producción parcelaria, sin excedentes significativos y aún no inserto en un desarrollo empresarial, impidió el crecimiento de las ciudades, la acumula de capitales y la estratificación social acentuada, y que en un período de la historia costarricense la economía fue rudimentaria y familiar, y orientada al propio abastecimiento. Pero aún entonces había una cierta circulación de mercancías y una clase dominante ligada al imperio colonial. De allí que sea ilegítimo extender las condiciones simbólicas de un campesinado pobre a otros sectores que desde entonces obtienen beneficios discursivos y fiscales de una pobreza que no han sufrido (2005, p. 168–169).

Apesar de os espanhóis não terem acesso a grandes riquezas como em outras regiões de América, isso não significou menor poder político. A hierarquização racial delimitou o controle e poder do espaço e das relações sociais. Parafraseando a Carlos Sojo (2010), a estratificação social funcionava para manter um sistema econômico baseado na exploração de pessoas indígenas e

negras. Isso permitiu que, na época da Independência da Costa Rica da Coroa Espanhola, em 1821, esse grupo dos descendentes das famílias “mais importantes” tomasse em suas mãos a direção da nova república e, além disso, posicionar sua superioridade econômica através do auge do cultivo do café que começou a partir de 1830 (STONE, 1975).

Em relação à **segunda etapa** da construção da identidade nacional (1870-1914), é quando o imaginário de nação é promovido pela oligarquia cafeeira. Ao contrário dos outros produtos falidos que a Costa Rica tentou comercializar durante os séculos XVII, XVIII e XIX, a produção de café no Vale Central conseguiu integrar o país ao mercado global. Na década de 1850, a autoridade estatal consolidou-se com a emergente burguesia e agro-exportadora, que monopolizou o financiamento, o lucro e a comercialização do café (MOLINA, Iván, 1987). Apesar que no país existiam muitas famílias produtoras de café, eram umas poucas pessoas que controlavam os bancos, o processo de moenda e de exportação, o que se traduziu em maiores níveis de desigualdade socioeconômica.

Para este momento, ganha força o imaginário do Vale Central como fonte da nação e ideário do ser nacional. De acordo com Jiménez (2005, p. 62. Tradução livre), “as marcas da identidade são a homogeneidade racial de um país branco, a distribuição equitativa da terra, a existência de mais maestros que soldados, a ideologia do progresso (...)”. Não obstante, o auge do café teve importantes impactos nada pacíficos no território.

Ademais, aconteceram grandes mudanças no nível nacional e regional, que se contraponham ao ideário branco, democrático e sem conflitos que caracterizam esta segunda etapa da identidade nacional. Para aprofundar mais nestas contradições na produção da identidade nacional, vamos a pontuar algumas questões históricas básicas que situam o crescimento da produção de café e a chegada ao país de pessoas negras das ilhas do Caribe.

No projeto do governo do presidente Braulio Carrillo na segunda metade do século XIX, reconhecido como o "arquiteto do Estado costarricense", o Estado buscava centralizar o poder através da inclusão forçada de territórios indígenas que não haviam sido “colonizados”. O processo foi a partir da privatização de terras comunitárias, da concessão delas para a plantação de café, de políticas de atração de migrantes europeus e da eliminação de qualquer tipo de autonomia dos municípios. Tudo isso significou a expulsão e morte de muitos indígenas, principalmente o povo “Maleku” assentado no Norte do país, onde existiam grandes árvores próprias para a produção de borracha (BOLAÑOS, 1986).

Para reduzir os custos do transporte do café para a Europa, o interesse na parte caribenha do país –caracterizada por ser uma selva densa, que nunca se conseguiu colonizar pela importante resistência indígena (BOURGOIS, 1994) – foi se intensificando. Por isso, foi projetada a abertura de uma rota de comunicação entre o Vale Central e o Caribe, no entanto, o objetivo não foi alcançado devido a problemas técnicos e de corrupção.

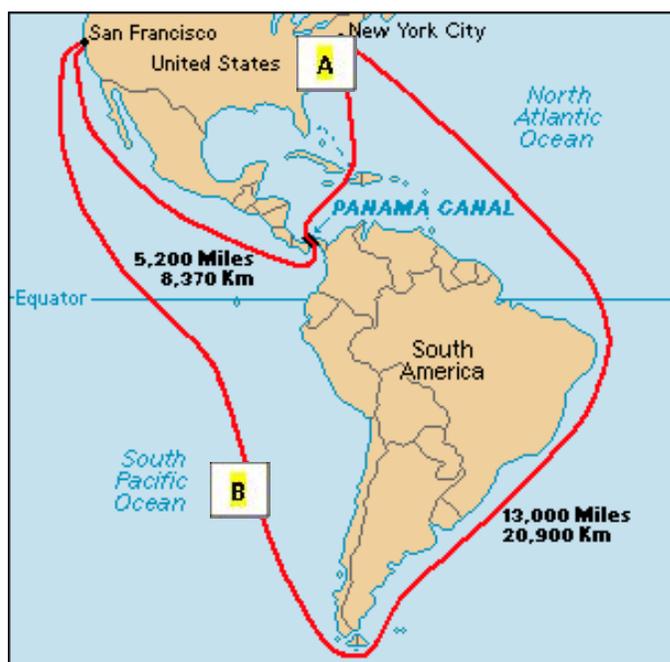
Nesse sentido, devemos lembrar a localização estratégica da América Central. Em primeiro lugar, é a faixa territorial que junta América do Norte e do Sul, o que a tornou um ponto estratégico em termos econômicos, comerciais, políticos e culturais. Além disso, por sua estreita territorialidade, era um espaço amplamente disputado pelo interesse de fazer uma rota de navegação interoceânica que comunicasse o Mar do Caribe e o Oceano Pacífico<sup>25</sup>. A raiz destas pretensões comerciais, em 1880 começaram as construções do Canal do Panamá, o qual foi inaugurado em 1914 (ver mapa 2), com mão-de-obra proveniente principalmente das Antilhas, América Central e Espanha.

Os Estados Unidos foram os construtores da via interoceânica a partir de 1904, quando conseguiram o contrato após apoiar a separação do Panamá da Colômbia. Assim, a construção do canal foi assumida como um projeto estatal e, com ele, obteve uma concessão por 99 anos dele, com o direito de intervir militarmente no Panamá caso o canal estivesse de alguma forma ameaçado.

---

<sup>25</sup> Como resultado dessas motivações geopolíticas, houve várias tentativas de criar um canal dentro da América Central, principalmente na Nicarágua. A fim de incluir a América Central na confederação dos Estados do Sul dos Estados Unidos, o estadunidense William Walker derrubou o governo da Nicarágua e fez vários esforços políticos e econômicos para desestabilizar a região. No entanto, através do trabalho conjunto entre os países da América Central, o exército de Walker foi expulso em 1857. Esta ação foi comemorada na região centro-americana no dia primeiro de maio, como uma das principais datas da história da região. Na Costa Rica foi construído um monumento comemorativo “A campanha contra os flibusteiros” numa praça no centro da cidade capital. A construção desse monumento sintetiza muito bem a ideia de branquitude que queria ser estabelecida como identidade nacional. A expulsão de William Walker foi uma tarefa de cooperação entre todos os governos centro-americanos, mas na historiografia costarriquenha e nos textos das escolas é chamada de “campanha nacional”, não de guerra centro-americana como é comemorada nos demais países. Além disso, no monumento a Costa Rica é representada como a guia e luz de América Central vestida com roupas francesas e marcando o exemplo da região.

## Mapa 2. Rotas marítimas para comunicar o leste com o oeste dos Estados Unidos



Fonte do mapa: <http://historyofmexicoandcentralamerica.blogspot.com/2013/12/el-canal-de-panama.html>  
Notas: Nesta imagem vemos o interesse pelo Canal interoceânico na América Central. A rota “A” significa um trânsito marítimo de 8370 Km do extremo leste a oeste dos Estados Unidos. No entanto, a rota “B”, que era o percurso antigo quando não existia o Canal de Panamá, significava 20900 Km.

Diante dessa situação, o governo costarriquenho fez um acordo em 1871 com o investidor estadunidense Minor C. Keith, que se comprometeu a construir a ferrovia para comunicar o Caribe com o Pacífico, além de um porto na província de Limón<sup>26</sup>, em troca de: 1) a concessão da ferrovia por 99 anos, 2) o monopólio do principal porto do país, 3) enormes privilégios fiscais e 4) 800 mil hectares para a plantação de banana, equivalendo a 16% do território total do país (VIALES, 2001). Em 1883, a Costa Rica tinha apenas uma população de 182.073 habitantes e, apenas 1% do total vivia em Limón. Portanto, para a construção da ferrovia e para o trabalho nas plantações de banana, houve uma imigração significativa de pessoas jamaicanas e de outras ilhas das Antilhas e, em menor proporção, italianos e chineses<sup>27</sup> (BOURGOIS, 1994).

<sup>26</sup> Costa Rica tem sete províncias em total, das apenas Limón faz parte do Caribe costarriquenho. As demais províncias do litoral (Guanacaste e Puntarenas) são parte do Pacífico do país.

<sup>27</sup> Durante a construção da ferrovia, os trabalhadores foram expostos a condições climáticas adversas, doenças e riscos ocupacionais. Estima-se que 4.000 jamaicanos morreram durante a construção apenas nos primeiros 40 quilômetros (BOURGOIS, 1994).

Com as bananeiras, o porto e o canal de Panamá, a riqueza formada na Costa Rica estabeleceu as bases econômicas para a empresa de Keith, a *United Fruit Company* (UFCO) que se tornou uma das mais ricas e importantes corporações transnacionais do mundo durante a primeira metade do século XX (BOURGOIS, 1994)<sup>28</sup>. Dessa forma, tanto a Costa Rica como outros países da América Central e do Sul tornaram-se parte das chamadas “Repúblicas das Bananas” ou a *Bananalândia*<sup>29</sup>, referindo-se à grande expansão territorial destinada a este produto, bem como ao poder político que esta empresa tinha sobre as decisões dos governos nacionais e as importantes disputas territoriais, trabalhistas e raciais que geraram.

A UFCO, que tinha trabalhadores estadunidenses, antilhanos, chineses, europeus, indígenas e mestiços, implementou um sistema de segregação racial nas plantações e no espaço onde os trabalhadores viviam. Esta foi uma extensão das formas de segregação racial do sul dos Estados Unidos, de onde Keith era originário.

Na Costa Rica, essa situação foi ainda mais acentuada em 1940, quando a UFCO se retirou de suas plantações em Limón (devido à praga do Mal do Panamá que atacou as bananeiras) e se mudou para o Pacífico Sul do país, um território no qual o recrutamento de pessoas negras era proibido, já que eram uma ameaça da constituição racial do país (JIMÉNEZ, 2005). Apesar de não existir alguma legislação ou decreto político que falasse explicitamente que as pessoas negras não podiam sair de Limón, esta lógica de segregação racial implementada pela UFCO se converteu em uma prática social difundida que se complementava com o racismo institucional e a branquitude, já que as pessoas negras se mostravam como ameaças da “homogeneidade étnico cultural” que as elites estavam procurando<sup>30</sup>. Em conjunção da ideologia racial e das práticas sociais, foi se fomentando a marginalização material e imaginária do Caribe costarricense.

Lembrando que durante este período de construção do sujeito nacional estava fortemente influenciado pela oligarquia do café, foi necessário produzir compensações imaginárias antes tais acontecimentos. Com a chegada de populações “não brancas” ao país, o projeto político de branqueamento foi reforçado. Segundo Jiménez (2005) o Estado liberal optou um discurso

---

<sup>28</sup> O UFCO (fundido com a empresa “*United Brands*” em 1971, e renomeado Chiquita Brands em 1987) é uma das mais antigas e poderosas corporações transnacionais dos Estados Unidos (BOURGOIS, 1994).

<sup>29</sup> Para obter mais informações, consultar o documentário “Sobre Bananas e Repúblicas”: [https://www.youtube.com/watch?v=0R8AVcB6Aic&ab\\_channel=LatinoamericaLibre](https://www.youtube.com/watch?v=0R8AVcB6Aic&ab_channel=LatinoamericaLibre)

<sup>30</sup> Portanto, em meados do século XX, encontramos um Limón com milhares de desempregados sem possibilidade de deixar a província (SENIOR, 2007). O que nos dá algumas pistas para entender a complexidade econômica de Limón, a segunda província mais empobrecida do país na atualidade.

nacionalista de tipo terapêutico para apoiar medidas sanitárias para conservar a raça branca. Neste contexto foram promulgadas distintas leis, portarias e políticas administrativas para conter e regular as fronteiras simbólicas e territoriais da mistura racial. Com um fim eugenista e higienista, foram introduzidas políticas de intervenção, proteção e sanidade, como a proibição da entrada de certas raças, socialistas, anarquistas, de pessoas com doenças entre outras restrições. Particularmente com a chegada de pessoas negras, foi gerado um pânico social nos grupos de poder que ligavam a raça com doenças físicas e mentais e com a ordem social (PUTNAM, 1999).

Ademais, com o fim de criar um consenso na constituição branca da Costa Rica, os intelectuais liberais desta época transformaram um conjunto de dados que mostravam a heterogeneidade racial da população (JIMÉNEZ, 2005). As pessoas mestiças começaram a ser nomeadas como brancas, e as pessoas negras e indígenas foram eliminadas da narrativa da história oficial.

A **terceira etapa** (1914-1948) da construção do nacionalismo costarricense corresponde a crise da ideia nacional liberal. Esta temporalidade está permeada principalmente pela percepção de ameaça na constituição ideológica do “nós nacional”. Para alguns coletivos, essa ameaça era simbolizada nas ideias socialistas, comunistas e anarquistas. Para outras agrupações, essa ideia de ameaça era encarnada na expansão dos Estados Unidos e o capital estrangeiro imperialista (JIMÉNEZ, 2005). Durante este período há uma importante difusão da imprensa e da rádio, assim como de espaços de socialização política.

No Vale Central do país, a educação é fortalecida e é por meio da qual são difundidas as ideias nacionalistas. Para os grupos de poder, o imaginário nacionalista continua sendo produzido através de imagens da Costa Rica democrática e branca, apesar das condições e práticas coloniais e racistas difundidas no país. Os relatos de igualdade tinham uma função política que legitimava intrinsecamente o sistema político e econômico. A respeito, o investigador Carlos Sojo (2010) analisou distintos censos históricos das primeiras décadas do século XX e mostra como o país não estava populado por proprietários em condições de igualdade, senão por pessoas proletárias agrícolas subordinadas ao poder econômico e política de uma reduzida oligarquia agroexportadora.

O ambiente de desigualdade foi criando as bases de importantes acontecimentos na esfera nacional, tais como a greve bananeira em 1934 e a guerra civil em 1948. Além disso, a tensão pela propagação do comunismo e das ideias de esquerda, assim como os conflitos políticos nos países de América Central durante o século XX, fortaleceram na Costa Rica um discurso anticomunista.

De acordo com Jiménez (2005), tal perspectiva estava ao mesmo tempo, articulada com os mitos do pacifismo e da branquitude, onde a invocação à brancura (que supostamente diferenciava a Costa Rica dos demais países centro-americanos) era uma forma de demonstrar e confirmar as boas costumes, a passividade e a racionalidade política.

É importante aqui lembrar o contexto de América Central, particularmente dos casos dos países vizinhos: Panamá e Nicarágua. Sobre o primeiro, os Estados Unidos controlavam a rota marítima do continente através do Canal e tinham um governo autônomo na soberania panamenha. Panamá tornou-se um ponto-chave tanto para os interesses comerciais como militares dos estadunidenses. Em relação a Nicarágua, existiu uma ocupação militar estadunidense entre 1912 e 1933 com o fim de evitar que outro país construísse outro canal que comunicara o Caribe com o Pacífico. Desta forma, Costa Rica se criou como um tipo de contenção geográfica e simbólica da expansão do comunismo na região. Em outras palavras, nesta época a articulação do pacifismo com o anticomunismo foi primordial para um cálculo geopolítico.

A **quarta etapa** (1948-1980) é definida por Jiménez (2005) como um momento da consolidação da Costa Rica como uma nação democrática e moderna e, segundo Sojo (2010), é o momento fundacional da classe média do país. Para Jiménez é quando é gerenciada uma nacionalização que transcende o Vale Central e é produzida também nas periferias do país. Ao mesmo tempo, são criadas as maiorias das instituições estatais de educação, serviços básicos e saúde.

A sociedade costarriquenha passa a ser imaginada tanto dentro das suas fronteiras como fora delas como uma nação democrática, um país de justiça social. É consagrada a ideia do paraíso dos trópicos e de Suíça centro-americana, como é representada na canção “Tão linda minha Costa Rica”, escrita pelo nicaraguense Tino López Guerra na década de 1930 e fortemente difundida até nossos dias nas escolas. Em seguida um trecho da canção:

Es Costa Rica, la reina del café  
En su meseta por montadura  
Luce el diamante de su San José  
Por ser tan linda Costa Rica la llaman  
La Suiza Centroamericana  
Por ser tan linda Costa Rica la llaman  
La Suiza Centroamericana  
Emblema costarricense  
Es la Guaria que es un cielo vuelto flor  
Lo mismo que Heredia convence  
Que no hay otra Patria mejor

De sus mujeres se ufana  
Que parecen sin querer exagerar  
Muñecas de porcelana  
Escapadas de un lindo bazar

Como vemos, há um ponto de partida e de comparação específica com a Suíça: país pequeno, com desenvolvimento social, branco e com uma característica “neutralidade política” e de boas relações diplomáticas. A noção do pacifismo, que vem da mão do mito da branquitude e do igualitarismo, é acrescentada a partir do ano de 1949, quando o exército da Costa Rica foi abolido depois de uma Guerra Civil, onde triunfou o chamado Exército de Libertação Nacional, que terminou se convertendo no Partido de Libertação Nacional (PLN). O PLN protagonizou a política costarriquenha por mais de 30 anos. Precisamente, nesse período se reforçam os imaginários da Costa Rica branca e pacífica, sobre os quais seus líderes procuraram construir uma versão do modelo escandinavo de desenvolvimento econômico para se diferenciar do resto de América Central, região caracterizada pelos governos com ditaduras militares (SOLÍS, 2006). Neste período é quando surge uma intelectualidade oficial costarriquenha que é a encarregada em difundir até nossos dias um:

(...) un relato en el cual se reúnen metáforas, imágenes e imaginarios presentes desde la Independencia: el pacifismo, la blancura, la democracia rural, el carácter excepcional. En ese relato hay un lugar ideal —el Valle Central—, una época dorada —la colonia— y un personaje emblemático —el campesino individualista (JIMÉNEZ, 2005, p. 64).

Não é estranho, que na década de 1980, quando uma importante quantidade dos países da América Latina tinha governos militares, a Costa Rica, país sem exército, tenha se convertido em uma referência do “pacifismo” no mundo, como bem o representa o brasileiro Milton Nascimento com sua canção “Coração Civil”, fazendo alusão a San José (que é a capital da Costa Rica):

Quero a utopia, quero tudo e mais  
Quero a felicidade dos olhos de um pai  
Quero a alegria muita gente feliz  
Quero que a justiça reine em meu país  
Quero a liberdade, quero o vinho e o pão  
Quero ser amizade, quero amor, prazer  
Quero nossa cidade sempre ensolarada  
Os meninos e o povo no poder, eu quero ver  
São José da Costa Rica, coração civil  
Me inspire no meu sonho de amor Brasil  
Se o poeta é o que sonha o que vai ser real  
Bom sonhar coisas boas que o homem faz

E esperar pelos frutos no quintal  
Sem polícia, nem a milícia, nem feitiço, cadê poder?  
Viva a preguiça, viva a malícia que só a gente é que sabe ter  
Assim dizendo a minha utopia eu vou levando a vida  
Eu viver bem melhor  
Doido pra ver o meu sonho teimoso, um dia se realizar

Se bem é verdade que a Costa Rica se diferenciou do resto dos países da região, já que conseguiu certos níveis de educação, saúde e distribuição da renda, foi um modelo orientado ao espaço urbano e às famílias de servidores públicos, com um forte apoio do governo dos Estados Unidos que tinha um importante interesse no amparo da Costa Rica, para parar o avanço da insurgência armada e os movimentos de esquerda na América Central. Com o triunfo dos sandinistas na Nicarágua em 1979, por exemplo, a ajuda econômica estadunidense para apoiar programas de reforma agrária e financiar sindicatos religiosos aumentou drasticamente (EDELMAN, 2005).

A esse respeito, o sociólogo Manuel Solís (2006) fala como o imaginário do “pacifismo” também é uma ferramenta política de controle e cooptação das mobilizações populares, através da institucionalização dos movimentos sociais nas instâncias governamentais feitas desde os espaços de poder. Por exemplo, depois da guerra civil de 1948, o Partido Vanguarda Popular (Comunista) foi proibido, a *Unión General de Trabajadores* (UGT) dissolvida e as Juntas Progressistas (organizações populares nos bairros) institucionalizadas através das Associações de Desenvolvimento Integral, controladas pelo Estado. Nesta linha, a escritora chilena residente na Costa Rica desde 1960, Tatiana Lobo explica:

Si el liberalismo encontró condiciones ideales para profundizar la brecha económica sin mayores reacciones, pasado los años el siglo XX amplió la grieta entre ricos y pobres y el mito del pacifismo, que ya tenía carta de naturalización, sirvió de amortiguador a las luchas sociales. La tendencia del Estado benefactor a mantener la dependencia de la ciudadanía a través del control que el mismo Estado ejerce mediante la institucionalidad, evoca la figura paternal del amo que ofrece su protección a cambio de un contrato de sumisión. Y así como el Estado inventa instituciones para tener a la ciudadanía bajo control, de igual manera las disuelve cuando ya no le hacen falta. Esto sucede cuando otro ente, por ejemplo el mercado, reemplaza su función controladora. Se produce, entonces, otra modalidad de esclavitud (LOBO, 2018, p. 7).

Durante o período de 1950 e 1980 são produzidos importantes mudanças no projeto do Estado e de nação. A abolição do exército, a preservação dos sufrágios, o voto feminino, a nova institucionalidade e os índices econômicos e sociais apontam a melhores condições de políticas

sociais e democráticas. Mas acontecem dentro de velhas estruturas racistas e classistas que limitam seu desempenho e suas possibilidades de mudança para uma verdadeira democratização.

Esta breve contextualização histórica, permite-nos entender como o mito da branquitude, é um imaginário que vêm desde a época da colônia sendo fortalecido no século XIX com o projeto de Estado-Nação, onde se cria, produz e reproduz a ideia de que a maioria das e dos costarriquenhos são brancos e que a população de pessoas indígenas, migrantes, pardas, mestiças e negras não representam uma generalidade da identidade, negando e branqueando assim uma série de corpos, memórias e culturas que são parte do tecido histórico social do país (SENIOR, 2007). Só para exemplificar a vigência do mito da branquitude e sua matriz base –o racismo–, os descendentes dos antilhanos não conseguiram se naturalizar depois de 1927. E, a respeito da carteira de identidade para as pessoas indígenas, foi aceita e reconhecida apenas no ano 1991, depois de uma longa e complexa luta.

E apesar das importantes conquistas sociais, particularmente para as populações racializadas do país, neste período foi mantido uma narrativa hegemônica imaginária da Costa Rica branca, homogênea e “naturalmente” justa, igualitária e pacífica. Como menciona Jiménez (2005, p. 64), o Vale Central, a Colônia e o camponês “adquirem seu sentido a partir da relação que com cada um de eles, e com o conjunto, tenha o elemento racial em torno ao qual seja articulado o princípio de nacionalidade”. Em outras palavras, são imagens que remetem a brancura e suas qualidades como constitutiva a nação. As reivindicações políticas conseguidas neste período não foram conceitualizadas no imaginário nacional hegemônico como conquistas sociais que surgem de diferentes frentes de luta contra a desigualdade, todo o contrário, foram usadas como confirmações da “essência” democrática do país.

Seguindo a temporalidade da construção identitária nacional proposta por Jiménez (2005), existe uma **nova etapa** que começou na década dos oitenta e que está ainda em elaboração, da qual é possível destacar algumas impressões preliminares e um pouco desconexas. Por exemplo, a perspectiva analítica da historiografia costarriquenha em relação a construção da identidade, teve importantes mudanças nas ferramentas e materiais teóricos para interpretar a branquitude, o pacifismo e a democracia costarriquenha e suas limitações políticas. E como menciona o autor, isso não responde apenas um giro analítico de encontrar supostas falsidades e verdades das interpretações históricas, é mais uma tensão que surge do desgaste ideológico de tais imaginários no país.

O projeto nacional costarrriquenho enfrenta-se a novos contextos e setores econômicos e sociais que disputam uma ressignificação dos imaginários nacionais entre práticas democráticas mais participativas, perspectivas conservadoras e agendas neoliberais, só por mencionar alguns exemplos<sup>31</sup>. Neste cenário, surgem novos/velhos conflitos em um país com imaginários nacionais desgastados, onde o princípio nacionalista da democracia como base da igualdade e da paz já não consegue segurar e calmar as novas tensões e disputas desbordadas (JIMÉNEZ, 2005). Questões como a desigualdade econômica –o nono mais desigual do mundo (SALAZAR, 2019)–, o incremento da pobreza, o alto nível de corrupção, o aumento do trânsito e permanência de imigrantes ou o Estado Confessional –e único da América– ainda vigente, entre outros muitos disparadores, têm gerado no país uma incredibilidade do sistema político.

Focando a atenção nos imaginários das migrações contemporâneas no país, na década dos oitenta Costa Rica foi um importante país acolhedor de pessoas refugiadas de Chile, Argentina, Uruguai, Guatemala, El Salvador e Nicarágua<sup>32</sup>. Mas, ao mesmo tempo, Costa Rica também se tem caracterizado pela política migratória restritiva e por altos níveis de xenofobia e repulsão da população migrante, especialmente dos/as nicaraguenses. Várias pesquisas mostram como os/as costarrriquenos/as associam diretamente os problemas socioeconômicos do país com a população migrante (SEGURA, 2016; VOOREND, 2019).

Nesse sentido, é importante lembrar as palavras de Martínez (2011), sobre como os mitos sociais precisam de uma alteridade confirmatória tanto da própria subjetividade como da sociedade que representam. Como vimos na breve contextualização, os imaginários sobre o “nós nacional” foram produzidos a partir de uma delimitação racial que respondia a uma supremacia branca para cercar tanto as populações negras e indígenas do país, como para marcar a diferenciação com os países vizinhos centro-americanos. No entanto, nas últimas décadas, a imigração no país – particularmente a nicaraguense–, tem ganhado força em relação à delimitação da identidade nacional. Os mitos sociais associados aos imaginários da migração (especificamente aquela em condição não regularizada), tomam um papel crucial enquanto a frágil construção da identidade nacional. E apesar do desgaste ideológico do nacionalismo democrático, branco e pacífico, parece

---

<sup>31</sup> Estas tensões não acontecem apenas na Costa Rica, são fricções latentes em muitas outras partes de América Latina e do mundo.

<sup>32</sup> Em relação ao ambiente político em América Central na década dos oitenta, no meio de conflitos armados na região, Costa Rica fez a proclamação da neutralidade perpetua onde o país se declarou como “neutro” frente a qualquer conflito bélico.

que cada vez que são nomeados certos fluxos migratórios no país, esses mitos reverberam, são reatualizados e se fortalecem.

E aqui é importante ressaltar que Costa Rica é atualmente o país da América Latina com a maior proporção de população estrangeira, e aproximadamente o 75% dela são pessoas nicaraguenses. A partir de 2018, com a crise política da Nicarágua, a quantidade de pessoas que imigraram para Costa Rica aumentou significativamente.

Neste contexto de complexos processos econômicos e políticos que estão acontecendo no país, certos mitos nacionais tomam força e sentido particularmente com a população nicaraguense. Diferentes preconceitos em relação aos/às nicaraguenses como pessoas “cholas”<sup>33</sup>, pobres, sem educação, delinquentes, comunistas e vagabundas, têm fortalecido dinâmicas e práticas de exclusão e violência. Desta forma, os processos de racialização na Costa Rica não são limitados as populações negras e indígenas do país, também é uma postura anti-migrante.

Mas aqui é necessário mencionar que a reverberação destes mitos nacionais não é um fenômeno que acontece com todas as migrações. É apenas com aquelas pobres e/ou em uma condição de precarização marcada por diferentes interseções sociais. Por exemplo, atualmente existe uma importante quantidade de pessoas estado-unidense morando no país, assim como um projeto de lei que tem a intenção de dar apoios e exonerações para aposentados e investidores com o fim de migrar a Costa Rica<sup>34</sup>. Tal situação, tem importantes efeitos diretos na população costarricense, como a dolarização da moeda, o alto pago de aluguéis e a especulação imobiliária. No entanto, neste caso a exaltação dos elementos nacionalistas não cobram o mesmo sentido nem a mesma significação como com outros fluxos migratórios.

## 2.4 RASTROS IDEOLÓGICOS DE SIGNIFICAÇÃO DOS MITOS NACIONAIS

Segundo Sandoval (2002), as identidades nacionais são metanarrativas capazes de articular como uma “unidade” diferentes coletivos com suas próprias marcações de gênero, classe e raça. No momento de representar a nacionalidade, existe um processo seletivo que ressalta certas imagens e suprime outras. Isso quer dizer que não existem identidades “essenciais” como tal, mais

---

<sup>33</sup> Forma pejorativa de nomear as pessoas de pele morena, geralmente mestiças ou pardas.

<sup>34</sup> No seguinte link encontra-se a notícia referente ao projeto de lei que está sendo debatido na Assembleia Legislativa para exonerar a aposentados e inventores estrangeiros: <https://www.larepublica.net/noticia/pensionados-inversionistas-y-rentistas-tendran-en-costa-rica-un-destino-ideal>

sim “práticas, imagens e ritos através dos quais é constituído o sentido de pertença nacional” (2002, p. 41. Tradução livre). Sem dúvidas, no caso costarriquenho a ideia da branquitude, igualitarismo e pacifismo têm sido das principais imagens que articulam a ideia de nacionalidade.

Desde os tempos da Colônia até nossos dias, o projeto racial da população costarriquenha foi/é um mecanismo para branquear os processos de mestiçagem e negar a existência de pessoas negras e indígena no país. O país está estruturado em significações cristalizadas que repelam as identidades raciais não brancas.

Da imigração e presença de pessoas de ascendência africana no território costarriquenho no período colonial, pouco se falou na história oficial. Enquanto a imigração de trabalhadores/as negros/as nas bananeiras e na construção da ferrovia no século XX, o imperante racismo anti-negro foi canalizado de diferentes estratégias de segregação econômica e geográfica de índole higienista, que posicionaram no imaginário nacional à população negra da Costa Rica como um “problema” específico da província de Limón (SENIOR, 2007). Em relação a população indígena do país, Jiménez menciona o seguinte:

el mestizaje aparecía como un proceso con una parte activa y dominante, el varón blanco español, y una parte pasiva, receptiva, y al final insignificante en términos de sangre y cultura: la mujer indígena. Como consecuencia de ese juego se afirma la conservación de supuestas virtudes españolas —entre ellas el individualismo, la democracia, la sencillez y laboriosidad— a causa de la conservación de la sangre blanca. A ello debe añadirse la afirmación de una evolución hacia la blancura por causa de las bajas naturales en la población indígena, unas bajas nunca relacionadas por los narradores con el etnocidio (2005, p. 124–125).

Al provenir supuestamente de varones españoles y mujeres indígenas, y dada una serie de presunciones sexistas, prima la sangre blanca de aquellos hombres heroicos. Es decir, “el costarricense” es asumido como el producto de un mestizaje con preponderancia blanca. Los genes de los conquistadores parecen tener un poder mítico para lograr mantener, aún en procesos de mestizaje con poblaciones numéricamente superiores, su supuesta blancura (JIMÉNEZ, 2005, p. 134).

Como se mostra nos trechos citados, a miscigenação na Costa Rica foi a partir de uma agenda ideológica colonial de branqueamento. A branquitude não é apenas uma aspiração estética, é uma pretensão moral, política e econômica. Nessa lógica, o colonialismo supõe que antes da chegada dos conquistadores em América não existia nada e que a existência “previa” de culturas e pessoas indígenas só representavam a carência, a ausência de espírito e a falta de valores.

Portanto, o homem espanhol tem herdado na população costarriquenha uma suposta racionalidade que compensa o “atraso” indígena.

Além disso, nunca foram nomeados o etnocídio nem os estupros, muito pelo contrário, foi fortalecida uma narrativa que vinculava os processos de colonização (como a expansão agrícola, a escravidão, a chegada de colonos e a educação) com uma identidade pacifista e sem disputas nem desigualdades econômicas, sociais e raciais. E quando isso não bastava, a estratégia ainda vigente foi localizar as pessoas indígenas com elementos do passado, alheios ao contemporâneo costarriquenho.

Ao ser imaginado como um território unitário de pessoas brancas, também se tornou uma moeda de troca para garantir a imagem de paz, estabilidade e racionalidade, supostas qualidades atribuídas à branquitude. Essa condição de “excepcionalidade” articulada em uma compreensão racial da vida social e política costarriquenha, carregam uma série de imagens, imaginários, discursos e identidades presentes desde a Colônia e reatualizadas até nossos dias.

A brancura imposta, designa uma virtude, uma força moral, uma democracia articulada na paz e na racionalidade. No imaginário nacionalista costarriquenho, a mestiçagem é conflito, é doença, é fracasso (JIMÉNEZ, 2005): é o oposto a “essência” de excepcionalidade. Nesta perspectiva, a noção e percepção da igualdade parte de uma lógica homogeneizante com critérios raciais (branca), econômicos (pequeno proprietário) e de pacifismo (racional/anticomunista). Não ser parte dessas condições de “igualdade” é estar contra a essência costarriquenha. Portanto, pode ser uma possível ameaça à democracia.

Nesta linha, Jiménez (2005) aponta que desde o século XIX existe uma associação do sistema político democrático como um produto da homogeneidade racial da população costarriquenha. Além de funcionar como uma narrativa de nacionalista, foi um mecanismo para convencer aos mercados estrangeiros de apoiar a inserção da Costa Rica nos negócios internacionais.

Para fortalecer tais imaginários nacionais, foram impulsadas certas narrativas hegemônicas, assim como políticas públicas orientadas a marcar as fronteiras migratórias e de população. Segundo o autor, neste contexto, surgem distintas proibições de entrada de grupos específicos ao território nacional, as comunidades negras e indígena desaparecem dos relatos históricos nacionais e a população mestiça do país é narrada e representada como branca. Neste sentido, o Vale Central do país ganha força como significação imaginária da vida nacional, como

centro hegemônico de poder cultural, comercial e democrático sem os “excessos” das regiões litorais.

Na Costa Rica imaginada do passado, a pobreza não era associada a um problema social. A pobreza era entendida como uma qualidade compartilhada, como tradição e folclore (SOJO, 2010). Uma suposta identidade de simplicidade, paz e harmonia. Como tentei mostrar neste texto a partir de certos acontecimentos históricos e como outras muitas pesquisas já têm evidenciado de forma mais aprofundada, a história da Costa Rica tem sido marcada pela violência, a desigualdade e o conflito. Particularmente a etapa dourada da produção de café, imaginada idilicamente como o período dos pequenos proprietários e sem conflitos, também foi marcada por uma evidente relação desigual das elites agrárias, que lucraram tanto da expropriação das terras indígenas, como do trabalho de pessoas camponesas empobrecidas.

De acordo com Jiménez (2005), o projeto de branqueamento também funcionou como uma compensação imaginária da marginalização econômica. A partir de uma suposta identidade de homogeneidade racial, os grupos hegemônicos tentaram substituir as tensões econômicas com a ideia de privilégio de pertencer a população branca, já que a pobreza é associada a condição racial.

Embora tenham existido importantes respostas organizativas frente a esta situação de desigualdade econômica, a nacionalização da pobreza foi uma estratégia chave para calmar as tensões, identificar as pessoas mestiças com a branquitude, isolar as populações negras e indígenas e configurar um imaginário nacional branco e pacífico, “quando [supostamente] todos são pobres, não há pobres, porque uma igualdade democrática enriquecedora é criada”(JIMÉNEZ, 2005, p. 126. Tradução livre).

Evidentemente, o embranquecimento simbólico da população não foi uma garantia da igualdade econômica, mas também não foi uma garantia de igualdade racial. Como menciona Geni Nuñez (2021), as pessoas negras e indígenas com sangue branco não deixam de sofrer o racismo estrutural.

Por seu lado, o pacifismo também foi articulado pelo imaginário de racionalidade herdada do sangue branco. A ideia de democracia e a racionalidade, tem sido configurada ao longo da história como um caráter costarriquenho. Na atualidade, os critérios de branqueamento já não respondem apenas a questões higienistas ou morais, a brancura e o pacifismo estão associados à “essência” à “alma” da nacionalidade (JIMÉNEZ, 2005). Em outras palavras, a construção da paz

foi um processo de disciplinamento marcado pela associação da brancura com a essência da não violência.

Isso significa que qualquer ameaça aos marcos democráticos institucionais previstos pelo Estado, são nomeados como uma ação violenta, antidemocrática e, portanto, anti-costarriquenha. Nesta linha, Solís (2006) nos falava de como o pacifismo e a ideia de democracia têm funcionado como uma forma de institucionalizar o conflito. E com outra argumentação, Álvarez (2015) tem mencionado que, na verdade, não há um processo de institucionalização senão de invisibilização dos setores que poderiam alterar a ordem democrática. Não é interesse deste texto aprofundar nessa discussão, mas sim ressaltar como tais mitos operaram como um mecanismo ideológico para debilitar as alternativas políticas.

Para Jiménez (2005) o imaginário do pacifismo está ligado ao mesmo tempo com a ideia de racionalidade, onde qualquer discurso ou prática que transgredisse o sentido democrático costarriquenho, era considerado irracional e/ou perigoso. É nessa lógica que foi difundido nos intelectuais hegemônicos do país um sentimento de anticomunismo, o qual foi fortalecido no contexto de guerra na América Central durante o século XX.

Enfim, as qualidades do passado colonial como a pobreza, a suposta ausência de conflitos, o individualismo, entre outros, estão articulados com uma determinada compreensão racial da vida política do país “excepcional”. O sentido ideológico do igualitarismo dá pistas para entender certas projeções e medos que respondiam a uma supremacia racial que continua vigente. Detrás dele, há um propósito ideológico de ocultamento de uma diversidade étnica, uma marcada disputa pelo território e uma profunda desigualdade econômica, que operava (e continua operando) desde práticas racistas, classistas, colonialista e sexistas.

Como foi mencionado neste capítulo, atualmente a construção identitária costarriquenha encontra-se em uma etapa de reconfiguração, caracterizada pelo desgaste ideológico dos seus mitos nacionais fundadores. Não obstante, os efeitos das suas significações ideológicas continuam presentes, particularmente em como é imaginado “o outro” e a ideia projetada do “nós nacional”. Se mergulhamos nos mitos do pacifismo, da branquitude, da democracia rural, da Suíça Centro-americana, da racionalidade, do individualismo, entre outros muitos, o que encontramos são imagens e narrativas que associam certas emoções a afetos à ideia de nação.

Nesse sentido, os imaginários sociais do “outro estrangeiro” (o qual não se restringe apenas as fronteiras territoriais do país), é um importante nó para pensar os mitos nacionais e as práticas

exclusão e/ou hospitaleiras presentes. Assim como uma forma de debater os efeitos das estruturas de opressão que seguram tais significações imaginárias. Nesta conjuntura política, o desgaste dos imaginários sociais e as suas identificações geram sentimentos de ansiedade que afetam a convivência, particularmente a relação com as pessoas migrantes internacionais, onde se condensam medos, hostilidades e incertezas.

## CAPÍTULO 3. PRODUÇÃO DAS IMAGENS DE CONTROLE EM TORNO ÀS MIGRAÇÕES AFRICANAS

### 3.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo são analisadas as imagens de controle que as pessoas entrevistadas identificaram durante seus trabalhos com populações africanas migrantes na Costa Rica. “Imagens de controle” são um conceito de Patrícia Hill Collins (2019) e se refere àquelas produções de imagens específicas que estruturam a dimensão ideológica dos sistemas interligados de opressão (BUENO, 2020). As imagens de controle funcionam de forma dinâmica, atendendo às necessidades dos grupos dominantes e sendo utilizadas para nomear, categorizar e, finalmente, naturalizar o lugar de exclusão. Nesta seção do texto, são discutidos os seus efeitos e os rastros de significação de como foram produzidas.

Nessa direção, são estudadas as complexidades dos diversos matizes, conjunturas, temporalidades, espacialidades e particularidades sócio-históricas que permeiam tais construções imaginárias sobre este coletivo. Lembrando que o imaginário migratório sobre o outro estrangeiro é delineado pela construção de senso comum sobre o “nós” (ALIAGA, 2012), são analisadas as distintas imagens de controle sem esquecer os seus lugares de enunciação e suas relações com os mitos nacionais costarriquenhos.

Seguindo o pensamento de Aliaga (2012), existe um imaginário que atribui imagens que condicionam a mirada de como entendemos e nos relacionamos com os demais, “o qual faz parte da necessidade de construção de identidade e significado da realidade que opera na relação ego-alter, onde o imigrante seria a forma de diferença e alteridade”(2012, p. 8). Nesta linha, são analisadas as imagens de controle construídas sobre as populações migrantes, a partir das interações sociais cotidianas, dos imaginários sociais e das práticas institucionais.

As principais imagens de controle sobre o coletivo africano identificadas encontram-se articuladas nas ideias de: 1) homogeneização, racialização e externalização, 2) passividade e hermetismo em torno a seus processos migratórios, 3) presença de intruso/a no país e 4) os corpos das mulheres e o uso dos sistemas públicos de saúde. Estas imagens de controle foram definidas através de diversas experiências de trabalho envolvendo dinâmicas comunitárias, institucionais, com os meios de comunicação e com outros/as colegas. Tais imagens foram *insistências de*

*sentido*, como diz Ana María Fernández (2007), que apareceram reiteradamente nas entrevistas. Isso não quer dizer que se acabem nestas quatro imagens identificadas ou que sejam cristalizações de sentido que se reproduzem em todos os espaços e em todos os momentos. Realmente o objetivo é nomear tais imagens para desnaturalizar suas significações e refletir como os mitos nacionais e as estruturas de opressão aportam nas suas produções.

É importante destacar que tais imagens de controle são categorizações que as pessoas entrevistadas têm identificado ao longo de seu percurso de trabalho na área de migração. Nesse sentido, o fato de que um/a entrevistado/a tenha identificado alguma imagem de controle referente à migração africana, não quer dizer que necessariamente a subscreva ou a reproduza. Todo o contrário. A finalidade deste capítulo não é reificar o lugar nem o sentido de tais imagens, o central de conversar sobre elas nas entrevistas sobre elas foi, precisamente, identificá-las e tensionar seus efeitos e os processos como foram concebidas e mantidas.

Devido a que a experiência de trabalho com população migrante africana das pessoas entrevistadas foi principalmente nos anos 2015-2016, as imagens de controle identificadas são definidas e articuladas pelas dinâmicas migratórias e políticas desse período. Da mesma forma, a maioria das suas apreciações estão delimitadas espacialmente nas vivências de trânsito migratório ocorridas em San José e na comunidade fronteiriça La Cruz, em Guanacaste.

### 3.2 HOMOGENEIZAÇÃO, RACIALIZAÇÃO E EXTERNALIZAÇÃO DO COLETIVO AFRICANO

Uma percepção compartilhada por todas as pessoas entrevistadas, é que na Costa Rica existe uma visão homogeneizante e racializada sobre a atual migração de pessoas africanas. Essa perspectiva é (re)produzida em diferentes espaços e dinâmicas institucionais, comunitárias, dos meios de comunicação e dos organismos internacionais e não governamentais. Apesar que desde 2008 há um registro de trânsito de pessoas de diversas regiões e contextos de África pela Costa Rica (MORA, Cynthia, 2017), sendo que em 2020, a maioria era originária de Eritreia, República Democrática do Congo e Camarões<sup>35</sup>, este coletivo tem sido nomeado unitariamente como

---

<sup>35</sup>Em 2020, esses foram os três países com maior quantidade de Permissões de Ingresso e Permanência Transitória para Atenção Humanitária (PITS), segundo a informação obtida na base de dados da Dirección General de Migración y Extranjería, no site: <https://www.migracion.go.cr/Paginas/Centro%20de%20Documentaci%C3%B3n/Estad%C3%ADsticas.aspx>.

“africano” e imaginado homogeneamente como pessoas negras, sem ter presentes as especificidades sócio-históricas, raciais, geográficas ou políticas dos territórios dos quais provêm.

Ao mesmo tempo, essa nomeação unitária de migrantes africanos/as faz parte de uma homogeneização ainda maior que é “migração extracontinental”, a qual refere-se as pessoas migrantes que provêm de países que estão fora do continente americano, particularmente de África e Ásia. Como parte do percurso de trânsito migratório em rota aos Estados Unidos e/ ou Canadá, estas pessoas circulam por vários países de Sul América, Centro América e México. A nomeação extracontinental em Costa Rica também tem sido catalogada como “fluxos mistos” e “fluxos complexos” (CHAVES, 2020; MORA, Cynthia, 2020).

Além disso, nos últimos anos aumentou a quantidade de migrantes em trânsito de Cuba e Haiti, entre outros países, que também têm como destino América do Norte. Desta forma, diversos fluxos migratórios coincidiram espacial e temporalmente na Costa Rica. Na prática, isso significou que a migração de pessoas africanas, asiáticas, haitianas e cubanas fosse constantemente nomeada como “extracontinental”<sup>36</sup>.

Outra questão que aprofundou ainda mais a homogeneização sobre os fluxos migrantes africanos, foi que até 2017, aproximadamente, uma parte significativa da migração haitiana se apresentava como africana, como uma estratégia para diminuir as possibilidades de deportação. Segundo um relatório feito em 2016 pela OIM e a Organização dos Estados Americanos (OEA):

Entrevistas de funcionarios de OIM con autoridades fronterizas de Costa Rica, muestran que con frecuencia los migrantes haitianos están haciéndose pasar por migrantes africanos al momento de migrar en forma irregular por los países del continente. A la base de este interés de hacerse pasar por migrantes africanos, según la presunción de las autoridades, estaría la idea de que su deportación sería potencialmente más complicada (OIM; OEA, 2016, p. 27).

Turrialba, Barva e Orosí mencionaram reiteradamente nas entrevistas a impossibilidade de conhecer a origem nacional das pessoas migrantes, devido a problemas de comunicação pelo idioma. Da mesma forma, em alguns dos casos as pessoas preferiam não identificar sua nacionalidade como estratégia para evitar deportações. Esta prática foi particularmente exercida

---

<sup>36</sup> A categoria “extracontinental” tem sido utilizada de forma bastante ampla pelos organismos internacionais e os governos de Costa Rica e Panamá para as migrações em trânsito que têm como destino final a América do Norte. Segundo Navarro (2021, p. 78), tal nomeação atinge as migrações em trânsito de: “África central, África ocidental, África oriental, África septentrional, América Central, América do Sul, América septentrional, Ásia meridional, Ásia ocidental, Ásia Sul oriental e o Caribe”.

por migrantes haitianos/as que se identificavam como oriundos de algum país africano. Segundo várias das pessoas entrevistadas, essa foi uma tática para responder à dificuldade política e econômica que significa deportar uma pessoa desde Costa Rica para o continente africano. Também foi mencionado que em alguns dos casos as pessoas africanas preferiam que sua nacionalidade não fosse identificada. Segundo a entrevista feita à Turrialba, nos fluxos migratórios do 2015 e 2016, as pessoas funcionárias da área de migração reportavam que:

Entonces, cosas que la gente reportaba era que cuando se les preguntaban de dónde son, eran del Congo. ¿Cuál Congo? ¿República Democrática del Congo? Y entonces, cuando se les preguntaba algo más decían: “no entiendo, no entiendo qué me está preguntando” y listo. Porque claro, **no detectar la nacionalidad era la garantía de que no se les podía deportar, porque los principios internacionales dicen que no se puede deportar a una persona si no hay absolutamente seguridad de dos cosas.** Qué esa persona es de ese lugar y de que su vida no corre peligro (entrevista de Turrialba, 7/10/2021).

Com respeito a isso, Arenal mencionou que essa tática de não reconhecimento da nacionalidade e ocultamento do passaporte foi uma prática frequente nas migrações especificamente no período 2015-2016. Ela, como funcionária da área de migração no CATEM, mencionou que o programa *Flujo Controlado Panamá/Costa Rica* que começou em 2016, organizou o passo migratório e melhorou o sistema de cadastro e identificação das pessoas migrantes. Dessa forma, aumentou a fiscalização das nacionalidades e das condições sociais das pessoas migrantes.

Al principio sí, cuando se hace la aglomeración de personas en Deldú **ellos decían que eran africanos porque pensaban que si decían que eran haitianos los iban a deportar**, o sea, que Migración los iban a regresar. Entonces ellos decían que eran africanos. Hasta que ya después ellos mismos ya comenzaron a decir que eran haitianos, solo que no andaban documentos. **Ya al final eso no se ve, porque ya todas las personas que viajan traen su pasaporte. No se les sella, se les da un documento em Paso Canoas. Pero lo del miedo a la deportación pasó al principio cuando fue la “ola”.** Pero ya después, como de la 2017 en adelante ya cada quien trae su pasaporte, era muy difícil que no trajeran pasaporte (entrevista de Arenal, 16/03/2022).

São múltiplas as razões contextuais pelas quais existe essa tendência homogeneizante e racializante da migração africana em trânsito pela Costa Rica, como por exemplo a dificuldade de comunicação em idiomas diferentes do espanhol, os problemas de identificação nos registros migratórios, o desconhecimento histórico e político dos diversos contextos africanos, entre outros. Porém, há também uma questão central que responde a um imaginário geopolítico (ALIAGA,

2012) sobre a invenção de África como unidade nacional, com toda sua população negra e com uma *história única*, como menciona a escritora nigeriana Chimamanda Adichie (2019)

As nomeações de “africano” e “extracontinental” homogenizam uma série de diversidades raciais, culturais, históricas, políticas e econômicas que caracterizam a este coletivo. Neste sentido, é fortalecida uma imagem de África e do africano como uma unidade, quase como uma única territorialização de identidade. Para Stuart Hall (2016) existem três momentos importantes de encontro entre “Ocidente” e a população negra, que deram origem a uma série de representações instituídas (CASTORIADIS, 2013) e homogêneas baseadas na marcação da diferença racial.

O primeiro teve início com o contato, no século xvi, entre comerciantes europeus e os reinos da África Ocidental, fonte de escravos negros durante três séculos. Seus efeitos podem ser encontrados na escravidão e nas sociedades pós-escravistas do Novo Mundo. O segundo momento ocorreu com a colonização da África e sua “partilha” entre as potências europeias que buscavam controlar território, mercados e matérias-primas coloniais no período do “novo imperialismo”. O terceiro momento ocorreu com as migrações pós-Segunda Guerra Mundial do “Terceiro Mundo” para a Europa e América do Norte (HALL, 2016, p. 161).

Nesse sentido, os imaginários ocidentais sobre “África” –marcados pelas significações coloniais e míticas– constroem uma identidade do “africano” com atributos uniformes, fora do tempo e sem rupturas (HALL, 2003). Segundo Mbembe (2014), tais imaginários produzem uma conotação sobre o “Negro” e a “África” como um não-lugar cuja característica é a ausência, o espaço vazio aberto a ser colonizado. Neste contexto, o autor menciona que os processos de racialização têm como objetivo marcar grupos de populações e fixar os limites nos quais podem circular e os espaços que podem ocupar, em suma, categorizar para controlar e afastar qualquer “ameaça” da segurança geral.

No entanto, longe desses processos de homogeneização e racialização, o continente africano é um território diverso, com muitas histórias, religiões, culturas, dinâmicas políticas e migrações internas particulares. Inclusive, nos próprios países existe uma ampla diversidade de contextos que jamais podem ser resumidos à lógica ocidental e unitária do “africano”.

Homogeneizar e racializar a população africana em trânsito pela Costa Rica têm efeitos diretos na experiência de migração. Por exemplo, Irazú comentou na entrevista de dificuldade de dos seus colegas na ONG para dar atendimento psicológico às pessoas egressas de contextos africanos. Essa complexidade não se restringia apenas no impedimento da língua, já que muitas das pessoas conseguiam se comunicar em espanhol ou português. Segundo Irazú, o problema

começava desde o próprio desconhecimento sobre o contexto político atual, que influenciou em grande medida a decisão de emigrar do país. Irazú mencionou o desafio de brindar a atenção psicológica sem partir das imagens de controle e imaginários sobre uma “África” homogênea e pobre criada desde o Ocidente e reproduzida na Costa Rica.

Nesse mesmo direcionamento, Orosí, que trabalha em uma ONG especializada no acompanhamento de casos de solicitação de refúgio, perguntava-se sobre as ferramentas da equipe de asilo e refúgio da Costa Rica ao analisar os casos das pessoas provenientes de África. Segundo o artigo 106 da Lei Geral de Migração<sup>37</sup>, entende-se como pessoa refugiada a quem:

1. Debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, género, pertenencia a determinado grupo u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, por causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país.
2. Al carecer de nacionalidad y por hallarse fuera del país, donde antes tenía su residencia habitual, no pueda o, por causa de dichos temores, no quiera regresar a él." (DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIÓN Y EXTRANJERÍA, 2009).

Com respeito a isso, Orosí problematizou o controverso papel da homogeneização no momento de análise da solicitação de refúgio. Infelizmente eu não tive a possibilidade de entrevistar a nenhuma pessoa da equipe de refúgio, mas a partir da conversa com Orosí fiquei pensando se as pessoas encarregadas de analisar as solicitações de refúgio ficam tão sensibilizadas como Irazú ao perceber que seu (des)conhecimento sobre a situação de algum país africano possa partir de um imaginário geopolítico homogeneizante. E, no caso de ter um verdadeiro interesse e possibilidade de se informar sobre o contexto político que expulsou uma pessoa do seu país, quais são as fontes e o tipo de informação que poderiam ser acessados para tomar uma decisão tão importante, como a de definir se a vida dessa pessoa realmente está em risco ou não? Faço essa pergunta tendo presente o desgaste e a excessiva carga laboral que se têm gerado nos últimos anos para os/as funcionários/as que tramitam as solicitações de refúgio no país<sup>38</sup>.

Orosí e Barva também indicaram a incongruência de algumas instituições públicas ao solicitar documentos no país de origem sem contemplar as dificuldades particulares de se

---

<sup>37</sup> Informação revisada o 11/03/2022 no site oficial da Direção de Migração e Estrangeria (DGME), tradução livre: <https://www.migracion.go.cr/Paginas/Refugio.aspx>

<sup>38</sup> Nos últimos dez anos Costa Rica tem experimentado um aumento drástico na quantidade de solicitações de refúgio (principalmente a partir do conflito político na Nicarágua, que começou em 2018). Só para exemplificar, em 2015 houve 2203 solicitações de refúgio na Costa Rica, enquanto em 2019 a quantidade aumentou para 39404 (OEA, 2020).

comunicar com entidades governamentais e o risco que isso pode significar. E, de novo, homogeneizando processos migratórios em contextos completamente diversos. A respeito, Orosí mencionou o seguinte com relação aos procedimentos burocráticos da instituição encarregada da proteção da infância:

Desconocimiento cultural, cero búsquedas de entablar un diálogo real, comprensivo para poder saber qué es lo que pasa. Exigencia de requerimientos como si fuera tan fácil como decir: llamo a Angola y me lo pasa en consulado (entrevista de Orosí, 8/11/2021).

Também é importante destacar o que essa homogeneização representa em termos das identidades costarriquenhas. Neste direcionamento, o pesquisador Guillermo Navarro, no colóquio intitulado *Migrações africanas contemporâneas em América Latina*<sup>39</sup>, debateu a categoria “extracontinental” e seu efeito em colocar como exterioridade absoluta certos fluxos migratórios –como os africanos– no contexto costarriquenho. Nessa nomeação há um intuito que reforça a imagem da Costa Rica como alheia às dinâmicas e relações raciais, migratórias, políticas, culturais e históricas com a África e o Caribe.

Em relação a isso, lembro de uma fala de Poás, que é vizinha da comunidade fronteiriça com a Nicarágua –La Cruz– e servidora social da prefeitura correspondente. Poás mencionou como na fronteira com a Nicarágua as pessoas negras de Haiti e dos países africanos tinham muita mais dificuldade de atravessar o posto fronteiriço em comparação com outros fluxos migratórios em trânsito. Ela indicou que, devido à cor da sua pele e seus traços, é mais fácil que sejam detectados/as pelos postos policiais nicaraguenses e que, portanto, têm que se expor em rotas alternativas que são muitas vezes mais perigosas.

A fronteira começa desde como são olhados os corpos. A exterioridade pela qual são vistos e entendidos os fluxos migrantes de África, também representam as dinâmicas e fronteiras internas do país em relação ao mito da branquitude e como historicamente tem se compreendido o pertencimento das populações negras no país. Começando pela própria ideia mítica da Costa Rica igualitária e branca, há um processo de homogeneização da população que reproduz no imaginário os fluxos migrantes de pessoas negras como um acontecimento alheio da situação do país. De fato, as imagens de controle sobre a população negra na Costa Rica, assim como outros coletivos não brancos, também estão permeadas de visões homogeneizantes que os imaginam e associam como

---

<sup>39</sup> Atividade organizada em 2021 pela Universidade de Costa Rica. No seguinte link é possível assistir a palestra onde participou Guillermo Navarro: [https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch\\_permalink&v=364449172089435](https://www.facebook.com/watch/live/?ref=watch_permalink&v=364449172089435)

uma minoria desconhecida, sem aportes importante na formação dos estados-nação e situada em uma província específica do país (CÁCERES, 2008): *extracontinental*, exterior, externa alheia em todos os seus sentidos.

Ao mesmo tempo, a homogeneização da migração africana contemporânea pelo país, é recriada desde uma lógica que imagina tal fluxo migrante como uma unidade de pessoas negras que é “alheia” às dinâmicas nacionais e que apenas atravessa o país, sem ter contato nem agência ativa durante seu percurso. De fato, há uma imbricação racializante entre o “haitiano” e o “africano” nas narrativas dos meios de comunicação, das comunidades e dos/as funcionários da área de migração, que inclusive tem sido utilizada como tática pelos/as próprios/as migrantes para negociar as suas identidades.

Esta retórica homogeneizante e racializante nas dinâmicas institucionais, comunitárias e dos meios de comunicação, tem reforçado o fato de que as migrações de Haiti e de África (como unidade) foram tratadas de forma similar. Assim, nas entrevistas foi difícil diferenciar as experiências haitianas das africanas. A racialização de ambos coletivos é um eixo central na determinação dos imaginários sociais e as imagens de controle sobre estas pessoas como pertencentes a um mesmo grupo.

Inclusive, também há processos de ressignificação e reapropriação do “africano” nos movimentos diaspóricos, como menciona Chimamanda Adichie (2019). A complexidade da construção e imaginação das nacionalidades nas diásporas contemporâneas negociam novas identidades coletivas da condição do “afro” e do “africano” (HALL, 2003). E essa perspectiva de diáspora não opera em termos binários e fechados da diferença entre o “dentro” e o “fora”. Os processos diaspóricos paralelamente afetam e são afetados pelos territórios de procedência, trânsito e de estadia e, portanto, são constantemente reconfigurados novos processos de subjetivação.

Particularmente, no caso das migrações contemporâneas de pessoas atravessando o continente americano para chegar aos Estados Unidos e Canadá, diversos coletivos de distintas nacionalidade e regiões do mundo encontram-se espacial e temporalmente em contextos latino-americanos com suas próprias práticas, lutas, idiomas, culturas e experiências de vida. Isso quer dizer que se já o fato de homogeneizar a população migrante africana é inadequado, torna-se ainda mais absurdo tendo presentes as novas identidades que são construídas e emergem ao longo do

percurso pelo continente. E isso tanto em relação às dinâmicas internas dos coletivos migrantes, como em sua passagem e impacto nas comunidades de trânsito e recepção.

Parafrazeando a Navarro (2022), no caso das migrações africanas em trânsito pela Costa Rica, existe uma “superdiversidade” na composição deste coletivo. E isto não se resume apenas na variedade dos países de origem, também se refere às formas de interação, integração e movimento migratório, assim como às condições particulares de gênero, geração, deficiência, raciais, étnicas, profissionais e econômicas que diversificam as experiências de trânsito.

A mobilidade significa uma transformação da própria história, das comunidades, dos horizontes culturais e de novos vínculos e afetos. Os espaços se ressignificam e se constroem diariamente, assim como aqueles que os habitam. Há uma constante e não linear diversificação, transformação e pluralização das fronteiras étnicas identitárias nos territórios de passagem e permanência. Como indicou Hall, “na situação de diáspora as identidades se multiplicam” (HALL, 2003, p. 478. Tradução livre). Nesse sentido, as culturas e suas identidades não são componentes estáticos nem homogêneos, são produções contingentes, “não é apenas uma viagem de redescobrimto, nem um itinerário de retorno. Não é ‘arqueologia’. A cultura é produção”(2003, p. 494. Tradução livre).

No caso da migração africana contemporânea na América Latina, por exemplo, as pessoas trabalham durante seu percurso, utilizam diversos sistemas públicos e privados de atenção social, em alguns casos moram por semanas, meses e até anos em comunidades de trânsito, ou se estabelecem indefinidamente nelas, formam parte da ativação econômica e assim por diante. Inclusive, as crianças assumem novas nacionalidades, diferentes das de seus países. Em 2020, segundo as estadísticas das Permissões de Ingresso e Trânsito (PITs) de Direção de Migração e Estrangeria, a segunda e terceira nacionalidade com maiores ingressos de trânsito na Costa Rica – depois das pessoas haitianas– são de Chile e Brasil, respectivamente. Isso está relacionado com o número de nascimentos de crianças durante o percurso migratório que, inclusive quando chegam a Costa Rica, já estão falando vários idiomas, como comentaram Arenal e Orosí nas entrevistas.

### 3.3 IMAGENS DE CONTROLE SOBRE A PASSIVIDADE E O HERMETISMO

Junto com as imagens homogeneizantes, existe outra imagem de controle que é associada a esta migração particular: o/a africano/a como “sujeito/a passivo/a”. Há um imaginário social que atribui supostas características de passividade e docilidade que estão relacionadas, ao mesmo tempo, com marcadores econômicos, raciais e geopolíticos.

Nas entrevistas foi relacionada a dificuldade de comunicação pelo idioma, com a imagem de passividade. Apesar de que muitas das pessoas tinham domínio suficiente do espanhol para poder se comunicar, Tenorio, Turrialba e Orosí mencionaram que quando o diálogo era com alguma entidade migratória, o suposto desconhecimento do espanhol era usado como tática para evitar a comunicação com as instituições.

Segundo Arenal, essa estratégia foi usada particularmente no período de 2015-2016. Nos anos em que trabalhou dentro do CATEM (2017-2021), Arenal mencionou que todas as pessoas que eram identificadas como parte do protocolo de acesso ao abrigo, levavam seus documentos migratórios. No entanto, na maioria dos casos, as pessoas realmente tinham certa dificuldade para dialogar em espanhol o que causava, por um lado, a dependência com os/as tradutores das instituições e, por outro lado, a dependência em relação a porta-vozes que eram selecionados ao nível grupal, para falar como representantes do grupo.

Para Barva, que é psicólogo e funcionário de uma ONG especializada em migração, tal dificuldade para se comunicar em espanhol, muitas vezes foi lida por parte dos/das funcionários/as migratórios como uma resposta passiva. Segundo Barva tal imagem, ao mesmo tempo, era associada com a imagem de “vulnerabilidade” das pessoas de África, ao não conseguirem se comunicar pelos próprios meios em espanhol. Esta retórica é muito conflitiva se entendemos que precisamente o papel dos tradutores é traduzir e que realmente os sistemas fronteiriços tem que ter as ferramentas necessárias para veicular a comunicação de forma que todas as pessoas possam se expressar sem vulnerar, silenciar ou negar a palavra.

A imagem de passividade também está influenciada pelo fato de que este coletivo migrante tem interesse na Costa Rica apenas como um espaço de trânsito e não de longa estadia, o qual determina transversalmente outro tipo de relação com o país. Na maioria dos casos, estas pessoas só tem como fim atravessar Costa Rica para continuar com suas rotas ao norte do continente. Essa realidade resulta em que as dinâmicas no momento de circulação pelo país aconteçam em uma

temporalidade e localização específica e limitada. Em termos gerais, a estadia na Costa Rica é de poucos dias e os pontos principais de circulação são a fronteira sul com Panamá e a fronteira norte com Nicarágua. Quantitativamente, são poucas as pessoas africanas que ficam mais tempo no país ou que pretendem se estabelecer nele (MORA, Cynthia, 2017).

Relacionado à questão do idioma e à passividade, há também uma imagem de hermetismo associada às pessoas africanas em trânsito pelo país. O “hermetismo”, foi mencionado nas entrevistas por Poás e Turrialba, em relação à pouca interação com as comunidades fronteiriças e com as/os funcionários da área de migração e das instituições<sup>40</sup>. Além disso, Orosí relatou que, à diferença de outras populações migrantes na Costa Rica, as pessoas africanas têm poucas redes de apoio no país, o que promove ainda um maior distanciamento das dinâmicas comunitárias e institucionais.

Para os/as entrevistados/as, a imagem de hermetismo também está determinada pelos processos traumáticos e desgastantes que muitas destas pessoas tiveram que enfrentar durante seu percurso migratório. Segundo Tenorio e Arenal, era constantemente necessário dar atendimento de saúde física e psicossocial às pessoas africanas, por conta das complexas condições migratórias nos diversos espaços transitados, principalmente durante o percurso no Tapón de Darién, que é a fronteira entre Colômbia e Panamá e é considerado um dos lugares mais perigosos do mundo (por conta das suas condições ambientais e tensões de conflitos pelo narcotráfico).

É importante lembrar que quando os/as migrantes que vêm desde África chegam à Costa Rica, é provável que tenham circulado por ao menos seis países em continentes diferentes (algumas pessoas por mais, outras por menos), todos com suas complexidades, conflitos e dinâmicas particulares. Nessa direção, as pessoas migrantes têm que lidar com processos psicossociais de desenraizamento, com incertezas do cotidiano e do futuro, com as diferentes expressões das burocracias migratórias, com contextos de violência durante o trânsito e, muitas vezes, com poucas condições materiais e econômicas, entre outros. Além disso, com traumas coletivos e históricos do colonialismo, revividos e reatualizados pelo racismo e outras formas de exclusão social (KILOMBA, 2020). Nesse sentido, várias das pessoas entrevistadas, mencionaram que a expectativa por parte dos poderes fronteiriços de uma atitude não “passiva”, pode se converter em

---

<sup>40</sup> Em espanhol, quando se fala de uma relação ou pessoa hermética, refere-se à qualidade de ser fechada e impenetrável. Faz alusão à impossibilidade de expressar, comunicar e/ou compartilhar como outro.

uma forma de julgar e censurar a resposta psicossocial de quem está migrando e lidando com distintas tensões e conflitos.

A suposta passividade das pessoas africanas também foi definida a partir da comparação com outros fluxos migratórios. Particularmente com a experiência do 2015-2016, quando o coletivo africano confluía espacial e temporalmente com a migração massiva de pessoas cubanas em trânsito. Sobre isso, Turrialba e Poás respectivamente mencionam:

Me acuerdo que la gente de la Cruz Roja me decía que ellos trataban de acercarse y **lo que se encontraban eran personas absolutamente herméticas, no tenían ganas de conversar, no tenían ganas de contar lo que les pasó, nada. O sea, una actitud muy distinta de la que se habían encontrado con los cubanos** (entrevista de Turrialba, 7/10/2021).

**El cubano era más sociable, el comercio participó más en el comercio y el cubano compraba mucho. Cómo que la gente no se quejó porque aportaban a la economía del cantón, por decirlo así. En cambio, población extracontinental era más en una condición de pobreza**, no cuentan con las posibilidades económicas de alguien que los está esperando en los Estados Unidos, o que los está esperando en tal lugar para poder ayudar en la travesía que están haciendo (entrevista de Poás, 8/9/2021).

Em todas as entrevistas foi comentado que a presença das pessoas cubanas na comunidade de La Cruz teve um forte impacto no período 2015-2016. Segundo Turrialba, Tenorio e Poás o diálogo e proximidade cultural com a comunidade geraram laços de solidariedade. Por exemplo, vários dos/as vizinhos disponibilizaram espaços nas suas casas para que as famílias cubanas pudessem ficar. Também foram realizadas atividades para compartilhar comida e roupas, assim como a criação de empregos temporários para colaborar economicamente com as suas estadias. Isso não quer dizer que não houve práticas de solidariedade comunitária com as migrações africanas, porém, nas entrevistas foi reforçado –a modo de comparação– que existiu mais processos de intercâmbio com as pessoas cubanas que com as africanas.

Para os/as entrevistados/as a dinâmica comunitária e institucional com as pessoas cubanas também foi marcada pela facilidade de comunicação em espanhol e suas condições econômicas “favoráveis” em comparação a outros fluxos migratórios em trânsito, o qual ajudou na ativação econômica de La Cruz. Da mesma forma, é importante ressaltar que há uma relação de maior proximidade em termos geográficos, culturais e de idioma. Para Barva e Arenal, também influenciou o fato dos/as cubanos/as serem considerados pessoas fisicamente atrativas.

Na mesma direção, a imagem de passividade das pessoas africanas também foi significada a partir da comparação com as dinâmicas comunitárias e institucionais com a população migrante nicaraguense. Com respeito a isso, Tenorio e Barva mencionaram respetivamente:

Es una cultura que uno no está acostumbrado, me ponen a un grupo de nicaragüenses en este momento a que hable uno y todos quieren hablar. **En cambio, ponés a un grupo de africanos en este momento para que hable uno y tenés que ver quién es el que ellos indican** (entrevista de Tenorio, 20/10/2021).

En el imaginario de acá, la gente africana se ve desde un lugar más pasivo, como el sujeto pasivo del humanitarismo, digamos... **Cómo que esa sensación en la cual está ubicada la gente de África a diferencia del nicaragüense, qué es odiado, pero al mismo tiempo ese odio viene desde un lugar de un sujeto activo qué podría quitarnos cosas... La gente de África, sencillamente es la imagen pasiva que uno tiene en Costa Rica sobre África pobre y negra y ciertos estereotipos alrededor (...)** (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Neste sentido, nas entrevistas realizadas, os imaginários sociais sobre a migração cubana e nicaraguense tornaram-se um dos principais referentes para definir as percepções comunitárias e institucionais do trânsito migratório das pessoas de África. Comparativamente, as primeiras (a cubana e nicaraguense) foram caracterizadas a partir da agência e da participação, enquanto a última (a africana) desde a passividade e o hermetismo.

Nas entrevistas foram reiteradas as diferentes razões que estruturam essas imagens que existem na Costa Rica sobre o coletivo africano. Como por exemplo, a dificuldade de comunicação, os choques culturais, os traumas psicossociais do percurso migratório, o cansaço, as estratégias de trânsito, a falta de redes de apoio, assim como a pouca permanência no país, entre outras.

Porém, é importante destacar que essas imagens não respondem unicamente a esses elementos conjunturais da experiência de trânsito pela Costa Rica. Particularmente, com a reiterada comparação da migração cubana e nicaraguense com a africana, há um enquadramento que separa, agrupa e se identifica com as duas primeiras, o qual produz um “processo de outrificação” (COLLINS, 2019; SEGATO, 2005) dos fluxos de África. Envolve um pensamento colonial que entende a diferença como política binária de uma fronteira excludente (MBEMBE, 2014).

Como mencionou Barva, existe uma produção histórica da África na Costa Rica a partir de imagens ocidentais que a definem como homogênea, negra e pobre. Essas imagens são comparadas

com a visão imaginária costarriquenha sobre Nicarágua e Cuba. Apesar das múltiplas diferenças existentes, assim como as diversas tensões políticas e históricas da Costa Rica com ambos países, há uma identificação geográfica, racial e cultural que constrói uma humanização e certo laço social, o qual não ocorre com a migração africana. Como menciona Mbembe, há uma fibra colonial que entende as identidades e identificações “não em termos de pertença mútua (co-pertença) a um mesmo mundo, mas antes na relação do mesmo ao mesmo, de surgimento do ser e da sua manifestação no seu ser primeiro ou ainda, no seu próprio espelho” (2014, p. 10).

Parafrazeando a Fernández (2007), os imaginários sociais operam tanto na organização de sentido, como na demarcação da afetação, valoração e ponderação dos anelos e prioridades do “eu” identitário. Portanto, a produção das diferentes formas de pertença e/ou exclusão afeta os laços sociais e as inscrições subjetivas, tanto das pessoas que integram o coletivo como daquelas que ficam fora dele. Neste cenário, as imagens da migração cubana e nicaraguense, em contraposição com as africanas, são encaixadas em lógicas binárias, que produzem uma maior identificação do “nós costarriquenho” com migrantes provenientes de Nicarágua e Cuba. Há um autorreconhecimento e interação com as suas vivências, seus corpos, suas roupas, idioma, aspirações, medos, culturas, entre outros, vínculo que não é tão explícito com as pessoas africanas.

Nesta perspectiva comparativa, mulheres e homens migrantes vindos de Cuba e Nicarágua são vistos/as como sujeitos/as ativos dos seus próprios processos de migração. E aqui é importante ressaltar dois questões fundamentais: primeiro, que os processos de identificação não significam necessariamente uma positivação das relações sociais; segundo, tanto os binarismos como os processos de identificação são relacionais e paritários, portanto, são inerentemente instáveis e transitórios (COLLINS, 2019; MARTÍNEZ, Susana; DUTRA, 2018).

Como apontou Barva na entrevista, para o “nós costarriquenho”, parte da identificação com a população migrante nicaraguense tem sido a partir do ódio. Nesse sentido, os imaginários sociais referentes têm sido produzidos a partir de imagens de ameaça e risco, onde a suposta soberania nacional é afetada em termos laborais, de saúde, de segurança, da cultura e da política, entre outras mais (ACUÑA, Guillermo, 2020; DOBLES; SELVA; ROJAS, 2014; SANDOVAL, 2016). É uma migração que tem sido vista como invasão e competência, marcada por relações de disputas históricas. Parafrazeando a Freud no “narcisismo das pequenas diferenças” (1930/1996), há tantas similitudes e identificações com o “outro”, que as diferenças e fronteiras simbólicas têm que ser

definidas como radicais para a sobrevivência e, neste caso, a supremacia do “nós nacional”. Com respeito a isto, Barva menciona:

**El imaginario sobre el nicaragüense es que es un par con el que disputo y hay un riesgo de ganar mi hegemonía como país,** de invadirme y ganarme y por eso lo odio... En este lugar [**“lo africano”**]ni siquiera merecés verte como par, sos un infrahumano que hay que dejar ahí sin mezclarte (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Desta forma, além das condições conjunturais do trânsito migratório que estruturam as imagens de controle das pessoas africanas, opera também uma significação desumanizante lida como passividade. O não reconhecimento das suas agências políticas faz parte de uma complexa maquinaria simbólica que tem historicamente justificado, naturalizado e essencializado o lugar colonial das pessoas africanas na subordinação e passividade (COLLINS, 2019).

A dinâmica relacional Cuba-Nicarágua-Costa Rica e, do outro lado, África (pensada como unidade), também responde a um imaginário geopolítico (ALIAGA, 2012) elaborado desde o Ocidente. Nessa perspectiva, as múltiplas vivências das pessoas migrantes africanas são lidas a partir de tais imagens ocidentais. Seguindo os apontamentos de Frantz Fanon no livro *Por uma revolução africana* (2021), os valores e projetos culturais e econômicos do modelo Ocidental são posicionados em uma estrutura de poder de superioridade humanitarista, como ponto de partida para o entendimento da realidade social.

Segundo Collins (2019), na perspectiva binária a diferença é definida em termos opostos por meio da objetificação, onde um “outro” é visto como um objeto manipulado e controlado através dos processos de hierarquização e essencialização das opressões interseccionais. Nesta tendência, é produzida uma outrificação das pessoas africanas, já que seu corpo, idioma, costumes e existências são imaginadas e sentidas como alheias àquilo considerado “normal”. Este argumento não significa que Costa Rica, Cuba ou Nicarágua estejam nesse lugar de supremacia geopolítica, nem que não estejam expostos a processos de outrificação. No entanto, tais imagens da África *negra e pobre* criadas desde o Ocidente “ganham significado em termos de sua relação de diferença de sua contraparte em oposição” (COLLINS, 2016, p. 108).

Paralelamente, a imagem de passividade também responde à imagem importada dos meios de comunicação hegemônicos sobre as travessias contemporâneas das pessoas africanas para chegar ao continente europeu. Estas notícias –geralmente trágicas– são narradas desde uma

espetacularização da fronteira (DE GENOVA, 2018; DOMENECH, Pablo, 2018), da vida e da morte.

Dentro das diversas representações difundidas nos meios de comunicação, Barva e Orosi ressaltaram precisamente esta imagem, na qual as pessoas africanas são colocadas como vítimas e seu sofrimento é narrado como um evento televisivo. Nestas retóricas, não são difundidas as lutas e reivindicações dos coletivos migrantes. Também não são problematizados os mecanismos de ordenamento e administração dos fluxos migratórios que, em muitos dos casos, condicionam tais tragédias (DOMENECH, Pablo, 2018). Isso produz que a imagem de vitimização seja associada, nas palavras de Kilomba (2020), com passividade, morte, vulnerabilidade e docilidade, que se justificam através dos próprios mecanismos de poder que as estruturam.

Neste direcionamento, Barva e Orosi mencionaram que perceberam algumas experiências institucionais, cotidianas e televisivas na Costa Rica, onde as imagens de vitimização das pessoas migrantes africanas estiveram presentes. Principalmente, eventos que propiciavam conhecer a história “dolorosa” do trânsito migratório; assim como comentários nas redes sociais e nas comunidades fronteiriças que mostravam maior “empatia” por estas pessoas por conta dos seus “sofrimentos” e carências materiais associadas ao imaginário de pobreza de África.

Em suma, a passividade outorgada às pessoas migrantes africanas tem sido lida, até certo ponto, como uma condição não ameaçante, já que suas agências não são reconhecidas como tais. Paradoxalmente, essas imagens atribuídas têm contribuído para práticas e dinâmicas institucionais menos violentas e excludentes de recepção e acolhimento, em comparação a outros grupos migrantes em condição não regularizada. De fato, em várias das entrevistas foi mencionado que os/as migrantes ressaltavam as boas condições de recepção que tiveram no país, principalmente na experiência de trânsito migratório em 2015-2016<sup>41</sup>. Com respeito à conjuntura migratória vivida nos anos 2015 e 2016, em um comunicado de imprensa da presidência da Costa Rica compartilhou:

---

<sup>41</sup> Nessa mesma linha, o texto de Winters e Mora (2019) intitulado: “Es cosa suya: entanglements of border externalization and African transit migration in northern Costa Rica”, aponta como conclusão que “(...) we can see Costa Rica as a ‘humanitarian transit country’. The ways in which this identity is enacted with African migrants in the migrant reception centre in La Cruz both reproduce and challenge border externalization. Costa Rica does not formally engage in regional agreements of border externalization, but its recent tendency in discourse, policy and practice towards securitization reflects such agreements. This securitization becomes especially clear in the increasing internalization of Costa Rica’s border, in particular, through intensified policing of migrants and smugglers. Yet, when it comes to extra-continental migrants, Costa Rica is proud of its humanitarian tradition and emphasizes the attention it extends to these migrants compared to its neighbouring countries (with the exception of Panama). The ways in which this attention is put into practice, however, gives migrants the possibility to move further north. This could

Las acciones que Costa Rica ha desempeñado en tema de flujos migratorios es ejemplo para el mundo. Las autoridades son firmes en promover una migración digna, ordenada y humanitaria, en defensa de los Derechos Humanos de todas aquellas personas que salen de su país de origen o residencia con la esperanza de encontrar una mejor oportunidad de vida (CASA PRESIDENCIAL, 2017).

Como mostra o trecho referenciado, essa suposta atitude humanitária está vinculada, ao mesmo tempo, com a própria imagem da Costa Rica pacífica. Sem dúvidas são diversas as razões que motivam que na Costa Rica as pessoas migrantes se sintam, em termos gerais, acolhidas. Existem importantes esforços históricos que têm reforçados certas institucionalidades, como mencionaram Barva, Arenal, em relação às estruturas, políticas e dinâmicas migratórias. No entanto, eu fiquei me perguntando sobre uma questão que, acredito, ser uma contradição em si mesma: é possível ser pacíficos e ter espaços de acolhimento sem o reconhecimento das agências e diversidades das pessoas migrantes? Onde ficou o discurso pacifista quando foi negado o trânsito migratório destas pessoas no contexto da pandemia<sup>42</sup>?

A ideia nacional do pacifismo em relação ao acolhimento com esta migração em particular, parece que está apenas operando desde uma perspectiva que nega suas agências, suas diversidades e suas influências durante o trânsito pelo país. Lembrando o discutido no Capítulo 2 desta dissertação, o mito do pacifismo costarricense está permeado por uma ideia de branquitude e igualitarismo, que configuram uma sociedade ordenada e racional.

Nesse sentido, ao entender esses fluxos migratórios como uma exterioridade homogenia, sem agências, alheios e sem contatos com o “nós nacional”, acredito que a fibra nacionalista do pacifismo é ativada como discurso autocomplacente para diferenciar a Costa Rica dos demais países de América Latina. No seu trânsito migratório, enquanto as pessoas africanas não se misturem, não convivam e, preferivelmente, saiam rápido, o pacifismo diplomático parece ser o discurso mais “racional” nesse enquadramento nacionalista.

Enfim, as imagens de controle sobre as pessoas africanas que os/as funcionários/as mais têm percebido no seu trabalho na área de migração, são aquelas vinculadas aos processos de homogeneização, racialização e passividade/hermetismo. Porém, é importante ressaltar que há uma multiplicidade de imaginários sociais que não se limita e que traspassa essas imagens.

---

potentially provoke regional friction in the future, as differences in migration management have done before” (2019, p. 16).

<sup>42</sup> Esta última pergunta será aprofundada com mais detalhe no Capítulo 4 desta dissertação.

Isso quer dizer que as formas de codeterminação entre os mecanismos de poder na fronteira e os processos de subjetivação associados a eles, são indeterminados (DOMENECH, Pablo, 2018) e que existem diversas interseções que se atravessam em contextos particulares, criando imagens de controle específicas (COLLINS, 2019). Nessa direção, a imagem de passividade nem sempre ativou as fibras nacionalistas do pacifismo, essa é apenas uma das múltiplas projeções analisadas neste texto. Da mesma forma, existem diversas imagens de controle que são respostas precisamente a essa imagem de passividade, como será exposto na continuação.

### 3.4 IMAGEM DE CONTROLE SOBRE O/A AFRICANO/A COMO INTRUSO/A

Sem dúvidas, a permanência reduzida no país como espaço de circulação alimenta a produção da imagem de passividade. Mesmo assim, a presença deste coletivo também potencializou outras dinâmicas relacionadas com a imagem de ameaça. Por exemplo, nas entrevistas foi mencionada a sensação de “invasão” que existiu em La Cruz com a chegada massiva de 2015-2016. Inclusive, Arenal e Poás comentaram que a comunidade fez vários protestos em relação aos acampamentos improvisados e, posteriormente, ao CATEM. Os vizinhos e as vizinhas sentiam que a chegada de tantas pessoas desconhecidas podia significar um risco na segurança da comunidade (o qual, segundo Poás, nunca se evidenciou em casos reais de delinquência, ou seja, era mais uma sensação de risco que uma dinâmica real de insegurança). Nessa mesma direção, Turrialba compartilhou na entrevista que, segundo funcionários/as da área de saúde, muitas vezes quando chegava alguma pessoa africana ou haitiana a um serviço médico, eram atendidos de forma prioritária:

**Los atienden de primero no por una acción afirmativa, sino para no incomodar a la gente de la zona** que está esperando la consulta también (entrevista de Turrialba, 7/10/2021).

Em outras palavras, a imagem de passividade atribuída a esta população não quer dizer que seja uma migração bem-vinda nem que não existam hostilidades ao redor dela. Com respeito a isso, o pesquisador costarriquenho Guillermo Acuña (2019) no artigo intitulado *Regímenes de corporalidad y recientes transmigraciones africanas en Costa Rica: Dispositivos y discursos*

*sociales*, recolheu e analisou vários comentários do Facebook que foram feitos a partir de notícias que falavam sobre esta migração em particular.

Em termos gerais – e tentando resumir da forma mais leve o conteúdo tão violento– tais comentários giravam em torno a imaginários extremamente racistas e nacionalistas, que sugeriam que sua presença significava perigo, doença e sujeira, que eram pessoas vagabundas que se aproveitam da institucionalidade costarriquenha e que o melhor seria que voltassem para seus países de origem. São comentários de ódio, que acreditam que estas pessoas merecem o sofrimento e a punição por entrar de forma não regularizada no país, e que os/as costarriquenhos/as são “ingênuos/as” por permitirem que este tipo de trânsito não seja gerenciado com formas explicitamente coercitivas e punitivas. Particularmente vou trazer três comentários de Facebook que fazem referência a este último argumento (ACUÑA, Guillermo, 2019):

Mujer: quisiera ver qué pasaría si un tico [*tico/tica corresponde o apelido para nomear às pessoas costarriquenas*] reacciona así en un país de salvajes como lo son los africanos, fijo a nosotros si nos matan, pero cómo somos un país “pacífico” cualquiera nos hace para donde quiere, hasta los nicaragüenses<sup>43</sup>.

Hombre: ¿Por qué violar los derechos? Tenemos derecho a defender nuestro territorio, aquí cuanto extranjero hay quiere venir a hacer lo que le da la gana y a eso hay que ponerle un alto. Creo que hemos sido un pueblo noble y se aprovechan de eso y hay que ponerle un ALTO YA (as maiúsculas são originais do texto de Facebook)<sup>44</sup>.

Mujer: Que relajo vienen a invadir y (¿¿) encima de todo hay que atenderlos?? (sic), claro ya vieron que acá pueden hacer lo que les da la gana (,) se les da comida, ropa y luego salen en avión (.)<sup>45</sup>.

Tanto nas experiências narradas por Arenal e Turrialba, como nos comentários de Facebook referenciados, há uma imagem de intruso que é criada a partir de próprias projeções nacionalistas que externalizam os fluxos africanos em relação ao “nós costarriquenho”. Ao mesmo tempo, o discurso de paz mostra-se em crise, particularmente o pacifismo diplomático, já que parece ser a porta de entrada para que o “ruim” entre no país e se aproveite das coisas que,

---

<sup>43</sup> Edição digital da notícia: “150 migrantes se enfrentaron a piedras y palos con policías en Peñas Blancas” de 01 de agosto de 2016 do jornal La Nación (ACUÑA, Guillermo, 2019, p. 114).

<sup>44</sup> Edição digital da notícia: “Migrantes africanos están recibiendo atención básica de parte de la Cruz Roja en la Frontera Sur”, de 16 de abril de 2016 do jornal La Nación (ACUÑA, Guillermo, 2019, p. 113).

<sup>45</sup> Edição digital da notícia: “Migrantes africanos están recibiendo atención básica de parte de la Cruz Roja en la Frontera Sur”, de 16 de abril de 2016 do jornal La Nación (ACUÑA, Guillermo, 2019, p. 113).

supostamente, deveriam ser exclusivas ou, ao menos prioritárias, para as pessoas costarrriquenhas. Com relação a esta dinâmica de projeção do/a outro/a como o ser antagonista, Kilomba menciona:

Esse fato é baseado em processos nos quais partes *cindidas* da psique são projetadas para fora, criando o chamado “Outro”, sempre como antagonista do “eu” (self). Essa cisão evoca o fato de que o *sujeito branco* de alguma forma está dividido dentro de si próprio, pois desenvolve duas atitudes em relação à realidade externa: somente uma parte do ego – a parte “boa”, acolhedora e benevolente – é vista e vivenciada como “eu” e o resto – a parte “má”, rejeitada e malévola – é projetada sobre a/o “*Outra/o*” como algo externo (KILOMBA, 2020, p. 24).

Diversas pesquisas na Costa Rica têm analisado como historicamente os fluxos migratórios têm sido utilizados como bodes expiratórios para os problemas do país (JIMÉNEZ, 2018; SANDOVAL, 2007; VOOREND, 2019). A população migrante (particularmente a nicaraguense) é utilizada nos discursos hegemônicos como promotora e até responsável de problemas de caráter nacional, como a ineficiência e superlotação dos sistemas de saúde e educação, a falta de segurança e o desemprego.

Nessa direção, ao longo da entrevista Tenorio detalhou sua experiência de migração à Costa Rica e as diversas vivências de violência que experimentou por ele ser nicaraguense. Também compartilhou a culpabilização dos migrantes, que ele tem percebido por parte dos/as costarrriquenhos/as, pelas transformações do país, que já não é seguro, pacífico e está cada vez mais empobrecido.

Segundo Jiménez (2018), nas últimas décadas Costa Rica tem enfrentado um processo de desgaste ideológico dos mitos nacionais. Com a crescente desigualdade socioeconômica, os casos de corrupção e o desmantelamento das instituições públicas, entre outras diversas questões, os imaginários vinculados ao igualitarismo estão sofrendo um esgotamento e reacomodação das suas certezas e poderes simbólicos. Para o autor, esta dinâmica produz uma quebra no modo de como é imaginada a vida social no país, como são entendidos os pactos sociais e a confiança e adesão às estruturas democráticas. É uma quebra situada no imaginário de ter perdido o lugar de país excepcional.

Mesmo que as ansiedades e incertezas para lidar com essa “quebra” tenham sido canalizadas em diferentes direções, o nacionalismo costarrriquenho encontrou uma fuga importante na responsabilização dos grupos migrantes internacionais. Porém, contrário ao caso das pessoas africanas, haitianas ou nicaraguenses que têm sido consideradas “intrusas”, as migrações do Norte

Global têm recebido controles migratórios muito mais abertos, flexíveis e favoráveis (NAVARRO, 2021) e um acolhimento mais amigável. Nesse sentido, a chegada e permanência de certos/as migrantes, como por exemplo dos Estados Unidos, têm sido fortalecidas e situadas como necessárias para lidar com tais quebras da excepcionalidade. Isso está influenciado tanto pelas fantasias de embranquecimento, progresso e riqueza que existem em relação aos Estados Unidos, como no vínculo imperialista que historicamente este país tem tido com a Costa Rica.

O acolhimento com as populações migrantes internacionais tem sido desigual e pautado por questões como a raça, o gênero, a nação e a classe, assim como pelos imaginários geopolíticos produzidos ao redor delas. Essa seletividade hospitaleira ou de aversão é atravessada por distintos processos históricos de exclusão que me fazem perguntar como conceitualizar as imbricações entre xenofobia e racismo.

Até este ponto da escrita, tentei conscientemente não usar o conceito de xenofobia. Diversas pesquisas sobre migração aprofundam tal conceito, analisam suas causas, efeitos e práticas e, particularmente na Costa Rica, a temática da xenofobia tem sido estudada amplamente em relação à migração nicaraguense. Inclusive, na presente pesquisa eu tinha originalmente a intenção de mergulhar nessa direção e pensar como são formulados e estruturados os imaginários xenófobos em relação ao coletivo africano. No entanto, cada vez que tentava me aproximar de tal discussão, sentia que a questão da raça ficava em um segundo plano, abaixo do marcador de nação e classe ou, às vezes, até esquecido<sup>46</sup>.

Para auxiliar estas inquietações, trago o texto de Deivison Mendes Faustino e Leila Maria de Oliveira (2022), intitulado “Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil”. Autor e autora discutem o conceito de “xeno-racismo” elaborado pelo srilankês Ambalavaner Sivanandan, o qual propõe como novidade que:

(...) este “novo racismo” não se baseia mais, necessariamente, no “código de cores”. Para ele, no contexto atual do capitalismo, a xenofobia passa a “*denegrir*” (*denigrates*) os migrantes pobres de diversas origens “raciais” em busca de asilo, reificando-os, antes de segregá-los e expulsá-los dos países centrais (Sivanandan, 2006, p. 2). [...] A proposta de Sivanandan é denunciar que as discriminações e demonizações (*demonisation*) impostas às pessoas negras – em seu rebaixamento para aquém do humano – passariam a

---

<sup>46</sup> No caso das migrações nicaraguenses, o marcador de raça está profundamente atrelado às imagens de controle referentes, por exemplo, a nomeações pejorativas que carregam significações históricas de ódio e exclusão, como “cholo” e “nica”, assim como outras práticas de discriminação determinadas pelo fenótipo “não branco” das pessoas nicaraguenses. Apesar de reconhecido o racismo implícito, as dinâmicas de exclusão social têm sido estudadas de forma mais aprofundada desde a perspectiva da xenofobia.

ser estendidas também aos migrantes empobrecidos ou miseráveis em busca de asilo, no atual contexto do capitalismo (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022, p. 196).

Faustino e Oliveria argumentam que, contrário ao proposto por Sivanandan, no caso das sociedades pautadas pelos processos de colonização, a xenofobia tem cor e alvo, quem migra carrega no seu corpo o estigma de origem racial, o qual pode ocasionar uma aversão maior. E isso está relacionado com os processos históricos de como foi construída a própria imagem do habitante nacional. Para os autores, no Brasil as populações negras e indígenas têm sido tratadas como estrangeiras e associadas ao atraso no país. No entanto, as migrações europeias no Brasil, por exemplo, foram fomentadas e desejadas e estiveram associadas ao imaginário do progresso e de embranquecimento<sup>47</sup>. Lembrando que o conceito de xenofobia faz referência à aversão ao estrangeiro, é mencionado no texto que:

É possível afirmar, portanto, que no Brasil a relação oficial com o *xeno*, especialmente de origem europeia no período de transição do trabalho escravo para o livre, foi mais de *filia*, do que de *fobia*. E foi sob esta *filia* que o país recebeu inclusive – quando a mão de obra europeia não era o suficiente – as nacionalidades de outros continentes não-europeus, oferecendo-lhes, quando conveniente às elites locais, condições de estabelecimento (Sikora, 2014). Nesse sentido, se houve uma *fobia*, ela foi direcionada aos *alienígenas nativos*, considerados ameaçadores da ordem estabelecida desde a escravidão até os dias atuais (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022, p. 200).

A xenofobia tem matizes transversalmente atravessados por diferentes marcadores sociais e, portanto, o conceito de xeno-racismo é “pouco sensível à tematização da distribuição desigual e racializada da *fobia* e da *filia* entre diferentes grupos de estrangeiros (*xeno*)” (2022, p. 203). Nesta perspectiva, é proposta a discussão da racialização da xenofobia, a qual expressa os processos de “desumanização” dos/as estrangeiros/as, que não se resumem apenas à aporofobia (fobia à pobreza) e contemplam as relações das hierarquias raciais presentes.

Voltando a atenção para o caso centro-americano, especificamente o costarriquenho, o acolhimento do/a estrangeiro/a também é uma produção sócio-histórica que tem relação com as próprias autoficções nacionais brancas, igualitárias e pacíficas. Assim como no caso do Brasil, na

---

<sup>47</sup> Com relação à migração europeia no Brasil, Faustino e Oliveira destacam que: “Isto não significa que esses imigrantes não tenham sido submetidos às condições adversas de travessia, contradições de classe, discriminações e preconceitos regionais diversos mas, sim, em primeiro lugar, que essa estigmatização nem de longe se aproximou daquela atribuída ao trabalhador “nacional” e, em segundo lugar, nos casos em que houve, a estigmatização se dava pela ameaça de classe e não a raça (Fausto, 2016)” (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022, p. 201).

Costa Rica também foi construído e perpetuado um imaginário de intruso/a com as populações negras e indígenas no país, que tem sido reatualizado com as migrações internacionais.

Nas entrevistas realizadas, as pessoas mencionaram reiteradamente imaginários e práticas de exclusão racial que identificaram no seu trabalho com instituições e comunidades fronteiriças. Nessa direção, perceberam que em muitos casos eram explicados os “problemas” da presença dos/as africanos/as no país a partir dos atributos associados à raça, como por exemplo, em imagens relacionadas ao mau cheiro, roupas feias ou à hostilidade. Esta retórica também está presente nos comentários compilados por Acuña (2019) no artigo antes referenciado.

A racialização da xenofobia das migrações africanas, no caso costarricense, é uma expressão da branquitude como pacto, como diz Cida Bento (2022) para afirmar as fronteiras simbólicas da nação e da raça. A identidade branca e seus privilégios, são definidos em contraposição com os “outros” raciais excluídos (PUTNAM, 1999), portanto, é necessário reafirmar a negritude destas pessoas para justificar as práticas de aversão migratória.

E essa necessidade de reafirmar a autoficção branca, fica ainda mais presente em relação ao imaginário de “desembranquecimento” associado à chegada de migrantes nicaraguenses ao país. O “desembranquecimento”, como suposto produto da presença de nicaraguenses no país, mais que responder à questão fenotípica e cultural desta migração, é uma produção relacionada a quem produz ditas imagens de “outrificação” (SANDOVAL, 2002). Nas palavras de Sandoval:

(...) las imágenes acerca de los nicaragüenses están relacionada con las formas en las cuales la identidad nacional costarricense ha sido históricamente representada a través de la acentuación de diferencias en relación con “otros” externos (países vecinos) y “otros” internos (indígenas, campesinos y negros) (2002, p. xviii).

As formas biopolíticas da violência incorporam à sua racionalidade as (auto)ficções brancas e nacionalistas. Há uma ideia de que o resultado da hospitalidade com os coletivos migrantes é a destruição da nação. No caso das migrações africanas, tal cena fantasmagórica é representada e justificada através de elementos de “ameaça” que fazem alusão a distintas razões, porém, há uma tendência específica em apelar à marcação racial. Portanto, a possibilidade de ameaça justifica a inversão fantasmagórica de agressão como defesa potencial (BUTLER, 2021). Nessa retórica, a hostilidade com a chegada de certos grupos migrantes é uma expressão que supostamente alude ao cuidado do país, seus valores e seus habitantes “verdadeiros”. Então essa violência é transferida, encoberta e autorizada em defesa de uma moralidade nacionalista e racista.

### 3.5 IMAGENS DE CONTROLE SOBRE OS CORPOS DAS MULHERES AFRICANAS E A VIOLÊNCIA OBSTÉTRICA

As imagens expostas acima foram as mais recorrentes nas entrevistas em relação aos imaginários sociais percebidos ao nível comunitário, institucional e jornalístico sobre a migração africana contemporânea. Sem dúvida, os modos de produção de tais imagens respondem a diversos e complexos processos históricos e geopolíticos, assim como às experiências específicas e subjetivas de convivência com tal migração.

Estas imagens de controle apareceram de forma generalizada em todas as entrevistas. Com seus próprios matizes e argumentações, foram uma "primeira capa" de descrição e caracterização dos imaginários sociais percebidos. No entanto, mergulhando ainda mais nas entrevistas, também apareceram experiências específicas que fizeram referência a imagens de controle em relação aos corpos das mulheres, particularmente em serviços públicos de atenção à gravidez. Neste sentido, compartilharei duas experiências particulares onde são expostas violências obstétricas, uma narrada por Irazú e outra por Barva.

Irazú compartilhou uma experiência de uma das suas colegas quando trabalhou na casa de acolhimento de migrantes. Tal colega acompanhou uma mulher (que estava se hospedando nessa casa) no momento do parto. O parto foi de emergência em um hospital público em San José e, apesar de que a colega não tinha a indumentária necessária (roupas, luvas, máscara, etc.), ela decidiu ficar o tempo todo no processo. Seu papel esteve focado na assistência e companhia, já que estavam presentes todos os profissionais de saúde correspondentes. Após finalizado o parto, o médico encarregado falou para ela que, por seu nível de exposição e contato com o sangue da mulher africana, era muito provável que tivesse se contagiado do Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV). Pouco tempo depois, ambas foram testadas e confirmou-se que nenhuma delas portava o vírus, o que deixou em evidência que o médico assumiu previamente e sem nenhum tipo de provas, esta condição de saúde da mulher africana.

Por outro lado, Barva falou na entrevista sobre uma experiência que ele teve quando acompanhou a uma mulher que tinha entre 7 e 8 meses de gravidez, para se cadastrar na clínica correspondente, na seção de “validação de direitos”. Na Costa Rica, por lei toda pessoa grávida tem direito a ser atendida gratuitamente no sistema público de saúde, indistintamente da sua

condição migratória. Apesar de que evidentemente esta mulher estivesse grávida, o funcionário encarregado do cadastro negou o acesso de atenção médica, já que não existia uma prova clínica que certificara que realmente ela estava grávida. Seguidamente, este funcionário indicou que ela tinha que se fazer uma prova de gravidez privada para comprovar sua condição.

Nesta situação, tanto Barva como a mulher grávida repetiram várias vezes que olhasse o corpo evidentemente grávido dela. Além disso, reiteraram que não tinham as condições econômicas para ir a uma consulta privada para certificar a gravidez. No entanto, o funcionário continuou apegado ao trâmite burocrático da prova clínica. Neste cenário, foi solicitado falar com outras pessoas encarregadas da seção de validação de direitos que, sem maiores complicações, mencionaram que sem dúvidas ela tinha que receber a atenção médica sem ter que fazer um certificado que autenticasse sua gravidez.

A violência obstétrica é definida como as práticas e dinâmicas que implicam uma apropriação do corpo e dos processos reprodutivos por parte dos/as profissionais de saúde, a partir de relações de poder, abuso de medicalização e patologização. Tal violência tem efeitos tanto na autonomia das pessoas gestantes, seus corpos e sexualidades, como nas suas experiências nos processos pré-natal, de gravidez e pós parto (D' Oliveira et al. apud ASSIS, 2018).

Para a pesquisadora Jussara Francisca de Assis (2018), a violência obstétrica também está marcada pelas hierarquias sociais, o que pode influir no tipo de tratamento recebido por parte do/a funcionário/a de saúde. A autora, parafraseando a pesquisa feita no Brasil por Diniz et al. (2015), menciona que os marcadores de raça, geração, classe e sexualidade, assim como as moralidades em torno ao uso de drogas, à prostituição, ao encarceramento, entre outros, colaboram nos maus-tratos, desrespeito e negligência exercidos pelas pessoas profissionais da área de saúde. Nesta perspectiva, as violências obstétricas narradas por Barva e Irazú, respondem a complexos sistemas de opressão sobre o gênero, a raça, a sexualidade, a nacionalidade e a condição migratória destas mulheres.

Em relação a ambas as experiências, a violência obstétrica opera intrinsecamente a partir de um lugar de poder/conhecimento do médico e do funcionário de atenção de cadastro. Sueli Carneiro (2005), apoiando-se nos escritos de Foucault, fala sobre o dispositivo de racionalidade para explicar as formas como o racismo estrutura os diferentes campos da vida social. Nesse sentido, tal discurso pode ser operacionalizado em diferentes circunstâncias, autorreproduzindo-

se mediante seu preenchimento estratégico. A partir disso, a racionalidade vai aparecer como intuição ou como elemento para justificar e mascarar uma heterogeneidade de práticas de exclusão.

Nas duas experiências narradas, há justamente um apelo às racionalidades racistas, classistas, sexistas e xenofóbicas como justificativas das violências obstétricas. No caso mencionado por Irazú, a suposta racionalidade opera a partir de um imaginário social instituído, que associa a mulher africana, negra e pobre com o HIV. Com relação à experiência compartilhada por Barva, a racionalidade da burocracia se impôs sobre os direitos que por lei têm as mulheres grávidas.

Stuart Hall (2016), parafraseando o texto “O nascimento da clínica” de Foucault (2011), menciona que em menos de um século o entendimento da clínica tinha se transformado. Antigamente a doença era considerada separada do corpo e, posteriormente, na época moderna a doença surge dele. Na prática médica, esta mudança de pensamento significou uma maior importância ao olhar médico que podia ler e vigiar “o corpo visível” do paciente, seguindo os roteiros previstos de conhecimento. Para Foucault (apud HALL, 2016) tal conhecimento sobre tais corpos e práticas ao redor são histórica e culturalmente específicos e estão inscritos em representações e discursos sociais de poder. Em outras palavras, o olhar médico e os níveis de vigilância com certos corpos, estão inscritos em dinâmicas históricas de poder.

Nessa direção, a associação histórica de imagens de saúde sobre doença, África, corpos negros e mulheres, é um imaginário perpetuado desde os processos de colonização e reatualizado até nossos dias. Assim como a maior propagação de ideias eugenistas em América Latina foram desenvolvidas nos períodos liberais, hoje os casos narrados por Irazú e Barva dão conta dessa reatualização histórica. Inclusive, Arenal ressaltou na entrevista como vários vizinhos e vizinhas da comunidade de La Cruz indicaram ter suspeita das pessoas migrantes africanas, principalmente pelo contágio do ebola. Como menciona Mbembe (2014) em relação a este “delírio que a modernidade produziu” (p.11), o mundo euro-americano, ao reduzir o corpo e as existências a uma questão de aparência e da cor da pele, outorga à raça um estatuto de ficção biológica de caráter material, ontológico e fantasmagórico para explicar as catástrofes, as devastações físicas e os crimes.

O sangue da mulher no parto, converte-se então em uma materialização dos fluxos corporais daquilo que é supostamente contaminado e que tem que ser segurado com maiores fronteiras e resguardos. Neste caso, o sangue sem proteção é visto como uma transgressão

histórica, o rio “contaminado” que conectou o território/corpo segregado. Indo além dos dispositivos racionais pelos quais foi argumentado o suposto risco do contato com o sangue da mulher no parto, há uma assimetria de poder onde a mulher foi objetivada como uma ameaça a partir dos medos brancos e ocidentais de contágio racial, como diz Kilomba. Com respeito a isso, a autora menciona:

De maneira simbólica, essa membrana que separa ambos os mundos me lembra as luvas brancas que as pessoas negras eram forçadas a usar ao tocar o mundo branco – um material fino e elegante que funcionava como prevenção médica contra a contaminação somática. As luvas brancas eram como uma membrana, uma fronteira separando fisicamente a mão negra do mundo branco, protegendo pessoas brancas de serem, eventualmente, infectadas pela pele negra – pois, no imaginário branco, a pele negra representa tudo que é “inferior”, “inaceitável”, “mau”, “sujo” e “infectado”. A branquitude das luvas mascarava as mãos negras e a pele negra das mãos era escondida atrás da brancura das luvas. Uma situação perversa: as luvas protegiam brancas e brancos de seu medo primário do contágio racial e, ao mesmo tempo, evitavam que negras e negros tocassem os privilégios brancos (KILOMBA, 2020, p. 110–11).

No final do capítulo onde aparece o trecho anterior, Kilomba (2020, p. 111) pergunta: “então, o que acontece quando negras e negros atravessam essa membrana e entram em espaços brancos?”. Nesta experiência narrada por Irazú, as luvas não têm que ser entendidas apenas de maneira simbólica, a intercorporalidade do encontro é sentida e dimensionada como perigosa, como passível de contágio e infecção. E, no caso hipotético desta mulher ser positivo para HIV, isso não justificaria nem autorizaria o “critério médico” de avisar à colega de Irazú sua possibilidade de contágio sem as provas correspondentes. Indo além da condição médica da mulher grávida ou da subjetividade individual do médico, o central aqui é a necessidade sustentada em racionalidades racistas e sexistas, que justificam a exposição e vigilância deste corpo.

As imagens de controle estão tão institucionalizadas que, por meio das racionalizações dos processos coloniais, são encobertas práticas de violência em múltiplas direções. Nesta perspectiva, a associação imaginária entre os territórios fronteiriços é muito importante: o sangue da mulher parindo representa a “sujeira” / “infecção” (mesmo que não esteja sujo nem infetado), corporificando o medo branco e ocidental que ameaça “a ontologia da separatividade” (AHMED, 2015, p. 140. Tradução livre).

Desse modo, a violência obstétrica no caso compartilhado por Irazú, foi uma resposta das racionalidades estruturadas em complexos sistemas históricos de opressão. Por um lado,

hierarquizam os tratos recebidos na atenção de saúde e, paralelamente, estabelecem as fronteiras de poder dos corpos que importam e dos corpos que representam perigo.

Com respeito ao caso narrado por Barva, as racionalidades foram articuladas através da exclusão, a qual foi justificada a partir da suposta inoperância no seguimento dos trâmites burocráticos. Apesar de que, por lei, toda pessoa grávida tem acesso ao sistema público de saúde, o fato de não comprovar clinicamente sua condição foi o suficiente para que lhe fosse negada a atenção médica. As leis podem mudar, mas isso não é uma garantia ética nem política que a organização e a execução que elas regulam, mudem sistemática e simultaneamente.

Seguindo as reflexões de Collins (2019), existe um domínio de poder que administra as dinâmicas estruturais de opressão a partir de hierarquias burocráticas e técnicas de vigilância. Este domínio, que a autora nomeou como “disciplinar”, gerencia o poder não mediante políticas sociais explicitamente racistas ou sexistas, mas pelo modo como são exercidas. Dessa forma, a burocracia se tem consolidado como modo de organização social da modernidade e do controle das populações.

Na experiência narrada por Barva, vemos como por meio das racionalidades do poder disciplinar, a burocracia se impôs sobre os corpos. Neste caso, e como aponta Collins, a administração e organização burocrática é um mecanismo para ocultar os processos sistemáticos de exclusão e, ao mesmo tempo, é uma estrutura altamente eficiente na reprodução de opressões interseccionais.

Particularmente, a vigilância ganha um papel de importância na avaliação do corpo grávido da mulher africana. O olhar é político, como diz bell hooks (2019), tem relações de poder, de desejo, de medo, de cumplicidade, de resistências, de (des)respeito. O funcionário público que atendeu esta mulher, amparado na burocracia, negou-se a olhar a mulher como um ato de reciprocidade. Ele olhou para ela, sim, mas com os olhos de vigilância e de controle. Esse olhar seletivo é historicamente condicionado por imagens de controle criadas desde o Ocidente sobre as mulheres grávidas africanas. Com respeito a isso, a feminista ganesa Ama Ata Aidoo (apud COLLINS, 2019, p. 388–389) denuncia tal imagem reproduzida amplamente na mídia:

Definiu-se a imagem de mulher africana no pensamento mundial: ela tem muito mais filhos do que poder criar, e não pode esperar que outras pessoas paguem por isso. Ela passa fome, assim como seus filhos. De fato, tornou-se um clichê do fotojornalismo ocidental mostrar a mulher africana como se fosse mais velha do que de fato é; retratá-la

seminua, com seios caídos e murchos bem expostos; moscas zumbindo em volta do rosto dos filhos; e sempre com uma tigela nas mãos, mendigando.

Como comenta Collins, a descrição de Aidoo sobre a imagem construída das mulheres africanas é como se estivessem em uma necessidade de urgência sempre, já que são “receptoras passivas”. Tanto assim que não vale a pena ajudá-las. Acredito que esta imagem de controle esteve presente tanto na experiência narrada por Barva, como por Irazú. Particularmente no caso da segunda, a racionalidade de caráter burocrático é definida pela vigilância e punição extra que supostamente representa este corpo no enquadramento médico, racista e sexista. Segundo Collins:

É significativo que a única forma de agência concedida às mulheres negras seja sua sexualidade e sua capacidade reprodutiva –se as mulheres africanas têm de fato “muitos mais filhos”, então é perfeitamente aceitável que os Estados-nação ocidentais se recusem a “pagar por isso” (2019, p. 388).

Retomando a noção de “ontologia da separatividade” (AHMED, 2015), ambas experiências têm que ser compreendidas em chave de análise histórico-contextual. Neste sentido aparece, de novo, a responsabilização contemporânea das pessoas migrantes pela debilitação da institucionalidade pública da Costa Rica, o que reforça a ideia de vigilância e fiscalização para estas mulheres usuárias do serviço de saúde. Ao mesmo tempo, operam as imagens de controle sobre as mulheres negras costarriquenhas que as associam com a promiscuidade e o oportunismo (PUTNAM, 1999).

Para Franciny Molina (2019), que realizou uma pesquisa sobre as percepções de um grupo de mulheres afro-costarriquenhas com relação aos discursos patriarcais e racistas presentes em uma região do país, mostra como são vigentes os imaginários e as práticas sociais que respondem a estruturas coloniais vigentes e reatualizadas. A autora destaca os processos de domesticação dos corpos negros e femininos no país, que fomentando as emoções de inconformidade, assim como o policiamento das suas existências. Particularmente, faz referência às pressões que experimentam constantemente as mulheres negras para mostrar que são “aptas” e que tem o perfil “necessário” para acessar a distintos espaços, tais como empregos e serviços de saúde.

Nessa direção, a lógica de “outrificação” no sistema de saúde, não atende apenas às imagens de controle associadas ao marcador da nação –neste caso “africanas” como visão unificada–, mas também aos recortes raciais e de gênero presentes. Na narrativa da outrificação são postas à prova tanto as imagens de controle que são geralmente associadas às mulheres negras costarriquenhas, como aquelas relacionadas à sua condição de migrantes “indesejáveis”. Como

diz Collins (2019), não se trata de uma somatória de opressões, mas sim de uma imbricação sócio-histórica com efeitos específicos que podem ou não estar contidos nas imagens de controle associadas.

### 3.6 MITOS NACIONAIS E A (DES) SANTUARIZAÇÃO DOS ESPAÇOS: O CASO DAS MIGRAÇÕES AFRICANAS NA COSTA RICA

Mbembe (2014) fala sobre a “santuarização dos espaços” como forma de proteção das ameaças externas que podem trazer os fluxos migratórios, principalmente as “ameaças terroristas”. A partir da produção e fortalecimento dos dispositivos de “fronteiras” –no sentido material, territorial, político e discursivo–, procuram-se processos de diferenciação, classificação e hierarquização para fins de exclusão e erradicação. Segundo Mbembe:

para a santuarização ser efetiva, requer-se que cada um fique em sua casa; que todos os que vivem em determinado território nacional e se deslocam sejam obrigados a provar constantemente a sua identidade; que se acumule um exaustivo conhecimento de cada indivíduo, e que o controlo dos movimentos dos estrangeiros se efetue tanto nas fronteiras como à distância, de preferência nos seus países de partida. Está em curso, um pouco por todo o lado, um grande movimento de contagem que obedece parcialmente a esta lógica. Toda a securitização requer obrigatoriamente a disseminação de dispositivos globais de controlo das pessoas e a tomada de poder sobre um corpo biológico múltiplo e em movimento (MBEMBE, 2014, p. 47).

O autor (2014) relaciona esta santuarização da lei e da morada com os imaginários e mitos de origem nacional e sua “própria memória do divino” (p. 52), cujo pensamento se afasta de qualquer questionamento da história e da geografia “oficial”<sup>48</sup>. Na “santuarização dos espaços” a pertença nacional é construída por meio de ritos, mitos, lealdades e temores que são “sacralizados” e, ao mesmo tempo, fomentada pela produção de fronteira.

Nesta noção, a “cela” produz o santuário, o qual funciona como um repositório do “nosso” e do “próprio” nacional. Na procura de uma diferenciação universal e de uma identidade racista é onde encontramos campanhas políticas como aquela de Donald Trump “Make America Great Again” (“Torne a América [Estados Unidos] grande novamente), ou seu discurso que convidava

---

<sup>48</sup> Por exemplo, nos Estados Unidos a migração, o narcotráfico e o crime organizado são os principais temas na agenda antiterrorista. Nesta perspectiva, a migração se converteu em um assunto de seguridade (da soberania territorial, não das pessoas que migram) e, portanto, quem migra torna-se alvo de ser considerado “suspeitoso, possível inimigo e terrorista latente” (SEGURA, 2016, p. 103. Tradução livre)

aos Estados Unidos pessoas da Noruega e não migrantes dos “países de merda” como Haiti, El Salvador ou as nações africanas<sup>49</sup>.

Seguindo esta perspectiva, nas próximas páginas trago a modo de “apanhado” algumas considerações sobre as interpelações e significações dos mitos nacionais costarriquenhos presentes na produção das imagens de controle analisadas. Mais especificamente, coloco em questão as afetividades que parecem que são mobilizadas na identidade costarriquenha hegemônica com relação à presença de pessoas africanas no país, e seus vínculos com a “santuarização do espaço”.

Com relação ao mito nacional construído em torno à paz, as afetividades que surgem são múltiplas e, em alguns casos, até contraditórias. Ao mesmo tempo que o Estado costarriquenho segura a bandeira diplomática do “pacifismo”, também há uma sensação difundida na população nacional de ser invadida por “outros/as não bem-vindos/as” por conta dessa “boa vontade” que, supostamente, caracteriza o país.

Como foi mencionado na introdução desta dissertação, como efeito dos “desgastes dos mitos nacionais”, existe uma sensação de perda com respeito à “essência” de igualdade que predominava no país. O encarecimento da vida, o aumento da violência e os altos níveis de desconfiança política, entre outros aspectos, têm reforçado imaginários que associam as migrações à produção destas condições. Portanto, como defesa do soberano –do “santuário” – são reforçados os discursos de criminalização, fiscalização e exclusão destas migrações que parecem que não respeitam os “limites” estabelecidos.

Em contrapartida, segundo várias das pessoas entrevistadas, o discurso nacionalista referente ao pacifismo também funciona como uma fibra que ativa ideias de caridade e solidariedade. Nesta direção, a identidade pacifista é reforçada já que se encontra com a imagem que associa o/a africano/a com a vitimização e a passividade, portanto, é “justificado” –até certo ponto– que existam práticas de menor criminalização com esta população em específico.

Da mesma forma, o pacifismo diplomático também tem suas próprias fronteiras internas. Por um lado, em termos internacionais, Costa Rica tenta se posicionar como um país neutro, não violento e defensor dos direitos humanos. E apesar que têm realmente existido importantes esforços para garantir condições básicas para um trânsito migratório seguro e digno, como várias pessoas africanas afirmam em distintas entrevistas (OIM; OEA, 2016), a própria prática

---

<sup>49</sup> Para aprofundar-se no discurso do Trump, conferir a notícia em: <https://www.bbc.com/mundo/noticias-internacional-42655777>

institucional e seu debilitamento estrutural interpõe-se com o pacifismo autonarrado. Também os silenciamentos sobre as suas presenças no território costarriquenho, as práticas de criminalização, a negação das suas agências políticas e a reprodução de imagens que estereotipam e degradam sua condição, são realidades que repelem o pacifismo.

Neste sentido, o “pacifismo” é posto como um paradoxo. Mesmo que tenha sido razão de orgulho na identidade costarriquenha, parece ser também uma porta de entrada para que “outros” se aproveitem do pouco que o país pode oferecer. Existe um tipo de frustração com este suposto “abuso” das migrações internacionais, já que se estão priorizando aos “outros” e não aos “nacionais”. Em alguns casos, como por exemplo os comentários de Facebook expostos neste capítulo, mostram como muitas vezes estas frustrações são canalizadas através de formas violentas, que sustentam o ódio e a criminalização das suas presenças no país.

E aqui é importante lembrar o discutido no Capítulo 2: a produção do mito do pacifismo está completamente atrelado ao mito da branquitude. Portanto, não é coincidência que nas mensagens e nas manifestações de ódio derivadas dessa frustração vinculada à “benevolência” dos/as costarriquenhos/as, seja explicitada a negritude destas migrações. Ou seja, a questão racial torna-se alvo para reafirmar a imagem de “intrusos”, de não pertencer ao país e de se aproveitar das suas ajudas públicas e privadas.

Mas os desejos de exclusão e criminalização desta população não respondem apenas à frustração. Historicamente, as migrações têm sido um ponto de tensão e disputa para estabelecer as fronteiras étnico/raciais do “nós costarriquenho”. Nesse sentido, a racialização da xenofobia presente nas migrações africanas (FAUSTINO; OLIVEIRA, 2022), opera a partir de afetos que se organizam através de uma “ontologia da separatividade” (AHMED, 2015, p. 140. Tradução livre).

Como foi mostrado ao longo do texto, diferentes afetos –com seus próprios matizes e contextos–apareceram como resposta da imbricação de distintas estruturas de exclusão, como o racismo, a xenofobia, o capitalismo e o sexismo. Particularmente, o mito da branquitude atinge as afetividades de medo, suspeita e aversão, já que o lugar de hegemonia está sendo disputado através da presença de migrações não bem-vindas. E estas fronteiras não se restringem apenas às migrações internacionais. São uma continuidade e articulação com as fronteiras internas criadas a partir das diferenciações étnicas/raciais produzidas entre o centro do país, principalmente o Vale Central, e o restante do país.

Outra questão reiterada em várias das entrevistas, é a forma menos “explícita” (mas não menos violenta) de como opera o racismo na Costa Rica. Apesar de o mito da branquitude fazer parte de uma construção identitária reproduzida de forma bastante explícita, existe um imaginário de que o país não tem expressões, dinâmicas ou práticas racistas. Este argumento se imbrica, simultaneamente, com o mito do igualitarismo e do pacifismo. Com relação à ideia do igualitarismo, parte-se da concepção de que todas as pessoas que habitamos o país somos iguais – neste caso brancas– e, portanto, não existem discriminações.

Nesta retórica, o caráter pacifista do/a costarricense/a não sustenta o racismo, já que “todos somos iguais” e não é da nossa “natureza” o conflito e a violência. Portanto, ninguém vivencia opressões por conta da sua identificação étnica racial e, muito menos, existem privilégios para as pessoas brancas. Com respeito a isto, em sua entrevista Barva nomeou a esta dinâmica como “racismo pura vida”<sup>50</sup>. Ele o explica da seguinte forma:

Es decir, en la institucionalidad funciona mucho este tipo de narraciones de: “ah no, yo no soy xenofóbico, tengo amigos nicaragüenses, pero es que realmente nos quieren robar el trabajo, realmente son violentos, es que realmente se aprovechan”. Supongo que no es algo exclusivo de Costa Rica, supongo que es algo general, pero como que **sirve para entender que dentro de toda esta mitología de que no somos violentos, no somos agresivos, etc. Hay una auto narración de auto justificarse, auto negarse, que no es racista pero que no lo puede evitar... Como un mecanismo psicosocial y cultural de hacerlo, pero negarlo** (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Desta forma, o racismo é invisibilizado e suas práticas e discursos de exclusão e opressão são minimizados ou negados, aludindo ao tipo de relacionamento “gentil” e “simpático” contido na lógica da *pura vida*. Apesar de o racismo ser um sistema de dominação ideológico com um caráter histórico e estrutural, ao longo dos anos na Costa Rica têm se criado e reproduzido mecanismos para “moderar” e/ou “compensar” o lugar do racismo no imaginário nacional. Como diz Hall (apud SANDOVAL, 2002), as narrativas do racismo inferido ou implícito: “fazem

---

<sup>50</sup> Segundo Minor Mora e Juan Pablo Pérez, a frase “pura vida” constitui: “uno de los elementos sintéticos de la cultura popular costarricense. Una forma verbal empleada en la cotidianidad que franquea las divisiones sociales con la misma facilidad que se transporta por sus valles y montañas. Una expresión propia de la interacción cara a cara, que envuelve el mundo de vida de los costarricenses. Su significado es inequívoco, a pesar de la multiplicidad de situaciones en que se evoca. La expresión contiene una carga emocional positiva. Transmite, con fuerza inusitada, una actitud constructiva ante la vida. Sintetiza un balance que en algunas ocasiones es anhelo por alcanzar una meta, en otras, más bien, una celebración de lo realizado. El reconocimiento de que la vida marcha por buen camino; es decir, una especie de saludo por el simple hecho de que la vida marcha sin contratiempos. Nunca empleada en contextos negativos, de duda, ambivalencia, tensión o incertidumbre. Mediante su evocación, los costarricenses a veces buscamos exorcizar la vida y asumir con entusiasmo la cotidianidad” (2009, p. 7).

possível que declarações racistas possam ser enunciadas sem gerar preocupação acerca das premissas racistas sobre as quais tais declarações estão baseadas” (p. 275. Tradução livre).

Desta maneira, o racismo “pura vida” com as migrações africanas tem estado em distintas esferas políticas, cotidianas, jornalísticas, comunitárias e institucionais. No entanto, seus efeitos foram silenciados, negados e/ou deslocados, de modo que a pessoa que sofreu o racismo é responsabilizada por se encontrar no lugar de marginalização onde a própria estrutura racista inicialmente a colocou e perpetuou. Desafortunadamente, culpabilizar às vítimas tanto por sua própria situação marginalizada como pelas imagens de controle associadas, é uma forma comum de negação do racismo (SANDOVAL, 2002).

Realmente considero que o mito da branquitude cada vez mais está sendo respondido. E isso não quer dizer que antes não existissem resistências e agora sim. Porém, considero que têm se fomentado mais espaços, ações afirmativas e dinâmicas cotidianas que propiciam maiores possibilidades para debater o lugar histórico das relações raciais no país. Nesta dinâmica, a presença de migrações internacionais, particularmente do Sul Global, também representa um nicho de disputas e resistências em um país que hegemonicamente se tem narrado como branco.

Enfim, até este ponto da escrita discuti algumas das muitas reatualizações presentes dos mitos nacionais com relação à presença de migrações africanas. Neste exercício, o foco de análise direcionou-se em verbalizar as significações de tais mitos, assim como a presença e efeitos na produção imaginária do “outro”. Realmente, para des-santuarizar os espaços e imaginar políticas de vida mais justas, são necessárias mudanças cotidianas e estruturais que às vezes parecem impossíveis e que precisam de caminhos contraditórios e violentos.

Mas, penso também, que um primeiro passo está em problematizar as formas hegemônicas de pertencimento nacional que temos instauradas e naturalizadas. Nessa perspectiva, os mitos nacionais podem se tornar uma chave de amarre precisamente para questionar e transformar as estruturas de opressão das quais emergem e nas quais se sustentam. Nos nacionalismos também há pontos de fuga no tecido social, assim como dinâmicas e práticas de resistência que, até certo ponto, também têm reatualizado o sentido originário de tais mitos.

Como menciona Sueli Carneiro (2019), as sociedades têm potencialidades, aberturas e pontes que nos permitem ousar e renunciar a um tipo de sensibilidade que habitou na exclusão. Colocar em questão a radicalidade sócio-histórica da imaginação para desmitificar e autocriar nossas sociedades, é um horizonte político que podemos (des)construir todos os dias.

### 3.7 PISTAS INTRODUTÓRIAS PARA DEBATER ÀS IMAGENS DE CONTROLE

Para Collins (2019), o principal mecanismo de resistência às imagens de controle é a autodefinição (BUENO, 2020). A autodefinição, em palavras de Bueno, ocorre quando os grupos oprimidos organizam estratégias para articular pontos de vista definidos a partir das suas próprias histórias. Segundo a autora, é uma forma de articular posições e representações que visam devolver a humanidade historicamente suprimida nos processos de colonização.

Portanto, são fundamentais os espaços e dinâmicas seguras e dignas que fomentem encontros e intercâmbios para uma política de autodefinição das pessoas migrantes. Fora da ideia amplamente difundida nas ciências sociais de “dar voz” aos grupos oprimidos, ou de sobre-expor imagens “positivas” dos grupos migrantes, realmente a chave encontra-se em ativar novas formas de escutar (SANDOVAL, 2002). É necessário que quem sempre foi autorizado/a a falar repense os limites impostos na comunicação dentro da lógica colonial (KILOMBA, 2020). Djamila Ribeiro, parafraseando a Kilomba, menciona que:

Necessariamente, as narrativas daquelas que foram forçadas ao lugar do Outro, serão narrativas que visam trazer conflitos necessários para a mudança. O não ouvir é a tendência a permanecer num lugar cômodo e confortável daquele que se intitula poder falar sobre os Outros, enquanto esses Outros permanecem silenciados (RIBEIRO, 2017, p. 44).

Nesse sentido, escutar não como uma forma de empatizar com o sofrimento dos demais a partir da apropriação ou da reificação e fetichização da sua dor, escutar como um ato político no qual se esteja atento/a às interpelações e afetos que aparecem quando estamos escutando (AHMED, 2015). Escutar suas experiências, suas formas de se autoneojar, suas críticas, suas reivindicações e lutas. Mas também me refiro a escutar o que nós –como população costarriquenha– dizemos sobre nós mesmos a partir da fabricação do “outro”. E quando menciono o “outro” não estou me referindo apenas ao “outro” estrangeiro, mas na verdade àqueles e àquelas que, na narrativa hegemônica nacional, têm sido produzidos no lugar de “outrificação”, como por exemplo as populações indígenas, negras e camponesas do país.

É uma escuta que provavelmente vai ser desconfortável porque atravessa fibras sensíveis e, ao mesmo tempo, demanda mudanças de estruturas codificadas no cotidiano e no inconsciente. Neste exercício, é necessário explorar e problematizar a formação psichistórica das projeções que

participam na construção das nossas identidades e dos “outros”. Como menciona Ahmed (2015), a injustiça não pode se reduzir apenas à ferida. É necessário reconhecer a injustiça da colonização como uma história do presente. Tal reconhecimento também perpassa pela visibilidade do normativo que naturalizou, silenciou e/ou negou a violência exercida.

Voltando para as migrações africanas em trânsito migratório, a prática da autodefinição e sua correspondente resistência e desafio às imagens de controle, é um exercício que se faz ao longo da caminhada pelo continente americano e que continua latente nas diferentes fronteiras transitadas. Desta forma, se não entendemos o protagonismo e a agência política das pessoas migrantes como o eixo central, imaginar políticas que respondam ao sentido de justiça social e reparação histórica a essas populações, não fazem sentido.

Isto é um argumento central com respeito à relação entre as políticas públicas migratórias e a manutenção das imagens de controle. Por um lado, é preciso que as reivindicações, condições e interesses das pessoas migrantes sejam contempladas transversalmente na formulação das políticas públicas (infelizmente, na maioria dos casos, além de desconsiderar as suas vozes, tais políticas também são formuladas de forma que as criminalizam e expulsam do país). Por outro lado, são necessárias políticas públicas que respondam às particularidades das estruturas de opressão que permeiam o trânsito migratório deste coletivo pelo país. Para o caso das migrações de África, são necessárias políticas que atendam agendas anti racistas e abordagens de gênero como sistemas interligados<sup>51</sup>.

Estas são algumas das pistas que, com ajuda de muitas vozes e referências, considero que podem aportar na luta contra as imagens de controle associadas aos trânsitos migrantes de africanos/as pelo país. Sem dúvidas, é apenas uma sugestão –quase uma provocação– que não acaba (nem começa) neste texto. São pistas que estão abertas para serem refletidas, nutridas e transformadas.

---

<sup>51</sup> Segundo a pesquisadora Molina (2019), apesar de que nas últimas décadas tenha aumentado a implantação de políticas públicas dirigidas à pessoas afrodescendentes na Costa Rica, essas ações continuam sem ter um impacto na diminuição dos altos níveis de desemprego, criminalização e pobreza. Portanto, Molina afirma que é necessário realizar políticas públicas que ataquem diretamente as estruturas de desigualdade; da mesma forma, menciona que é preciso nomear e combater com ações pontuais o racismo institucional.

## CAPÍTULO 4. OUTROS MUNDOS POSSÍVEIS: REFLETINDO SOBRE A EXPERIÊNCIA DE TRABALHO COM POPULAÇÃO MIGRANTE AFRICANA

### 4.1 INTRODUÇÃO

Neste capítulo são analisadas algumas das inquietações e reflexões das pessoas entrevistadas com relação a suas experiências de trabalho com a população migrante africana na Costa Rica. Desde as diferentes vivências em espaços, tempos e contextos específicos, os/as entrevistados/as compartilharam os diversos desafios, desabafos e aprendizagens em torno as condições institucionais, históricas e políticas para atender este fluxo migratório. Sem esquecer as influências das distintas imagens de controle discutidas no capítulo anterior, nesta seção são analisadas as limitações e restrições dos sistemas fronteiriços para as migrações em trânsito, as biopolíticas presentes e as suas economias morais e a distribuição desigual do acolhimento nas políticas humanitárias.

Paralelamente, nesta seção do texto reflete-se sobre algumas pistas para imaginar outras formas *radicais* de receber, conviver e interagir de maneira mais hospitaleira com estas migrações. Lembrando que os imaginários radicais são aquelas formas de criar fissuras, de fragmentar o estabelecido para transformar a sociedade e possibilitar outras formas de fazer e estar no mundo (CASTORIADIS, 2013), neste capítulo também foram discutidas as falas das entrevistas relacionadas aos imaginários de projetos de justiça social, às lutas migrantes e, em geral, um mundo onde ninguém seja ilegal.

### 4.2 MAIS PONTES MENOS MUROS: ACESSOS LIMITADOS PARA POPULAÇÃO MIGRANTE EM TRÂNSITO

Seguindo a categorização feita por Sandoval (2007), na Costa Rica existem quatro tipos de fluxos migratórios. O nomeado *Norte-Sul*, são os provenientes do Norte Global, principalmente de Estados Unidos, Canadá e a União Europeia. Por outro lado, o fluxo *Sul-Sul*, é a migração das populações de América Central, da Colômbia e, recentemente, da Venezuela para o país. Esta é a migração mais estudada e numerosa da Costa Rica, sendo sua principal exponente a proveniente da Nicarágua. O terceiro movimento *Sul-Norte*, é constituído pelas milhares de pessoas

costarriquenhas que migram para os Estados Unidos, com ênfase em Califórnia, Flórida e New Jersey (MATA, Alonso, 2015). Por último, há um quarto coletivo migrante denominado *Sul-Sul-Norte* (JIMÉNEZ, 2018), o qual tem aumentado significativamente nos últimos anos. Neste caso, são aqueles grupos de migrantes que têm sua origem em países empobrecidos de diferentes continentes do mundo e que atravessam América Latina com o fim de chegar aos países de Norte América.

As migrações *Norte-Sul* e *Sul-Sul* têm em comum o interesse em visitar e/ou residir na Costa Rica, no entanto, as condições políticas, materiais e simbólicas de recepção são, na maioria dos casos, completamente opostas. Com relação às primeiras, o cenário de chegada é enquadrado em uma lógica de boa vizinhança, incentivos e aperturas que fomentem a estadia prolongada e fixa no país. Enquanto às segundas, a experiência migratória está maiormente delineada pela criminalização, exploração laboral e práticas e processos de exclusão, como foi aprofundado no Capítulo 2 desta dissertação.

Costa Rica está localizada em uma região historicamente pautada pelos processos de expulsão, de fato é o principal receptor de imigração de Centro América (CHAVES, 2020). Nessa direção, tem sido fortalecidos diversos mecanismos institucionais para controlar, receber e administrar os fluxos de pessoas que têm interesse em ficar no país. Segundo Sandoval (2015), no movimento *Sul-Sul* as dinâmicas migratórias são expressadas em um duplo processo. Por um lado, “mostram as consequências de maximizar as formas de apropriação do excedente, as quais vulneram as condições de vida de milhares de pessoas que são obrigadas a migrar” (p.92. Tradução livre). E, por outra parte, tais dinâmicas estão submetidas às modalidades de controle que impedem e criminalizam a sua entrada em outro país.

Apesar dos altos níveis de desigualdade, desemprego e pobreza, Costa Rica tem funcionado nas últimas décadas como ponto de destino de vários coletivos centro-americanos que, por diversas razões, têm que sair do seu país de origem. Nesse sentido, historicamente tem sido construída certa estrutura e política social que funciona como apoio e controle dos grupos imigrantes. Para isso, são destinados distintos recursos administrativos, profissionais e infraestrutura à atenção e fiscalização destes coletivos. Assim como uma robusta presença de ONGs e organismos financeiros de diversa índole que trabalham e apoiam economicamente na atenção social desta população. Em palavras de Barva:

O sea, Costa Rica tiene una institucionalidad medianamente fuerte y tiene una estabilidad política que hace a Costa Rica una suerte de retro guardia en Centroamérica. Está pasando mucho con Nicaragua ahorita que está creciendo mucho la inmigración y vienen elecciones y va a ser una retro guardia. Es decir, la gente viene aquí para solventar su situación [...]. Y en ese sentido hay una institucionalidad que, en parte, se esfuerza por generar mínimos más adecuados que en otros países, digamos (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Mesmo que é muito pertinente fazer críticas ao jeito de como Costa Rica tem se formulado e gerenciado as migrações *Sul-Sul* em termos das suas legislações e políticas, o país tem se especializado em atender tais dinâmicas migratórias com uma institucionalidade que, como menciona Barva, ao menos tenta ser funcional. No entanto, o cenário com as migrações em trânsito *Sul-Sul-Norte* a situação muda: estas pessoas não têm um interesse explícito de ficar no país e, portanto, as experiências e demandas durante as suas estadias de trânsito na Costa Rica respondem a outras realidades.

Para Chaves (2020), atualmente o foco das políticas, instituições e legislações está nas migrações *Sul-Sul*, o qual limita as possibilidades de atenção integral para aquelas pessoas que circulam Costa Rica apenas como um país de trânsito e não de possível residência. Nesse sentido, estas migrações têm se tornado um desafio para a institucionalidade e para as comunidades pelas quais estes grupos circulam e interatuam. Segundo Barva, Turrialba, Poás e Orosí na Costa Rica não existe uma estrutura migratória consolidada que atenda especificamente a esta população em trânsito, o qual tem produzido uma improvisação, negligência e sensação de “crise” e desorganização no momento da chegada massiva de pessoas haitianas, cubanas e de distintos contextos africanos em 2015-2016.

Foi a partir dos diversos acontecimentos que surgiram em 2015 com relação aos fluxos de migrantes em trânsito, que se estabeleceram várias medidas para controlar e acompanhar o passo destas migrações. Aqui é importante ressaltar a política de externalização das fronteiras, onde os ritmos e matizes das políticas públicas e suas condições de flexibilidade, endurecimento, criminalização e humanitarismo estão pautadas desde agendas externas, neste caso, principalmente definidas nos Estados Unidos. Quando falo de “externalização das fronteiras” estou me referindo ao ato de transferir a responsabilidade de vigilância das fronteiras para diferentes atores, como por exemplo as empresas privadas e/ou países de trânsito, através de acordos e tratados. Segundo Varela, esta prática está composta por:

Dispositivos discursivo/ legales que se traducen en cooperación policial y militar para la lucha contra el terrorismo y de combate a la “inmigración irregular”, firma de acuerdos de readmisión o deportación masiva de migrantes, la “gestión ordenada” de las “cuotas de migración legal” de los países involucrados en los tratados (VARELA, 2016, p. 42).

Nesta perspectiva, em 2016 foram criadas os PITS, os quais funcionam como um salvo-conduto com vigência de 25 dias e extensão automática de outros 25 dias para transitar pelo país de forma regularizada. Da mesma forma, surgiram dois CATEMs, um no norte do país (La Cruz) e outro no Sul (Golfito). Os CATEMs, funcionaram como espaços com condições básicas de alimentação, abrigo e saúde para estes coletivos migrantes.

Nesta dinâmica migratória, uma das estratégias que em vários anos manteve-se de forma mais ou menos recorrente, foi a solicitação de refúgio. Apesar que o processo de pedido de refúgio e sua eventual aprovação implica uma série de trâmites e dinâmicas que, em muitos dos casos, reproduzem práticas re-vitimizantes, foi uma tática utilizada por algumas pessoas para ter acesso a certos benefícios e apoios. Neste contexto, o refúgio –o qual abre distintas possibilidades de acesso a emprego, sistemas de saúde, abrigo e apoios socioeconômicos– torna-se uma opção para as migrações em trânsito.

Orosí, quem trabalha em uma ONG especializada na área de apoio legal em refúgio, mencionou que esta tendência não é uma prática generalizada nem estritamente constante na migração africana. No entanto, essa estratégia criou um ambiente de *ceticismo* no programa de refúgio e suas instâncias correspondentes, já que com a aprovação do refúgio se poderiam outorgar certas condições diferenciadas a grupos que não tinham um interesse explícito em se estabelecer no país.

Era complicado porque lo que pedían era un lugar dónde dormir, dónde comer, quiero bañarme, quiero ropa y, nosotros desde la parte legal, no lo podíamos hacer, y las agencias con las que articulamos servicios, aunque sí tenían esos servicios no podían ejercerlos sin que nosotros pudiésemos decir que había una plausibilidad en su solicitud de refugio. **Y, la mayoría de los casos no eran plausibles, porque evidentemente no había un interés de quedarse en Costa Rica. Simplemente un aprovechamiento de las condiciones de contexto... Y uno lo entiende, por la necesidad que se presentaba en el momento pero que no nos daba la cobija** para llevarlo a decir este caso sí se va a quedar aquí, entonces hay que darle, por tanto, esa atención (entrevista de Orosí, 8/11/2021).

Para Orosí o sentimento de ceticismo também está relacionado com os esforços institucionais que implicam a solicitação de refúgio em casos de grupos migratórios que, na maioria dos casos, não ficam dentro de Costa Rica. Com respeito a estas dinâmicas, Orosí reiterava

a sensação de impotência que sentia, já que estas pessoas em trânsito não encaixavam em nenhuma das categorias migratórias que poderiam ser beneficiadas com algum auxílio social nem podiam acessar a empregos.

Nesta mesma perspectiva, Barva sugere que é possível que exista uma influência entre as redes de coíotes e a solicitação de refúgio. Ele considera que tanto as redes nacionais como internacionais de coíotes, têm um processo constante de mapeamento das condições, instituições e mecanismos de controle de migração. Inclusive, Barva mencionou que nos circuitos de trânsito dos coíotes, Costa Rica é um ponto importante para circular e acessar a certos serviços, principalmente por meio do pedido de refúgio.

Enfim, são distintas as estratégias e mecanismos para lidar com as dinâmicas precarizadas e de violência durante a estadia na Costa Rica. Sem dúvidas, a pouca consistência política e institucional para apoiar aos coletivos migrantes em trânsito *Sul-Sul-Norte*, vulneram as suas condições de permanência no país. Com distintos matizes e a partir de diversas narrativas, todas as pessoas entrevistadas falaram sobre as impossibilidades, desafios e limitações financeiras e institucionais que implica esta (não) condição de migrar e circular o espaço. Com respeito a isso, Poás menciona:

**Uno se siente como impotente. Esa es la palabra.** Es lo mismo que posiblemente sintió esa funcionaria de migración, la impotencia de hacer todo el protocolo y la gestión y al final no se logró nada (entrevista de Poás, 8/9/2021).

Impotência foi uma palavra que surgiu reiteradamente nas entrevistas. Impotência de ajudar. Impotência de entender. Impotência de fazer. Impotência de não fazer. Impotência de comunicar. Impotência de expressar. Impotência de seguir.

A impotência, tanto para quem migra como para quem trabalha na área de migração, é um sentimento latente frente aos desafios do cotidiano e suas dimensões históricas de exclusão, os desejos individuais e coletivos e as (im)possibilidades simbólicas, materiais, políticas, institucionais e psicossociais para sustentar o percurso migratório. Particularmente, para as pessoas entrevistadas, esta impotência estava marcada pelas limitações da estrutura institucional que dificultavam um atendimento migratório integral. Nesse sentido, há um tipo de “limbo” institucional em como acolher e apoiar a estas migrações. Para Poás:

[...] Lo que se percibe es que ellos van a cómo pueden y salen a cómo pueden y nosotros **los funcionarios nos sentimos impotentes porque no tenemos las herramientas.** Inclusive, no es una cuestión de capacidades porque yo me pongo estudiar orto idioma e intento entender. Inclusive, desde migración el CATEM solo tenía dos funcionarios y lo que es traductor tenían que gestionarlo con el gobierno central. Entonces imagínese la impotencia que podían sentir los funcionarios de migración que estaban ahí. **Al final, yo me imagino que como que se pierde el interés o la sensibilidad, porque no tenemos las posibilidades para atender y eso es muy frustrante** (entrevista de Poás, 8/9/2021).

Em termos de quem trabalha na área de migração, esta impotência, misturada com a permanência relativamente curta no país, assim como as diversas imagens de controle e suas matrizes de exclusão ao redor delas, podem se transformar em indiferença, desinteresse e insensibilidade, como mencionou Poás. Com respeito a isso, Barva aludiu na entrevista que ele percebe que há um sentimento de apatia e desumanização especificamente com a população africana que se expressa assim:

En este lugar [“lo africano”] ni siquiera merecés verte como par, **sos un infrahumano que hay que dejar ahí, sin mezclarte** (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Ao mesmo tempo que as pessoas funcionárias e as comunidades de acolhimento podem experimentar afetos de impotência em relação às condições e experiências deste grupo *Sul-Sul-Norte*, também pode surgir uma indiferença permeada precisamente pelas condições limitadas que existem para atender as suas necessidades. Da mesma forma, os imaginários e práticas racistas e xenofóbicas reforçam e, paralelamente, justificam esse -não- lugar das pessoas africanas em trânsito. As emoções de impotência e de apatia encontram-se articuladas de formas complexas através das imagens de controle e as estratégias tecno-políticas de poder associadas a elas.

Em outras palavras, tanto nas comunidades fronteiriças como para os/as funcionários/as da área de migração, há uma mistura de imaginários e dinâmicas em relação ao trânsito de africanos/as que poderíamos resumir assim: 1) não há orçamento, infraestrutura nem uma institucionalidade fortalecida e constante que acolha sua condição “transitória”, portanto, são limitadas as possibilidades de apoio e isso produz práticas de criminalização e de maior exposição às redes clandestinas. 2) Costa Rica recebe muitos fluxos migrantes anualmente, deste modo, as suas curtas e flutuantes estadias no país não são prioritárias e as estratégias de atenção para essa temporalidade de “poucos dias” são mínimas. 3) Isto, somado à pouca convivência e interação com as comunidades de trânsito, os problemas de comunicação pelo idioma e as estruturas de exclusão de

raça, classe, gênero e nação, tornam esta migração como menos importante e alheia à realidade costarriquenha.

E esta dinâmica tornou-se ainda mais complexa no contexto da pandemia de COVID-19. O dia 18 de março de 2020 foi decretado o fechamento das fronteiras aéreas, marítimas e terrestres do país, impedindo o ingresso de pessoas não residentes (NAVARRO, 2021). Segundo o pesquisador Navarro, esta conjuntura teve um processo de abertura estratégica, progressiva e seletiva das fronteiras a partir de agosto de 2020. Desse modo, foram hierarquizados e estratificados os ingressos dos grupos migrantes ao país, dando prioridade ao turismo proveniente do Norte Global, o transporte comercial de mercadorias e a entrada de trabalhadores/as binacionais Ngöbe Buglé e nicaraguenses para os empregos agrícolas.

No entanto, a abertura para os grupos migrantes em trânsito provenientes do Caribe, Ásia, África e demais regiões de migrantes nomeados/as “extracontinentais”, ainda não foi oficializada. Além disso, os PITs, que funcionavam como uma permissão humanitário para o trânsito pelo país, deixaram de existir no momento que começaram as restrições da pandemia. Da mesma forma, o CATEM Norte e Sul fecharam seus espaços e atendimentos no primeiro semestre de 2021. Com os PITs, as pessoas podiam transitar regularmente pelo país para continuar com suas rotas ao Norte do continente, porém, desde que começou a pandemia, as pessoas só conseguem entrar, circular e sair do país de formas não regularizadas.

Todas estas condições de restrição de trânsito e permanência no país que surgiram após o começo da pandemia, fomentaram dinâmicas e práticas de imobilidade, vulnerabilidade e ilegalidade dos grupos migrantes em trânsito. Em termos práticos, isto significou que (CHACÓN, 2021; CÓRDOVA, 2021; NAVARRO, 2021): 1) as pessoas migrantes ficaram presas nos abrigos e centros de atenção nos diferentes países de América Latina, criando aglomerações em um contexto de emergência sanitária, 2) houve um aumento de deportações e recusas de entrada no país e<sup>52</sup> 3) foram fomentadas rotas irregularizadas para continuar ao norte do continente apoiadas, principalmente, pelas redes de coiotes.

Em um dos momentos de maior vulnerabilidade do mundo nas últimas décadas, a política migratória da Costa Rica fomentou práticas de ilegalidade e imobilidade, contrário aos discursos de pacifismo e direitos humanos que se tinha mantido. Como mencionou Navarro (2021), na

---

<sup>52</sup> De acordo com as informações do jornal Semanario Universidad da Universidade de Costa Rica, a maioria dos casos de ingresso recusados foram de pessoas haitianas (CÓRDOVA, 2021).

retórica dos sistemas fronteiriços antes da pandemia tentava-se minimizar estes fluxos migratórios e, atualmente, as narrativas e práticas são de negação da sua presença, apesar que as próprias estatísticas de trânsito pelo Panamá confirmam o aumento destas populações pelo istmo centro-americano.

Estas dinâmicas fronteiriças promovem maiores condições de perigo e violência para as pessoas migrantes. Da mesma forma, pela condição não regularizada, os acessos à saúde, alimentação ou abrigo temporário são limitados. Nesse sentido, com a pandemia as experiências destes coletivos têm sido precarizadas e vulnerabilizadas de forma sistemática.

Seguindo as reflexões de Butler (2015), existem enquadramentos e normas que estruturam os modos de reconhecimentos das vidas e as suas condições de suporte. Esses enquadramentos são atuantes em certas situações de precariedade, como a prisão, a tortura e a migração, por exemplo, e funcionam como filtros que determinam as vidas que são percebidas como vidas que importam. Nesta dinâmica, há uma “distribuição diferencial da condição de ser passível de luto” (2015, p. 40), que tem implicações diretas em como nos sentimos em relação à vida de outras populações e como operacionalizamos as economias morais (FASSIN, 2014, 2015) ao redor delas com horror, culpa, indignação ou indiferença.

Como diz Butler, a condição precária nestes cenários é induzida pelas estruturas políticas que expõem a certas populações a maiores experiências de violência. Ao mesmo tempo, os Estados-nação maximizam sua condição de precariedade e, paradoxalmente, posicionam-se como a única alternativa para recorrer proteção de violências que, em muitos dos casos, é gerada pelos próprios Estados. Situação evidenciada na maneira de como os sistemas fronteiriços costarriquenhos têm lidado com os fluxos migrantes em trânsito durante os últimos anos. Não reconhecer juridicamente esta realidade de trânsito migratório durante a pandemia, é um mecanismo de apagar e silenciar dentro dos regimes de inteligibilidade as vivências, lutas, aspirações e necessidades destas pessoas.

A condição de “infra-humano”, como mencionou Barva, assim como a condição “transitória”, reforçam tanto a precarização das vidas, como o sentimento de impotência e de perda de interesse por parte dos agentes institucionais. Nesse sentido, há uma dinâmica estrutural e geopolítica que degrada a condição humana e as vidas destes coletivos com distintas imagens de controle e práticas de exclusão. E, simultaneamente, os mecanismos de poder das fronteiras reproduzem, reforçam e legitimam essa condição de “infra-humano”, a partir da sua inoperância,

silêncio e poucos recursos. Mesmo que na Costa Rica existam distintos esforços institucionais para garantir um acolhimento migratório, os/as próprios/as funcionários/as entrevistados/as identificaram as carências e limitações para os grupos de pessoas que apenas precisam transitar o país como ponte de conexão com o norte do continente e, ainda mais, no contexto da pandemia.

Com respeito a isso, Turrialba ressaltou a necessidade de reconhecer o papel da Costa Rica na rota geopolítica como corredor de trânsito migratório. Em termos políticos, isso implica maiores articulações com as diversas instituições de atenção integral, com os coletivos migrantes e suas demandas e com as comunidades de passo. Da mesma forma, é preciso fortalecer às condições de recepção de forma que respondam às diversas realidades temporárias, linguísticas, psicossociais, econômicas e de saúde das pessoas que circulam pelo país. Para ela:

Esto era algo que me decía una de las personas que trabajé y que ahorita no preciso cuál, pero la frase no es mía, y es que tenemos que entender como país que **lo transitorio son las personas, no la dinámica de migración en tránsito**. Entonces, **el país tiene que tener infraestructura, tiene que tener servicios, tiene que tener una capacidad de respuesta instalada**. Desde que se dieron cuenta del movimiento de las personas cubanas, sabíamos que esta era una dinámica y **un corredor que se activó para quedarse**. Puede ser que se activen otros corredores migratorios, puede ser que se activen otras rutas, todo lo que usted quiera. Pero lo que ya hay no va a dejar de estar [...]. Lo único que ha ocurrido en la migración en Costa Rica es que las dinámicas se han diversificado. Pero ninguna ha sustituido a otra. **La migración en tránsito por Costa Rica se podrá diversificar, otros orígenes nacionales, ser personas con otras características porque Costa Rica es un país de tránsito y que así va a seguir siendo eso ya es así**. Y eso aquí incluso la misma gente de la institucionalidad lo tiene claro. Sin embargo, sigue funcionando como tránsito del tránsito. Entonces la respuesta sigue siendo una carta como si fuera la primera familia que llegó la primera semana. Y esa forma de ver la respuesta es necesario superarla. **Tenemos que tener una infraestructura adecuada, tener servicios adecuados, recursos adecuados, aunque las personas que estén ahí sean unas hoy y mañana sean otras. Lo transitorio son las personas no la realidad migratoria que estamos viviendo** (entrevista de Turrialba, 7/10/2021).

Como mencionou Turrialba, o transitório são as estadias das pessoas, não seus direitos. Costa Rica e o mundo enfrentam-se à realidade de aumento da circulação dos fluxos migratórios. Nesse sentido, o suposto limbo associado à categoria “em trânsito migratório”, é um problema criado pela própria institucionalidade e não deveria ser um motor que fomente a indiferença ou apatia com suas vivências. Seguindo as reflexões de Jiménez (2018), no imaginário da sociedade costarrriquenha a relação com a migração internacional tem sido pautada unicamente como país receptor. Há uma resistência em reconhecer que Costa Rica também expulsa sua população, assim como há pessoas que só circulam pelo território para chegar a outros.

Sem dúvidas é preciso, em primeira instância, reconhecer esse lugar da Costa Rica como país de trânsito, assim como criar respostas institucionais que atendam às necessidades e reivindicações deste coletivo migratório. No entanto, de forma simultânea, é crucial trazer à consciência política os processos de como são construídos as noções e práticas da (i)legalidade, os direitos de circulação e a criminalização da migração (DE GENOVA, 2002; DOMENECH, Eduardo, 2017).

Em termos da institucionalidade e os imaginários radicais envolvidos nela, trago a frase do pesquisador costarricense Carlos Sandoval (2020) “mais pontes, menos muros”. O cuidado para quem tem sido vulneralizado/a é fundamental para responder as questões básicas de abrigo, alimento e saúde, por exemplo. Porém, isso não pode ser a base de uma política de hospitalidade e acolhimento. A condição “transitória” de uma pessoa migrante não tem que significar o justificar que seus direitos também são transitórios. Parece que há uma extrapolação ontológica do ser transitório/infra-humano (quase humano, em *trânsito* para se tornar tal) como justificativa para restringir a sua condição de sujeito de direitos. A dignidade não pode ser medida pelos marcos temporários de estadia em um território. Nenhuma pessoa, indistintamente de quanto tempo se estabeleça em um lugar, de onde vem ou das suas condições de legalidade, deveria ser obrigada a negociar seus direitos nem sua condição de humanidade.

Nesse sentido, a institucionalidade deveria promover as pontes de intercambio e não os muros das políticas de exclusão. Algumas pistas que surgiram nas entrevistas para imaginar um trânsito migratório mais hospitaleiro, encontram-se em fortalecer práticas de internacionalismo com casas de acolhimento (Barva), garantir os direitos especificamente para migrantes em trânsito (Turrialba, Poás e Arenal), fomentar as redes e espaços de diálogo e intercâmbio comunitário (Tenorio, Poás e Orosí), facilitar e adaptar os processos burocráticos de regularização migratória de acordo com suas possibilidades e necessidades (todas as pessoas entrevistadas) e o reconhecimento e acompanhamento das lutas migrantes que surgem durante o percurso (Irazú, Orosí e Barva). Da mesma forma, como comentou Poás, também é fundamental procurar estratégias integrais que respondam às dinâmicas temporárias, linguísticas, psicossociais, econômicas e culturais que afetam a estas populações em trânsito.

Como mencionaram Barva e Orosí nas entrevistas, esse trabalho institucional tem que ser acionado ao mesmo tempo que sejam reconhecidas e debatidas as lógicas do capital e as estruturas colonialistas que produzem e se aproveitam destas práticas de expulsão e migração. Com certeza,

os imaginários radicais sobre outro tipo de migrações mais justas não começam nem acabam na legalidade, nem nas políticas públicas, porém, é preciso imaginar outro tipo de institucionalidade que responda precisamente às crises que os próprios Estados-nação têm gerado, mantido e/ou fortalecido. Parafraseando a Boudou (apud CANDIOTTO, 2020), a hospitalidade em relação a este tipo de migrações tem que ser formulada tanto como um horizonte ético como político.

#### 4.3 NINGUÉM É ILEGAL: BIOPOLÍTICAS E ECONOMIAS MORAIS NO TRÂNSITO MIGRATÓRIO

Tenorio, na sua experiência de quase quatro anos no CATEM como funcionário da Cruz Vermelha, teve uma visão bastante ampla sobre as dinâmicas que aconteciam no interior do abrigo, assim como nos postos de saúde quando tinham que ofertar a alguma pessoa um atendimento específico. Dentro das suas múltiplas vivências no seu cotidiano de trabalho, Tenorio relatou nas entrevistas como o fato de uma pessoa migrante estar acompanhada por um/a funcionário/a da área de migração ou alguma ONG facilitava e melhorava as condições de atendimento correspondentes. Para ele, é muito marcado a diferença, já que percebeu como o trato mudava quando uma pessoa migrante se apresentava a alguma instituição pública sem tal acompanhamento. Particularmente, tal percepção ganhou força ao lembrar como foi sua experiência nos anos noventa, quando ele migrou de Nicarágua para Costa Rica. A respeito disso, Tenorio menciona:

En eso migración se cuida un montón. Porque sabe que las ONGs siempre los está supervisando. Que si no fuera por eso yo le aseguro que la migración sería la misma que yo conocí en los años 90-95, que emigrar era complicado [...]. No existe un buen trato. **Mientras esté Costa Rica supervisada por una ONG o por algún espacio derechos humanos ya ahí es diferente la dinámica. Se lo digo porque yo viví las dos caras, que son totalmente contradictorias** (entrevista de Tenorio, 20/10/2021).

Como mostra o trecho anterior, a presença de funcionários/as nos serviços de atenção tem operado como uma garantia de uma suposta prática mais acolhedora. Nessa perspectiva, Barva também comentou a mesma percepção sobre o trato diferenciado em relação aos serviços de atenção para pessoas migrantes e como sua presença –como trabalhador de uma ONG– facilita os trâmites correspondentes.

Seguindo esta premissa, é possível analisar um papel paradoxal nas próprias dinâmicas das ONGs e dos serviços de apoio migratório. Por um lado, podem ser um espaço para fiscalizar e

“regular” as práticas de exclusão envolvidas nos processos migratórios, mas ao mesmo tempo, funcionam como um filtro de controle das pessoas migrantes. Além disso, há uma lógica que responde a uma maior “humanização” do trato a partir da presença do/a funcionário/a que legitima sua necessidade de acesso a algum serviço. Como se a existência e os interesses de quem migra não tivessem autonomia nem sentido por si mesmos, já que estão condicionados e pautados pelos poderes tecno-burocráticos.

De acordo com o pensamento foucaultiano (apud CANDIOTTO, 2020), do exercício da biopolítica e seus processos de sujeição, emergem novas identidades coletivas que respondem às formas de administração das populações e das fronteiras, como os refugiados políticos, as organizações de trata ou as pessoas “ilegais”, por exemplo. Nesta produção biopolítica da vida, as agrupações de corte humanitário e as instâncias governamentais, têm um papel controverso entre o controle e o suporte dos fluxos migrantes. A presença do/a funcionário/a opera como uma garantia biopolítica da administração e regulação dos meios de circulação enquanto coletividade, assim como na condução das condutas individuais e grupais esperadas.

Esta dinâmica é ainda acrescentada pelas próprias estruturas e processos internos aos quais respondem estas organizações. Por exemplo, na Costa Rica existem múltiplas ONGs de corte religioso, político, empresarial, com voluntariados, outras são financiadas por organismos internacionais ou por governos estrangeiros. Ao mesmo tempo que se têm que encaixar nas legislações nacionais e internacionais, também têm que cumprir as agendas das próprias políticas institucionais e governamentais das quais são parte. Dessa forma, são envolvidas distintas moralidades, práticas e expectativas que supõem certos tipos de comportamentos e discursividades das pessoas migrantes. Neste direcionamento, Fassin ressalta o papel da economia moral nas políticas migrantes. Seguindo o pensamento de E.P Thompson e de James Scott, Fassin se refere à economia moral da seguinte maneira:

Para evitar la inclinación culturalista y dar una perspectiva más dinámica al concepto, he propuesto adaptar la definición clásica de economía política (Say 1972), y definir las economías morales como la producción, circulación y apropiación de normas y obligaciones, valores y afectos relativos a un problema específico en un tiempo y espacio específicos (Fassin 2009). Cuando digo problema me refiero al sentido foucaultiano de lo que es problematizado (Foucault 2001), en otras palabras, lo que se formula como un problema, el modo en que es interpretado y abordado. No hablamos por tanto de la economía moral de un grupo o de una actividad social, sino de una temática social, como el abuso infantil, el castigo, la inmigración o, en este caso, el asilo (FASSIN, 2015, p. 279).

Nas migrações em condições não regularizadas, a imbricação entre a biopolítica e as economias morais é central. As economias morais operam como um tipo de codificação afetiva dos imaginários sociais e imagens de controle associadas. Por exemplo, com relação à imagem de mulher migrante como “vítima”, são ativados afetos e valores de lástima e compaixão e, portanto, são esperados comportamentos de passividade e docilidade por parte dela (FASSIN, 2015).

Tal produção moral da biopolítica está presente nos atendimentos profissionais, nos espaços institucionais, nas práticas jurídicas, nas legislações e demais intervenções dos agentes estatais e não governamentais. Nessa perspectiva, Barva relaciona a lógica biopolítica com os critérios meritocráticos e moralistas sobre quem merece migrar e quem merece acessar aos serviços de atendimento migratório. Segundo ele:

**Este sistema de apoyos, en general, es muy meritocrático. Y hay organizaciones e instituciones que su funcionamiento de apoyo es bajo un “buen comportamiento”, digamos. Y otras organizaciones, trabajan con que si alguien les mintió le quitan el apoyo al instante. Por ejemplo, si dicen que entré al país hace un mes y no me han dado apoyos. Y entrar al registro y ven que entré hace 6 meses y que les dieron un apoyo de cien mil de una vez: chao. Y, al final, uno sabe que son formas de sobrevivencia. Es decir, en las casas de acogida la gente a veces se roba cosas, como que manipula al equipo... Digamos si alguien entra en la mañana y después entra otra persona en la tarde, piden dos veces arroz, porque tal vez no se den cuenta... Son modos de sobrevivencia porque la violencia extrema y la precarización estructuran. Pero el imaginario usual que tienen estos sistemas, que es mucho de la formación clásica de Trabajo Social, es que se da sobre un comportamiento adecuado que implica no mentir, no manipular y toda una serie de moralismos que, otra vez, posicionan al sujeto como pasivo, como un buen receptor de las ayudas y un receptor agradecido de las ayudas. Principalmente en los socioeconómico, que son esos apoyos que más van calculando y monitoreando, tienen ese estilo. Es muy biopolítico, como en ese sentido de control de la población y del buen comportamiento (entrevista de Barva, 7/9/2021).**

Como mencionou Barva, existe uma produção biopolítica de um tipo de migrante que é merecedor do cuidado e do direito a circular. Os poderes das fronteiras dos Estados-nação, fomentam certos processos de formação de subjetividades migrantes com o fim de facilitar seu controle (DOMENECH, Pablo, 2018). Nessa retórica, é produzida uma normatividade do/a “bom/boa migrante” que funciona como avaliação política e moral do direito de transitar e/ou permanecer no espaço. Particularmente, no caso das migrações não regularizadas, essas normas estão relacionadas com o imaginário de vítima, a qual remete, direta ou indiretamente, à noção de trauma (RIFIOTIS, 2014). No entanto, nesta perspectiva, o foco realmente não são as situações de

vitimização ou as violências experimentadas, o central são os valores e emoções que se configuram constantemente nos espaços de poder e seus efeitos normativos em quem migra (FASSIN, 2015).

Esta dinâmica se complexifica ainda mais se valoramos o papel dos marcadores sociais nas economias morais da migração. A meritocracia de quem tem direito de migrar e sua correspondente hospitalidade seletiva, estão atravessadas por diversas opressões de sexo, gênero, raça, geração, nação e classe.

Segundo Barva e Irazú, no caso das migrações africanas, é esperado um perfil passivo e agradecido. De fato, Arenal e Tenorio (ambos trabalharam no CATEM, a primeira como policial e o segundo na Cruz Vermelha), mencionaram reiteradamente nas entrevistas o bom comportamento dos/as africanas no abrigo em relação a outros fluxos migratórios. Nessa direção, as imagens de controle analisadas no Capítulo 3 sobre a “passividade” e o “hermetismo”, por exemplo, realmente são produções normativas dos enquadramentos fronteiriços que fortalecem tais perfis.

Inclusive, Orosí ressaltou que quando trabalhou no assessoramento legal de casos de solicitação de refúgio de pessoas africanas em 2015-2016, era muito comum escutar uma história muito similar, quase como um roteiro preestabelecido, onde se colocavam a si mesmas como vítimas deslocadas de um conflito político específico. Indistintamente das “verdades” desse relato compartilhado ou dos diversos efeitos vitimizantes e vulnerabilizantes que surgiram dos contextos de onde estão emigrando, o interessante é ressaltar que foi usada a mesma história para justificar a solicitação de refúgio. Isso quer dizer que há uma lógica de refúgio que fomenta certa experiência de vida que, até certo ponto, promove apagar ou adaptar a história sobre as próprias vivências de migração com o fim de encaixar com os critérios, economia morais e as imagens de controle preestabelecidas de quem merece e não merece refúgio.

A elegibilidade de uma pessoa que pede refúgio por razões humanitárias, por exemplo, dependerá da demonstração de que não é uma ameaça para o país. Ou seja, uma pessoa considerada em algum momento “vítima”, em outras circunstâncias pode ser vista como “ameaça”. Novamente vemos a dinâmica circular dos sistemas de controle fronteiriço. São, até certo ponto, “recompensadas” as pessoas que se encaixem em tais imagens de controle já que, eventualmente, podem ter acesso a questões como o refúgio (DOMENECH, Pablo, 2018). Em outras palavras, as imagens de controle na lógica biopolítica da migração, também podem funcionar como produções de poder sobre como se espera que seja uma pessoa.

Os fluxos migrantes africanos são sumamente heterogêneos e, como mencionou Orosí, os perfis destas pessoas assim como os motivos pelos quais estão migrando aos Estados Unidos são completamente diversos. Segundo Orosí, muitas das pessoas africanas que transitam pela Costa Rica não se encaixam com as imagens de controle às quais são associadas, da África “homogênea, negra e pobre”, como mencionou Barva. Dentro desta grande diversidade os motivos pelos quais decidiram emigrar variam enormemente. Há quem migra para encontrar melhores condições econômicas, por desejo de morar em outra parte do mundo, para se encontrar com a família e amigos, para fugir de conflitos políticos, por dificuldades climáticas, por guerras ou para estudar, por exemplo.

No entanto, na economia moral do asilo (FASSIN, 2014, 2015) há maior reconhecimento a quem se encaixe com as imagens de controle que os próprios sistemas de fronteiras criam e reforçam. Nessa perspectiva, é fomentado um processo de despersonalização das próprias experiências vividas com o fim de atender as expectativas (geralmente de sofrimento e de vulnerabilidade) que os poderes fronteiriços legitimam como meritórias do direito de migrar ou do refúgio, por exemplo. Como diz Fassin, há um processo de “substituição de um direito político [o asilo] por um sentimento moral” (2014, p. 12).

Sem dúvidas, as pessoas migrantes estão anuentes das próprias economias morais dos processos migratórios e tentam utilizá-las a favor como uma estratégia que garanta maiores acessos e direitos que, precisamente, os mesmos poderes fronteiriços restringiram inicialmente. Desse modo, também pode existir uma reapropriação pelos/as sujeitos/as submetidos/as a elas e resignificá-las, como aconteceu nos casos relatados por Orosí, sobre a história similar de vitimização narrada por várias pessoas africanas no processo de solicitação de refúgio.

Nesse sentido, a vulnerabilidade tem que ser entendida para além das imagens de passividades associadas. Parafraseando a Butler (2021), a vulnerabilidade atravessa, condiciona e estrutura as relações sociais e, sem essa percepção as oportunidades para concretizar um projeto de justiça social são impossibilitadas. A passividade é só um dos múltiplos condicionamentos que fazem parte das relações sociais permeadas pela vulnerabilidade. Nessa direção, Butler menciona:

Admitir a vulnerabilidade não como atributo do sujeito, mas como característica das relações sociais, não implica a vulnerabilidade como identidade, categoria ou base para a ação política. Ao contrário, a persistência na condição de vulnerabilidade demonstra que se trata de um tipo próprio de força, distinto daquele que defende a força como conquista da invulnerabilidade. Essa condição de controle reproduz modalidades de dominação que

devem ser combatidas, e desvaloriza formas de suscetibilidade e contágio que produzem solidariedade e alianças transformadoras (BUTLER, 2021, p. 153–154).

As práticas de resistência, por exemplo, também são parte do conjunto de ações que surgem das condições de poder que vulnerabilizam às vidas. Desse modo, a presença, circulação e permanência das pessoas migrantes africanas são uma resposta em si mesmas a essas imagens de passividade das quais são associadas. Estes coletivos atravessam diversas fronteiras, desenvolvem redes, procuram entender e utilizar as leis e suas economias morais a seu favor, tramitam complexos processos burocráticos em idiomas muitas vezes distintos aos seus, traçam rotas, arrumam empregos no caminho, utilizam serviços de atenção públicos e privados. Enfim, criam e mantêm possibilidades migratórias em contextos que, em muitos dos casos, são de aversão e criminalização. Mesmo que se tenta bloquear a agência, ainda há formas de resistência e de criação de comunidades para além das fronteiras dos Estados-nação.

Inclusive, o fato de viajar em grupo de várias pessoas, assim como de formar redes com outros/as migrantes durante o caminho, é também uma forma de resistência e cuidado coletivo. Como diz Butler (2018), quando os corpos que são considerados *dispensáveis* se reúnem em público, há uma contestação daquela estrutura que exclui, nega e vulnerabiliza sua existência. Há uma representação a partir dos corpos e da mobilidade em massa que performativiza o direito de aparecer, pertencer e circular desde o reconhecimento como coletivo. Nas palavras de Butler:

Quando essas pessoas exigem documentos, mobilidade, entrada, elas não estão superando sua vulnerabilidade: elas a estão demonstrando e comprovando. O que acontece não é uma transformação heroica ou milagrosa da vulnerabilidade em força, mas a articulação da reivindicação de que apenas uma vida que tem apoio pode persistir como vida (2021, p. 149).

Estas resistências, nomeadas por Amarela Varela como “lutas migrantes” (2015, 2016), têm diversas reivindicações que tensionam aquelas bases estruturantes de como se tem entendido o “sujeito da cidadania” e o “espaço soberano”. As fronteiras se tornam espaço de contingência para outras formas de transitar e permanecer no espaço, a partir das suas próprias dissidências transnacionais (VARELA, 2015). Desde suas práticas e estratégias migratórias, há um apelo à desestatização e desnacionalização da pertinência jurídica. As lutas migrantes reivindicam uma resemantização das noções do direito de permanecer e pertencer em condições de equidade, ou

seja, exercer radicalmente a pluriculturalidade e a democracia sem estar nas margens de vulnerabilidade dos Estados-nação (VARELA, 2016).

Nessa direção, é fundamental que as diversas redes que trabalham com grupos migrantes tenham um enfoque ético-político que promovam a participação de tal população como sujeitos políticos, com suas próprias agendas e lutas migrantes (AZOFEIFA; CAAMAÑO; MATTEUCCI, 2014). Ao mesmo tempo, involucrar às comunidades de trânsito e destino migratório através de processos de politização e intercâmbio. Nesta perspectiva, Sandro Mezzadra (2012) sugere que as produções da ilegalidade e irregularidade migratória são fenômenos que, além de estar relacionados com as tensões entre política de migração e política de controle, são também pontos de fuga para compreender, imaginar e reivindicar outras formas de fazer comunidades políticas.

Embora seja importante que as políticas públicas possam fomentar processos comunitários de integração com as populações migrantes, é importante ressaltar como também surgem solidariedades e formas de fazer política desde “embaixo” e na margem dos sistemas fronteiriços. Com respeito a isso, Tenorio, Arenal e Poás mencionaram as diferentes respostas comunitárias que têm surgido em La Cruz desde o 2015, quando os fluxos migrantes em trânsito aumentaram significativamente. Desde processos de organização de atividades para as crianças, coleta de dinheiro e alimentos, moradia nas casas dos vizinhos e vizinhas, entre outras.

Da mesma forma, quando começou a pandemia em 2020, no outro extremo do país, em Palmar Norte (perto da fronteira Panamá-Costa Rica), também existiram diversas mostras de solidariedade comunitária com os coletivos migrantes em trânsito, que surgiram como resposta à inoperância e à política de imobilidade e criminalização do Estado. Com respeito a isso, na palestra “La Situación de los Migrantes Haitianos en la Zona Sur de Costa Rica”, organizada pela Universidad Nacional a Distancia (UNED)<sup>53</sup>, diversas pessoas conversaram sobre as iniciativas comunitárias e suas articulações com as reivindicações dos coletivos migrantes haitianos durante os primeiros meses da pandemia em 2020.

Por conta das políticas de imobilidade que surgiram a partir do contexto da pandemia, importantes quantidades de pessoas migrantes (na sua maioria de Haiti) ficaram presas no Panamá e no sul da Costa Rica. Na palestra, um migrante e líder haitiano, assim como dois vizinhos de

---

<sup>53</sup> Nesta atividade participaram diversas pessoas para conversar sobre a situação do trânsito migratório de pessoas haitianas no sul do país durante os primeiros meses da pandemia. No seguinte link encontra-se disponível o vídeo dessa palestra: <https://www.facebook.com/ondauned/videos/677507959514128/>

Palmar Norte, contaram as suas experiências de organização coletiva de espaços e iniciativas para abrigar às famílias migrantes enquanto o Estado ficou completamente ausente. Com relação a este tipo de solidariedades, Barva mencionou:

O sea, la visión de una verdadera **igualdad humana implicaría asociarse con nosotros**, queremos conocer su cultura, queremos entender su lenguaje, sus costumbres, queremos nutrirnos de eso y conozca los nuestros (entrevista de Barva, 7/9/2021).

A ideia de mais pontes e menos muros, parafraseando a Sandoval (2015), sugere a possibilidade de estabelecer solidariedades de base, comunitárias e/ou no cotidiano para construir novas agendas e sensibilidades do comum. Onde “o comum” não seja uma noção dada, todo o contrário, seja uma experiência constante de produção dos desejos e das necessidades coletivas das comunidades políticas. Longe de uma ideia cristalizada e fundamentalista sobre uma “universalidade abrangente da diversidade”(BUTLER, 1998), o esforço tem que estar direcionado em pensar o universal e o comum como um campo de luta permanente que, sem dúvidas, transcendem as fronteiras delimitadas pelos Estados-nação.

#### 4.4 TENSIONANDO O HUMANITARISMO E IMAGINANDO PROJETOS DE JUSTIÇA SOCIAL

Na perspectiva de Tenorio, Arenal e Poás (todos residentes de La Cruz), a chegada massiva dos grupos migrantes em 2015-2016 foi gerenciada, em termos políticos e institucionais, de uma forma que propiciou uma barreira entre a comunidade e as pessoas migrantes. Para ele e elas, não foram fomentados espaços nem processos de comunicação, sensibilização, intercâmbio ou de informação.

Inclusive, Tenorio mencionou que uma das tantas narrativas que escutou na comunidade associada à presença destas migrações, estava marcada por um certo tipo de ressentimento em relação aos gastos econômicos que significavam a suas estadias temporárias em La Cruz. Segundo ele, tal argumento pode ser confrontado pelos próprios processos de financiamento externo dos quais provêm os orçamentos dos abrigos e demais atenções para migrantes. Da mesma forma, existe uma taxa que é cobrada para todas as pessoas migrantes na sua chegada ao país que é, precisamente, para gerenciar este tipo de situações.

No entanto, Tenorio ressaltou que justamente pela falta deste tipo informação e comunicação com a comunidade, foram reforçadas imagens e preconceitos sobre os grupos migrantes como intrusos/as que chegam ao país a se aproveitar das condições e ajudas institucionais que, supostamente, os mesmos vizinhos/as pagam através dos seus impostos.

La Cruz é uma comunidade fronteiriça onde seus habitantes estão acostumados/as a lidar e interatuar com pessoas estrangeiras, principalmente de Nicarágua e de turistas de diferentes países. Contudo, Poás mencionou que a recepção de migrantes em trânsito nos anos 2015-2016, particularmente provenientes do continente africano e de Haiti, foi marcada por diversas queixas em relação as suas presenças nos espaços públicos da comunidade, assim como pelos supostos efeitos de perigo e “invasão” das pessoas usuárias do CATEM.

Dentro das principais críticas elaborados à lógica dos CATEMs, foi o processo de como foram abertos nas comunidades. Em várias das entrevistas foi mencionado que quando se inaugurou o CATEM em La Cruz em 2016, as pessoas da comunidade sentiram que não existiu nenhum tipo comunicação por parte das autoridades fronteiriças com relação à situação dos fluxos migrantes que estavam acessando ao CATEM. Os vizinhos e vizinhas de La Cruz se sentiram muito afastados/as do contexto e das dinâmicas migratórias que estavam acontecendo na sua comunidade.

Da mesma forma, foi ressaltado em várias das entrevistas o estado das instalações onde foi aberto o CATEM de La Cruz. Segundo o relatório feito pela OEA (2020), este CATEM contava com 25 tendas plásticas doadas pelo exército estadunidense, 34 chuveiros, pias para lavar roupas, fogões, comedor e áreas comuns. Além disso, o Estado brindava a alimentação, água potável, atenção médica de emergência e espaços para cozinhar e carregar os celulares. O espaço era administrado por polícias de migração e também contava com a presença de um agente de segurança privada.

Em 2021, em plena pandemia, a DGME decidiu fechar as instalações do CATEM por conta das rígidas políticas que impediam o trânsito de pessoas migrantes com rota ao norte do continente e pelo projeto de construção de um novo CATEM Norte com outras condições de infraestrutura e planejamento humanitário. Nas próximas páginas vou me debruçar na dinâmica dos CATEM durante seu funcionamento 2016-2021, particularmente do CATEM de La Cruz que foi o espaço onde todas as pessoas que entrevistei tiveram algum tipo de contato. Com respeito a este espaço, a OEA no relatório já mencionado, avaliou as condições do Centro da seguinte forma:

Sobre la asistencia humanitaria, la OEA reconoce las acciones que ha adoptado el Gobierno de Costa Rica incluso durante el desarrollo de la pandemia, así como los esfuerzos de la DGME dirigidos a construir una infraestructura definitiva para recibir a migrantes y refugiados en situación de vulnerabilidad. No obstante, se necesita ampliar la disponibilidad de los albergues especializados para personas migrantes y refugiadas, en especial en zonas alejadas de las fronteras, los cuales deberán adecuarse para evitar posibles contagios de Covid-19. En el caso del Centro de Atención Temporal de Migrantes (CATEM) Norte, resulta necesario mejorar su infraestructura, de tal forma que se evite que las personas migrantes se vean afectadas por el viento, la lluvia, las serpientes y roedores. En adición, las organizaciones de la sociedad civil que brindan asistencia humanitaria presentan desgaste en sus capacidades y dificultad para acceder a recursos de financiamiento para sus acciones (OEA, 2020, p. 11).

### **Ilustração 1. Foto do interior do depósito do CATEM Norte**



Fonte: ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2020, p. 19).

## Ilustração 2. Foto de um dos acampamentos do CATEM Norte



Fonte: ORGANIZACIÓN DE LOS ESTADOS AMERICANOS (2020, p. 19)

## Ilustração 3. Foto do exterior das instalações do CATEM Norte



Fonte: Google Maps, acessado o 17 de maio, 2022 no site:  
<https://www.google.com.br/maps/place/CATEM+Norte/@11.0459794,-85.626229,3a,75y/data=!3m8!1e2!3m6!1sAF1QipPcXpF2ejVkwdfNhhjECiNT0QpMYqW8j0izS-5>

Como mostra o trecho anterior, dentro da própria perspectiva da OEA, o CATEM não cumpria com as condições básicas de infraestrutura. Da mesma forma, é ressaltada as suas limitações em relação às dificuldades de orçamento. Mas, mergulhando ainda mais na lógica do CATEM, vemos um espaço localizado em uma comunidade fronteiriça e, que em se mesmo, representa outra fronteira dentro da fronteira. Na Costa Rica, as tendas do exército dos Estados Unidos aludem uma estrutura militarizada que reforça uma exterioridade e vigilância, tanto do espaço como de quem habita esse Centro por algumas horas, dias e, em alguns casos, até meses.

Segundo Arenal e Tenorio, as pessoas migrantes que acedem ao CATEM podem decidir quando entrar e sair do espaço, sempre e quando cumpram o horário preestabelecido. Portanto, é comum que quem habita o CATEM circule pelos espaços comunitários, como os parques, os mercados ou as farmácias, por exemplo.

Nessa direção, Tenorio mencionou que no seu cotidiano de trabalho dentro do CATEM, as atividades e encontros que involucravam a comunidade com o CATEM foram limitadas. Apesar que são constantemente produzidas dinâmicas comunitárias ao redor dos grupos migrantes, para Tenorio existe um tipo de fronteira fomentada pelos próprios agentes migratórios em relação à falta de interação e comunicação dos/as vizinhos/as e o espaço do CATEM. Com relação a isto, Tenorio comentou o seguinte:

Por medio de una muchacha de una ONG se hizo un concierto y unas cosas para involucrar a la población con los migrantes africanos. **Pero, por parte del gobierno local o por parte de Migración, que hayan organizado en el CATEM para hacer algo de eso casi que nunca pasó.** Las fiestas que nosotros hacíamos como cumpleaños o algo que pasaba en el país de ellos y ellos nos decían a nosotros, pues, nosotros como Cruz Roja, éramos que salíamos a pedir para festejarles a ellos. Para el día del niño, el señor de la carreta y otros señores ahí que eran donadores de nosotros fuimos y le comentamos y él nos compraba el queque, otro nos compraba los globos, otros compraban arroz para cocinar, nosotros les cocinábamos. Y también con Migración era un poquito complicado, porque no permitía donadores ahí en el evento que llegaran a donar. **Que lo que la mayoría de la gente quería era llegar y sentarse con ellos, “traigo comida”, “comamos”, “vamos, traje una ropa” y “venga, agarre lo que le sirve, la que le quede”.** Así queríamos hacerlo, ¿me entiendes? **Pero Migración no lo permitía.** Migración simplemente decía: “traigan la bolsa y aquí se les da”. Como que no daba y no dejó que el pueblo hiciera ese vínculo con la gente. Simplemente, el migrante que salía si se lo encontraban en la calle ya fulanito ya le empezaba hablar y ya le regalaba cosas y así (entrevista de Tenorio, 20/10/202).

A solidariedade comunitária enfrenta-se à dinâmica do CATEM. Arenal, quem foi policial do Centro, aludiu que tal restrição de acesso ao espaço era por questões de precaução e segurança. No entanto, tais medidas, que funcionam ao mesmo tempo como mecanismos biopolíticos de

proteção e controle, também têm um impacto direto nos laços, imaginários e vínculos que as pessoas migrantes podem formar com as comunidades de trânsito e chegada.

Nessa perspectiva, a lógica “humanitarista” de como foi pensando o CATEM, realmente fomenta dinâmicas de isolamento e de expulsão das pessoas que precisam dele. De isolamento, no sentido das poucas oportunidades que são fomentadas para o intercâmbio e construção de redes. E de expulsão, em relação às condições do espaço que apenas respondem às necessidades básicas de alimentação, saúde de emergência e as tendas para dormir. Situação que ainda é mais complexa se tomamos em conta as práticas e dinâmicas de (i)mobilidade que os próprios Estados promovem e/ou produzem, assim como o desgaste físico e emocional que implica o trânsito por tantos países tão diversos. Em palavras de Barva:

Eso es lo que yo siento tanto en la política explícita de hacer un CATEM. Una cosa absurda... **Debería ser el último recurso hacer un campo de refugiados que aísla a las personas.** Si lo ves, es una malla con tiendas de campaña militares que fueron donadas por Estados Unidos, entonces están ahí aislados, tal vez a dos kilómetros de La Cruz –no conozco el CATEM del Sur– **pero es esa sensación de depositar a esta gente para que siga. Y aislémonos y no busquemos ningún tipo de trabajo activo para que se integre en nuestra sociedad, para conocer su cultura y nos nutra. Para que se desarrollen como seres humanos. Es solo un contenedor de personas, que es lo que pasa con los corredores migratorios que están pasando para Estados Unidos.** Cada país lo que quiere es que salgan pronto. Entonces no es una lógica hospitalaria. No te puedo perseguir... No hay ese nivel de totalitarismo o fascismo, **pero si en la lógica humanitaria nos sentimos cómodos porque somos buenos y estamos ayudándoles, pero siempre bajo una distancia que no implica el encuentro entre el uno y el otro o la mezcla** (entrevista de Barva, 7/9/2021).

Para Barva, quem descreve o CATEM como um “contenedor de pessoas”<sup>54</sup>, o espaço funcionava como um mecanismo para regular e controlar os fluxos migratórios e seus vínculos como esse “exterior” comunitário. Aqui acho importante ressaltar uma questão que uma das minhas colegas do grupo de orientação evidenciou lendo esta pesquisa: é interessante como a imagem de “hermetismo” foi associada unicamente às pessoas africanas e não aos processos burocráticos e espaços fronteiriços que, precisamente, são os quais fecham e abrem as possibilidades de transitar, conviver e permanecer, como acontecia no CATEM.

Ao igual que Barva, Irazú e Turrialba também fizeram várias críticas ao modelo humanitarista pelo qual foi orientada a visão do CATEM e, em geral, o trânsito migratório de pessoas africanas pelo país. Nas suas perspectivas, o humanitarismo funciona baixo o princípio de

---

<sup>54</sup> Quando Barva fala de “contenedor” está fazendo uma metáfora em relação ao *container*.

regulação e controle das populações, onde as ajudas brindadas são permeadas de moralismos e lógicas que desresponsabilizam as práticas e dinâmicas de expulsão e opressão que as pessoas migrantes estão expostas constantemente.

Em sintonia com este argumento, Didier Bigo (2002) afirma que a migração humanitária surge a partir dos próprios processos de securitização<sup>55</sup>. O controle migratório com rosto humano amparado nos direitos humanos, também é uma forma tecnopolítica de facilitar a administração dos fluxos de pessoas, sem necessariamente eliminar as formas coercitivas e restritivas da circulação (DOMENECH, Eduardo, 2013).

Nessa mesma linha, Didier Fassin (2017), seguindo o pensamento foucaultiano, explica que o governo humanitário é uma forma de administração das populações por meio da mobilização de sentimentos morais, como a compaixão, com aquelas pessoas afetadas pelas desgraças do mundo. Quando o sofrimento humano se converte em uma responsabilidade moral, as noções de vulnerabilidade e de proteção se tornam os eixos principais para que os Estados atuem diferenciadamente daqueles/as migrantes que são considerados/as como “ameaça”.

No entanto, a noção de “ameaça” e de “vitima” não são classificações dicotômicas, ao contrário, são constitutivas e estão imbricadas a partir de uma relação de ambiguidade (BASUALDO; CLAVIJO; PEREIRA, 2019). Desta forma, a noção do humanitarismo implica a categorização das pessoas migrantes a partir de hierarquias que significam tratos diferenciados. O Estado tem um papel flutuante ao respeito do controle, já que se coloca entre o lugar a ser protegido (das ameaças da soberania) e, ao mesmo tempo, o lugar que protege (as vítimas). As economias morais, amparadas por emoções como a compaixão e culpa, têm um peso importante em julgar quem tem o direito ou não de ser considerado/a como uma causa “humanitária”.

Portanto, o humanitarismo pode ter um papel muito controverso, já que por meio da apelação das afetividades e culpabilizações se podem criar políticas que reforcem as desigualdades (FASSIN, 2010). Existe uma tendência do governo humanitário em traduzir a desigualdade em sofrimento ou em trauma psíquico, o qual gera que o problema social fique orientado apenas aos processos individuais inscritos em corpos específicos, sem questionar as estruturas sociais e históricas que envolvem o contexto dos processos de vitimização das pessoas (AEDO; MURRAY; BACCHIDDU, 2017).

---

<sup>55</sup> Seguindo Patrícia Nabuco Martuscelli (2016), entendemos a securitização como o aumento da segurança quando uma migração é percebida como uma ameaça, incluindo a militarização das fronteiras e a criminalização das pessoas.

Para Fassin (2010), tais economias morais do humanitarismo também geram uma maior legitimidade ao direito à vida sobre outros direitos, como os econômicos ou sociais. Nessa retórica, o humanitarismo tem como foco central a existência por se mesma, mas não as condições estruturais pelas quais tal vida é vivida. Em outras palavras, o direito à vida é um imperativo moral, enquanto os outros direitos ficam em um segundo plano, como se fosse possível e justificável desprender a vida das suas condições materiais, históricas e políticas.

Esta visão crítica do humanitarismo, não supõe julgar a “sinceridade” dos atos, nem desestimar as intenções individuais dos seus agentes ativos (AEDO; MURRAY; BACCHIDDU, 2017). Sem dúvidas, dentro das ONGs e demais entidades que trabalham baixo a perspectiva humanitária, podem existir altos níveis de compromisso, solidariedade e dedicação. Da mesma forma, é imprescindível destacar o papel fundamental destes agentes no apoio nas urgências e nas necessidades básicas de saúde, comida e abrigo, por exemplo. O verdadeiro fim deste ponto de vista é desnaturalizar o humanitarismo e seus moralismos a partir da sua historicização e politização (FASSIN, 2010, 2015).

Como diz Butler (2021), não se trata de se opor à proliferação de “documentos de vulnerabilidade”. O central é questionar às estruturas que precisamente vulnerabilizam tais existências e as imagens de controle que perpetuam tal lugar de precarização como um lugar dado. Nesta perspectiva, Fassin se pergunta: “Quais valores e hierarquias de valores são mobilizados nos Estados para decidir como gerir fluxos humanos transnacionais, e como podemos explicar publicamente essas decisões?” (2014, p. 5).

Para repensar mais a profundidade esta pergunta que Fassin convida a nos fazer, vou trazer o caso dos PITs, que são as permissões de trânsito temporário para migrantes que surgiram em 2016 e deixaram de existir em 2020 com a pandemia. Segundo a Direção de Migração e Estrangeria da Costa Rica, os PITs se geram como uma resposta de atenção humanitária para tais agrupações em trânsito<sup>56</sup>. No entanto, com o começo da pandemia, a entrada destes grupos migrantes não é permitida e seu trânsito nos últimos dois anos têm sido a partir de rotas clandestinas. Por que este grupo passou de ser considerado nas causas humanitárias a ser

---

<sup>56</sup> Resolução DG-144-09-2016 da Dirección General de Migración y Extranjería de Costa Rica, publicada o 23/09/2016. Revisada o 23 de maio de 2022 no site: [http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=82620&nValor3=106658&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=82620&nValor3=106658&strTipM=TC)

ilegalizado? Como a pandemia afetou as economias morais dos poderes fronteiriços com relação a estes fluxos migratórios? Por que em 2022 ainda não têm sido regularizados estes fluxos?

Realmente o contexto da pandemia dificultou o trânsito migratório pela região e, ao mesmo tempo, aprofundou e diversificou as dinâmicas de desigualdade e exclusão social preexistentes. Além disso, a vulnerabilidade e susceptibilidade dos contágios fomentaram práticas já existente do que Mbembe (2014) tem falado de “santuarização dos espaços”. Nesta lógica, as migrações em trânsito têm sido afetadas diretamente, já que suas condições jurídicas foram desarticuladas e vulnerabilizadas, suas presenças têm sido silenciadas e os CATEM, que funcionavam como um espaço de atenção básica, foram fechados.

Apesar que desde o 2020 os sistemas fronteiriços do país gerenciam um processo sistemático de abertura para entrada no país, ainda hoje não existe uma normativa nem procedimento explícito para pessoas em trânsito pelo território costarriquenho. Até o momento da escrita deste texto, não foi encontrada nenhuma normativa ou resoluções correspondentes a formas jurídicas que regulem a circulação pelo país destes coletivos migrantes no contexto da pandemia. Nesse sentido, é fundamental ativar mecanismos para que as pessoas consigam transitar pelo país de forma regularizada, assim como a reabertura e fortalecimento do CATEM, com melhores instalações, orçamento estável e assistência com pessoal capacitado para a atenção das necessidades específicas desta diversa população.

Mas indo além das práticas institucionais para fomentar o cuidado destes fluxos migratórios, um imaginário radical pelo qual podemos apostar é entender a migração como um direito, uma expressão de autonomia e um ato de dignidade. Como menciona Butler: “o que parece claro é que, por mais importante que seja revalorizar a vulnerabilidade e abrir espaço para o cuidado, nem a vulnerabilidade, nem o cuidado podem servir de base a uma política”(2021, p. 143).

A diferença do humanitarismo que coloca o sofrimento e a vulnerabilidade como foco central para agir em políticas de proteção e acolhimento diferenciado, as migrações têm que ser compreendidas desde sua dimensão política e de justiça social. Pensar em justiça social nas migrações, não é uma questão resolvida apenas pela simpatia ou compaixão, já que isso reificaria as estruturas de poder que, originalmente, estabeleceram o lugar de submissão. Em palavras da pesquisadora Sara Ahmed:

La contingencia de la relación entre la injusticia y la emoción nos recuerda que la injusticia también implica la proximidad de la zona de contacto: la injusticia se refiere a la manera en que los cuerpos entran en contacto con otros cuerpos. Necesitamos responder a la injusticia de una forma que muestre -en vez de borrar- la complejidad de la relación entre la violencia, el poder y la emoción. Si la injusticia no se refiere solo a sentirse mal, entonces la justicia no se refiere solo a sentirse bien: no se trata de sobreponerse al dolor, ni tampoco de alcanzar la felicidad. Es decir, que sentir felicidad no es en sí mismo un signo de justicia. El riesgo de que la "felicidad" se instale como la "verdad" de la justicia es que se puede llegar a prometer felicidad a cambio del investimento de las normas sociales (AHMED, 2015, p. 295).

A justiça social é um horizonte contingente. Debater o humanitarismo e as suas economias morais não quer dizer que as emoções não possam estar envolvidas em como são nomeadas e sentidas as (in)justiças nos processos migratórios, mas, precisamente por essa razão, é necessário reconhecer suas conflitualidades e efeitos.

Isso supõe um giro na forma em como são formuladas e exercidas as políticas públicas. O direito a migrar não tem que ser concebido a partir da avaliação moral de quanto se está sofrendo, o direito a migrar é, em si mesmo, a autonomia do movimento como potência (ÁLVAREZ, Soledad, 2017) e a força da interdependência das vidas (BUTLER, 2021).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação foi instigada pela necessidade de refletir sobre os imaginários sociais associados às migrações africanas que transitam pelo território costarriquenho. A partir das entrevistas realizadas com distintas pessoas funcionárias da área de migração (principalmente em ONGs), foram analisados tais imaginários sociais que perceberam ao nível comunitário, institucional, jornalístico e político.

Apoiando-me principalmente no conceito de “imagens de controle” de Patricia Hill Collins (2019) e na noção de “imaginário instituído” de Castoriadis (2013), busquei analisar como são imaginadas as migrações africanas contemporâneas presentes no país. Da mesma forma, tensionei como tais imagens se articulam com a formação de identidades nacionais hegemônicas da Costa Rica.

Afastando-me das perspectivas que consideram as pessoas migrantes como “vítimas” ou como “problemas”, analisei os imaginários sociais associados a esta migração de pessoas vindas de países africanos como uma construção tanto histórica como conjuntural. Desta forma, refleti sobre os lugares de enunciação, assim como os efeitos dos mitos nacionais costarriquenhos da branquitude, do pacifismo e do igualitarismo na construção das imagens de controle associadas aos/às africanos/as. Nesse sentido, e tendo como referência a confluência e interligação entre os mitos nacionais, os imaginários sociais e os nacionalismos (ALIAGA, 2012; JIMÉNEZ, 2018; SANDOVAL, 2002), pesquisei sobre como a produção do “outro” estrangeiro –neste caso pessoas migrantes africanas– é também uma produção do “nós nacional”.

Paralelamente, também discuti a relação dos imaginários sociais com os sistemas fronteiriços e as suas dinâmicas e práticas. Para isso, analisei as respostas institucionais, as lógicas de (i)mobilidade, as burocracias, as economias morais e as biopolíticas presentes nos últimos anos, que estão articuladas de diferentes formas com o trânsito migratório das pessoas provenientes do continente africano.

Do mesmo modo, problematizei como foram algumas das experiências de acompanhamento às pessoas migrantes africanas nos serviços de atenção pública (principalmente atendimentos médicos e da área de migração). E assim como discuti sobre as práticas e imaginários instituídos nas dinâmicas fronteiriças, também refleti sobre outros horizontes "radicais" para imaginar a experiência e intercâmbio no trânsito migratório dentro de um contexto hospitaleiro.

Mais especificamente, no Capítulo 1 foram apresentados os principais eixos de partida desta pesquisa (contextualização, fundamentação teórica e estratégia metodológica) que, como uma agulha com fio, foram me ajudando a costurar e descosturar pouco a pouco esta pesquisa. As principais considerações e aprendizados derivados deste Capítulo são vários, mas considero fundamentais três discussões específicas.

Primeiramente, acredito necessário ressaltar que o fluxo da pesquisa –assim como os fluxos migratórios– são imprevisíveis. Uma coisa que aprendi na Antropologia (em que sou formada) e veio a ser reforçada pela Psicologia, é a indeterminação dos caminhos e as aberturas para (des) construir no *campo* (não tanto na noção de Bourdieu e sim na compreensão etnográfica). É impossível não ser afetada pelo processo de pesquisa, documentação e escrita. E isso está bem. Realmente, quando postulamos um tema para investigar, uma pergunta de pesquisa, também estamos colocando em questão uma série de elementos sobre como entendemos e nos situamos no mundo. Nesse sentido, o foco da pesquisa foi se transformando ao longo da caminhada até chegar a ser uma formulação que aposta, entre outras várias coisas, em refletir coletivamente como imaginamos e projetamos as formas de habitar os territórios, as suas fronteiras e a permanência neles.

Com relação às reflexões em torno às distintas referências teóricas que funcionaram como suporte de análise desta pesquisa, considero que o diálogo entre o pensamento de Castoriadis e sua formulação de *imaginário social* (2013) e a proposta de Patricia Hill Collins de *imagens de controle* (2019), pode ser muito enriquecedor para entender as dinâmicas migratórias na atualidade. Sem negar as diferenciações entre os pontos de partida e lugares de fala de cada um (RIBEIRO, 2017), considero que há atravessamentos e amarrações que podem potencializar a discussão desta temática.

Por um lado, são conceitos que podem servir de apoio para entender os processos de construção de subjetividades migrantes instituídas por parte dos poderes fronteiriços, assim como a participação e entrecruzamento dos distintos marcadores sociais nas suas definições. Por outro lado, tanto os imaginários radicais (CASTORIADIS, 2013) como as políticas de autodefinição (COLLINS, 2019), são horizontes políticos que podem ser pensados conjuntamente com o fim de resistir, responder e desfazer as formas autoritárias e hegemônicas que procuram controlar e submeter certos corpos e existências a estruturas normativas.

Por último, e continuando com as reflexões em torno ao esquema teórico utilizado, considero centrais a relação e o peso que têm os nacionalismos e os mitos nacionais, as economias morais e as imagens de controle, com respeito às hierarquias de acolhimento migrante. Sem dúvidas existem muitos eixos subjetivos, conjunturais, econômicos e políticos que atravessam as formas de como uma pessoa migrante é acolhida em um país, porém, também considero fundamental problematizar o entrecruzamento destas categorias na produção da (i)legalidade e das migrações “indesejáveis”.

Quanto ao Capítulo 2, foram analisados os rastros genealógicos sobre os mitos nacionais costarriquenhos. Assim, com o intuito de situar quem lê, fui trazendo alguns elementos centrais sobre as etapas da construção da identidade nacional hegemônica. Paralelamente, fui identificando e problematizando alguns dos rastros genealógicos e construções míticas presentes nas distintas etapas.

Um dos pontos centrais neste Capítulo, é a interligação sócio-psico-histórica entre os mitos da branquitude, o pacifismo e o igualitarismo costarriquenho. Dessa forma, as identidades nacionais que têm sido articuladas como as formas hegemônicas de representar a “essência costarriquenha”, dão pistas para entender o sentido ideológico das distintas projeções, medos, desejos e aspirações presentes no país. Mesmo que já vários autores e autoras já tenham elucidado a mesma relação, considero que é fundamental trazer esta discussão para os tempos atuais e repensar o papel deles nas nossas interações cotidianas.

Através da contextualização histórica realizada neste Capítulo, identifiquei como certas imagens têm sido sustentadas e reatualizadas ao longo do tempo. Analisei as distintas “compensações” imaginárias, simbólicas, políticas e materiais que existiram no território costarriquenho com o fim de manter estruturas coloniais, classistas, racistas e sexistas. Da mesma forma, refleti sobre como as fronteiras étnicas/raciais da nacionalidade costarriquenha têm relação tanto com os projetos políticos de diferenciação com o resto de América Central, como na negação da diversidade de pessoas que compõem o tecido social do país.

Também problematizei como a necessidade de mostrar e pautar o caráter “excepcional” da Costa Rica tem servido como forma de invisibilizar uma série de memórias, conflitos e lutas presentes. Particularmente o papel protagonista da região composta pelo Vale Central, a qual se constitui no ponto de partida da identidade hegemônica nacional.

Da mesma forma, discuti como as recentes mudanças políticas, econômicas e sociais dos últimos anos têm marcado uma sensação que Jiménez (2005) nomeia como “desgaste” dos imaginários e mitos da nação. Vários dos elementos que historicamente têm sido utilizados como referência para caracterizar a identidade nacional costarriquenha, encontram-se em debate e disputa pelo lugar de hegemonia. Nessa perspectiva, as migrações internacionais têm ganhado um lugar protagonista na luta entre novas e antigas formas de identificar e representar o “nós” costarriquenho e os “outros” estrangeiros.

No Capítulo 3, a discussão se deu sobre como a soberania nacional e seus dispositivos fronteiriços têm fomentado imagens de controle (COLLINS, 2019) da população migrante africana. Ao mesmo tempo que identifiquei as imagens de controle mais constantes e repetidas, também analisei como foram os processos históricos se sua construção delas. De igual forma, analisei como as estruturas racistas, classistas e sexistas sobrepõe-se constantemente aos mitos e discursos nacionalistas que, em muitos dos casos, justificaram práticas de exclusão das pessoas africanas.

Com relação às imagens de homogeneização e racialização das migrações africanas, refleti sobre os impactos políticos e sociais que implicam e como esse imaginário afetou o vínculo com as instituições e comunidades de acolhida. Nessa retórica, analisei como apesar da diversidade que compõe este coletivo, as práticas institucionais têm lidado como este trânsito migratório como se fosse uma unidade homogênea, sem grandes diferenças socioculturais, políticas ou econômicas. De fato, a racialização deste fluxo migrante tem propiciado que os/as migrantes de Haiti também sejam considerados/as “africanos/as”, sem atender as particularidades, agendas e reivindicações presentes nestas diversas migrações em trânsito.

Esta dinâmica tem fomentado os imaginários de “exterioridade” de tudo que se relaciona com estas migrações. Particularmente, ao ser um fluxo que, na maioria dos casos, apenas tem como objetivo atravessar o país para chegar ao norte do continente americano, esta imagem de exterioridade é reforçada pela permanência relativamente curta no país. Ou seja, até certo ponto, estas migrações têm sido entendidas e imaginadas como se durante sua passagem pelo país não tivessem relações, vínculos e interações nas comunidades de trânsito. Essa exterioridade também é reforçada pela forma em como historicamente as populações negras da Costa Rica têm sido imaginadas dentro da narrativa nacional. Como se no país a presença de pessoas negras fosse um acontecimento alheio, externo.

Quanto à imagem que associa as migrações africanas com a passividade e o hermetismo, a dificuldade de comunicação em espanhol foi uma das razões que as reforçaram. Também os processos traumáticos, a desconfiança e/ou o cansaço que representa o percurso migratório pelo continente, podem influenciar dinâmicas e relacionamentos que sejam lidos como “herméticos”.

Paralelamente, também procurei analisar a produção das imagens de passividade e hermetismo a partir da comparação com outros fluxos migrantes, particularmente cubanos e nicaraguenses. Nessa perspectiva, são fomentados “processo de outrificação” (COLLINS, 2019; SEGATO, 2005), que carregam uma significação desumanizante lida como passividade.

E nesta dinâmica também participam imaginários geopolíticos sobre África como unidade homogênea, habitada por pessoas negras e empobrecidas. Nesta perspectiva, os meios de comunicação têm um papel importante através da “espetacularização das fronteiras” (DE GENOVA, 2018; DOMENECH, Pablo, 2018), onde, principalmente, a imagem de passividade e exposta e fortalecida. No meio desta produção imaginária sobre como supostamente são as migrações de África no país, analisei como o pacifismo diplomático da Costa Rica aproveita estas imagens para se posicionar e sustentar.

Da mesma forma, discuti a imagem associada à migração africana como “intrusa” e sua relação histórica com os medos nacionalistas de uma “invasão” migrante não branca e empobrecida. Para aprofundar esta imagem de controle, analisei alguns comentários de Facebook referentes à presença de migrantes de África na Costa Rica. Com o apoio do texto de Faustino e Oliveira (2022), problematizei o processo de racialização da xenofobia no caso destas migrações no país e como o entrecruzamento de distintos marcadores sociais com as projeções nacionalistas fomentam uma aversão com suas presenças.

No caso das imagens de controle associadas à presença das mulheres africanas grávidas, analisei duas experiências de violências obstétricas vividas nos centros de saúde do país e como os sistemas ideológicos presentes vulnerabilizam e culpabilizam os corpos feminizados. Para isto, problematizei as racionalidades fundamentadas nas estruturas racistas e sexistas, que sustentam e justificam as imagens de suspeita e ameaça com relação à presença de mulheres africanas nos serviços de saúde. Particularmente analisei a vigilância que é reforçada para os corpos feminizados, negros, migrantes e africanos. Por último, baseando-me na pesquisa de Molina (2019), refleti sobre como estas experiências concretas são uma continuidade do racismo cotidianamente vivenciado pelas mulheres afro-costarriquenhas.

Do mesmo modo, analisei algumas considerações sobre as interpelações e significações dos mitos nacionais costarriquenhos presentes na produção das imagens de controle analisadas. Nessa linha, discuti o papel paradoxal do pacifismo com respeito à presença de pessoas migrantes africanas no país, onde a bandeira de “paz” tem se tornado um ponto de disputa de um suposto país permissivo do qual os estrangeiros se “aproveitam”. Também problematizei a expressão nacional do “racismo pura vida”, como forma de lidar e gerenciar as violências racistas de formas que sejam silenciadas e/ou negadas.

Para finalizar, ressaltai algumas pistas para debater a (re)produção destas imagens de controle, onde a política de autodefinição tem um papel central. Assim como a necessidade de repensar as formas de comunicação, principalmente a escuta, como ferramenta política de transformação radical. Por último, insisti na incorporação de perspectivas anti-racistas e de gênero nas políticas públicas que atendam as particularidades destes fluxos migratórios.

Com relação ao Capítulo 4 analisei as biopolíticas, economias morais e hierarquias de acolhimentos presentes nas migrações em trânsito de pessoas africanas. E da mesma forma que refleti sobre as lógicas, dinâmicas e práticas dos sistemas fronteiriços, também dialoguei a respeito das possibilidades de outros mundos, de um imaginário radical (CASTORIADIS, 2013). Entendendo a mobilidade humana como uma capacidade de criação de novos horizontes de significações, pensando em como imaginar desde os espaços de gestão da migração outras formas de relacionamento que estejam direcionadas a práticas de maior justiça social. Nesta linha, problematizei os aportes e desafios da perspectiva humanitária enquanto à migração de pessoas africanas no país. De igual forma, falei sobre cenários onde os mecanismos institucionais e as lógicas burocráticas não condicionem as (im)possibilidades de circulação pelo território.

Um dos pontos centrais analisados neste Capítulo foi a invisibilidade e negação da presença deste fluxo migratório no país, e como esta dinâmica propicia práticas de criminalização, vulnerabilização, insegurança e ilegalização do seu percurso. Nesse sentido, refleti sobre as limitações institucionais em termos econômicos, políticos, jurídicos e psicossociais para atender devidamente esta população migrante diversa. Também analisei as afeções de impotência e indiferença das pessoas funcionárias da área de migração, que são fomentados, precisamente, pelas restrições administrativas que delimitam seus trabalhos.

Nesta retórica, problematizei os enquadramentos de precariedade que permeiam o contexto de trânsito migratório. Principalmente como o fato de serem migrações temporárias tem produzido o argumento central para vulnerabilizar seus trânsitos pela Costa Rica.

Por outro lado, analisei a relação das ONGs como garantia ética de melhores condições de atendimento para aos/às migrantes. Discuti como as dinâmicas biopolíticas e as economias morais na migração, produzem expectativas de como deve ser um/a “bom/boa” migrante dentro de uma lógica meritocrática. Nessa perspectiva problematizei como precisamente no caso das migrações africanas, são fortalecidas pelos sistemas fronteiriços as imagens que respondam à passividade e ao sofrimento.

Com respeito às dinâmicas comunitárias, falei sobre as limitações que os poderes fronteiriços impõem e fortalecem para que as populações migrantes não estabeleçam vínculos com as comunidades por onde transitam. Também refleti sobre o papel da lógica humanitarista nas migrações e como a dinâmicas dos CATEMs propiciaram dinâmicas de expulsão e exclusão das migrações.

Por outro lado, também ressaltai algumas pistas para imaginar outras formas mais hospitaleiras de trânsito migratório. Dentro dos principais argumentos encontram-se o melhoramento das instituições que atendem aos processos migratórios e as políticas que atendem especificamente a estas populações desde sua diversidade. Assim como políticas desde abaixo que reformulem o “comum” que permitam as comunidades fronteiriças desenvolvam um maior diálogo, convivência e processos de solidariedade com as pessoas migrantes. Neste horizonte, a aposta política seria entender as migrações não a partir da dor e do sofrimento, mas sim como processos de autonomia e dignidade, com atenção na escuta das suas reivindicações.

Para finalizar, considero necessário apontar algumas recomendações para pesquisas futuras que trabalhem com uma temática semelhante. Primeiramente, acho fundamental continuar com investigações que incluam em suas metodologias o enfoque etnográfico, isto com o fim de aprofundar com maiores detalhes as particularidades da interação das migrações com as comunidades de trânsito. Nesta perspectiva, também considero importante analisar como estão sendo atendidas as mulheres durante seu trânsito pela Costa Rica, tanto em termos de saúde física e psicológica, como em relação à permanência no país com seus/suas filhos/as. Por outro lado, ressalto a importância de pesquisas que estudem grupos particulares de migrantes, como resposta às visões homogeneizantes que ainda persistem sobre estas populações em trânsito.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACNUR. **Global trends forced displacement in 2021**. [S.l.]: United Nations High Commissioner for Refugees, 2022. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/globaltrends.html>>.

ACUÑA, Guillermo. Regímenes de corporalidad y recientes transmigraciones africanas en Costa Rica: Dispositivos y discursos sociales. **ÍSTMICA Revista de la Facultad de Filosofía y Letras**, v. 1, n. 23, p. 103, 13 mar. 2019.

\_\_\_\_\_. Subjetividades disidentes y controles migratorios en los éxodos centroamericanos contemporáneos. **Diálogos**, v. 24, n. 1, p. 370–395, 2020.

ACUÑA, Víctor Hugo; MOLINA, Iván. **Historia económica y social de Costa Rica (1750-1950)**. San José: Editorial Porvenir, 1991.

AEDO, Ángel; MURRAY, Marjorie; BACCHIDDU, Giovanna. Hacia una ciencia social crítica. Entrevista a Didier Fassin. **Andamios**, v. 14, n. 34, p. 351–364, 2017.

AHMED, Sara. **La política cultural de las emociones (C. Olivares M., Trad.)**. México: Universidad Nacional Autónoma de México. Programa universitario de estudios de género, 2015.

ALIAGA, Felipe. Imaginarios migratorios y geopolítica en sociedades posmodernas. **Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales**, v. 2, n. 1, p. 2–20, 2012.

ÁLVAREZ, Laura. El mito democrático costarricense y la invisibilización del conflicto. Un análisis de los límites de la subjetivación política bajo una democracia liberal-procedimental. **De la democracia liberal a la soberanía popular: articulación, representación y democracia en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2015.

ÁLVAREZ, Soledad. Migración indocumentada en tránsito: la cara oculta de los procesos migratorios contemporáneos. **Serie Documentos de Trabajo, Red de Posgrados CLACSO**, n. 10, 2011.

\_\_\_\_\_. Movimientos migratorios contemporáneos: entre el control fronterizo y la producción de su ilegalidad. Un diálogo con Nicholas de Genova. Entrevistado por Soledad Álvarez Velasco. **ICONOS, Revista de Ciencias Sociales**, v. 58, n. maio, p. 153–164, 2017.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

ASSIS, Jussara Francisca de. Interseccionalidade, racismo institucional e direitos humanos: compreensões à violência obstétrica. **Serviço Social & Sociedade**, v. set./dez, n. 133, p. 547–565, 2018.

AZOFEIFA, Silvia; CAAMAÑO, Carmen; MATTEUCCI, Anna. Trabajando con población migrante en Costa Rica: reflexiones sobre la relación entre organizaciones de ayuda y las bases para la acción colectiva. **Revista Rupturas**, v. 5, n. 2, 2014.

BASUALDO, Lourdes; CLAVIJO, Janneth; PEREIRA, Andrés. Humanitarismo y control migratorio en Argentina: refugio, tratamiento médico y migración laboral. **Apuntes**, v. 46, n. 84, p. 127–157, 2019.

BAUMAN, Zygmunt. Wars of the globalization era. **European Journal of Social Theory**, v. 4, n. 1, p. 11–28, 2001.

BENTO, Cida. **O pacto da branquitude**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

BIGO, Didier. Security and immigration: Toward a critique of the governmentality of unease. **Alternatives**, v. 27, n. 1, p. 63–92, 2002.

BOLAÑOS, Margarita. **La lucha de los pueblos indígenas del Valle Central por su tierra comunal. Siglo XIX**. 1986. Tese de Mestrado em História – Universidad de Costa Rica, San José, 1986.

BORAKIEVICH, Sandra et al. La indagación de las implicaciones y el pensar en situación: una contribución de la Metodología de Problematización Recursiva. **Revista Sujeto, subjetividad y cultura**, n. 8, p. 21–28, 2014.

BOURGOIS, Pierre. **Banano, etnia y lucha social en Centro América**. San José: Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), 1994.

BRENES, Bernal Morera; BARRANTES, Ramiro. Genes e Historia: el mestizaje en Costa Rica. **Revista de Historia**, n. 32, p. 43–64, 1995.

BUENO, Winnie. **Imagens de controle**. Porto Alegre: Editora Zouk, 2020.

BUTLER, Judith. **A força da não violência**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2021.

\_\_\_\_\_. **Corpos em aliança e a política das ruas. Notas sobre uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

\_\_\_\_\_. Fundamentos contingentes: o feminismo e a questão do “pós-modernismo. **Cadernos Pagu**, 1998. , p. 11–42.

\_\_\_\_\_. **Marcos de guerra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CÁCERES, Rina. COSTA RICA, EN LA FRONTERA DEL COMERCIO DE ESCLAVOS AFRICANOS. **Revista Reflexiones**, v. 65, n. 1, 1997. Disponível em: <<https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/reflexiones/article/view/10992>>.

\_\_\_\_\_. **Del olvido a la memoria**. San José: Oficina Regional de la UNESCO para Centroamérica y Panamá, 2008.

CALDERÓN, Leticia. **La hospitalidad imaginada o cómo podemos construir una ciudad hospitalaria sin exaltar los mitos que nos dieron patria**. Ciudad de México: Sin Fronteras I.A.P., 2018.

CANDIOTTO, Cesar. Sujeição, subjetivação E migração: Reconfigurações da governamentalidade biopolítica. **Kriterion: Revista de Filosofia**, v. 61, n. 146, p. 319–338, 2020.

CARNEIRO, Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. Tese apresentada para o doutorado em Educação junto à Área Filosofia da Educação – Univerisdade de São Paulo, São Paulo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Escritos de uma vida**. São Paulo: Pólen Livros, 2019.

CASA PRESIDENCIAL. **Centro de Atención Temporal a migrantes El Cruce es ejemplo a seguir en trato humanitario**. Site do Governo da Costa Rica. Disponível em: <<https://www.presidencia.go.cr/comunicados/2017/01/centro-de-atencion-temporal-a-migrantes-el-cruce-es-ejemplo-a-seguir-en-trato-humanitario/>>.

CASTORIADIS, Cornelius. **La institución imaginaria de la sociedad**. México: Tusquets Editores, 2013. v. 2.

\_\_\_\_\_. **Los dominios del hombre**. Barcelona: Gedisa, 1998.

CHACÓN, Vinicio. Semanario Universidad. **Costa Rica, Colombia y Panamá intensifican intercambio de información ante flujos migratorios**, San José, Costa Rica, 20 ago. 2021. País. Disponível em: <<https://semanariouniversidad.com/pais/costa-rica-colombia-y-panama-intensifican-intercambio-de-informacion-ante-flujos-migratorios/>>.

CHAUÍ, Marilena. **Brasil**. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2000.

CHAVES, María José. Incertidumbre ante los nuevos escenarios migratorios. Transformaciones recientes en la migración en tránsito en Costa Rica. **Si Somos Americanos**, v. 20, n. 1, p. 33–54, 2020.

CHIMAMANDA, Adichie. **O perigo da história única**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

CIDH; OEA. **Migración forzada de personas nicaragüenses a Costa Rica**. Washington D.C: Comisión Interamericana de Derechos Humanos, Organización de los Estados Americanos, 2019.

COLLINS, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 99–127, 2016.

\_\_\_\_\_. **Bem mais que ideias. A interseccionalidade como teoria social crítica**. 1. ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2022.

\_\_\_\_\_. **Pensamento feminista negro**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2019.

CÓRDOVA, Javier. Semanario Universidad. **Más de la mitad de migrantes rechazados en Paso Canoas son haitianos**, 29 set. 2021. Disponível em: <<https://semanariouniversidad.com/pais/mas-de-la-mitad-de-migrantes-rechazados-en-paso-canoas-son-haitianos/>>.

DE GENOVA, Nicholas. El espectáculo fronterizo de la “victimización” del migrante. **Horizontes Decoloniales/Decolonial Horizons**, v. 4, n. 4, p. 23–38, 2018.

\_\_\_\_\_. Migrant “illegality” and deportability in everyday life. **Annual review of anthropology**, v. 31, n. 1, p. 419–447, 2002.

DECRETO EJECUTIVO N° 057 MP-MTSS-MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN NACIONAL Y POLÍTICA ECONÓMICA-S-MSP-RREE-MDHIS-MCM. Atención de personas en tránsito y condición irregular, personas objeto del tráfico ilícito de migrantes y víctimas de trata de personas, pertenecientes a los flujos migratorios mixtos que se encuentren en territorio nacional. , 18 out. 2016. Disponible em: <[http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm\\_texto\\_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=82814&nValor3=106066&strTipM=TC](http://www.pgrweb.go.cr/scij/Busqueda/Normativa/Normas/nrm_texto_completo.aspx?param1=NRTC&nValor1=1&nValor2=82814&nValor3=106066&strTipM=TC)>.

DERRIDA, Jacques. **La hospitalidad**. 3. ed. Buenos Aires: Ediciones de la Flor Buenos Aires, 2000.

DINIZ, Simone Grilo et al. Violência obstétrica como questão para a saúde pública no Brasil: origens, definições, tipologia, impactos sobre a saúde materna, e propostas para sua prevenção. **Journal of Human Growth and Development**, v. 25, n. 3, p. 377–384, 2015.

DIRECCIÓN GENERAL DE MIGRACIÓN Y EXTRANJERÍA. 8764. Ley General de Migración de Costa Rica, 2009.

DOBLES, Ignacio. **Memorias del dolor Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina**. San José: Arlekin, 2009.

DOBLES, Ignacio; SELVA, Gabriela Vargas; ROJAS, Krissia Amador. **Inmigrantes**. San José: Editorial UCR, 2014.

DOMENECH, Eduardo. “Las migraciones son como el agua”: Hacia la instauración de políticas de “control con rostro humano”. La gobernabilidad migratoria en la Argentina. **Polis. Revista Latinoamericana**, v. 12, n. 35, p. 119–142, 2013.

\_\_\_\_\_. Las políticas de migración en Sudamérica: elementos para el análisis crítico del control migratorio y fronterizo. **Terceiro Milênio: Revista Crítica de Sociologia e Política**, v. 8, n. 1, p. 19–48, 2017.

DOMENECH, Pablo. Procesos de formación de subjetividades migrantes por los mecanismos de poder de frontera. **Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología**, n. 32, p. 33–51, 2018.

EDELMAN, Marc. **Campesinos contra la globalización**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2005.

FALLAS, Gustavo. La Nación. **Migrantes que sobrevivieron a naufragio habían dejado albergue en La Cruz**, 2 set. 2017.

FANON, Frantz. **Por uma revolução africana**. 1. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

FASSIN, Didier. *Compaixão e repressão: a economia moral das políticas de imigração na França. Ponto Urbe. Revista do núcleo de antropologia urbana da USP*, n. 15, 2014.

\_\_\_\_\_. El irresistible ascenso del derecho a la vida. Razón humanitaria y justicia social. **Revista de Antropología Social**, v. 19, p. 191–204, 2010.

\_\_\_\_\_. La economía moral del asilo. Reflexiones críticas sobre la «crisis de los refugiados» de 2015 en Europa. **Disparidades. Revista de Antropología**, v. 70, n. 2, p. 277–290, 2015.

FAUSTINO, Deivison Mendes; OLIVEIRA, Leila Maria de. Xeno-racismo ou xenofobia racializada? Problematizando a hospitalidade seletiva aos estrangeiros no Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 29, n. 63, p. 193–210, 2022.

FELDMAN-BIANCO, Bela et al. (Org.). **La construcción social del sujeto migrante en América Latina**. Ecuador: FLACSO, 2011.

FERNÁNDEZ, Ana María et al. Indagación de las subjetividades: cuerpos y afectaciones en la metodología de la problematización recursiva. 2013, Buenos Aires. *Anais...* Buenos Aires: Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires, 2013.

\_\_\_\_\_. **Las lógicas colectivas: imaginarios, cuerpos y multiplicidades**. Buenos Aires: Biblos, 2007.

FONSECA, Elizabeth; ALVARENGA, Patricia; SOLÓRZANO, Juan Carlos. **Costa Rica en el siglo XVIII**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

FOUCAULT, MICHEL. **O nascimento da clínica**. São Paulo: Grupo Gen, Forense Universitária, 2011.

FREUD, Sigmund. El malestar en la cultura. **Obras Completas**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1930. v. II.

GOMES, Marcela Andrade. Os impactos subjetivos dos fluxos migratórios: os haitianos em Florianópolis (SC). **Psicologia & Sociedade**, v. 29, n. e162484, 2017.

GONZÁLEZ, Daniel. Migración e identidad cultural en Costa Rica (1840-1940). **Revista de Ciencias Sociales**, v. I, n. 155, p. 131–144, 2017.

GUBER, Rosana. **La etnografía, método, campo y reflexividad**. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2001.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: Editora PUC Rio, 2016.

\_\_\_\_\_. Pensando en la diáspora: en casa, desde el extranjero. In: JÁUREGUI, Carlos; DABOVE, Juan Pablo (Org.). **Heterotropías: Narrativas de identidad y alteridad latinoamericana**. Pittsburg: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2003. p. 477–500.

HOOKS, bell. **Olhares negros**. São Paulo: Elefante Editora, 2019.

JIMÉNEZ, Alexander. **El imposible país de los filósofos**. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2005.

\_\_\_\_\_. **La vida en otra parte. Migraciones y cambios culturales en Costa Rica**. San José: Editorial Arlekin, 2018.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**. Rio de Janeiro: Editora Cobogó, 2020.

LOBO, Tatiana. **Parientes en venta. La esclavitud en la Colonia**. San José: Editorial Costa Rica, 2018.

MADRIZ, Allan. LaRepública.net. **Costa Rica es el país más feliz de Latinoamérica, según informe**, 18 mar. 2022. Disponible em: <[MÁIZ, Ramón. Republicanismo, nacionalismo e inmigración. El “Affaire du foulard” en Francia. In: DE ÁGUILA, Rafael \(Org.\). \*\*Inmigración: un desafío para España\*\*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 2005. p. 67–101.](https://www.larepublica.net/noticia/costa-rica-es-el-pais-mas-feliz-de-latinoamerica-segun-informe#:~:text=Costa%20Rica%20se%20ubic%C3%B3%20como,evaluados%20por%20el%20informe%20mundial.></a>>.</p></div><div data-bbox=)

MÁRMORA, Lelio. Modelos de gobernabilidad migratoria. La perspectiva política en América del Sur. **REMHU - Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 18, n. 35, p. 71–92, 2010.

MARTÍN-BARÓ, Ignácio. O papel do psicólogo. **Estudos de psicologia (Natal)**, v. 2, p. 7–27, 1997.

MARTÍNEZ, Manuel. La función social y psicológica del mito. **Revista Káñina**, v. 35, n. 1, p. 187–199, 2011.

MARTÍNEZ, Susana; DUTRA, Delia. Experiencias de racismo desde la inmigración haitiana y africana en Brasil. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 26, n. 53, p. 99–113, 2018.

MARTUSCELLI, Patrícia Nabuco. Rumo à securitização das migrações nas Américas? Perspectivas da América Latina e do Sul. **Revista da Escola de Guerra Naval**, v. 22, n. 1, p. 115, 2016.

MATA, Alonso. Jornal virtual Amelia Rueda. **El inmigrante tico**, San José, 3 ago. 2015. Especiales. Disponible em: <[>](https://especiales.ameliarueda.com//ticosenusa/?s=1#s1)>. Acceso em: 20 abr. 2022.

MATA, Esteban. La Nación. **Hasta 20.000 africanos vienen hacia Costa Rica en su ruta a los Estados Unidos. Traficantes de personas utilizan más de 20 rutas para traer migrantes**, 20 jun. 2016. Disponible em: <[166](https://www.nacion.com/el-pais/politica/hasta-20-000-africanos-vienen-hacia-costa-rica-en-su-ruta-a-los-estados-unidos/NW4GNTDICZEGXNY3FBDM6ZFUW4/story/></a>>.</p></div><div data-bbox=)

MBEMBE, Achille. A ideia de um mundo sem fronteiras. 2018, Universidade Yale. *Anais... Universidade Yale*: [s.n.], 2018. Disponível em: <<https://www.revistaserrote.com.br/2019/05/a-ideia-de-um-mundo-sem-fronteiras-por-achille-mbembe/#>>.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão negra**. Lisboa: Antígona, 2014.

\_\_\_\_\_. Necropolítica. **Arte & Ensaios**, n. 32, 2016.

\_\_\_\_\_. **Políticas da inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.

MEIRA, Fabio Bittencourt. Castoriadis (o instituinte) e a instituição. 2010, Rio de Janeiro. *Anais... Rio de Janeiro*: [s.n.], 2010.

MEZZADRA, Sandro. Capitalismo, migraciones y luchas sociales: la mirada de la autonomía. **Nueva sociedad**, v. janeiro-fevereiro, n. 237, p. 159–178, 2012.

MEZZADRA, Sandro; NEILSON, Brett. **La frontera como método**. Madrid: Traficantes de sueños, 2017.

MIRPS. **Hacia la implementación del MIRPS en Centroamérica y México. Notas conceptuales sobre compromisos selectos**. [S.l.]: MIRPS, 2020. Disponível em: <<https://www.refworld.org/es/docid/5fcfa0844.html>>.

MOLINA, Franciny. **Debajo de la piel: Implicaciones de discursos patriarcales y racistas percibidas por un grupo de mujeres afrodescendientes, del distrito central del cantón de San Ramón, Alajuela**. 2019. Dissertação de Licenciatura de Serviço Social – Universidad de Costa Rica, Sede Occidente, 2019.

MOLINA, Iván. **El País del Café. Génesis y Consolidación del Capitalismo Agrario en Costa Rica (1821-1890)**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1987.

MORA, Carlos. Crhoy. **Crisis migratoria vuelve a tocar fronteras nacionales**, 15 abr. 2016. Disponível em: <<https://archivo.crhoy.com/crisis-migratoria-vuelve-a-tocar-fronteras-nacionales/nacionales/>>.

MORA, Cynthia. De Brasil hasta Canadá: el paso de los extracontinentales por Costa Rica. In: MORA, Cynthia (Org.). **Migraciones en Costa Rica: un fenómeno histórico y dinámico desde diversas perspectivas disciplinares**. San José, Costa Rica: FLACSO, 2017.

\_\_\_\_\_. La marcha de los flujos mixtos por Costa Rica a la luz de algunas teorías que describen las migraciones del S XXI. **Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana: REMHU**, v. 28, n. 60, p. 10, 2020.

MORA, Minor; PÉREZ, Juan Pablo. **Se acabó la Pura Vida. Amenazas y desafíos sociales en la Costa Rica del Siglo XXI**. San José: FLACSO, 2009.

NAVARRO, Guillermo. Flujos migratorios africanos en Costa Rica (2014-2020). **Estudios Sociológicos de El Colegio de México**, v. 40, n. 120, 2022.

\_\_\_\_\_. Migraciones en tránsito sur-norte, fronteras selectivas y la Costa Rica del COVID-19. **Sul-Sul-Revista de Ciências Humanas e Sociais**, v. 2, n. 01, p. 62–89, 2021.

NUÑEZ, Geni. **As cores do sofrimento e as dores do tempo: reflexões para uma psicologia anticolonial**. [S.l.]: Texto inédito, 2021

OEA. **Costa Rica: caracterización y análisis de las políticas en materia de migración internacional y refugiados**. Documentos oficiales, n° XXVI/29. [S.l.]: Secretaría General de la Organización de los Estados Americanos (OEA), 2020.

OIM; OEA. **Informe regional [sobre los] Flujos de migrantes en situación migratoria irregular provenientes de África, Asia y el Caribe en las Américas**. [S.l.]: Organización dos Estados Americanos (OEA) e Organização Internacional da Migração (OIM), 2016. Disponible em: <[http://www.oas.org/es/sadye/publicaciones/Reporte-OIM\\_OEA\\_SPA.pdf](http://www.oas.org/es/sadye/publicaciones/Reporte-OIM_OEA_SPA.pdf)>.

PASÍN, Ángel Enrique. La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea. **Política y sociedad**, v. 43, n. 2, p. 107–126, 2006.

PAYÁ, Ernesto. ¿Más ricos o más felices? **Revista chilena de infectología**, v. 28, n. 6, p. 554–554, 2011.

PUTNAM, Lara. Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica. **Revista de historia**, n. 39, p. 139–186, 1999.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 777–832.

RAMÍREZ, Jorge. El chiste de la alteridad: la pesadilla de ser el otro. In: SANDOVAL, Carlos (Org.). **El mito roto: inmigración y emigración en Costa Rica**. San José: Editorial UCR, 2021.

RANDAZZO, Francesca. Los imaginarios sociales como herramienta. **Imagonautas: revista Interdisciplinaria sobre imaginarios sociales**, v. 2, n. 2, p. 77–96, 2012.

RIBEIRO, Djamila. **O que é o lugar de fala**. Belo Horizonte: Editora Letramento, 2017.

RIFIOTIS, Theophilos. Entre teoria, estética e moral: repensando os lugares da antropologia na agenda social da produção de justiça. **Antropologia em Primeira Mão**, 2014, p. 1–23.

SAGOT, Montserrat; DÍAZ, David. **Antología del pensamiento crítico costarricense contemporáneo**. Buenos Aires: CLACSO, 2019.

SALAZAR, Daniel. Cierta: Costa Rica es de los países más desiguales del mundo, según el Banco Mundial. **Doblecheck, Universidad de Costa Rica**, 2019. Disponible em: <<https://doblecheck.cr/cierta-costa-rica-es-de-los-paises-mas-desiguales-del-mundo-segun-el-banco-mundial/#:~:text=Una%20imagen%20compartida%20en%20varias,%2C%20Colombia%2C%20Honduras%20y%20Hait%C3%AD>>.

- SANDOVAL, Carlos. **El mito roto**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2007.
- \_\_\_\_\_. El otro nicaragüense en tres actos. Populismo intelectual, ficción teatral y políticas públicas. **Revista Parlamentaria**, 2004. 12, p. 285–309.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Migraciones en América Central Políticas, territorios y actores**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2016.
- \_\_\_\_\_. **No más muros**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2015.
- \_\_\_\_\_. **Otros amenazantes**. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 2002. v. 8.
- \_\_\_\_\_. (Org.). **Puentes, no muros. Contribuciones para una política progresista en migraciones**. Buenos Aires: CLACSO, 2020.
- SCHUCMAN, Lia Vainer. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**. São Paulo: Veneta, 2016.
- \_\_\_\_\_. **Entre o encardido, o branco e o branquíssimo**. 2012. Tese de doutorado em Psicologia – Universidade de São Paulo, 2012.
- SEGATO, Rita. Raça é signo. **Série Antropologia**, Brasília, 2005.
- SEGURA, Gabriela. Procesos de regionalización de la política migratoria estadounidense en Centroamérica. In: SANDOVAL, Carlos (Org.). **Migraciones en América Central. Políticas, territorios y actores**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2016. p. 101–117.
- SENIOR, Diana. **La incorporación social en Costa Rica de la población afrocostarricense durante el siglo XX, 1927-1963**. 2007. Tese de Mestrado em História – Universidad de Costa Rica, 2007.
- SHUCMAN, Lia Vainer. Folha de São Paulo. **À supremacia branca brasileira: que lógicas sustentam o arranha-céu cheio de brancos?**, São Paulo, 21 ago. 2021. Opinião Disponível em: <<https://www1.folha.uol.com.br/mercado/2021/08/a-supremacia-branca-brasileira-que-logicas-sustentam-o-arranha-ceu-cheio-de-brancos.shtml>>.
- SILVA, Karine de Souza; SILVEIRA, Henrique Martins da; MULLER, Juliana. Santa Catarina no roteiro das diásporas: os novos imigrantes africanos em Florianópolis. **Revista Katálysis**, v. 21, n. 02, p. 281–292, ago. 2018.
- SOJO, Carlos. **Igualíticos**. San José: PNUD, 2010.
- SOLÍS, Manuel. **La Institucionalidad ajena. Los años cuarenta y el fin de siglo**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2006.
- STONE, Samuel. **La dinastía de los conquistadores**. San José: EDUCA, 1975.

TORRE, Eduardo. Representaciones mediáticas y migración: análisis de discursos periodísticos respecto al coyotaje en la «crisis migratoria» de 2014. **Migración y desarrollo**, v. 16, n. 30, p. 157–178, 2018.

VARELA, Amarela. Caravana de migrantes en México: nueva forma de autodefensa y transmigración. **Revista CIDOB d’Afers Internacionals**, v. setembre, 2019, n. 122, p. 163–185, 2019.

\_\_\_\_\_. Luchas migrantes en contextos de tránsito migratorio, el caso del movimiento migrante centroamericano. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 24, n. 48, p. 31–44, 2016.

\_\_\_\_\_. “Luchas migrantes”: un nuevo campo de estudio para la sociología de los disensos. **Andamios**, v. 12, n. 28, p. 145–170, 2015.

VIALES, Ronny. La colonización agrícola del Atlántico (Caribe) costarricense entre 1870 y 1930. El peso de la política agraria liberal y de las diversas formas de apropiación territorial. **Anuario de Estudios Centroamericanos**, v. 27, n. 2, p. 57–100, 2001.

VINUTO, Juliana. A amostragem em bola de neve na pesquisa qualitativa: um debate em aberto. **Temáticas**, v. 22, n. 44, p. 203–220, 2014.

VOOREND, Koen. **¿Un imán de bienestar en el sur? Migración y política social en Costa Rica**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2019.

WINTERS, Nanneke; MORA, Cynthia. Es Cosa Suya: Entanglements of Border Externalization and African Transit Migration in Northern Costa Rica. **Comparative Migration Studies**, v. 7, n. 1, p. 27, dez. 2019.