

# DECOTE E HIJAB NAS NOTAS DA ETNOGRAFIA COM MULHERES DO CONFLITO SÍRIO NO BRASIL

*CLEAVAGE AND HIJAB IN ETHNOGRAPHY FIELDNOTES WITH WOMEN FROM THE SYRIAN CONFLICT IN BRAZIL*

**Mirian Alves de Souza**

*mirianalves@iduff.com*

Professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense (UFF) e do Programa de Pós-Graduação em Justiça e Segurança (PPGJS/UFF). Pesquisadora do Núcleo de Estudos do Oriente Médio (NEOM/UFF) e Instituto de Estudos Comparados em Administração de Conflitos (InEAC/UFF). Doutora e mestre em Antropologia pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade Federal Fluminense (PPGA/UFF).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7153-9335>

## RESUMO

Este artigo pretende contribuir para a produção antropológica sobre refúgio. A partir de uma etnografia com mulheres refugiadas do conflito sírio, o texto discute certos discursos humanitários. A etnografia é a metodologia adotada. O trabalho de campo foi desenvolvido no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 2015 e 2018. As narrativas apresentadas buscam romper com uma imagem visual das mulheres refugiadas como eternamente vulneráveis ou oprimidas pela “cultura”, reconhecendo sua agência e descrevendo outras dinâmicas de poder interseccional.

Palavras-chave: conflito sírio; mulheres; etnografia.

## ABSTRACT

This article aims to contribute to an anthropological production on refuge. Based on an ethnography with women refugees from the Syrian conflict, the article discusses certain humanitarian discourses. The methodology adopted was ethnography. The fieldwork was conducted in Rio de Janeiro and São Paulo, between 2015 and 2018. The narratives presented challenge the visual image of refugee women as eternally vulnerable or oppressed by “culture”, recognizing their agency and describing other dynamics of intersectional power.

Keywords: Syrian conflict; women; ethnography.

## INTRODUÇÃO

A literatura antropológica no campo do refúgio tem produzido trabalhos críticos, que buscam descrever e analisar o refúgio e a experiência do deslocamento, considerando o conflito que produz a migração forçada, a dimensão política normativa do estado-nacional e os con-

textos históricos e sociais de origem, trânsito e destino das pessoas, assim como os seus diferentes pertencimentos culturais (MALKKI, 1992, 1995; HARELL-BOND, 1986, 2002; FASSIN, 2010; AGIER, 2011; SCHIOCCHET, 2017; HAMID, 2012, 2019; FACUNDO NAVIA, 2014; LOKOT, 2018).

A partir de sua pesquisa com refugiados de Uganda, no Sul do Sudão, Barbara Harrell-Bond (1986, 2002) desafia uma narrativa homogênea sobre o refúgio, mostrando que seus interlocutores eram diferentes de muitas maneiras (idade, educação, gênero, classe social e assim por diante). Em seu trabalho, no contexto de um campo de refugiados, ela considerou a interação de uma infinidade de atores. Harrell-Bond articulou a pesquisa com refugiados ao campo do humanitarismo e questionou a racionalidade e validade da ajuda humanitária. Harrell-Bond concordava que os ugandenses entrando no Sudão precisavam de vários tipos de assistência humanitária, incluindo o serviço de fornecimento de alimentos e medicamentos. Mas ela trouxe para o trabalho das agências humanitárias o mesmo tipo de escrutínio já usado no estudo de projetos de desenvolvimento (HARRELL-BOND, 1986).

Em *Imposing Aid* (1986), Harrell-Bond descreveu como as boas intenções deram lugar à irritação e até mesmo hostilidade quando trabalhadores humanitários vivenciaram experiências de desconforto, fracasso e traição de confiança de pessoas que eles pensavam que deveriam ser gratas, mas que não eram. Para Harrell-Bond (1986, 2002) aqueles que trabalhavam em tais condições eram vítimas junto com os refugiados, e as agências precisavam estar cientes de suas prováveis respostas ao estabelecer programas de ajuda. Segundo Elizabeth Colson (2011, p. 161),

algumas das agências humanitárias internacionais ouviram as críticas [de *Imposing Aid*] e fizeram pequenas alterações, mas no geral o sistema internacional que fornece a assistência aos desenraizados permanece resistente a críticas. [...] campos de refugiados continuam a existir, em alguns casos 50 anos após sua fundação.

Colson (2011, p. 158) argumenta que *Imposing Aid* despertou a hostilidade de muitos que se sentiram sob ataque quando viram seu trabalho exposto ao escrutínio público. Harrell-Bond considerou as agências humanitárias, seus apoiadores internacionais, governos locais e pessoas anfitriãs, em um momento no qual o trabalho humanitário não estava acostumado a ser submetido a avaliações etnográficas. Atualmente, as críticas de *Imposing Aid* (1986) continuam pertinentes e reafirmam o impacto deletério dos campos de refugiados e de certas práticas humanitárias (AGIER, 2011; HAMID, 2012; FACUNDO NAVIA, 2014; SCHIOCCHET, 2017).

Nessa perspectiva crítica, situa-se o trabalho de Sonia Hamid (2012, 2019). Pesquisando um programa de “integração” para refugiados palestinos reassentados na cidade de Mogi das Cruzes, em São Paulo, Hamid problematiza o uso da categoria “cultura”, frequentemente mobili-

zada pelos atores que atuavam na gestão do programa. Hamid (2019, p. 115) argumenta que

a “cultura” era tratada de forma totalizante, explicativa dos comportamentos dos sujeitos assistidos, sendo também acionada, em geral, de modo acusatório, na medida em que era mencionada para apontar elementos indesejáveis que precisariam, apesar da dificuldade, serem transformados.

Apesar da diversidade de práticas e comportamentos entre os refugiados, Hamid descreveu que os agentes humanitários mobilizavam um conceito predefinido de cultura, ignorando os casos que desafiavam sua visão pré-determinada, encarando-os como uma exceção (HAMID, 2019, p. 129).

Pesquisas empíricas mais recentes (LOKOT, 2018; HAMID, 2019) questionam a ênfase nas categorias “tradição” e “cultura”, acionadas por agentes humanitários, que não descrevem ou explicam o que “cultura” ou “tradicional” significam. Michelle Lokot argumenta que, nas narrativas humanitárias, as famílias sírias refugiadas na Jordânia são classificadas como “tradicionais”, embora sem explicação do que “tradicional” realmente signifique, além da divisão aparentemente típica de papéis para mulheres e homens (LOKOT, 2018, p. 2).

O enquadramento binário, liberal ou conservador e tradicional ou moderno, oculta nuances muito mais complexas. Afirmações sobre as mulheres refugiadas devem ser contextualizadas, considerando os elementos históricos, sociais, culturais e políticos que moldam suas identidades. Não existe uma imagem visual pré-determinada do refúgio, assim como da “mulher refugiada”.

Liisa Malkki (1995), a partir de sua pesquisa com refugiados hutus na Tanzânia, apresenta uma crítica muito contundente a narrativas sobre os refugiados que ignoram o conflito e o contexto de perseguição e opressão que dá origem ao deslocamento. Ignoram uma dimensão central no refúgio para privilegiar o corpo do refugiado e sua cultura.

É impressionante a frequência com que a abundante literatura reivindicando os refugiados como objeto de estudo localiza “o problema” não primeiro na opressão política ou violência que produz deslocamentos territoriais massivos de pessoas, mas dentro dos corpos e mentes das pessoas classificadas como refugiadas (MALKKI, 1995, p. 8).

A centralidade do corpo das mulheres em discursos acadêmicos e humanitários tem sido problematizada na perspectiva dos estudos de gênero no Oriente Médio (ABU-LUGHOD, 1996, MAHMOOD, 2005; RABO, 1996, 2008). As mulheres e/ou a família foram e ainda são usadas para representar simbolicamente o progresso e a tradição cultural das sociedades em toda a região (RABO, 1996, p. 156). A produção antropológica contemporânea tem se expandido no sentido de oferecer uma visão mais nuançada das mulheres médio-orientais, questionan-

do e desconstruindo discursos reducionistas (KEDDIE; BARON, 1991; SA'AR, 2001; MAHMOOD, 2005; CHAGAS, 2011; LOKOT, 2018; HAMID, 2019).

A discussão sobre agência feminina tem contribuído para essa questão. A etnografia de Saba Mahmood (2005) nas mesquitas do Cairo, em um movimento conservador de mulheres, deu lugar a uma nova concepção de agência. Mahmood desenvolveu um conceito de agência devota, que amplia a capacidade de compreensão das mulheres cujo sentido de *self*, aspirações, projetos e desejos, incluindo o de submissão a uma autoridade reconhecida, foram configurados no seio de tradições não liberais. Mahmood defende uma separação entre a noção de agência e a de resistência como um passo fundamental para se pensar as formas de vontade e política que não se adequam às normas seculares e liberais feministas, (MAHMOOD, 2005, p. 121) incluindo o “feminismo de estado sírio”.

Este artigo considera essa bibliografia para pensar a etnografia sobre mulheres afetadas pelo conflito sírio no Brasil. O artigo pretende contribuir para esse campo de pesquisas sobre refúgio e mulheres médio-orientais. Existem poucos trabalhos com foco em mulheres refugiadas da Síria no Brasil e que abordem suas relações com o trabalho humanitário. Neste texto, apresento uma crítica a certos discursos humanitários, que focalizavam o corpo das mulheres. O decote e o *hijab* são mobilizados nestes discursos para explicar comportamentos e questionar vulnerabilidades. O artigo explora a importância de uma análise que considere diferentes pertencimentos e reconheça a agência das mulheres, definidas como conservadoras e não modernas.

## CONFLITO SÍRIO

Desde o começo do conflito sírio, em 2011, estima-se que 6,7 milhões de pessoas foram deslocadas internamente na Síria, 5,6 milhões deixaram o país, e 13,5 milhões precisam de ajuda humanitária. A guerra civil síria é um conflito armado em andamento, travado principalmente entre o governo sírio, liderado pelo presidente Bashar al-Assad, e muitos adversários. Antes do conflito, a população da Síria era estimada em 22 milhões de pessoas. Atualmente, a metade dessa população foi deslocada de suas casas. A Síria é o país que mais produz refugiados no mundo (ACNUR, 2018). Sobre a guerra da Síria, Paulo Hilu Pinto (2017) expõe as complexidades do conflito, frequentemente abordado em uma perspectiva sectária, criticando esse enquadramento e mostrando como o regime<sup>1</sup> do presidente Bashar al-Assad usou da violência para forjar um conflito sectário, a partir de tensões pré-existentes. Dados sobre a devastação de inúmeras cidades pela violência de Assad indicam que 33% das habitações na Síria foram destruídas<sup>2</sup>.

A maioria dos refugiados do conflito está em países vizinhos, de

fronteira, os quais abrigam 90% do total de deslocados. Os países que mais receberam refugiados sírios são Turquia, Líbano e Jordânia (AC-NUR, 2018). No Brasil, entre 2011 e 2018, 3.326 cidadãos sírios foram reconhecidos como refugiados, segundo dados oficiais do Comitê Nacional para refugiados (CONARE, 2019), que administra o refúgio no Brasil. A entrada de pessoas afetadas pelo conflito sírio no Brasil foi facilitada, por “razões humanitárias”, através da flexibilização das exigências para a concessão de visto em embaixadas e consulados brasileiros. A orientação dos Ministérios da Justiça e das Relações Exteriores foi de reconhecimento do conflito sírio como uma guerra civil e um quadro generalizado de violações de direitos humanos. Através da Resolução normativa 17 de 2013, com validade de dois anos, e renovada nos anos de 2015 e 2017, o CONARE orientou para a emissão de vistos para pessoas afetadas pelo conflito sírio, considerando palestinos e cidadãos de outras nacionalidades que residiam na Síria. A inclusão de nacionais de outros países na política de refúgio brasileira viabilizou o acesso à proteção a indivíduos que, embora afetados pela guerra, costumam ser excluídos de programas de proteção<sup>3</sup>.

## O TRABALHO DE CAMPO

O trabalho de campo que informa este artigo foi conduzido de outubro de 2015 a setembro de 2018, no Rio de Janeiro e em São Paulo, Brasil<sup>4</sup>. No Rio de Janeiro, a pesquisa adotou uma metodologia baseada na observação participante. O trabalho foi desenvolvido com imersão. Tornei-me consumidora regular de “comida árabe”<sup>5</sup> e aluna de meus interlocutores, professores de árabe. Em São Paulo, realizei entrevistas mais estruturadas, que tinham objetivos mais específicos. Contudo, mesmo nesse contexto, nos quais tive pouco convívio com os interlocutores, a presença de crianças pequenas, as entrevistas em parques, cafés, museus e jardins, criavam um ambiente mais informal e empático. A noção de reciprocidade, “dar alguma coisa em troca” (LIAMPUTTONG, 2007, p. 60) orientou a pesquisa, de modo que o trabalho de campo foi marcado por minha colaboração para a abertura de conta bancária, acesso ao serviço público de saúde, educação, e assistência a organizações humanitárias e a informações e esclarecimentos sobre o processo de refúgio.

A etnografia privilegiou a descrição do processo de acolhimento de pessoas afetadas pelo conflito sírio, considerando cidadãos sírios e de outras nacionalidades, como palestinos e libaneses. Esses refugiados viviam em áreas urbanas do Rio de Janeiro e São Paulo e possuíam uma grande diversidade socioeconômica. Eles tinham entre 18-65 anos e eram em sua maioria de Damasco, Alepo, Dayr al-Zor, Daraa, Raqqah e Homs, na Síria. Participaram da pesquisa refugiados de outras nacionalidades, sem relação direta com o conflito sírio, como marroquinos, egípcios, um sudanês e um líbio. Não houve auxílio do estado brasileiro

para o deslocamento dos interlocutores e eles não foram acolhidos por programas especiais para refugiados

Foram realizadas 15 entrevistas mais estruturadas, sendo atividades do dia a dia, como as aulas de língua árabe, momentos importantes para a construção de um conhecimento sobre a história de vida dos interlocutores no contexto de refúgio. As entrevistas e aulas particulares foram conduzidas em minha casa, na residência de algumas interlocutoras, em cafés, restaurantes e na Fundação Casa de Rui Barbosa – FCRB. Feiras de comida, organizações humanitárias e confessionais, eventos culturais e acadêmicos, como palestras e peças teatrais, também foram espaços para o desenvolvimento do trabalho de campo. A pesquisa conduzida no âmbito da FCRB permitiu acesso aos trabalhadores humanitários e outros atores relevantes na gestão do refúgio, especialmente aqueles que participaram das edições do I e II Cursos de Verão da FCRB<sup>6</sup>.

## O DECOTE DE RANDA

Na programação do I Curso de Verão sobre refúgio da Fundação Casa de Rui Barbosa, em dezembro de 2015, houve uma visita à Caritas Arquidiocesana, no Rio de Janeiro, na qual os participantes conheceram Randa<sup>7</sup>. Ela era jovem e apesar de estar há poucos meses no Brasil, falou em português, utilizando-se do inglês para formulações discursivas mais complexas. Ela apresentou-se para o público de participantes do Curso como síria, solicitante de refúgio no Brasil, e abordou aspectos de sua vida. Ela contou que trabalhou como operadora de telemarketing na Turquia para o pagamento de sua passagem de avião para o Brasil, e explorou o seu interesse em estudar em uma universidade brasileira, sua curiosidade por novas culturas e pela língua portuguesa.

Randa vivia em Damasco com sua mãe, onde nasceu na década de 1990. Sua família era síria, damascena, e muçulmana sunita, mas, como seus pais, ela não era uma muçulmana praticante. Os pais de Randa se divorciaram quando ela era criança e, embora tenha morado com seu pai durante alguns anos, passou a maior parte de sua vida com sua mãe. Randa estudou em uma escola bilíngue em Damasco, motivo pelo qual falava inglês fluentemente, fazia aulas de pintura no *Russian Cultural Center* e frequentava outros espaços sociais de classe média alta na Síria. Na última década, no entanto, sua família vivenciou um acentuado declínio econômico, agravado pela eclosão do conflito em 2011. Quando Randa chegou ao Brasil, em 2015, não recebia nenhum tipo de apoio financeiro de parentes, e com o dinheiro que ganhou trabalhando, como atendente de bar em Beirute e operadora de telemarketing em Istambul, se estabeleceu no Brasil nos primeiros meses. Quando trouxe sua mãe para o Rio de Janeiro, ela começou a trabalhar como professora de inglês e, eventualmente, de árabe. Para sustentar a si e sua mãe, Randa dependia exclusivamente de seu trabalho.

Ao fim da visita à Caritas, os participantes do Curso se dividiram em pequenos grupos em direção à saída da organização. Em um desses grupos, Maria, que possuía uma posição de trabalho relevante, e sênior, na estrutura de uma organização humanitária internacional, questionou abertamente a origem nacional de Randa, afirmando: “Tenho certeza que ela é palestina se fingindo de síria para conseguir refúgio. Agora todo mundo é sírio. Com esse decote, ela não é síria” (Trabalho de campo, dezembro de 2015). O discurso de Maria possui dimensões discutidas pela literatura antropológica sobre o tema do refúgio, como a desconfiança em relação ao refugiado e uma determinada construção visual da “vítima” (HARRELL-BOND, 1986, 2002; FASSIN, 2010; FACUNDO NAVIA, 2014; LOKOT, 2018; HAMID, 2019).

Quando aconteceu a visita à Caritas, o conflito sírio alcançava grande visibilidade pública. Em setembro de 2015, fotografias de uma criança síria afogada em uma praia perto da cidade de Bodrum, na Turquia, repercutiram globalmente. A fotojornalista turca, Nilüfer Demir, fez uma série de fotos do menino Alan Kurdi, que morreu ao tentar atravessar o mar mediterrâneo em direção à Europa com sua família. Apenas o pai sobreviveu, e as fotografias do pequeno Alan, vestido com uma camiseta vermelha e calça azul, chamaram a atenção para o conflito. Em uma fotografia, a criança estava deitada em uma praia, exatamente onde a água encontrava a costa; virado para baixo, o corpo voltado para o oceano. Em outra fotografia, um adulto de uniforme e boina verde, capturado por trás, estava ao lado da criança. Em uma terceira fotografia, o adulto, meio virado para a câmera e identificável como um homem, pegou a criança e começou a se afastar da água (ADLER-NISSEN; ANDERSEN; HANSEN, 2019, p. 75). As fotografias contribuíram para que o conflito sírio e a crise humanitária que ele produz se tornassem amplamente conhecidos, embora o número de refugiados nesse momento já chegasse a quatro milhões de pessoas.

O reconhecimento do conflito sírio como uma crise humanitária, face à repercussão das fotografias do menino Alan Kurdi, relaciona-se à ideia de Didier Fassin de que a exposição do corpo sofredor é o que restou como último recurso simbólico audível em situações de extrema exclusão social ou legal (FASSIN, 2016, p. 46). As fotografias do menino Alan Kurdi contribuíram para que o conflito sírio deixasse de ser uma guerra distante e passasse a ser reconhecido como uma crise humanitária perante um grande público no Brasil. Em sua pesquisa com refugiados palestinos do conflito sírio em São Paulo, Helena Manfrinato analisa a mobilização e o apoio que os refugiados receberam da sociedade civil diante da comoção pública produzida pelas fotografias do menino: “Seu corpo sem vida diante de uma imensidão inóspita de água, completamente vulnerável, acendeu a comoção e indignação das pessoas, que gostariam de reparar aquilo, e reverter a sensação de que o socorro vinha tarde demais” (MANFRINATO, 2016, p. 428).

O comentário da trabalhadora humanitária evocou o contexto de visibilidade do conflito sírio, que se relaciona à comoção pública produzida pelas fotografias. Nesse contexto, o trânsito de nacionais da Síria era classificado como de caráter humanitário, permitindo a categorização dos sírios como refugiados. Ao dizer que “agora, todo mundo é sírio”, Maria pressupôs que Randa falsamente se associava a uma identidade amplamente reconhecida como de vítima<sup>8</sup>. Indiscutivelmente o menino Alan era uma vítima. Randa, no entanto, não se enquadrava em uma definição de vítima, comum aos trabalhadores humanitários. Harrell-Bond argumenta que a justificativa externa para financiar a estrutura institucional e administrativa, criada para distribuir ajuda, depende de maneiras específicas de retratar os refugiados como desamparados e desesperadamente necessitando de assistência internacional. Essa imagem reforça a visão de que pessoas de fora são necessárias para ajudá-los. Também condiciona o comportamento de quem ajuda, cujos interesses servem à patologização, medicalização e rotulagem do refugiado como desamparado e vulnerável (HARRELL-BOND, 2002, p. 57). Não correspondendo a uma certa imagem de vítima, Randa não era reconhecida como síria. O conceito de “vulnerabilidade” é frequentemente importante na definição de quem recebe os serviços e quem não recebe (AGIER, 2011, p. 213) e isso é particularmente verdadeiro para o caso da Síria.

Randa se tornou minha interlocutora. Quando a conheci, ela concedia entrevistas e falava abertamente sobre sua experiência como refugiada, mas, depois de um ano no Brasil, começou a recusar os sucessivos pedidos de entrevista de pesquisadores, produtores e jornalistas. Randa se dizia especialmente cansada da mesma dinâmica de entrevista, com perguntas que focalizavam as mazelas e sofrimentos da guerra da Síria. Ela disse que sentia o desapontamento de seus entrevistadores pela ausência de certas imagens em sua narrativa:

Eu quase pedia desculpa por não ter visto um parente morto. Os dois únicos cadáveres que vi na minha vida foram na Malásia e no Brasil. Na Malásia, eu estava no carro com um amigo e vi o corpo do motorista de uma moto na estrada, e, no Brasil, eu vi o corpo de alguém que foi atropelado no BRT [*Bus Rapid Transit and System*]. Desculpe-me, mas ninguém da minha família morreu no conflito e eu não cruzei o deserto para deixar a Síria (Entrevista em junho de 2016).

Randa não tinha uma narrativa de sofrimento que a mostrasse como uma vítima vulnerável. Ela perdeu a mais importante fonte de renda familiar com o conflito, o aluguel de um imóvel em Damasco. A área do imóvel estava interdita e ela não sabia se o prédio havia sido destruído. A família e amigos estavam dispersos por vários países ou na Síria, enfrentando problemas cotidianos, como o medo da violência do regime de Assad e de grupos armados rivais, a falta de itens básicos, como energia, água potável, telefonia e internet. Mas Randa não tinha



a história e a imagem visual que as pessoas parecem esperar face a um refugiado.

A representação da mulher síria, veiculada nos discursos humanitários e na mídia, foi fortemente criticada por Randa e outras mulheres sírias, como a jornalista Milia Aidamouni. Milia se mudou para a Jordânia em 2012 e desenvolveu diversos trabalhos para que a mídia jordaniana não apresentasse as mulheres sírias exclusivamente como “vítimas”. Para a jornalista, “as mulheres aparecem como sendo fracas e tristes refugiadas ou vítimas da guerra, e não podemos ver aquelas que fizeram cursos de alfabetização ou cursos de idiomas ou tecnologia para ganhar a vida e sustentar suas famílias” (NOBEL WOMEN’S INITIATIVE, 2016). Milia Aidamouni ainda criou uma rede de mulheres jornalistas para ampliar as representações das refugiadas sírias, através de treinamentos na mídia, de modo que seus profissionais apresentassem imagens mais plurais. A rede de jornalistas procurava sensibilizar a mídia estrangeira que insistia em retratar as mulheres sírias como unidimensionais:

ela é uma vítima, mãe de um detento, esposa de um prisioneiro, refém em um país hostil à espera de ajuda humanitária. Mas desde o primeiro dia, as mulheres fizeram parte do levante. Elas foram às ruas, ajudaram nos hospitais de campo, criaram centros comunitários para apoiarem-se mutuamente em suas comunidades locais. As mulheres sírias como refugiadas também estão quebrando estereótipos e mudando a imagem das mulheres sírias (NOBEL WOMEN’S INITIATIVE, 2016).

A enorme variedade de práticas e comportamentos entre as mulheres sírias ou palestinas não permite enquadramentos totalizantes. Randa questionou a ideia segundo a qual uma mulher síria não usa decote. A visão da mulher palestina como mais liberal no vestuário foi igualmente questionada. Para Randa,

ela [Maria] tem uma visão muito limitada, porque tudo depende. Tem os liberais e tem os conservadores, tanto do lado dos sírios quanto dos palestinos. Mas não tem essa coisa de uma mulher ser liberal porque é palestina e tradicional porque é síria. Ou conservadora porque é palestina e liberal porque é síria (Entrevista em junho de 2017).

O enquadramento binário, liberal ou conservador e tradicional ou moderno, oculta nuances muito mais complexas. Afirmações sobre as mulheres sírias ou palestinas exigem contextualização dos elementos históricos, sociais, culturais e políticos que moldam suas identidades.

## O HIJAB DE SAMIA

Samia nasceu em Damasco na década de 1980, em um campo não oficial de refugiados palestinos. Seus avós deixaram a Palestina em 1948 e se tornaram refugiados na Síria, em Golan. Com a ocupação israelense

do território em 1982, eles foram para Homs e, depois, Damasco. Samia cresceu no subúrbio da cidade e estudou na Universidade de Damasco, onde conheceu seu marido. Depois de alguns anos de casamento, Samia deixou a Síria com Khaled e o pequeno filho do casal. Em 2015, eles chegaram ao Brasil, depois de viverem na Jordânia e terem seus pedidos de visto negados por diversos países. Samia soube que membros de sua família e amigos, que estavam no Líbano, tinham conseguido o visto para o Brasil. Ela ligou para uma prima, que embora tenha conseguido o visto brasileiro, optou em tentar, mais uma vez, viajar para a Europa ocidental. Essa prima, no entanto, colocou-a em contato com outro familiar, que já estava no Brasil. O primo, que vivia em São Paulo, informou sobre o processo de refúgio, as comunidades árabes locais, as mesquitas e as oportunidades de trabalho que a cidade oferecia. Diante da alta qualificação do casal, decidiram, no entanto, viver no Rio de Janeiro onde, face à visibilidade da Copa do Mundo (2014) e Jogos Olímpicos (2016), teriam maiores chances de emprego. Ficaram, contudo, apenas oito meses na cidade. Através de contatos familiares, Khaled conseguiu uma posição de trabalho em São Paulo, para onde se mudaram.

Conheci Samia e sua família em 2016, no Rio de Janeiro, e, em 2017, nos reencontramos em São Paulo. Samia sugeriu que participássemos de um evento para refugiados, promovido por diversas organizações humanitárias, em parceria com órgãos públicos da cidade de São Paulo, setores privados e instituições confessionais. Samia compareceu ao evento em resposta ao convite de amigos que ela fez na Mesquita que frequentava em São Paulo. Eles trabalhavam como voluntários em uma associação islâmica vinculada à Mesquita.

Samia contou que frequentava apenas episodicamente a mesquita em Damasco. Quando deixaram a Síria, depois do conflito, ela e seu marido começaram a ir com regularidade à mesquita em Amã e, depois, em São Paulo. Samia disse que, diferente de Khaled, não tinha o hábito de ir à mesquita ou rezar diariamente em sua casa. Porém, com o início do conflito sírio, e fora da Síria, passou a se sentir conectada à religião: “passar pelo que o profeta Mohamed passou, me conectou ao islã” (Samia, entrevista, junho de 2017). A experiência da migração forçada (*hijra*, quando o profeta deixa Meca em direção à Medina), em decorrência do conflito sírio, aproximou Samia da religião e das comunidades muçulmanas em Amã e em São Paulo. As redes de relações ligadas à mesquita foram importantes para o estabelecimento de Samia e Khaled nas duas cidades.

Realizado em um amplo espaço público, o evento em São Paulo tinha um caráter informativo sobre o tema do refúgio e dos direitos humanos e contava com voluntários e trabalhadores humanitários do ACNUR, da Caritas Arquidiocesana de São Paulo, e das ONGs *I know my Rights* – IKMR e Instituto de Reintegração do Refugiado – ADUS, entre outras organizações. Os trabalhadores humanitários informavam nas diversas

tendas distribuídas no espaço do evento sobre os direitos dos refugiados, de mulheres e crianças. Voluntários vinculados às organizações distribuíam panfletos e outros materiais informativos. Em uma dessas tendas, conheci Joana, que trabalhava formalmente em uma das organizações presentes no evento, e duas voluntárias. Joana ocupava uma posição de liderança em sua organização, tinha experiência internacional de trabalho humanitário, curso superior completo e pós-graduação. As voluntárias cursavam o último período de seus cursos de graduação e já tinham uma prévia experiência de trabalho voluntário em outras organizações. Todas elas falavam inglês e viviam em bairros de classe média da cidade de São Paulo.

Em uma das barracas de alimentação do evento, entrevistei Joana e as voluntárias, enquanto tomávamos café. Joana começou a entrevista me explicando sobre o seu trabalho e o papel de sua organização no evento. Depois, passou a falar sobre as “mulheres sírias” de forma mais específica, a partir da experiência de Samia. Joana e uma das voluntárias conheceram Samia na ocasião de um outro evento realizado por suas organizações, mas dirigido especificamente a mulheres e crianças refugiadas.

Joana descreveu Samia como uma mulher “tradicional” e afirmou que sua “cultura tradicional” era um “problema” para a “integração” dela à sociedade brasileira. Ela repetiu isso por diversas vezes, enquanto as voluntárias balançavam suas cabeças demonstrando aprovação. Diante da pergunta, o que significa “tradicional”? Joana respondeu: “Samia parece do tempo da minha avó, não como minha avó, porque a minha avó trabalhava. [...] Ela é muito tradicional” (Entrevista em junho de 2017). As voluntárias realçaram que Samia era até mesmo mais “conservadora” e “religiosa” do que as outras mulheres muçulmanas presentes no evento e que vestiam calças jeans justas ao corpo, blusas de tecido mais fino com mangas sete oitavos e *hijabs* coloridos. Distintamente, Samia vestia uma saia longa e folgada, blusa de gola rolê de manga longa, colete comprido, touca e *hijab* em uma combinação monocromática com diversas tonalidades de preto e cinza. Joana seguiu me explicando que a “cultura muçulmana” e a “cultura árabe” não permitiriam às mulheres “terem liberdade [...]”. Eles são muito tradicionais” (Entrevista em junho de 2017).

Embora não conhecesse Khaled, Joana atribuía ao marido de Samia a razão pela qual ela não se interessou por uma oportunidade de trabalho oferecida. Na ocasião em que se conheceram, Joana ofereceu a Samia sua colaboração para que encontrasse uma posição de trabalho no contexto de um programa de emprego. Elas conversaram pessoalmente e, depois, trocaram mensagens através do aplicativo WhatsApp. Joana argumentou que, a princípio, Samia estava interessada na proposta de emprego, pois enviou o seu currículo. Alguns dias depois, no entanto, não respondeu às sucessivas mensagens enviadas pela voluntária da

organização na qual Joana trabalhava e, por fim, respondeu que não estava interessada. Para Joana e a voluntária, o marido de Samia a levou a desistir de concorrer à vaga de emprego. Essa suposição baseava-se na ideia de que a família de Samia era “muito tradicional”<sup>9</sup>. Joana seguiu sua fala, sempre com a concordância gestual das voluntárias, reafirmando a “cultura tradicional” de Samia e das “mulheres muçulmanas”, que “usam véu e ficam em casa”. Joana parecia muito incomodada por Samia perder uma oportunidade não apenas de emprego, o que não era fácil de encontrar, mas também uma maneira de se aproximar mais efetivamente da sociedade paulistana.

Perguntei para Samia sobre a proposta de trabalho que lhe foi feita por Joana. A vaga de auxiliar administrativo, para uma jornada de trabalho de 44 horas semanais, correspondia ao valor do piso nacional para a categoria profissional e o processo de seleção envolveria a análise de currículo e uma entrevista. Samia não participou da seleção e justificou seu desinteresse. Ela mencionou diversos elementos para sua decisão, porém os mais significativos em sua perspectiva tinham a ver com o seu filho de 3 anos. Um argumento era o longo tempo que ficaria afastada dele. Ela me explicou que, aceitando a proposta de emprego, estaria ausente de sua casa por quase 13 horas, considerando o tempo da jornada de trabalho, de 9 horas, e do deslocamento diário (casa-trabalho-casa), de 2 horas e 30 minutos. Outro argumento é que o valor do salário, considerando o seu orçamento familiar, não permitiria pagar uma mensalidade pré-escolar. Samia já sabia que não conseguiria uma vaga na rede pública de creche. Ao procurar o ensino pré-escolar assim que chegou em São Paulo, ela foi informada de que a demanda de vagas na sua região de moradia era muito alta e não conseguiria realizar a matrícula naquele mesmo ano.

Samia não encontrou informação, quando procurou assistência, sobre o acesso à educação pré-escolar, escolas bilíngues e revalidação de diploma. Ela argumentou que os problemas relativos às desigualdades de gênero e relações de poder envolvidas nas relações familiares pareciam ser o foco das trabalhadoras humanitárias. Uma das voluntárias mencionadas acima enviava com regularidade material de campanhas de combate à violência de gênero para Samia através do Whatsapp. Em tom de reclamação, ela me mostrou em seu telefone o histórico de comunicação com a voluntária, e comentou:

Eu já apaguei, mas você ainda pode ver o que ela sempre me envia. Talvez ela pense que eu sofro violência, porque eu uso hijab, não sei [...]. Eu tive professoras na Síria e colegas de turma que achavam que meu pai me obrigava a usar o hijab [...]. Agora acham que é o [...] [Khaled]? [...] Mas ela [a voluntária] não me respondeu se a universidade dela poderia validar o meu diploma (Entrevista em outubro de 2017).

As primeiras mensagens foram recebidas sem problemas, como a da campanha da ONU “Dia laranja pelo fim da violência sexual contra

mulheres e meninas”. Porém, Samia passou a ficar incomodada diante das mensagens que abordavam exclusivamente a violência de gênero e a ausência de respostas consistentes em relação às suas demandas.

Para Samia, seu vestuário, cultivado como uma forma de alcançar a *al-haya*, um sentimento descrito como de modéstia e timidez entre muçulmanos, não poderia ser visto como “não moderno”. Samia não relacionava modernidade à secularização (*almana*) e questionava o projeto modernizante do feminismo das agentes humanitárias e do regime sírio. Ela lembrou que Asma Al-Assad, mulher do presidente, adotava um vestuário notadamente secular e era uma referência internacional de estilo e elegância. Asma Al-Assad foi eleita, em 2008, pela revista francesa Elle, como “a primeira-dama mais bem vestida do mundo”, à frente de Carla Bruni e Michelle Obama<sup>10</sup>. Com ironia, Samia observou que,

Enquanto o regime torturava e assassinava crianças no sul do país, a revista Vogue escreveu um artigo bajulador para Asma. Asma é um exemplo de modernidade? [...] Ela usa roupas de grifes internacionais, mostra as pernas, os braços [...] e assassina o seu próprio povo (Entrevista em outubro de 2017).

Asma Al-Assad estudou em escola anglicana e se graduou em uma universidade na Inglaterra, onde nasceu em 1975. Filha de um médico cardiologista e de uma diplomata em Londres, ambos sírios, Asma se casou com Bashar, em 2000, mesmo ano em que ele se tornou presidente. A primeira dama é uma mulher educada, muçulmana sunita e secular cuja imagem reforça os princípios modernizantes do regime sírio. As mulheres e/ou a família foram e ainda são usadas para representar simbolicamente o progresso e a tradição cultural das sociedades em todo o Oriente Médio (RABO, 1996, p. 156).

## AGÊNCIA E AS “MULHERES QUE USAM VÉU E FICAM EM CASA”

A imagem da mulher síria sem decote, de *hijab* e oprimida por sua “cultura tradicional” corresponde a um estereótipo que, como o texto mostrou, foi reproduzido por trabalhadoras humanitárias, que ocupavam posições seniores na estrutura burocrática de suas organizações. Como Michael Herzfeld argumenta, “os estereótipos são produzidos no topo” (1992, p. 71). Embora o uso e difusão de estereótipos sejam frequentemente atribuídos ao discurso popular, Herzfeld (1992) mostra como eles são mobilizados pelos estados e atores burocráticos.

O projeto modernizante do partido *Ba'ath*, o único a governar a Síria desde a década de 1960, também mobilizou o estereótipo da mulher síria de *hijab* e oprimida por sua cultura patriarcal<sup>11</sup>. Segundo Annika Rabo, iniciativas, como os grupos de estudos para mulheres adultas, organizados pelo Sindicato das Mulheres, controlado pelo *Ba'ath*, são instrumentos importantes para ensinar as mulheres a “se livrarem das

atitudes tradicionais” (RABO, 1996, p. 160). No discurso oficial do partido *Ba'ath*, a sociedade deve se “modernizar” e a mulher tem um papel importante nesse processo. A ideologia do partido enfatizou a similaridade inerente entre homens e mulheres através do sufrágio, políticas educacionais e oportunidades de emprego<sup>12</sup>. A retórica oficial defende que homens e mulheres, lado a lado, devem construir uma nação nova e desenvolvida para o bem de todos (RABO, 1996, p. 157). No entanto, como argumenta Deniz Kandiyoti, para nacionalistas no Oriente Médio que criaram um feminismo de estado, a reclusão das mulheres teve de ser abolida, porque as mulheres reclusas eram “um recurso nacional desperdiçado” e não porque tinham direitos iguais:

Uma aliança nacionalista/feminista de homens e mulheres progressistas produziu um novo discurso sobre as mulheres e a família, predominantemente em um tom instrumental. O analfabetismo, a reclusão e a prática da poliginia das mulheres não foram combatidas apenas porque restringiam os direitos humanos individuais de metade da população, mas porque criavam mães ignorantes, parceiros superficiais, uniões conjugais instáveis e membros preguiçosos e improdutivos da sociedade” (KANDIYOTI, 1991, p. 10).

Nos discursos do feminismo de estado e das trabalhadoras humanitárias, o véu islâmico é um símbolo da opressão feminina e o trabalho, por sua vez, é um símbolo de modernidade e indicador da liberdade das mulheres. Ambos discursos não reconhecem a agência feminina (MAHMOOD, 2005) em mulheres que “usam véu e ficam em casa”, para usar a frase de Joana para se referir a Samia.

Os discursos humanitários apresentados não reconhecem a própria existência de mulheres cuja imagem desafia uma determinada construção discursiva sobre a “mulher síria refugiada”. Na tentativa de explicar os principais problemas enfrentados pelos refugiados, relatórios de organizações humanitárias também tratam as mulheres sírias como um todo unificado, sem referência a classe, educação ou outros fatores relevantes. Os relatórios (OXFAM AND ABAAD, 2013, p. 14; WOMEN’S REFUGEE COMMISSION, 2014, p. 01; BUECHER; ANIYAMUZAALA, 2016, p. 4) devem ser questionados, por exemplo, ao enfatizarem que apenas os homens eram os provedores de suas famílias. Essa narrativa não se aplica a todas as mulheres sírias e deve ser contextualizada com base em diferentes critérios de pertencimento social e cultural.

A classe social, assim como o valor atribuído ao trabalho (SALAMANDRA, 2004; HIJAB, 1988), tem um papel importante no que se refere ao exercício de uma atividade remunerada. Randa trabalhou como atendente de bar, operadora de telemarketing e professora de inglês e árabe. Com o dinheiro de seu trabalho, ela sustentava sua família no Brasil. A mãe de Randa, entretanto, nunca trabalhou. Ela nasceu no seio de uma família abastada e, mesmo diante do declínio econômico familiar, recusou-se a fazê-lo. Para Randa, sua mãe não aceitava trabalhar

porque tinha “mentalidade de elite”. A mãe de Randa também usava decote, de modo que o fato dela não trabalhar não poderia ser facilmente atribuído à sua “cultura tradicional”.

Nadia Hijab (1988, 2001) mostra que a classe social e as condições de trabalho devem ser consideradas, antes de se atribuir exclusivamente à cultura a razão pela baixa participação de mulheres sírias no mercado de trabalho. Hijab (1988) argumenta que as mulheres de níveis socioeconômicos médios eram bastante privilegiadas. Elas trabalhavam no setor público, que, no mundo árabe, oferece as “carreiras mais valorizadas e respeitáveis para as mulheres, tanto em termos de segurança no emprego quanto porque a natureza do trabalho não é manual” (1988, p. 88). Nesse caso, as mulheres estavam ansiosas por aproveitar a oportunidade de trabalhar para satisfazer as necessidades econômicas. Esse não era necessariamente o caso de mulheres de origens socioeconômicas mais baixas.

As entrevistadas solteiras planejavam deixar o emprego quando se casassem. No entanto, muitas mulheres que saíram da fábrica depois do casamento, descobriram que tinham de voltar devido à pressão econômica. As mulheres casadas estavam determinadas que seus filhos teriam uma educação para não acabar como elas. Elas foram forçadas a empregos cansativos e mal pagos por causa da necessidade econômica severa. Nesses empregos elas não encontravam satisfação e respeito da sociedade (HIJAB, 1988, p. 88-89).

O motivo pelo qual Samia não quis participar do processo seletivo para uma vaga do Programa de Apoio para a Recolocação dos Refugiados tinha a ver com um conjunto de fatores, como a baixa remuneração e a ausência de vaga em uma creche para seu filho. A abordagem de “culpar o Islã” por manter as mulheres fora do mercado de trabalho ignora o fato de que muitos problemas enfrentados por essas trabalhadoras são, em geral, compartilhados em todo o mundo<sup>13</sup>. Nesse sentido, não é possível atribuir ao peso da tradição a não inserção de Samia no mercado de trabalho paulistano. De outra forma, entretanto, ela participava desse mercado.

Nadia Hijab (2001, p. 41) desafia a suposição comum de que as mulheres no mundo árabe não trabalham. Hijab argumenta que o trabalho está fortemente localizado em áreas onde é “invisível”, principalmente na agricultura, em empresas familiares, na economia doméstica e em outros locais da economia informal. As preocupações comerciais no mundo árabe são administradas por uma família e é dado como certo que os chefes nomearão, ou ajudarão a nomear, membros da família em empregos remunerados, assim como os funcionários públicos procurarão avançar na nomeação de familiares em seus próprios departamentos ou em outros departamentos. Nas áreas rurais, a subsistência da família depende do trabalho de todos os seus membros – marido, esposa e filhos – no campo ou no processamento de alimentos e outras atividades

relacionadas à agricultura. O mesmo acontece com as pequenas empresas familiares nas áreas urbanas (HIJAB, 1988, p. 12; QUATAERT, 1991, p. 163).

A invisibilidade do uso da força de trabalho das mulheres também aparece nos discursos familiares. Mary Chamie (1985, p. 99) observou, ao citar uma pesquisa sobre a participação das mulheres na força de trabalho na Síria, que ao perguntar inicialmente aos homens se suas esposas trabalhavam, uma grande proporção respondeu que não. Quando a pergunta foi reformulada para “Se sua esposa não o ajudasse no seu trabalho, você seria forçado a contratar um substituto para ela?”, a esmagadora maioria respondeu que sim (1985, p. 99). Este é o caso de Samia, que atuava como assistente de seu marido, dividindo seu tempo entre esse trabalho e os cuidados com a família.

Samia tinha planos profissionais e reclamou que, em Damasco, não havia perspectiva de trabalho. Ela desejava migrar para um país de primeiro mundo, como o Canadá, onde ela poderia encontrar condições para construir uma carreira. Samia se dizia diferente das mulheres da família de seu marido, membro da elite damascena, que quando faziam universidade ou trabalhavam, era apenas como uma forma de atrair maridos. Christa Salamandra (2004) argumenta que a maioria dos empregos abertos às mulheres em Damasco, por mais prestigiados que sejam, não pagam o suficiente para permitir que as mulheres se tornem economicamente autossuficientes. Os empregos são vistos como medidas temporárias no caminho para o casamento ou posteriormente como renda suplementar. “Para as jovens solteiras, os empregos são principalmente um local de exibição, cujo objetivo final é garantir um futuro de sucesso na esfera privada, e não na pública” (SALAMANDRA, 2004, p. 52).

Em sua família, de refugiados palestinos, Samia mencionou um processo diferente. A maioria das mulheres desejava passar mais tempo com seus filhos, desenvolver um sentimento mais profundo de cuidado e “conectividade” (JOSEPH, 1994, p. 55) com suas famílias, entretanto, mesmo priorizando a vida familiar e doméstica, viam-se obrigadas a trabalhar fora de casa por longas horas, pois desempenhavam um papel fundamental na economia familiar. Para sua prima, que pretendia se casar muito em breve, o trabalho formal era concebido como um estorvo. Ela estava ansiosa em abandonar o trabalho mal remunerado como assistente de cozinha em um restaurante, depois do casamento. Esse trabalho também era muito pesado e, por sua história familiar, ela sabia o quanto seria exaustivo cuidar da casa, da família e ainda ter um trabalho formal. O desejo de ficar em casa não deve ser ignorado ou reduzido a uma questão de segregação das mulheres.

A pesquisa indica que é um erro considerar que as mulheres das classes populares são mais segregadas do que as mulheres urbanas e elitizadas. Para Samia, as mulheres solteiras eram muito controladas em sua família, mas, depois do casamento, e especialmente com o nascimento



dos filhos, esse controle era quase inexistente<sup>14</sup>. A família elitizada e secular de seu marido tinha uma concepção muito mais restrita dos espaços sociais em relação aos quais as mulheres poderiam circular. Annika Rabo argumenta que regras sobre interação entre homens e mulheres podem ser menos rigorosas nas áreas rurais (RABO, 2008, p. 134). As mulheres de elite em Damasco, no entanto, encontram oportunidades, ainda que mais limitadas de interação, como os espaços semi-públicos das academias de ginástica. O contato físico era possível desde que ocorresse discretamente (SALAMANDRA, 2006, p. 154-155). Esta literatura, assim como os dados reunidos, contrasta com o discurso de que o maior desafio enfrentado por mulheres e meninas sírias para terem acesso a recursos básicos e serviços especializados é “devido à sua capacidade limitada de sair de casa sem um membro da família masculino” (OXFAM AND ABAAD, 2013, p. 3). Ao abordar o tema da segregação, mobilidade e interação social entre mulheres sírias refugiadas na Jordânia, o relatório de Oxfam e Abaad não faz referência às forças políticas e econômicas locais e globais e seu impacto desigual na vida das mulheres.

O pressuposto de que o principal desafio das mulheres no contexto de refúgio se relaciona à sua própria cultura informa os discursos humanitários apresentados. Estes, por sua vez, reproduzem visões sobre a “cultura” de mulheres muçulmanas e árabes, questionadas em *Orientalismo* (SAID, 1978). Tais visões produzem e informam pensamentos binários como Oriente versus Ocidente e bárbaro versus civilizado, e ocultam interesses econômicos e políticos bastante específicos. A maneira como, no mundo pós-colonial, “as mulheres se tornaram símbolos poderosos de identidade e visões da sociedade e da nação” (ABU-LUGHOD, 1996, p. 03) foi amplamente problematizada na antropologia. O uso do véu tem uma centralidade nessas visões. Em geral, os argumentos se apresentam sob o prisma da liberdade, como a ideia de que o uso significa uma libertação da hegemonia dos códigos culturais ocidentais ou uma forma de se opor ao estado secular opressor que promove, como no caso Sírio, um feminismo de estado<sup>15</sup>. Saba Mahmood (2005) oferece uma perspectiva notadamente diferente para se pensar o uso do véu.

A etnografia de Mahmood nas mesquitas do Cairo, em um movimento conservador de mulheres, mostrou a força de uma nova concepção de agência, uma agência devota que foge à dicotomia subordinação e resistência. Mahmood defende uma separação entre a noção de agência e a de resistência como um passo fundamental para se pensar as formas de vontade e política que não se adequam às normas seculares e liberais feministas. “Quando o conceito de agência se desligar do tropo da resistência é que se poderão desenvolver questões analíticas que são cruciais para o entendimento dos projetos não liberais, sujeitos e vontades cuja lógica excede a entelúquia das políticas liberatórias” (MAHMOOD, 2005, p. 14). A perspectiva de Mahmood amplia a capacidade para compreender e interrogar as mulheres cujo sentido de *self*, aspi-

rações, projetos e desejos, incluindo o de submissão a uma autoridade reconhecida, foram configurados no seio de tradições não liberais.

O uso do véu para Samia e outras interlocutoras não pode ser compreendido, tal como no discurso da trabalhadora humanitária, como expressão da imposição de seu marido e família tradicional. Essa visão da mulher muçulmana e árabe como passiva e submissa, presa às estruturas da autoridade masculina, já foi amplamente questionada (MAHMOOD, 2005, p. 6). Não considero igualmente adequado pensar o véu sob o prisma da liberdade de escolha ou como uma resposta ao processo de secularização do estado sírio (RABO, 1996, p. 167). A perspectiva de Mahmood é construída a partir de questionamentos teóricos, mas sobretudo a partir de práticas cotidianas de mulheres religiosas conservadoras, que não estavam tentando escapar da tradição ou mesmo reformar a concepção religiosa de gênero. Mahmood valoriza o ponto de vista de suas interlocutoras, para as quais o uso do véu (assim como para Samia) é um exercício de modéstia e timidez (*al-haya*), uma das virtudes religiosas para os muçulmanos devotos em geral, e para as mulheres em particular. Para Samia, o uso do véu, assim como a adoção de um vestuário mais islâmico e a regularidade da oração (*salat*), relacionam-se a um processo disciplinador para a composição de um *self* virtuoso. Considerando a influência da concepção aristotélica de *habitus* no pensamento islâmico, em, por exemplo, Abu Hamid al-Ghazali (1058-1111) e Ibn Khaldun (1332-1406), Mahmood descreve como o *habitus* se refere a um esforço consciente para a reorientação da vontade, motivada pela concordância entre motivações internas, ações externas e estados emocionais através da prática repetida de atos virtuosos. Mahmood concebe o véu como uma prática disciplinar que constitui subjetividades devotas, reconhecendo a agência de mulheres cuja ação é voltada para a construção de um *habitus* virtuoso.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo dialoga e contribui para a literatura que busca romper com uma narrativa homogênea sobre os refugiados como corpos que precisam ser salvos, problematizando certos discursos humanitários. O texto também oferece uma contribuição de caráter etnográfico à produção acadêmica sobre refugiados do conflito sírio, desafiando a imagem visual das mulheres refugiadas como eternamente vulneráveis ou oprimidas por sua “cultura tradicional”. O texto mostra que ao tratar as mulheres como um todo unificado, sem referência a classe, educação, devoção ou outros fatores relevantes, os discursos humanitários reproduzem estereótipos que reduzem a complexidade da experiência do refúgio a um “problema cultural”.

Em contraste, o artigo buscou confrontar explicações de cunho culturalista, considerando o contexto social e político sírio, a classe social

das mulheres, seus desejos e distintos projetos de modernidade. A perspectiva de Saba Mahmood (2005) tem um papel importante nesta análise, porque o seu conceito de agência é construído a partir de mulheres que não se conformam a projetos liberais e seculares. Mahmood problematiza o desejo universal de ser livre, situando a agência não somente em termos de resistência, mas como capacidades para ação alimentadas por relações concretas e específicas de subordinação.

## NOTAS

1. A categoria regime designa o governo do atual presidente da Síria, Bashar al-Assad, mas também se refere ao governo de seu pai, Hafez. Bashar al-Assad se tornou presidente da Síria depois da morte de seu pai, que presidiu o país de 1971 a 2000. Bashar al-Assad consolidou uma dinastia política no poder, chamada por seus oponentes de república de reis (jumlukiya) (PINTO, 2013, p. 211).
2. Disponível em: <<https://unocha.exposure.co/the-syria-crisis-in-numbers>>. Acesso em: 01 jun. 2020.
3. A Síria abrigava aproximadamente 500,000 refugiados palestinos, dos quais 149,822 viviam em um de seus nove campos oficiais (CASTELLINO; CAVANAUGH, 2013, p. 157).
4. O trabalho de campo está vinculado ao projeto de pesquisa “Religião, Espaço Público e Conflitos: Comunidades e Identidades Muçulmanas no Brasil e no Oriente Médio”, desenvolvido no âmbito do INEAC-INCT/UFF. De setembro de 2015 a setembro de 2017, a pesquisa foi financiada com bolsa de Doutor da Fundação Casa de Rui Barbosa, através do Centro de Estudos em Direito e Política de Imigração e Refúgio, coordenado por Charles Gomes.
5. Comida árabe define as diversas culinárias do mundo árabe, mas aqui me refiro mais especificamente a comida da região do Levante. No Brasil, a “comida árabe” foi introduzida por imigrantes sírios e libaneses que chegaram ao país no século XIX. No entanto, a partir de sua pesquisa em Juiz de Fora, Minas Gerais, Cruz argumenta que “a comida árabe só passou a ser enfatizada pelos imigrantes e seus descendentes como diacrítico da sua etnicidade nos últimos anos, como consequência de sua mercantilização no espaço público” (CRUZ, 2016, p. 241). Kibe e esfiha são exemplos de comida árabe, bastante conhecidos do público brasileiro. Sidney Mintz lembra que certas comidas consideradas marcadores étnicos perdem esse rótulo, tornando-se, no contexto global de alimentos, o que ele chama de comidas etnicamente neutralizadas. “As comidas se tornam étnicas e também deixam de sê-lo” (MINTZ, 2001, p. 35).
6. A participação em duas edições do curso de “Curso de Verão: refúgio em uma perspectiva global” (2015 e 2016) viabilizou o contato com atores da gestão do refúgio, como funcionários e voluntários da Caritas Arquidiocesana do Rio de Janeiro e de São Paulo, do Alto Comissariado das Nações Unidas para refugiados ACNUR e do Comitê Nacional para Refugiados – CONARE. As entrevistas certamente foram possíveis considerando minha posição como pesquisadora visitante da FCRB.
7. Todos os nomes de interlocutores utilizados correspondem a pseudônimos.

8. O discurso de Maria corresponde às descrições de Roberto Kant de Lima (2010) para os atores que atuam no controle social de tradições jurídicas fundadas na desconfiança e suspeição.
9. O dossiê da revista Al-Raida faz uma leitura crítica do gênero masculino. Por exemplo, Samira Aghacy (2004) problematiza a figura monolítica do homem muçulmano e árabe que oprime a mulher e lhe nega o acesso a seus direitos.
10. Asma Assad venceu o concurso da Revista Elle “Femmes politiques: qui est la mieux habillée? Disponível em: <<http://www.alarabiya.net/articles/2008/12/07/61557.html>>. Acesso em: 01 jun. 2020.
11. O governo de Hafiz (1970-2000) criou políticas que visavam à secularização da sociedade síria. Bashar deixou claro que seguiria os passos seculares de seu pai. Contudo, tomou como uma de suas primeiras decisões executivas a revogação do decreto de 1982, que proibia o uso do véu por meninas e mulheres em qualquer parte do sistema educacional do país. A revogação da proibição sinalizou uma disposição explícita do regime sírio em abrir a esfera pública secular a uma visão islâmica da sociedade (KHATIB, 2011, p. 1).
12. As mulheres sírias atualmente estão representadas na maioria das profissões e foram incentivadas a atuar em áreas da medicina, farmácia e engenharia. Elas têm um perfil de emprego mais próximo ao das mulheres do antigo bloco socialista do que o das mulheres na Europa Ocidental (RABO, 1996, p. 160).
13. Valentine Moghadam (2013, p. 4) argumenta que a região do Oriente Médio e Norte da África não figurou com destaque na literatura sobre mulheres em desenvolvimento (WID) e gênero e desenvolvimento (WID), em parte por causa de uma percepção comum de que fatores religiosos e culturais moldam a vida das mulheres mais do que os econômicos. Para ela, o Islã não é nem mais nem menos patriarcal do que outras religiões importantes, como o hinduísmo e outras duas religiões abraâmicas, o judaísmo e o cristianismo.
14. Agradeço a sugestão do(a) parecerista em relação ao texto de Enid Schildkrout (1978), desenvolvido a partir de seu trabalho de campo com os hausa, na Nigéria. Schildkrout argumenta que os papéis sexuais na sociedade hausa não poderiam ser definidos como o são sem as crianças desempenhando certos papéis que são distintos e complementares aos papéis adultos. As crianças são cruciais, por exemplo, para manter a instituição da regra de segregação física entre os sexos na idade adulta (purdah) (SCHILDKROUT, 1978, p. 114).
15. Annika Rabo (1996, p. 167), por exemplo, considera o uso do véu como uma manifestação política clara contra o Estado e o Partido Ba'ath. “Ao usar o hijab moderno, as mulheres estão protestando contra a atual situação política. Na Síria, a linguagem do véu é uma linguagem de protesto silencioso”.

## BIBLIOGRAFIA

- ABU-LUGHOD, Lila. *Remaking women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- ACNUR. *Global Trends, Forced Displacement in 2018*. 2018. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/5d08d7ee.pdf>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- ADLER-NISSEN, Rebecca; ANDERSEN, Katrine; HANSEN, Lene. Images, emotions, and international politics: the death of Alan Kurdi. *Review of International Studies*, n. 10, p. 1-21, 2019.

AGHACY, Samira. What about masculinity? *Al-Raida*, v. 21, n. 11, p. 104-105, 2004.

AGIER, Michel. *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*. David Fernbach, Cambridge, UK: Polity, 2011.

BOLONGARO, Kait. *Palestinian Syrians: Twice refugees*, 2016. Disponível em: <<http://www.aljazeera.com/indepth/features/2016/03/palestinian-syrians-refugees-160321055107834.html>>. Acesso em: 15 jan. 2020.

BUECHER, Beatrix; ANIYAMUZAALA, James. *Women, Work and War: Syrian Women and the Struggle to Survive Five Years of Conflict*. 2016. Disponível em: <[https://insights.careinternational.org.uk/media/k2/attachments/CARE\\_Syria-women-work-and-war-report\\_2016.pdf](https://insights.careinternational.org.uk/media/k2/attachments/CARE_Syria-women-work-and-war-report_2016.pdf)>. Acesso em: 15 fev. 2020.

CASTELLINO, Joshua; CAVANAUGH, Kathleen. *Minority Rights in the Middle East*. Oxford: Oxford Press, 2013.

CHAGAS, Gisele Fonseca. *Sufismo, carisma e moralidade: uma etnografia do ramo feminino da tariqa Naqshbandiyya-Kuftariyya em Damasco, Síria*. 2011. 268 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

CHAMIE, Mary. Labour Force Participation of Lebanese Women. In: NARS, Julinda Abu; KHOURY, Nabil F.; ASSAM, Henry T. (Orgs.). *Women, Employment, and Development in the Arab World*. Berlin: Mouton, 1985.

COLSON, Elizabeth. Imposing Aid: The Ethnography of Displacement and its Aftermath. *Kroeber Anthropological Society*, v. 100, n. 1, p. 154-167, 2011.

CONARE. *Refúgio em números*. 4. Ed. 2019. Disponível em: <[https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros\\_versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf](https://www.acnur.org/portugues/wp-content/uploads/2019/07/Refugio-em-nu%CC%81meros_versa%CC%83o-23-de-julho-002.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2020.

CRUZ, Rodrigo Ayupe. A importância da comida na construção da etnicidade Árabe em Juiz de Fora. *Antropolítica*, n. 40, Niterói, p. 230-251, 2006.

FACUNDO NAVIA, Angela. *Êxodos e refúgios: Colombianos refugiados no Sul e Sudeste do Brasil*. 2014. 405 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FASSIN, Didier. *La Raison Humanitaire: une histoire morale du temps présent*. Hautes études, Paris, Éditions de l'EHESS (avec Le Seuil/Gallimard), 2010.

FASSIN, Didier. *Didier Fassin*. Entrevistado por Débora Diniz (Org.), Rio de Janeiro: EdUERJ, 2016.

HAMID, Sonia C. *(Des) Integrando Refugiados: os processos do reassentamento de palestinos no Brasil*. 2012. 326 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, Brasília. 2012.

- HAMID, Sonia C. “Integrando” refugiados: discursos e práticas de gênero na gestão de palestinos no Brasil. In: FACUNDO NAVIA, Angela; HAMID, Sonia; MUNEM, Bahía; GOMES, Charles. *Pessoas em movimento: práticas de gestão, categorias de direito e agências*. Rio de Janeiro: FCRB/7Letras, 2019.
- HARRELL-BOND, Barbara. *Imposing Aid: Emergency Assistance for Refugees*. Oxford University Press, 1986.
- HARRELL-BOND, Barbara. Can humanitarian work with refugees be humane? *Human Rights Quarterly*, v. 24, n. 1, p. 51–85, 2002.
- HERZFELD, Michael. *The Social Production of Indifference: Exploring the Symbolic Roots of Western Bureaucracy*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- HIJAB, Nadia. *Womanpower: The Arab Debate on Women at Work*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- HIJAB, Nadia. Women and work in the Arab world. In: JOSEPH, Suad; SLYMOVICS, Susan. *Women and power in the Middle East*. Philadelphia: Library of Congress, 2001.
- JOSEPH, Suad. Brother/sister relationships: Connectivity, love, and power in the reproduction of patriarchy in Lebanon. *American Ethnologist*, v. 21, n. 1, p. 50-73, 1994.
- KANDIYOTI, Deniz. *Women, Islam and the State*. Basingstoke: Macmillan, 1991.
- KANT DE LIMA, Roberto. Sensibilidades jurídicas, saber e poder: bases culturais de alguns aspectos do direito brasileiro em uma perspectiva comparada. *Anuário Antropológico*, v. 2, p. 25-51, 2010.
- KEDDIE, Nikki R., BARON, Beth. *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- KHATIB, Line. *Islamic Revivalism in Syria: The rise and fall of Ba’thist secularism*. London e Nova York, Taylor & Francis Group Routledge, 2011.
- LIAMPUTTONG, Pranee. *Researching the Vulnerable: A Guide to Sensitive Research Methods*. London: SAGE Publications, 2007.
- LOKOT, Michelle. Blood doesn’t become water? Syrian Social Relations during Displacement. *Journal of Refugee Studies*, p. 1-22, dez. 2018.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. New Jersey: Princeton University Press, 2005.
- MALKKI, Liisa. National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity Among Scholars and Refugees. *Cultural Anthropology*, v. 7, n. 1, p. 24-44, 1992.
- MALKKI, Liisa. Refugees and Exile: From ‘Refugee Studies’ to the National Order of Things. *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 495-523, 1995.
- MANFRINATO, Helena Moraes. Dos quadros de guerra à participação: notas sobre a jornada do refúgio palestino em São Paulo. *Cadernos de campo*, São Paulo, n. 25, p. 421-436, 2016.

- MINTZ, Sidney. Comida e Antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, out. 2001.
- MOGHADAM, Valentine. *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*. Boulder, Colo.: Lynne Rienner, 1993.
- MOGHADAM, Valentine. Women, work and family in the Arab region: Toward economic citizenship, *DIFI Family Research and Proceedings* 2013. Special issue on “Protecting the Arab Family from Poverty: Employment, Social Integration and Intergenerational Solidarity”. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.5339/difi.2013.arabfamily.7>>. Acesso em: 05 jun. 2020.
- NOBEL WOMEN’S INITIATIVE. Meet Milia Eidmouni, Syria. 2016. Disponível em: <<https://nobelwomensinitiative.org/meet-milia-eidmouni-syria/>>. Acesso em: 12 fev. 2020.
- OXFAM AND ABAAD. *Shifting Sands: Changing Gender Roles among Refugees in Lebanon*. Oxfam International, 2013. Disponível em: <<http://policy-practice.oxfam.org.uk/publications/shifting-sands-changing-gender-roles-among-refugees-in-lebanon-300408>>. Acesso em: 10 jan. 2020.
- PINTO, Paulo G. Hilu. Syria; AMAR, Paul; PRASHAD, Vijay (Orgs.). *Dispatches from the Arab Spring: Understanding the New Middle East*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013.
- PINTO, Paulo G. Hilu. The Shattered Nation: The Sectarianization of the Syrian Conflict. In: HASHEMI, N. and POSTEL, D. (Orgs.). *Sectarianization: Mapping the New Politics of the Middle East*. London: Hurst & Company, 2017. p. 123–142.
- QUATAERT, Donald. Ottoman Women, households, and textile manufacturing 1800-1914. In: KEDDIE, Nikki R.; BARON, Beth (Orgs.). *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in sex and gender*. New Haven: Yale University Press, 1991.
- RABO, Annika. Gender, State and Civil Society in Jordan and Syria. In: HANN, C.; DUN, E. (Orgs.). *Civil Society: Challenging Western Models*. London: Routledge Ltd, 1996. p. 155–177.
- RABO, Annika. Doing Family: Two cases in contemporary Syria. *Hawwa*, v. 6, n. 2, p. 129-153, 2008.
- SA’AR, Amalia. Lonely in your firm grip: Women in Israeli-Palestinian families. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 7, n. 4, p. 723-739, 2001.
- SAID, Edward W. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.
- SALAMANDRA, Christa. *A New Old Damascus: Authenticity and Distinction in Urban Syria*. Bloomington: Indiana University Press, 2004.
- SALAMANDRA, Christa. Chastity Capital: Hierarchy and Distinction in Damascus. In: KHALAF, S.; GAGNON, J. (Orgs.). *Sexuality in the Arab World*. London: Saqi Books, 2006. p. 152-162.

SCHILDKROUT, Enid. Age and gender in Hausa Society: Socio-economic roles of children in Urban Kano. In: LA FONTAINE, J. S. (Org.) *Sex and Age as principles of social differentiation*. London: Academic Press, 1978.

SCHIOCCHET, Leonardo. Integration and Encounter in Humanitarian Tutelage. In: KOHLBACHER, Josef; SCHIOCCHET, Leonardo (Orgs.). *From Destination to Integration: Afghan, Syrian And Iraqi Refugees in Vienna*. Vienna: Austrian Academy of Sciences Press, 2017.

UNHCR. *Woman Alone: Fight for survival by Syria's Refugee Women*. 2014. Disponível em: <<https://www.unhcr.org/ar/53bb8d006.pdf>>. Acesso em: 20 mar. 2020.

WOMEN'S REFUGEE COMMISSION. *Unpacking Gender: The Humanitarian Response to the Syrian Refugee Crisis in Jordan*. 2014. Disponível em: <<https://womensrefugeecommission.org/resources/gender-issues/985-unpacking-gender-the-humanitarian-response-to-the-syrian-refugee-crisis-in-jordan>>. Acesso em: 01 mar. 2020.

SUBMETIDO EM: 18/06/2020  
APROVADO EM: 20/08/2020